

22. Takis Fotopoulos, "The economic foundations of an ecological society", *Society and Nature*, vol. 1, Nº 3, 1993.
23. David Pepper, *Modern Environmentalism*, Routledge, Londres, 1996, p. 321.
24. Howard Hawkins, *The Greens Bulletin*, abril de 1992, pp. 27-30.
25. Murray Bookchin, *Post-Scarcity Anarchism*, Wildwood House, Londres, 1971, p. 217.
26. Cornelius Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, Oxford University Press, Oxford, 1991, p. 204.
27. Véase Murray Bookchin, "The ghost of anarcho-syndicalism", *Anarchist Studies*, vol. 1, Nº 1, primavera boreal de 1993.
28. Mencionaría, a título indicativo, las importantes obras de James Robertson sobre el tema; véase, por ejemplo, su artículo "Economics of local recovery", en *Society and Nature*, vol. 1, Nº 1, 1992 y su libro *Future Wealth*, Cassell, Londres, 1989, cap. 5. Véase también Paul Ekins, *Trade for Mutual Self-Reliance*, TOES Publication, Londres, 1989, *Local Economic Self-Reliance*, TOES Publication, Londres, 1988; la contribución de Johan Galtung en *The Living Economy*, Paul Ekins (ed.), Routledge & Kegan Paul, Nueva York, 1986, pp. 97-109 y C. George Benello et al., *Building Sustainable Communities*, Bootstrap, Nueva York, 1989, cap. 18-20.
29. Véase, por ejemplo, el Homegrown Economy Project de la ciudad de Saint Paul, Minnesota, que menciona James Robertson, en el que se utiliza cierto número de criterios generales para mejorar la economía local en el proceso de fundación de nuevas empresas y apoyo de las viejas (J. Robertson, *Future Wealth*, Cassell, Londres, 1989, p. 43) y experiencias similares en Boloña, Bremen, etc., que mencioné en otras partes, por ejemplo, *Eleftherotypia*, 22 de setiembre de 1990.
30. Por una descripción del sistema LETS, véase Ross V. G. Dobson, *Bringing the Economy Home from the Market*, Black Rose, Montreal, 1993.
31. Murray Bookchin, "Comments on the international social ecology network gathering and the 'deep social ecology' of John Clark", *Democracy and Nature* vol. 3, Nº 3, 1996.
32. Takis Fotopoulos, *Dependent Development: The Case of Greece*, Exantas Press, Atenas, 1985 y 1987.
33. Por ejemplo, en las comunidades aborígenes de Australia, pero también en el Reino Unido donde se creó un asentamiento de planificación y construcción propia en Shropshire. Por más datos sobre los fideicomisos de tierras de la comunidad, véase c. George Benello et al., *Building Sustainable Communities*, 1ª parte.
34. Véase M. A. Lutz y K. Lux, *Humanistic Economics*, Bootstrap, Nueva York, 1988, pp., 263-268.
35. Véase Will Hutton, *The Guardian*, 1º de junio de 1992.
36. Véase, por ej., V. Anderson, *Alternative Economic Indicators*, Routledge & Kegan Paul, Nueva York, 1991.
37. Roy Morrison, *Ecological Democracy*, p. 154.
38. Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Blackwell, Oxford, 1991, p. 313.

Tercera parte

## Hacia un racionalismo democrático

## Capítulo 8

# ¿Cómo justificamos el proyecto de una democracia inclusiva?

En este capítulo se examinarán los fundamentos de 'objetividad' tanto en su versión positivista como en la dialéctica y se pondrá en tela de juicio la viabilidad, así como la conveniencia, de fundar el proyecto de una democracia inclusiva en un sistema teórico 'objetivo'. La cuestión que se plantea aquí es la de saber si hay en realidad un auténtico dilema en lo que respecta a intentar justificar el proyecto democrático, un dilema que nos obliga a elegir entre un enfoque modernista 'objetivista' o un enfoque posmodernista subjetivista.

Elegir el primero implica que, según la tradición *modernista*, para justificar la necesidad de una democracia inclusiva, tenemos que depender de teorías y métodos *objetivos*, es decir, de procedimientos que sean válidos, sin tener en cuenta nuestras esperanzas, deseos, actitudes e ideas. El argumento implícito a favor de este enfoque es que dichas teorías y métodos reflejan en realidad 'procesos objetivos' que obran en la sociedad o en el mundo natural. Sin embargo, como trataré de demostrar en este capítulo, elegir un método 'objetivista' para justificar la necesidad de una democracia inclusiva es a la vez problemático e inconveniente. Es problemático porque hoy son pocos los que siguen creyendo, después de la introducción decisiva del principio de incertidumbre y la teoría del caos en la ciencia del siglo XX, que aún es posible derivar leyes o 'tendencias' 'objetivas' de cambio social. Si la relación causa y efecto puede ser dudosa hasta en física, la más exacta de las ciencias, y la referencia a leyes universales y necesarias se discute hasta con respecto al mundo natural, es obvio que resulta absurdo dar por sentadas leyes o tendencias que pueden aplicarse a la sociedad. Es *inconveniente* porque, como lo ha demostrado el caso del proyecto socialista, hay un vínculo nítido entre la 'cientificación' del proyecto en manos de los marxistas-leninistas y la consiguiente burocratización de la política socialista y la transformación totalitaria de la organización social.

Pero, si el objetivismo modernista parece problemático e inconveniente, esto no quiere decir que el subjetivismo posmodernista sea menos problemático, ya que puede llevar con facilidad al relativismo e irracionalismo general, si no a consumir el abandono de la política radical. De modo que, adoptar el 'conformismo generalizado' posmoderno<sup>1</sup> implica, en realidad, abandonar toda idea de un proyecto liberador con el (lamentable) pretexto de dejar que florezca la 'polifonía' y bajo el lema (correcto) de que 'la política, bien entendida, es firmemente *subjetiva*'<sup>2</sup>.

Mi objetivo en este capítulo es intentar demostrar que ese dilema es, en realidad, un falso dilema. Hoy es posible definir un proyecto liberador para instaurar una democracia inclusiva sin recurrir a las controvertidas razones objetivas o al neoconservadurismo posmoderno. Si definimos la libertad y el proyecto liberador en términos de la exigen-

cia de autonomía social e individual<sup>3</sup>, como hicimos en el Capítulo 5, lo hacemos porque elegimos de manera responsable la autonomía, así como su expresión en la democracia, y descartamos expresamente la posibilidad de establecer leyes, procesos o tendencias 'objetivos' que, inevitablemente, o 'racionalmente', lleven al cumplimiento del proyecto de autonomía. Sin embargo, una vez que hemos elegido, en términos generales, el contenido del proyecto liberador, se desprenden algunas consecuencias claras con respecto a nuestra interpretación y evaluación de la realidad social. En otras palabras, la definición misma de un proyecto liberador condiciona la 'manera de ver' y criticar la realidad social.

En la primera parte de este capítulo, se pone en tela de juicio, al menos en lo que a la interpretación de la realidad social se refiere, la pretensión de objetividad de la tradición epistemológica 'ortodoxa' (empirismo/positivismo y racionalismo). La influencia decisiva de las relaciones de poder en la interpretación de los fenómenos sociales se refleja en el grado mucho menor de intersubjetividad que caracteriza a las ciencias sociales frente a las naturales. Seguidamente, se examina la pretensión de objetividad de la otra tradición, la dialéctica, con respecto a las dos aplicaciones principales en la interpretación de la realidad social, el materialismo dialéctico y el naturalismo dialéctico y se llega a la conclusión de que no es viable ni conveniente derivar una teoría general de la 'evolución' social basándose en una interpretación 'objetiva' de la historia social o natural. Por último, en el apartado final se afirma que el proyecto liberador para la instauración de una democracia inclusiva sólo puede basarse en un racionalismo democrático que trasciende el 'cientificismo' y el irracionalismo así como del relativismo general.

### El mito de la objetividad: la 'objetividad' ortodoxa

La primera cuestión que se plantea en cualquier intento de 'objetivizar' una interpretación de la realidad social se refiere a la metodología empleada en este proceso. El término 'metodología' está tomado aquí en el sentido amplio de la filosofía de la ciencia: como una investigación de los conceptos, las teorías, las suposiciones y los criterios para evaluarlos. Las relaciones con la metodología tienen, desde luego, una larga historia en los debates entre los sociólogos ortodoxos por un lado y los teóricos marxistas por el otro y han reaparecido recientemente, explícita o implícitamente, en los debates con el movimiento Verde. Así, puede demostrarse que los importantes desacuerdos que existen entre varias corrientes del movimiento Verde se deben a diferencias metodológicas con respecto a la manera cómo se ve la 'realidad'. A veces, esas diferencias hacen hasta la comunicación misma entre las corrientes Verdes muy difícil, cuando no imposible (véase, por ejemplo, el debate entre los ecologistas sociales y los ecologistas profundos). Por lo tanto, es decisivo aclarar las cuestiones metodológicas que entrañan los debates actuales.

Cualquier intento de objetivizar la interpretación de la realidad social o da por sentado el orden socioeconómico existente, que implícitamente se propone justificar su reproducción (como los sociólogos 'ortodoxos') o lo descartan, con el propósito explícito de transformar drásticamente la sociedad (como hacen los teóricos radicales). Por razones que expondré más adelante en este capítulo, puede demostrarse que los conceptos de objetividad elaborados en las dos tradiciones principales de la filosofía de la ciencia, la empírica/positivista y la dialéctica, tienen una relación intrínseca con los objetivos de análisis social mencionados anteriormente. La concepción de objetividad elaborada por los empíricos/positivistas (objetividad 'ortodoxa') es más afín con un tipo de interpretación de la realidad social que da por sentado el sistema

socioeconómico existente y, a la inversa, la concepción de objetividad elaborada por los filósofos dialécticos ('objetividad' dialéctica) se adapta mejor a un intento de justificar una transformación radical de la sociedad.

Una cuestión inmediata que surge aquí es la de saber si la dialéctica puede considerarse un 'método'. Algunos filósofos dialécticos como Murray Bookchin están en desacuerdo con la concepción de que la dialéctica es un método porque 'desvirtúa el significado mismo de la dialéctica hablar de ésta como un 'método' [puesto que] es una protesta actual contra el mito de la 'metodología': principalmente que las 'técnicas' para examinar un proceso pueden separarse del proceso mismo'<sup>4</sup>.

Sin embargo, aun cuando veamos el enfoque dialéctico principalmente como una lógica ontológica, esto no niega el hecho de que este enfoque, al juzgar el valor real de las teorías, utiliza efectivamente un conjunto de conceptos, categorías y criterios que son muy diferentes de los que emplean los positivistas y que, en este sentido, es *también* un método. Además, el hecho mismo de que, incluso hoy, los dialécticos contemporáneos de tradiciones muy diferentes (por ej. el marxismo y la ecología social) utilicen el enfoque dialéctico para dilucidar la misma esfera de la realidad (la evolución social) y en el proceso extraigan conclusiones muy diferentes en los planos de la interpretación y de la ética es una indicación clara de que la dialéctica se usa y como método.

En cuanto a la tradición epistemológica ortodoxa, las principales corrientes de esta tradición son el racionalismo y el empirismo/positivismo con sus posteriores versiones de falsacionismo y los 'programas de investigación científica'. Puede ser útil hacer una breve descripción de dichas corrientes de la tradición ortodoxa para entender las diferencias metodológicas que existen entre las diferentes escuelas del pensamiento social en su empeño por interpretar la realidad.

### El racionalismo frente al empirismo/positivismo

El racionalismo floreció principalmente en la Europa continental (Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff *et al.*), mientras que el empirismo (Bacon, Hume, Berkeley), con sus descendientes: el positivismo (clásico y lógico) y el falsacionismo, siempre fue dominante en Gran Bretaña y Estados Unidos. Tanto los racionalistas como los empiristas tienen en común la búsqueda de la certidumbre en el conocimiento, es decir, de verdades que son ciertas porque son necesarias. Es por esta razón por lo que en ambas tradiciones es posible hablar de prueba. Sin embargo, racionalistas y empiristas difieren tanto con respecto a la fuente de la verdad como al procedimiento que ha de emplearse para fundar el conocimiento en esas verdades. Los racionalistas encuentran la fuente de la verdad en la 'razón', mientras que los empiristas/positivistas la encuentran en los datos de los sentidos, los 'hechos'.

Estas diferencias, a su vez, reflejan diferentes teorías de la verdad. Así, el racionalismo refleja una teoría de la verdad basada en la coherencia<sup>5</sup>, según la cual el criterio de verdad es la coherencia con otras proposiciones o juicios, algo que concuerda con el método deductivo de análisis. El fundamento de este criterio de verdad es la creencia en la imposibilidad de crear un lenguaje 'neutro', es decir, un lenguaje que no dependa de determinado sistema teórico o concepción de la realidad. Por lo tanto, como no hay una manera neutra de comparar la realidad con juicios externos, lo único que podemos hacer es comparar una serie de juicios con otros. En otras palabras, el conocimiento está mediado conceptualmente y la objetividad solo puede establecerse dentro de un marco conceptual determinado. Esto tiene dos consecuencias importantes. Primero, la inconmensurabilidad de las teorías rivales, así como sus inferencias, es la consecuencia de los diferentes suposiciones/axiomas empleados.

Segundo, cualquier elección que se haga entre esas teorías se basa finalmente en criterios no científicos.

Así que no hay manera objetiva de demostrar la superioridad de un sistema teórico (en lo que respecta a explicar la realidad) sobre otro cuando ambos sistemas son internamente coherentes. Si se puede demostrar, por ejemplo, que la teoría del valor marxista y la neoclásica tienen coherencia interna, no hay manera 'objetiva' de demostrar la superioridad de una sobre la otra. Por lo tanto, para los racionalistas el conocimiento del mundo supone inevitablemente verdades a priori, a saber: verdades que no son generalizaciones inductivas de la experiencia sino que son prácticamente innatas y, por lo tanto, no necesitan confirmación empírica. Por razonamiento puro, afirman los racionalistas, podemos llegar al conocimiento sustancial sobre la naturaleza del mundo, utilizando conceptos y proposiciones, en las que es necesario unir el sujeto y el predicado. El ideal de los racionalistas era 'un sistema deductivo de verdades, análogo a un sistema matemático, pero al mismo tiempo capaz de aumentar nuestra información fáctica... un sistema de verdades deducibles [que] puede considerarse el autodespliegue de la razón misma'<sup>6</sup>.

Fue en reacción al razonamiento a priori del racionalismo y al carácter subjetivo del conocimiento como se desarrolló la tradición del empirismo. El empirismo refleja una teoría de la verdad completamente diferente, una teoría de la correspondencia, según la cual el criterio de la verdad es la correspondencia con los hechos, aunque, como lo han demostrado algunas versiones modernas de la teoría, por supuesto que no siempre puede establecerse una correlación entre una afirmación y un hecho<sup>7</sup>. Por lo tanto, la experiencia se convierte en la base necesaria de todo nuestro conocimiento y como el conocimiento fáctico se basa en la percepción, no podemos obtener conocimiento fáctico por el razonamiento a priori. Todas las proposiciones a priori son analíticas (en las que el concepto del predicado está contenido en el concepto del sujeto), verdaderas por definición, de manera que negarlas supone una contradicción. Como tales, no afirman conocimiento del mundo, no son verdades sobre cuestiones de hecho. Por otro lado, todas las proposiciones sintéticas (en las que el predicado no está contenido en el sujeto) son a posteriori, es decir, la conexión entre el sujeto y el predicado no es y no puede ser necesaria.

No obstante, no todas las proposiciones sintéticas son a posteriori. Algunas son a priori, independientes de la experiencia. Así, como lo destacó Kant antes que nadie, conceptos como el de causalidad (la verdad de que cada hecho tiene una causa) son necesariamente verdades y, sin embargo, dan información sobre el mundo, totalmente independiente de la experiencia en cierto sentido. Más importante, la percepción no es sólo un proceso inconsciente. Como señala Kuhn<sup>8</sup>, por ejemplo, la percepción misma, aunque inconsciente, está condicionada por la naturaleza y la cantidad de la experiencia y la educación previas. Por lo tanto, no hay 'hechos en bruto': todos los hechos llevan una carga de teoría y la percepción siempre es dependiente del concepto. Pero, como cualquier discurso significativo sobre el conocimiento basado en los datos de los sentidos presupone que el lenguaje es neutro, la falta de un lenguaje con esa característica implica que la posición empírica es insostenible, puesto que los datos de los sentidos no son independientes de nuestro conocimiento del mundo.

Sin embargo, pese a los ataques de racionalistas, kantianos/neokantianos, marxistas, relativistas y otros, el empirismo, en sus diferentes formas, se ha convertido en la epistemología dominante entre los sociólogos ortodoxos, proceso al que contribuyó enormemente el éxito de las ciencias naturales y el correspondiente desarrollo del científicismo. Fue, en particular, durante el surgimiento de lo que podría llamarse el 'complejo científico-industrial' cuando la filosofía de Comte del positivismo (clásico) -el paso siguiente

en la evolución del empirismo- comenzó a dominar las ciencias sociales. El positivismo comtiano introdujo la conocida dicotomía hecho/valor, dicotomía que iban a utilizar mucho los sociólogos ortodoxos en su intento de elaborar una ciencia neutra, 'no valorativa', de la economía o la sociedad en general. Sin embargo, la introducción de la dicotomía hecho/valor, lejos de crear las condiciones para una ciencia 'no valorativa' de la sociedad, no sólo contribuyó enormemente a crear el mito de la 'objetividad' científica sino que además, como observa Murray Bookchin, le negó a la filosofía especulativa el derecho a razonar desde 'lo que es' a 'lo que debería ser', es decir, su derecho a convertirse en un informe válido de la realidad en su 'verdad'<sup>9</sup>.

Dos acontecimientos paralelos ayudaron enormemente a los sociólogos ortodoxos en su intento de crear una 'ciencia' de la economía y la sociedad: primero, el advenimiento del positivismo lógico y, segundo, los importantes avances que en las décadas de 1930 y 1940 registró la teoría de la comprobación de hipótesis y que hicieron posible la aplicación de procedimientos de comprobación empírica en el estudio de los fenómenos sociales, es decir, fenómenos que, por naturaleza, no pueden ser objeto de experimentos. De hecho, el positivismo lógico, que llegó a predominar en la filosofía de la ciencia ortodoxa aproximadamente en el mismo momento en que estaban sucediendo novedades en estadística, afirmó expresamente la doctrina del *monismo metodológico*, es decir, que todas las ciencias, naturales o sociales, podían y debían emplear el mismo método.

El positivismo lógico, expresado inicialmente por un grupo de filósofos que luego se conoció como el Círculo de Viena, integrado por M. Schlick y R. Carnap entre otros, pretendió lograr una síntesis entre las dos tradiciones epistemológicas, es decir, entre el racionalismo deductivo y a priori por un lado y el empirismo inductivo y a posteriori por el otro. No obstante, el positivismo lógico está basado con más firmeza en la tradición empírica, como resulta obvio por el hecho de que sus principales tesis se sitúan bien en ella. Esto se aplica, en especial, a la tesis de que una teoría debe ser comprobable para ser científica, a saber: que no debe contener afirmaciones metafísicas ni juicios de valor. Se aplica también a la tesis de que la observación (una vez más), o la experiencia de los sentidos, se considera la fuente principal del conocimiento; la razón no hace más que mediar como una comprobación lógica de la coherencia entre las hipótesis y sus consecuencias.

Sin embargo, aunque el positivismo lógico, al insistir en las verdades comprobables, representó decididamente un avance y, al mismo tiempo, un retroceso, con respecto a la posición empírica extrema de una creencia en verdades comprobadas, adoleció con todo de serios puntos débiles. Aquí mencionaré solo tres de las críticas que se le han hecho. Primera, Karl Popper demostró que la proposición carnapiana de que, aunque las teorías científicas son igualmente indemostrables tienen, no obstante, diferentes grados de probabilidad en relación con las pruebas disponibles, era insostenible porque en condiciones muy generales, se puede demostrar que todas las teorías, cualesquiera sean las pruebas, son no sólo igualmente indemostrables sino, además, igualmente improbables<sup>10</sup>. Segunda, como no se especifica en absoluto la cantidad de pruebas que tiene que pasar una teoría para ser verificada, surge la siguiente pregunta: ¿cómo sabemos que la regularidad establecida hoy será válida también mañana? Por último, como señala Katouzian, los dos criterios más importantes del positivismo lógico (verificabilidad/verificación) son normativos (ya que no han sido verificados ellos mismos) y los asertos normativos, según los principios del positivismo lógico, son simplemente tautologías. Por lo tanto, el positivismo lógico, lejos de proporcionar una metodología objetiva, se convirtió en una ideología 'que inhibe el desarrollo del conocimiento y sirve a los intereses del *statu quo*'<sup>11</sup>.

### **El falsacionismo y los programas de investigación científica**

Los puntos débiles del positivismo lógico llevaron a otra versión del empirismo, el falsacionismo, que representa una nueva retirada de la posición empírica original. El criterio de demarcación de lo que es científico ahora pasa de la verificabilidad/verificación a la falsabilidad/demostración de falsedad. Por lo tanto, se reconoce expresamente que las teorías son igualmente indemostrables/improbables, pero, con todo, pueden no ser igualmente refutables: una cantidad finita de observaciones puede refutar una teoría, de manera que la contraprueba empírica se convierte en el único árbitro en lo que se refiere a juzgar una teoría. Sin embargo, ni siquiera esta nueva retirada del empirismo produjo una tesis sostenible. Refinados falsacionistas (como Karl Popper en sus últimos escritos, Lakatos y otros) rechazaron esta forma de 'falsacionismo dogmático', como la llamaron, porque se basaba en suposiciones falsas y en un criterio demasiado restringido de demarcación entre científico y no científico.

Las suposiciones falsas eran, primero, que podemos distinguir entre proposiciones teóricas y fácticas. Sin embargo, esta suposición se basa en la creencia de que existen efectivamente hechos sin carga teórica. Segundo, que las proposiciones que satisfacen el criterio de ser fácticas son verdaderas -suposición que implica que las proposiciones fácticas pueden probarse con un experimento. Pero como subraya Lakatos<sup>12</sup>: 'No podemos probar teorías y tampoco podemos refutarlas; el criterio de demarcación entre las débiles 'teorías' no demostradas y las contundentes 'bases empíricas' demostradas no existe: todas las proposiciones de la ciencia son teóricas e irremediamente fallibles'. Por último, el criterio de demarcación del falsacionismo es tan restringido que dejaría afuera de la ciencia las teorías científicas más admiradas, que -como puede mostrarse fácilmente- no son demostrables ni refutables. Así, como hizo notar con acierto Lakatos, la aceptación del criterio de la demostración de la falsedad significaría que todas las teorías probabilistas, junto con las de Newton, Maxwell y Einstein, deberían ser rechazadas por no científicas, ya que no hay ninguna cantidad finita de observaciones que pudiera refutarlas<sup>13</sup>.

El siguiente desarrollo que se produjo en la tradición empirista/positivista fue el enfoque lakatosiano de los programas de investigación científica, que fueron definidos como conjuntos, primero, de hipótesis o proposiciones que forman un núcleo fundamental y no son sometidas al proceso de demostración de falsedad y, segundo, de hipótesis auxiliares de menor importancia que forman un 'cinturón de protección' en torno a ese núcleo y constituyen el verdadero objeto de las pruebas y rectificaciones. Lakatos, partiendo de la posición de que las teorías científicas no sólo son igualmente indemostrables/improbables sino también igualmente no refutables, intentó dar algunas normas científicas (un criterio de demarcación) que, si bien se fundaban de nuevo en una suerte de base empírica, con todo, no iban a estar sometidas a la inflexibilidad que caracteriza al falsacionismo 'dogmático' o 'ingenuo'. Así que cambió el criterio de demarcación para que ya no se necesitara la base empírica para impedir la refutación de una teoría sino sólo para posibilitar su rechazo. Por lo tanto, una teoría puede ser declarada falsa y seguir siendo verdadera. Además, una teoría no falsable ahora puede volverse falsable especificando por anticipado ciertas normas de rechazo. Esto iba a permitir a las teorías probabilistas volver al redil científico, siempre que el científico indicara las normas de exclusión que podrían hacer que las pruebas estadísticas resultaran incoherentes con la teoría. Por último, mientras que para el falsacionista 'ingenuo' cualquier teoría que pueda interpretarse como experimentalmente falsable es aceptable/científica, para Lakatos, una teoría, o, mejor, un programa de investigación cien-

tífica, es aceptable/científico si ha corroborado más contenido empírico que su rival, es decir, si conduce al descubrimiento de hechos nuevos.

Por lo tanto, Lakatos afirmó que había resuelto el problema de los criterios objetivos que tanto preocupó a la filosofía de la ciencia ortodoxa. Empleando procedimientos de prueba normales, podía rechazarse 'objetivamente' un programa de investigación científica, incluso su núcleo fundamental no comprobable. Sin embargo, como señala Feyerabend<sup>14</sup>, las normas que ofreció Lakatos son, en realidad, vanas porque no indican ningún límite de tiempo en el cual debería verificarse el contenido empírico 'de más' de un programa de investigación científica ni podrían hacerlo, si hubiera que evitar un retorno al falsacionismo ingenuo. Es por esto por lo que, concluye Feyerabend, Lakatos parece guardar esas normas (supuestamente permanentes), 'un adorno verbal, un recuerdo de épocas más felices cuando aún se pensaba que era posible dirigir un asunto complejo y a menudo catastrófico como la ciencia siguiendo unas pocas normas simples y 'rationales'<sup>15</sup>.

### **La objetividad frente a la intersubjetividad**

Es claro que los filósofos de la ciencia ortodoxos no dieron criterios ni de la verdad 'demostrada' (la verdad de los racionalistas y de los empiristas clásicos) ni de la verdad demostrable/verificable (la verdad de los positivistas lógicos) ni siquiera de la verdad basada en normas falsacionistas permanentes (la verdad lakatosiana). Por lo tanto, como 'los requisitos [para la objetividad] se fueron debilitando hasta desaparecer en el éter'<sup>16</sup>, la 'revolución kuhniana' introdujo la relación de poder en la epistemología ortodoxa mediante la adopción de la posición relativista de la 'verdad por consenso'. Lo que es 'científico' u 'objetivamente verdadero' pasa a ser una función del grado de intersubjetividad, es decir, del grado de consenso logrado entre los teóricos de una disciplina determinada. La objetividad, por supuesto, implica intersubjetividad, pero no a la inversa. La intersubjetividad significa simplemente:

*un marco común por el cual las personas pueden comunicarse [de manera que]... lo que cuenta como hecho depende de cómo hemos llegado a ver el mundo y de la estructura conceptual que está presupuesta en nuestra manera de verlo.<sup>17</sup>*

Todo esto nos lleva al concepto de 'paradigma científico' que elaboró Thomas Kuhn. Del concepto de paradigma se ha hecho amplio uso (y abuso) en sus 40 años de historia. Parte, al menos, de la culpa del abuso puede atribuirse al propio padre del concepto puesto que, como observa Masterman<sup>18</sup>, en el libro de Kuhn el término es empleado de 22 maneras distintas por lo menos. En su sentido más amplio, que es el más útil para nuestra discusión, el término paradigma se refiere a 'toda la constelación de creencias, valores, técnicas, etc., que comparten los miembros de determinada colectividad'<sup>19</sup>. Aunque Kuhn en sus últimos escritos<sup>20</sup>, obligado por los popperianos, Lakatos *et al.*, parece abandonar su definición del alcance del concepto de paradigma y termina con un concepto más restringido, bastante similar al lakatosiano de programa de investigación científica, creo que es el sentido amplio el más original. De todos modos, como hace notar Blaug<sup>21</sup>, esta es la versión con la que se han quedado la mayoría de los lectores de su libro. En este sentido amplio, el paradigma incluye no sólo una teoría, o incluso un conjunto de teorías, sino también una concepción del mundo, una manera de ver el objeto de estudio, que a su vez está condicionada por la concepción global del mundo que tienen los científicos, es decir, el conjunto de creencias compartidas acerca de la relación de las personas con el mundo natural y con los demás humanos en la sociedad. Además, el concepto con-

tiene un conjunto de problemas admisibles que han de resolverse, así como los métodos para obtener soluciones legítimas para los problemas. En este sentido, un paradigma es una tradición<sup>22</sup>. Por ejemplo, el paradigma de los ecomarxistas difiere del de los ecologistas liberales no sólo porque cada uno utiliza una teoría diferente para explicar los problemas ecológicos (y por lo tanto propone soluciones diferentes), sino también porque cada uno emplea métodos diferentes (conceptos, suposiciones, criterios de juzgar teorías), diferencias que se basan todas, en el fondo, en concepciones del mundo distintas.

Por lo tanto, es obvio que el concepto de paradigma, en su sentido amplio, es mucho más amplio que el lakatosiano de programa de investigación científica. Esto tiene consecuencias muy importantes con respecto a la cuestión de los criterios de objetividad. Como los propios criterios para juzgar la actividad científica normal basada en un paradigma (el cinturón de protección lakatosiano) forman parte del paradigma, cualquier comparación 'objetiva' de los paradigmas es imposible. Así, como dice Kuhn:

*La elección entre paradigmas que compiten no puede determinarse meramente por los procedimientos de evaluación característicos de la ciencia normal, pues éstos dependen en parte de un paradigma determinado y ese paradigma está en discusión.*<sup>23</sup>

Esto significa que la inconmensurabilidad entre paradigmas, como consecuencia de las diferencias acerca de la lista de problemas admisibles -debidos a las concepciones del mundo diferentes- o acerca de los métodos para resolver esos problemas y los criterios a emplear para elegir entre esos métodos, es absoluta. Las personas que eligen paradigmas diferentes 'viven en mundos diferentes', ven cosas diferentes o cosas en una relación diferente entre sí y solo pueden pasar de un paradigma a otro en un cambio de *gestalt* que los convierte de adherentes a una manera de ver las cosas en adherentes a otra. Esto es inevitable no bien aceptemos que no hay criterios objetivos que no dependan de paradigmas para elegir entre paradigmas. Por lo tanto, los científicos (o teóricos en general), al adoptar un paradigma, en realidad adoptan un 'acuerdo global' compuesto de teorías, hechos que se ajustan a éstas, una concepción del mundo y criterios para juzgarlos. De manera que, la noción de paradigma implica la inexistencia de la objetividad: no hay ni verdades independientes de la tradición (una noción material de la objetividad) ni *maneras de encontrar* verdades independientes de la tradición (una noción formal de la objetividad)<sup>24</sup>.

En esta concepción paradigmática de la ciencia, la 'madurez' científica de una disciplina y la cantidad de 'verdades' producidas por la correspondiente colectividad científica dependen del grado de intersubjetividad logrado entre sus profesionales durante un período determinado. Por lo tanto, el hecho de que, históricamente, haya una diferencia crucial en el grado y el tipo de intersubjetividad que se haya logrado entre los sociólogos y los naturalistas es muy importante con respecto a la 'situación' de sus respectivas disciplinas. Además, hay una diferencia muy importante en el grado de éxito que los dos tipos de ciencia han obtenido históricamente al explicar su objeto de estudio, es decir, los fenómenos sociales y naturales, respectivamente. Pero esas diferencias no proceden de factores 'exógenos'; proceden del objeto de estudio mismo -hecho que tiene importantes consecuencias para la cuestión de saber si el proyecto liberador puede ser objetivizado.

Para ilustrar esas diferencias, tomemos el ejemplo de la economía, que es considerada la 'ciencia'<sup>25</sup> más incontestable de las ciencias sociales, principalmente debido a su mayor capacidad para cuantificar las relaciones que estudia. Durante más de 100

años después de la publicación de *Das Capital*, dos paradigmas económicos, basados en concepciones del mundo y tradiciones radicalmente diferentes, dividieron la profesión de economista: el paradigma marxista frente al 'ortodoxo'. Hago esta división suponiendo que, pese a las considerables diferencias que existen entre las escuelas de pensamiento (especialmente las del campo ortodoxo, es decir, los neoclásicos, los ricardianos, los keynesianos, los monetaristas, etc.) hay, con todo, una característica fundamental que es común a los respectivos grupos de teorías: todas las teorías ortodoxas dan por sentado el sistema de economía de mercado, mientras que todas las teorías marxistas ven el capitalismo como una fase histórica en la evolución de la sociedad humana. De esta diferencia fundamental provienen todas las demás entre la teoría ortodoxa y la marxista con respecto a los conceptos y los métodos que han de emplearse en el análisis de los fenómenos económicos.

Se podría afirmar que los criterios que utilizaron los teóricos económicos para elegir entre los dos principales paradigmas no fueron principalmente científicos. En realidad, fueron los factores sociales, es decir, factores directamente vinculados con su propio objeto de estudio (economía/sociedad), los que desempeñaron un papel decisivo en esta elección. Así, el marco institucional, dentro del cual funcionaron los economistas en relación con su propia posición social y sus ambiciones profesionales, así como la manera en que se perciben a sí mismos en la sociedad, condicionó sus concepciones sociales, políticas y morales previas. En otras palabras, los factores sociales, como los mencionados, condicionaron su manera de ver el mundo, según la que se hizo su elección del paradigma. Con respecto al marco institucional en particular, no es casual que antes del derrumbamiento del 'socialismo real', el paradigma dominante (es decir, el más aceptado) de las colectividades científicas de Occidente y Oriente solía ser el ortodoxo y el marxista respectivamente. Tras el derrumbamiento de dichos regímenes, los economistas de todo el mundo se pasaron masivamente al paradigma ortodoxo. Sin embargo, como el derrumbamiento en sí no tiene nada que ver con el análisis de la economía de mercado que hace el paradigma marxista, es claro que el actual dominio mundial del paradigma ortodoxo no está relacionado con los criterios científicos que supuestamente demuestran su superioridad respecto al paradigma marxista que le hace competencia y refleja la inconmensurabilidad entre ambos paradigmas y la falta de criterios científicos para elegir objetivamente entre ellos.

Por lo tanto, es obvio que el objeto de estudio desempeña un papel mucho más importante en las ciencias sociales que en las naturales en lo que respecta a determinar la elección de un paradigma. Esto se debe al hecho de que la concepción del mundo del teórico social no puede separarse de su objeto de estudio: la sociedad. Además, dadas las divisiones sociales que son características de una sociedad jerárquica (o heterónoma), hay una división inevitable entre los teóricos sociales, especialmente con respecto a la cuestión fundamental de saber si, en su obra teórica, deberían dar por sentado el sistema social existente. El hecho de que entre los naturalistas no podría producirse una división inevitable similar, unido a la posibilidad de hacer experimentos que tienen las ciencias naturales, podría explicar en gran medida el grado de intersubjetividad mucho mayor de que han dispuesto tradicionalmente las ciencias naturales para interpretar su objeto de estudio. Por último, los hechos mencionados podrían explicar fácilmente por qué las ciencias naturales se caracterizan por ser más 'maduras' que las ciencias sociales. Es obvio que esto está relacionado con el mayor grado de intersubjetividad que puede lograrse *realmente* en un tiempo y un lugar determinados entre los naturalistas comparado con el grado relativamente menor de intersubjetividad que pueden lograr *en potencia* los sociólogos.

## El mito de la objetividad: la 'objetividad' dialéctica

Como se desprende de la discusión anterior, la filosofía de la ciencia ortodoxa no ha sido capaz de resolver lo que se ha llamado el 'problema del método', es decir, el problema de establecer criterios objetivos para evaluar teorías. Sin embargo, para quienes adoptan el método de análisis dialéctico el problema no existe, puesto que, para ellos, las 'técnicas' para estudiar un proceso no pueden separarse del proceso en sí. Una manera útil de introducir el enfoque dialéctico quizá sea empezar con la contribución de Kant que ejerció una influencia importante en éste.

Aunque el propósito del sistema kantiano era sustituir el racionalismo continental y el empirismo británico, la historia no justificó esta intención. Sin embargo, el kantismo puede considerarse una síntesis (en el sentido hegeliano) de las otra dos tradiciones, es decir, un sistema original que incluye a ambas. En el sistema kantiano, se considera que el conocimiento se basa no sólo en la razón pura ni simplemente en los datos de los sentidos sino en ambos. Así, la verdad de las proposiciones solo puede juzgarse con referencia a las categorías que usamos, que son reglas metódicas de naturaleza totalmente apriorística, es decir independientes de la experiencia. Por lo tanto, las categorías son las condiciones del conocimiento; aunque por sí mismas no proporcionan ningún conocimiento de los objetos, sirven para posibilitar el conocimiento empírico. Las cosas no pueden conocerse excepto por medio de categorías que, creadas por la mente, asumen la función de sintetizar los datos de los sentidos.

Sin embargo, la importancia de Kant en la otra filosofía de la ciencia es que, por primera vez, un filósofo llega en su sistema de conocimiento a una de las oposiciones dialécticas más importantes: entre empirismo y totalidad, entre forma y contenido, tema que Hegel y Marx iban a desarrollar más adelante. Esto se logra, según Goldman<sup>26</sup>, por el desenvolvimiento de la idea de totalidad. Así que podemos distinguir tres tradiciones filosóficas con respecto a sus concepciones del mundo acerca de la categoría fundamental de la existencia humana:

- Primero, la tradición individualista/atomista (Descartes, Leibniz, Locke, Hume, el Círculo de Viena, *et al.*), en la que se adopta una concepción del mundo que ve al *individuo* como la categoría principal de la existencia humana. Según esta concepción, la sociedad es una serie de interacciones entre individuos autónomos.
- Segundo, la tradición holística (Schelling, Bergson, Heidegger *et al.*), en la que se adopta una concepción del mundo que ve el *todo* como la categoría fundamental de la existencia humana. Aquí la parte existe únicamente como un medio necesario para la existencia del todo y el individuo autónomo pasa a ser la excepción dentro del sistema (el líder, el héroe, etc.).
- Por último, la tradición que emplea como categoría principal el concepto de totalidad en sus dos formas más importantes: el universo y la comunidad humana. La totalidad difiere del todo de la concepción del mundo holística porque aquélla es un todo contradictorio. Así, como dice Goldmann:

*Las partes [de la totalidad] presuponen por su posibilidad su unión en el todo; la autonomía de las partes y la realidad del todo no sólo están reconciliadas sino que constituyen condiciones recíprocas; por lo tanto, en lugar de las soluciones parciales y unilaterales del individuo o la colectividad, allí aparece la única solución total, la de la persona y la comunidad humana.<sup>27</sup>*

El concepto de totalidad es una categoría fundamental del método dialéctico porque, según los filósofos dialécticos, no sólo nos permite ver una cantidad de contradic-

ciones importantes en el conocimiento y la realidad social, sino que además puede utilizarse para resolver las contradicciones que existen entre la teoría y la práctica, el individuo y la comunidad. Así, utilizando el concepto de totalidad en sus dos formas principales, podemos ver las contradicciones dialécticas siguientes:

- la contradicción entre las partes y el todo en el conocimiento: las partes sólo pueden verse por el todo que las envuelve, mientras que el todo sólo puede verse por el conocimiento fáctico de las partes.
- la contradicción entre los individuos y la sociedad: los individuos sólo pueden verse por la sociedad, mientras que la sociedad sólo puede verse por el conocimiento de los individuos. El motor del cambio es la contradicción entre las partes, cuya tensión transforma la totalidad misma. Por lo tanto, la sociedad no puede verse como una serie de interacciones entre individuos autónomos. En realidad, es exactamente porque los empiristas/positivistas niegan la existencia de la totalidad (teórica o práctica) y, en cambio, se concentran en las proposiciones atómicas por lo que no pueden unir el todo con el individuo. Así, al suponer que el conocimiento está construido por conexiones fácticas, descartan una totalidad teórica. Además, al adoptar la dicotomía hecho/valor que implica que 'lo que es' -el elemento positivo- debe distinguirse siempre de 'lo que debe ser' -el elemento normativo- excluyen una totalidad práctica.
- la contradicción dialéctica entre lo que se da en la realidad y lo posible: una contradicción que procede de la concepción de la realidad como un objetivo, que a veces ha de lograrse por la acción. Como tal, la totalidad une la teoría y la práctica, el individuo y la comunidad. Esto contrasta no sólo con el empirismo/positivismo sino también con el racionalismo, que es igualmente dualista y crea una división artificial entre sujeto y objeto, teoría y práctica.

### La concepción dialéctica de objetividad

Sin embargo, la contradicción entre lo que se da en la realidad y lo posible no se refiere sólo a la concepción de la realidad como un objetivo. De hecho, si nos manejamos con una interpretación más amplia de esa contradicción concreta, podemos ver claramente las diferencias fundamentales entre la concepción de 'objetividad' ortodoxa y la dialéctica. Como afirman los filósofos dialécticos, la contradicción entre lo que se da en la realidad y lo posible agrega dos dimensiones importantes en la manera cómo vemos la realidad: la dimensión histórica y la ética.

Así, a diferencia del positivismo que, carente de dimensión histórica, se centra en las apariencias, el enfoque dialéctico, que concibe la potencialidad como posibilidad histórica, puede examinar las causas ocultas de los fenómenos empíricos, la esencia detrás de las apariencias. Además, el enfoque dialéctico puede usarse para extraer una ética 'objetiva'. Así, mientras que para los empíricos la realidad es 'lo que es', para los dialécticos la realidad es 'lo que debería ser', dadas las potencialidades latentes en el desarrollo. De modo que, 'lo que es' debería juzgarse siempre en relación a lo que podría llegar a ser. Esto implica que, mientras que para los empíricos la realidad es objetiva y estructural, para los filósofos dialécticos es un proceso. Por lo tanto, el significado mismo de un 'hecho' es muy diferente en el método dialéctico, puesto que se compone no sólo de una serie de límites inmutables sino de una serie de límites cambiantes y su modo de llegar a ser; en otras palabras, incluye el pasado, el presente y su futuro.

Por lo tanto, el concepto de objetividad en la dialéctica toma un significado muy diferente de la noción tradicional de objetividad en el empirismo/positivismo. Lo que

es 'objetivamente verdadero' no es lo que corresponde a los hechos/lo que puede verificarse o, la otra posibilidad, lo que no puede desmentirse/rechazarse, basándose en una apelación a los datos de los sentidos que, de todos modos, sólo pueden dar información sobre 'lo que es'. En cambio, lo que es 'objetivamente verdadero' en la dialéctica es, como dice Bookchin, 'el proceso mismo de llegar a ser - incluso lo que el fenómeno ha sido, lo que es y lo que, dada la lógica de sus potencialidades, será, si las potencialidades se actualizan'<sup>28</sup>. En este sentido, lo 'real' dialéctico es incluso más 'real' que lo empírico; expresa las consecuencias lógicas de lo potencial, es la realización de lo potencial, lo racional. Como consecuencia de las diferencias fundamentales entre la concepción de objetividad ortodoxa y la dialéctica, los criterios para juzgar el valor real de las teorías derivadas del uso de los respectivos métodos son, también, muy diferentes. Así, como subraya Bookchin: 'El tipo de verificación que da validez o invalida el acierto del razonamiento dialéctico, a su vez, debe ser *de desarrollo*, no tipos de fenómenos relativamente estáticos o 'fluctuantes' respecto a eso'<sup>29</sup>.

Las dimensiones histórica y ética del método dialéctico introducen un alto grado de compatibilidad entre éste y los análisis radicales que proponen otra forma de organización social. El método dialéctico, al distinguir entre lo que se da en la realidad y lo que 'debería ser', se ofrece como una justificación 'objetiva' de un proyecto liberador, tanto desde el punto de vista histórico como del ético. Por lo tanto, no sorprende que los filósofos radicales, desde Marx hasta Bookchin, hayan utilizado el método dialéctico para justificar 'objetivamente' la necesidad de una sociedad socialista o ecológica respectivamente. Por la misma razón, la filosofía de la ciencia ortodoxa da un concepto de objetividad que puede utilizarse como una justificación 'objetiva' del *statu quo*. Así, el empirismo/positivismo, especialmente cuando se emplea en el análisis de los fenómenos sociales, puede ofrecer una justificación 'objetiva' de 'lo que es', simplemente vaciando el desarrollo social de su contenido histórico o moral.

Está demás agregar que la inconmensurabilidad entre la concepción ortodoxa y la concepción dialéctica de objetividad supone una correspondiente inconmensurabilidad entre los paradigmas ortodoxos de las ciencias sociales y los que se basan en el método dialéctico. Como dice Murray Bookchin: 'Para la lógica analítica, las premisas de la lógica dialéctica no tienen sentido; para la lógica dialéctica, las premisas de la lógica analítica osifican la realidad en 'átomos' lógicos endurecidos e inmutables'<sup>30</sup>.

Sin embargo, como la discusión que sigue intentará demostrar, el método dialéctico también es incapaz de resolver el problema de la 'objetividad'. Esto se debe principalmente a que, para que el pensamiento dialéctico asimile la realidad, la condición es que ésta debería ser dialéctica en forma y evolución y, por lo tanto, racional. Esto significa que una dialéctica tiene que *considerar como un postulado* la racionalidad del mundo y de la historia en el momento mismo en que esta racionalidad es un problema teórico y práctico<sup>31</sup>. Como dice Castoriadis:

*El postulado operante de que hay un orden total y 'racional' (y por lo tanto 'significativo') en el mundo, junto con la consecuencia necesaria de que hay un orden de los asuntos humanos vinculado al orden del mundo -lo que podrá llamarse ontología unitaria- ha infestado la filosofía política desde Platón, pasando por el liberalismo y el marxismo. El postulado oculta el hecho fundamental de que la historia humana es creación, sin lo cual no hay posibilidad auténtica de juzgar ni de elegir, ni 'objetivamente' ni 'subjetivamente'.<sup>32</sup>*

De hecho, el método dialéctico adolece no menos que el método ortodoxo de lo que Hindess y Hirst<sup>33</sup> llaman la 'falacia epistemológica', es decir, la construcción de un núcleo de conceptos a priori que *suponen* sus propias condiciones de validez. Esta

es una posición que, por supuesto, recuerda fácilmente la posición kuhniana de que un paradigma contiene sus propios criterios de validez. Pero examinemos primero la versión marxista de la objetividad dialéctica, que muestra claramente los problemas de la 'objetividad' dialéctica.

### La 'objetividad' marxista y la dialéctica

La concepción marxista de objetividad es, por supuesto, diferente de la que utilizan los filósofos de la ciencia ortodoxos ya que está determinada por un elemento 'social', a saber: que los conceptos y las teorías están condicionados por los intereses sociales (de clase) y un elemento 'histórico', en otras palabras, que los conceptos y las teorías están, también, condicionados por el tiempo. Sin embargo, estas determinaciones no tienen como objetivo negar el supuesto carácter 'objetivo' y 'científico' del análisis marxista.

Así que Marx, atendiendo a los cambios que ocurrían en la 'esfera económica' (es decir, la esfera que era la principal responsable de la transformación de la sociedad en un lugar y un momento determinados: Europa en transición al capitalismo), intentó dar una interpretación universal de toda la historia humana y hacer históricamente necesaria la transformación socialista de la sociedad. Marx no dudó del carácter 'científico' de sus leyes económicas, que consideró como leyes 'de hierro' que tenían consecuencias inevitables, o del carácter 'objetivo' de su concepción, que comparó con un proceso de la historia natural:

*Es una cuestión de estas leyes mismas, de estas tendencias que trabajan con necesidad férrea hacia consecuencias inevitables... Mi punto de vista, desde el cual la evolución de la formación económica de la sociedad se ve como un proceso de historia natural...<sup>34</sup>*

En cuanto a Lenin, era más explícito aún:

*El materialismo dio un criterio absolutamente objetivo [el subrayado es mío] al distinguir las 'relaciones de producción' como la estructura de la sociedad... lo que crea la posibilidad de abordar los problemas históricos y sociales de una manera estrictamente científica.<sup>35</sup>*

La pretensión marxista de 'objetividad' condujo inevitablemente a los debates metodológicos entre marxistas, que fueron muy similares a los que se produjeron en el campo ortodoxo entre positivistas y racionalistas/neokantianos. Los debates estaban relacionados con lo que se llamó 'el problema del conocimiento', es decir el problema de los criterios con los cuales se puede juzgar un cuerpo de conocimiento y, en particular, si se puede juzgar y demostrar la correspondencia de una teoría con la realidad y de qué modo.

Clasificaría la variedad de tendencias marxistas con respecto al problema del conocimiento de la siguiente manera:

Primero, está la que llamaría la 'tendencia filosófica', una tendencia en la que se da prioridad a la práctica sobre la teoría. Es la tendencia que se inspira en lo que Castoriadis<sup>36</sup> señala como el elemento revolucionario de Marx, es decir, el elemento que proclama el fin de la filosofía como sistema cerrado, que se expresa en la famosa undécima Tesis sobre Feuerbach de Marx: 'Los filósofos sólo han interpretado el mundo de varias maneras, pero de lo que se trata es de cambiarlo'<sup>37</sup>. En el contexto de esta tendencia, no se plantea ningún problema de conocimiento. Pero después, como veremos más abajo, la creencia en una ciencia marxista basada en verdades objetivas tam-



bién se vuelve insostenible, dado el relativismo implícito o explícito que caracteriza a esta tendencia.

Segundo, está la que llamaría tendencia 'cientificista', en la que se da una inversión del énfasis, es decir, se da prioridad al elemento teórico o científico. Éste es el elemento que finalmente dominó en la obra de Marx y después en el marxismo y es lo que Castoriadis llama el elemento tradicional del marxismo. De hecho, para una importante escuela del marxismo moderno, es decir, el marxismo estructuralista de Althusser, el cambio que ocurre entre el Marx de los primeros escritos filosóficos/humanistas y el de los últimos (posteriores a 1845), científicos, se describiría como una ruptura epistemológica (un salto desde una concepción del mundo precientífica a una científica)<sup>38</sup>. Es debido a este elemento 'científico' que el marxismo termina justamente como otra teoría, otro sistema cerrado para explicar la esencia de la sociedad y, en este sentido, enfrenta exactamente el mismo problema que otras teorías científicas respecto a la garantía de la verdad. La característica que tienen en común todas las corrientes que pertenecen a esta tendencia es que admiten expresamente la conveniencia y la viabilidad de dar una explicación 'científica' neutra de la realidad (social) externa.

Empezando por la *tendencia filosófica*, tendré que aclarar, primero, que lo que denominó 'tendencia filosófica' no tiene mucha relación con el materialismo dialéctico, el modo de ver el *marxismo-como-filosofía*. La filosofía en el materialismo dialéctico es en realidad una ciencia o, mejor, la ciencia de la historia y la sociedad y como tal pertenece a la tendencia científicista que examinaré después. McLennan, por ejemplo, es claro a este respecto: 'El papel de la filosofía, no como metafísica sino como generalizaciones de la ciencia y sus conceptos toma un aspecto 'científico' que pertenece no al campo de la ideología sino de la ciencia misma'<sup>39</sup>. Sin embargo, este modo de ver el marxismo-como-filosofía también adolece (por las razones mencionadas anteriormente) de la 'falacia epistemológica' que hacen notar Hindess y Hirst.

Un sustituto del modo de ver el marxismo-como-filosofía, más relacionado con la tendencia filosófica, es el modo de ver el *marxismo-como método*. Lukacs, por ejemplo, afirma que aun cuando la investigación refutara todas las tesis marxistas esto no debería preocupar a los marxistas ortodoxos porque 'la ortodoxia se refiere exclusivamente al método'<sup>40</sup>. Sin embargo, esta opinión se puede criticar por varias razones. Primero, como señala McLennan<sup>41</sup>, la idea de que el marxismo no es más que un instrumento metodológico no solamente es extraña sino también tan filosófica como el modo de ver el marxismo-como-filosofía. Segundo, como destaca Castoriadis<sup>42</sup>, método y contenido son inseparables, ya que uno crea al otro, y las categorías marxistas son históricas ellas mismas. Una posición similar adoptó Karl Korsch, que afirmaba que el marxismo, como todas las teorías, tiene condiciones históricas de existencia con las que sólo él se relaciona<sup>43</sup>.

La opinión que suscriben comúnmente los escritores de la tendencia filosófica (Karl Korsch, George Lukacs [con algunas reservas], Peter Binns, Derek Sayer, Phillip Corridan y otros) es que el punto de partida del conocimiento no es ni el puro conocimiento de sí, como en el racionalismo, ni los datos de los sentidos, como en el empirismo. El primero crea una dualidad artificial entre sujeto y objeto, teoría y realidad, mientras que el segundo no sólo es dualista sino que además identifica la esencia con las apariencias. En cambio, se considera que el punto de partida del conocimiento es el contacto activo de los seres humanos con la sociedad y el mundo natural. Por lo tanto, la ciencia es la unidad de la teoría y la práctica, que no sólo interpreta la realidad sino que además pasa a formar parte de la fuerza que la cambia, una parte de la praxis, es decir, la decisión conciente que hace la historia. Por eso, las leyes científicas no son proféticas -ni siquiera en un sentido probabilista- como señala Lukacs<sup>44</sup>; en cambio, solo consti-

tuyen un marco dentro del cual es posible la práctica social teóricamente fundamentada y, por ende, eficaz.

El hecho de que la práctica social es la fuente, la prueba y el objetivo del conocimiento es, por supuesto, un lugar común entre los marxistas. Por lo tanto, la verdadera cuestión es saber si debería considerarse la práctica como la *creadora de la verdad* y el conocimiento o, la otra posibilidad, como un *criterio de verificabilidad* del conocimiento. Para la tendencia filosófica, la práctica crea el conocimiento en el contexto de un sistema empíricamente abierto. Como dice Peter Binns: 'Las verdades objetivas no son descubiertas sino más bien creadas; es en el acto de crearlas como quedan reveladas'<sup>45</sup>. Por lo tanto, el único criterio de validez aquí es la vida, la acción, la lucha<sup>46</sup>. Por el otro lado, para la tendencia científicista, el conocimiento constituye en realidad un sistema teórico cerrado y la práctica funciona como un criterio de su verificabilidad. Por lo tanto, es obvio que dentro de la tendencia filosófica no podría plantearse ningún problema de criterios ni de científicidad, ya que un problema de ese tipo presupone haber hecho una distinción entre sujeto y objeto, entre teoría y realidad, distinción que en esta tendencia se niega expresamente. Por la misma razón, se puede explicar la causa última del problema del conocimiento. El problema surge porque en la filosofía de la ciencia ortodoxa el criterio de validez es externo, está afuera del ser social de quienes tienen las ideas: se sitúa en alguna parte de un reino autónomo y asocial de la razón (racionalismo) o en la experiencia (positivismo).

Pero el precio que hay que pagar para solucionar el problema del conocimiento de esa manera es alto: el marxismo ya no puede afirmar que tiene una posición científica basada en verdades objetivas, como los críticos marxistas de la tesis mencionada se apresuraban a señalar. Obviamente, si aceptamos que la teoría se basa en la práctica, que quiere decir la práctica clasista del proletariado, vamos a terminar no con una ciencia basada en verdades objetivas sino con una *ciencia de clase*. El argumento marxista de que el proletariado expresa el interés general de la sociedad en lo que respecta a abolir la sociedad de clases ya no da validez a la pretensión científica del marxismo porque la superioridad de la teoría marxista aún depende de su única capacidad, como conciencia potencial de la clase obrera, para abolir el sistema de clase. Es por esto por lo que algunos críticos marxistas de la tendencia científicista, como Collier<sup>47</sup>, afirman que la opinión del marxismo mencionada lo transforma en teología y que no se debería pensar que la práctica *crea* la verdad sino simplemente que *comprueba* su presencia, una posición que Kolakowski<sup>48</sup> acertadamente cataloga de 'marxismo de orientación positivista'. Desde este punto de vista, se puede observar que no es casual que el propio Marx, como hizo ver Castoriadis<sup>49</sup>, tuvo que hacer caso omiso de la lucha de clases para extraer sus 'leyes' del movimiento del capitalismo, porque sólo de esa manera iba a poder elaborar una teoría científica del socialismo. La lucha de clases está ausente en lo que respecta a extraer sus leyes científicas y vuelve a aparecer sólo en un plano diferente del análisis, a saber: en lo que respecta a derribar un sistema cuya naturaleza esencial se demostró haciendo caso omiso de él.

Por lo tanto, la solución al problema del conocimiento que dio la tendencia filosófica es vana. Como la ciencia social ortodoxa también podría verse como una ciencia de clase al servicio de los intereses de la clase dominante, terminamos con dos ciencias de clase, en otras palabras, dos paradigmas inconmensurables y ninguna posibilidad de obtener una ciencia objetiva de la sociedad. Además, la opinión, que a veces expresaron escritores marxistas<sup>50</sup>, de que el carácter de clase de la economía marxista no pone en duda su validez científica, debido a que esa validez depende enteramente de su capacidad de explicar la realidad, obviamente incurre en una petición de principio, ya que no hay manera 'objetiva' de decidir cuál paradigma explica mejor la realidad.

No obstante, la tesis básica de la tendencia filosófica de que el materialismo dialéctico no sólo es distinto de la epistemología ortodoxa sino además una salvaguarda contra ésta y, además, que el método puede separarse del contenido, no es aceptada universalmente por los marxistas<sup>51</sup> y, en particular, por los que hacen hincapié en la naturaleza científica del marxismo (la tendencia científicista). Los elementos comunes que comparten los marxistas de esta tendencia son, primero, que la realidad es independiente de la teoría (aunque la inversa no es verdad); segundo que la teoría es independiente de su sujeto y, por último, que la verdad de una teoría se funda en su capacidad de 'apropiarse' de la realidad o reproducirla en el pensamiento. Pero, como hay varias maneras de establecer que una teoría corresponde a la realidad o la refleja adecuadamente, la división principal establecida entre los filósofos de la ciencia ortodoxos (racionalistas frente a empiristas/positivistas) se reproduce inevitablemente en la tendencia científicista marxista.

De manera que, con respecto, primero, a la tendencia empírica dentro del marxismo, se origina en los últimos escritos de Engels<sup>52</sup> y la desarrollaron después Plejanov, Bujarin y Lenin<sup>53</sup>. En épocas modernas, esta tendencia ha predominado en el marxismo anglo-estadounidense, lo que refleja, como es de suponer, el dominio tradicional del empirismo/positivismo en esa parte del mundo. En esta tendencia existe sin duda el problema del conocimiento y se le da solución en función de los criterios empíricos que podrían establecer la exactitud de la teoría con respecto a su correspondencia con la realidad.

De modo que, aunque no se especifican los procedimientos de comprobación, es claro que aquí está implícita una teoría de la verdad ligada a dicha correspondencia. Sin embargo, habría que subrayar que, pese al hecho de que la experiencia es el criterio último de la verdad en el positivismo ortodoxo y en el marxista, el individualismo metodológico del primero es expresamente rechazado por el segundo. Por lo tanto, no se considera que los datos de los sentidos sean el punto de partida del conocimiento; ni hay que reducir la realidad a componentes atómicos para entenderla científicamente. Además, el objetivo sigue siendo el descubrimiento de la esencia detrás de las apariencias. Sin embargo, puesto que el objetivo último del marxismo empirista es elevar el proyecto socialista de la categoría de ideal utópico a la de ciencia de la economía/sociedad, hubo que sacar todos los elementos de la dialéctica marxista -principalmente la lucha de clases- que no podían incorporarse a las leyes científicas de la economía de un plano de abstracción y pasarlos a otro.

En mi opinión, el marxismo empirista no sólo no está en condiciones de resolver los problemas que afrontan los empiristas/positivistas ortodoxos (la inexistencia de hechos 'en bruto', la falta de patrones útiles para juzgar las teorías rivales, etc.), sino que además agrega algunos otros problemas debido a su vaguedad. Por ejemplo, ¿cómo debería juzgarse la exactitud de una teoría con respecto a la experiencia? ¿por un procedimiento de verificación/falsación, por los buenos resultados en la práctica social o por algún otro criterio? Examinemos el problema con un ejemplo concreto. Como se sabe, la teoría marxista del valor no cumple los requisitos positivistas/falsacionistas de una hipótesis científica. Es por esto por lo que algunos marxistas intentaron resolver el problema proponiendo (de acuerdo con algunos escritos de Marx sobre metodología) que el valor, así como 'todas las leyes y construcciones de desarrollo específicamente marxistas' deberían tratarse como el ideal-tipo weberiano<sup>54</sup>. Sin embargo, como señala Weber<sup>55</sup>, la función de un ideal-tipo siempre es la de establecer una comparación con la realidad empírica; por lo tanto, el problema de la garantía de la verdad del ideal-tipo sigue sin resolverse<sup>56</sup>.

Además, sigue planteada la cuestión de saber cómo se puede eliminar la distinción entre la praxis del sujeto social y su conciencia de esa praxis; en otras palabras,

cómo se podría conciliar el empirismo con la dialéctica marxista<sup>57</sup>. Por último, sigue en pie la pregunta fundamental: ¿cómo podemos estar seguros de que hemos descubierto la esencia detrás de las apariencias, especialmente cuando los fenómenos contradicen la esencia?

La segunda corriente importante de la tendencia científicista es la racionalista. En este caso, el punto de partida es la necesidad de la conceptualización de la realidad, antes que la posibilidad de la ciencia. Esto implica rechazar la posición empirista de que las creencias/proposiciones sobre la realidad podrían derivarse de un mundo experimentado pero no conceptualizado aún. Se podría clasificar dentro de esta corriente del marxismo la escuela estructuralista marxista francesa, aunque los propios estructuralistas marxistas podrían negarse a que se los clasifique como racionalistas en el sentido que acabamos de explicar. No obstante, las afinidades que esta corriente tiene con el racionalismo son mucho más importantes que las que tiene con cualquier otra tendencia/corriente del marxismo<sup>58</sup>.

Para los marxistas estructuralistas, el problema del conocimiento es un problema ideológico<sup>59</sup>, tan ideológico como toda la epistemología tradicional. La verdadera cuestión para ellos no es la de los criterios de científicidad, sino la de los *mecanismos* que producen un efecto de conocimiento. Los criterios del conocimiento se definen dentro de la ciencia misma, por su científicidad, su axiomática. Como dice Althusser:

*La práctica teórica es, en efecto, su propio criterio y contiene en sí misma protocolos definidos con los cuales validar la calidad de sus productos, es decir, los criterios de la científicidad de los productos de la práctica científica.*<sup>60</sup>

En realidad, según los marxistas estructuralistas, el marxismo no sólo es una ciencia sino que es una ciencia superior, la ciencia de todas las ciencias, dada su capacidad para sintetizar las variadas ciencias especiales. Por lo tanto, el marxismo pasa a ser la teoría general de la práctica teórica y 'la llave y el árbitro de lo que se considera el conocimiento auténtico'<sup>61</sup>.

Sin embargo, la operación que hace Althusser para suprimir la filosofía de las garantías también es un fracaso. Como han hecho notar varios críticos (marxistas), los althusserianos basan su teoría de la práctica teórica en una teoría de la verdad vinculada a la coherencia, en la que el criterio de la verdad es simplemente la amplitud y la falta de contradicciones con respecto a la estructura del pensamiento del marxismo<sup>62</sup>. Por lo tanto, el marxismo althusseriano puede afirmar la superioridad sobre otras ciencias (que podrían ser igualmente amplias y no contradictorias) solamente si se acepta a priori la concepción del mundo que entrafía el paradigma estructuralista. Como hace notar Binns:

*No sólo los parámetros con los cuales ha de examinarse el mundo son estructuralmente específicos sino que también lo son las conceptualizaciones mismas del mundo que suelen explicar. La inconmensurabilidad de esas síntesis del mundo impide efectivamente cualquier demostración de la superioridad de alguna de ellas. Conceder a cualquiera de éstas la descripción honorífica de ser científica en estas circunstancias, como hace el marxismo estructuralista, parece un engaño bastante gratuito y pretencioso.*<sup>63</sup>

Por lo tanto, el marxismo althusseriano es un ejemplo claro de racionalismo objetivista, en el que, como dice Castoriadis, 'la historia pasada es racional... la historia futura es racional... la conexión entre el pasado y el presente es racional'<sup>64</sup>. La consecuencia de esta manera de ver la historia es que, como señala el mismo autor: 'el marxismo no trasciende de la filosofía de la historia, no es más que otra filosofía de la

historia; la racionalidad que el marxismo supuestamente induce de los hechos es, en realidad, impuesta a éstos<sup>65</sup>, de manera que, al final, 'el marxismo ya no es, en su esencia, más que un objetivismo científico, complementado con una filosofía racionalista'<sup>66</sup>. Pero entonces, como quedó efectivamente demostrado<sup>67</sup>, el elemento creativo e imaginario desempeña en la historia un papel muy limitado, a saber: un papel que concuerda con la concepción althusseriana, según la cual los verdaderos sujetos y auténticos protagonistas de la historia no son los seres humanos biológicos sino las relaciones de producción. Los humanos, en este contexto (que nadie que desee considerarse partidario del materialismo dialéctico e histórico marxista puede descartar) son sólo los 'apoyos' (*Träger*) o soportes de las funciones que les asignan las relaciones de producción<sup>68</sup>.

Por último, la novedad más reciente en la epistemología marxista es el 'marxismo realista', que puede considerarse un intento de efectuar una síntesis dialéctica del positivismo/empirismo moderno por un lado y el racionalismo/kantismo por el otro. De hecho, en algunas obras marxistas recientes se considera la epistemología realista como una manera de superar la crisis actual de la teoría marxista, en el sentido de que evita los escollos tanto del método dialéctico (esencialismo, teleología) como del empirismo/relativismo (carácter atóxico)<sup>69</sup>.

Según los filósofos de la ciencia realistas, el objeto del conocimiento científico no son los hechos y fenómenos atomísticos (como en el empirismo/positivismo) ni los modelos, es decir construcciones humanas impuestas a los fenómenos (como en el racionalismo/kantismo). En su lugar, el objeto del conocimiento científico son las estructuras y los *mecanismos* que generan los fenómenos, que obran independientemente de nuestro conocimiento y experiencia. La ciencia, como la define un filósofo realista, es 'el intento sistemático de expresar en el pensamiento las estructuras y las maneras de actuar en las cosas que existen y actúan independientemente del pensamiento'<sup>70</sup>.

La definición realista de la ciencia se basa en tres suposiciones fundamentales: primero, que el mundo está estructurado (de manera que la ciencia es posible); segundo, que el mundo es un sistema abierto (es decir, un sistema en el que no predomina ninguna conjunción de hechos constante) compuesto de mecanismos naturales duraderos y no empíricamente activos y tercero, que el orden ontológico es completamente independiente del orden epistemológico. La última suposición implica que la ontología filosófica (¿el mundo está estructurado/diferenciado?) no debería confundirse con la ontología epistemológica (¿cuáles son las estructuras particulares contenidas en el mundo?). El único vínculo entre los dos órdenes puede proporcionarlo la actividad experimental, que puede darnos acceso a los mecanismos duraderos y activos que constituyen el mundo real, por medio de la creación de condiciones cerradas que hacen posible la confirmación/falsación de una teoría.

Por lo tanto, un sistema abierto no puede ser captado adecuadamente en lo que se refiere a la conjunción constante de los fenómenos observados (como intentan hacer los empiristas) porque la percepción da acceso sólo a *cosas*, no a *estructuras* que existen independientemente de nosotros. De manera que, las leyes causales empiristas sólo expresan tendencias de las cosas, no conjunciones de acontecimientos y están ligadas a sistemas cerrados. La insuficiencia de los criterios empiristas/positivistas de confirmación/falsación se debe al hecho de que se basan en la suposición de que un sistema cerrado es la norma en vez de una excepción generada artificialmente. Por lo tanto, aunque los realistas no rechazan la relatividad general del conocimiento en la que Kuhn, Feyerabend y otros hacen hincapié y según la cual las descripciones del mundo siempre están determinadas teóricamente y no son simplemente reflejos neutros de él, con todo, afirman que, siempre y cuando podamos crear condiciones cerradas, pode-

mos tener acceso a las estructuras del mundo. Esto tiene la consecuencia importante de que es posible obtener un criterio de elección entre teorías inconmensurables. Así, como dice Bhaskar:

*Una teoría  $T_a$  es preferible a la teoría  $T_b$ , aunque en la terminología de Kuhn y Feyerabend sea inconmensurable con ella, si la teoría  $T_a$  puede explicar con sus descripciones casi todos los fenómenos  $p_1, \dots, p_n$  que  $T_b$  puede explicar con sus descripciones  $Bp_1, \dots, Bp_n$  más algunos fenómenos importantes que  $T_b$  no puede explicar.<sup>71</sup>*

Sin embargo, la aplicabilidad de este criterio depende fundamentalmente de la posibilidad de realizar actividad experimental, un hecho que convierte cualquier idea de monismo metodológico en una fantasía; la válvula de seguridad realista para impedir el relativismo no puede, por definición, funcionar con las ciencias sociales. Esto es así porque, aunque la sociedad pueda ser un sistema abierto -como suponen los realistas- es imposible crear artificialmente condiciones cerradas para confirmar/falsar nuestras teorías sobre ella.

Los filósofos de la ciencia realistas son bien concientes del problema y se esfuerzan denodadamente por 'resolverlo' o, al menos, soslayarlo. McLennan, por ejemplo, afirma que la teoría social es necesariamente histórica, dado el papel constitutivo que agente y pensamiento desempeñan con respecto a su objeto de estudio. Sin embargo, los procedimientos que propone, para que la falta de actividad experimental en las ciencias sociales no desempeñe un papel decisivo en lo que respecta a diferenciarlas de las ciencias naturales, son obviamente insuficientes. Así, los criterios que menciona, en su intento de apoyar la 'objetividad' de la investigación social (abstracción teórica, explicaciones teóricas sistemáticas y coherentes en una cantidad de planos, explicaciones de fenómenos concretos mediante conjuntos de proposiciones causales y de otra índole)<sup>72</sup>, no dan ninguna solución eficaz al problema. Por ejemplo, dos teorías paradigmáticas, la teoría del valor neoclásica y la marxista, pueden satisfacer perfectamente todos los criterios mencionados, sin dar -ante la falta de actividad experimental- ninguna solución al problema de elegir entre ambas.

La conclusión inevitable es que el problema de elegir entre teorías inconmensurables de las ciencias sociales y -por consiguiente- el problema de hacer científico u objetivo el proyecto liberador tampoco los filósofos realistas lo han resuelto<sup>73</sup>.

### *El naturalismo dialéctico: ¿una ética objetiva?*

Sin embargo, si el proyecto de una sociedad futura no puede justificarse por una concepción teleológica, ya sea una concepción teleológica de la evolución social (como intentaron hacer los marxistas), ya sea una concepción teleológica de la evolución natural (como proponen hoy algunos ecologistas profundos)<sup>74</sup>, sigue en pie la cuestión de saber si un proyecto de este tipo puede justificarse por una concepción no teleológica de la evolución social y natural, que, no obstante, es objetivamente racional. Éste es el caso del naturalismo dialéctico de Murray Bookchin<sup>75</sup>, que, aunque orientado hacia una sociedad ecológica democrática -sociedad que quizá nunca se actualice debido a 'acontecimientos fortuitos'- es una concepción expresamente no teleológica. Así, como destaca Bookchin:

*El naturalismo dialéctico no termina en un Absoluto hegeliano que se encuentra al final de un camino cósmico de desarrollo sino que, más bien, propone la concepción de una integridad, una plenitud y una riqueza de diferenciación y subjetividad en constante aumento.<sup>76</sup>*

El intento de dar una direccionalidad hacia una sociedad ecológica depende de dos hipótesis fundamentales:

- a) Que hay una direccionalidad en el cambio natural, que produce un desarrollo evolutivo claramente discernible hacia formas de vida más complejas, mayor subjetividad y conciencia de sí, creciente reciprocidad, es decir, un desarrollo hacia una 'diferenciación o integridad cada vez mayor en la medida en que se realice la potencialidad en toda su realidad'<sup>77</sup>. De esta manera, Bookchin, que distingue su proceso de 'evolución participativa' de la síntesis neodarwinista predominante, ve 'una tendencia natural hacia una mayor complejidad y subjetividad en la primera naturaleza (biológica), que surge de la propia interactividad de la materia, un verdadero *nisus* hacia la conciencia de sí'<sup>78</sup>.
- b) Que hay una serie continua evolutiva graduada entre nuestra primera naturaleza y nuestra segunda naturaleza (social y cultural), de manera que 'cada evolución social es prácticamente una extensión de la evolución natural en una esfera humana distinta'<sup>79</sup>. Aunque, por supuesto, se reconoce expresamente que la evolución social es profundamente diferente de la evolución orgánica, el cambio social se caracteriza, no obstante, por un proceso de progreso, que se define como 'la actividad autodirigida de la historia y la civilización hacia una creciente racionalidad, libertad'<sup>80</sup>. De manera que, la 'segunda naturaleza', a saber: la evolución de la sociedad, 'se desarrolla en continuidad con la primera naturaleza y a la vez como su antítesis, hasta que ambas se sintetizan en la 'naturaleza libre' o la 'naturaleza' con conciencia de sí, en una sociedad racional y ecológica'<sup>81</sup>.

Por lo tanto, examinemos con más detalle estas dos hipótesis. Con respecto, primero, a la hipótesis acerca de la existencia de un proceso racional de evolución natural, Castoriadis señala que aunque el hecho mismo de la evolución es indiscutible, los biólogos nunca elaboraron una *auténtica* teoría de la evolución, lo que significa que la síntesis neodarwinista es en realidad una teoría de la diferenciación de las especies, no de la evolución de las especies, y que, por lo tanto, nada en este esquema teórico implica que la diferenciación ocurre en la dirección del aumento de la complejidad<sup>82</sup>. Sin embargo, se puede replicar aquí que los resultados de investigaciones biológicas recientes apoyan la hipótesis de la creciente complejidad. Así, algunos descubrimientos modernos hechos en el campo de la biofísica, en lo que se refiere a la teoría de la autoorganización, introducen en la biología un tipo de 'ley de complejidad creciente' que concuerda con el naturalismo dialéctico<sup>83</sup>.

Pero, si bien la hipótesis sobre el proceso racional de la evolución natural no es infundada, la hipótesis sobre la existencia de un proceso racional de evolución social es, en mi opinión, inconveniente e insostenible a la vez. Es inconveniente no sólo porque crea vínculos involuntarios con la heteronomía sino también porque puede conducir fácilmente a afinidades igualmente involuntarias con ecofilosofías intrínsecamente antidemocráticas. Y es insostenible porque la historia no justifica la existencia de un progreso hacia una sociedad libre, en el sentido de una forma de organización social que garantice el grado máximo de autonomía individual y social en los planos político, económico y social, lo que definimos en el Capítulo 5 como una democracia inclusiva.

De manera que, con respecto, primero, a la inconveniencia de la hipótesis relativa a la direccionalidad social, podemos señalar que el postulado según el cual hay un orden 'racional' en el mundo y un orden correspondiente de los asuntos humanos vinculado al orden del mundo no solo está ligado esencialmente a la heteronomía (porque oculta el hecho fundamental de que la historia es creación) sino que oculta o elimina además

la cuestión de la responsabilidad<sup>84</sup>. Por lo tanto, a menos que subvaloremos el elemento imaginario de la historia humana, como hacen los marxistas, tenemos que llegar a la conclusión de que es imposible establecer cualquier tipo de evolución social hacia una forma determinada de sociedad:

*La historia no le sucede a la sociedad: la historia es el autodespliegue de la sociedad. Con esta afirmación contradecimos todo el espectro de dogmas que existen: la historia como el producto de la voluntad de Dios; la historia como el resultado de la acción de leyes ('naturales' o 'históricas'); la historia como un 'proceso sin sujeto'; la historia como un proceso puramente fortuito... planteamos la historia en sí misma como 'creación y destrucción'.<sup>85</sup>*

Además, el intento de establecer una direccionalidad en la sociedad podría fácilmente crear afinidades inconvenientes con la ecología profunda. Aunque esas afinidades son absolutamente repugnantes para los ecologistas sociales están implícitas en el hecho de que tanto los ecologistas profundos como los ecologistas sociales admiten un proceso de despliegue evolutivo y autorrealización y fundan su ética en observaciones científicas sobre el mundo natural, en 'tendencias' naturales o direccionalidades. Este hecho podría contribuir a explicar los diferentes enfoques que aparecen en este momento híbridos entre John Clark, un ex ecologista social cuyas opiniones antidemocráticas examinamos en el Capítulo 5, Peter Marshall<sup>86</sup> y otros. El resultado inevitable de estas afinidades es que el debate sobre qué forma de sociedad satisface las exigencias de autonomía y equilibrio ecológico en vez de ser una cuestión de elección conciente se vuelve una cuestión de interpretación de qué quiere decir realmente cambio natural con respecto a la sociedad. Sin embargo, como no es posible establecer ninguna interpretación 'auténtica' acerca del significado del cambio natural, podemos desembocar fácilmente no sólo en interpretaciones liberadoras, como las que ofrece la ecología social, sino también en interpretaciones que están acordes con cualquier forma de heteronomía y represión, desde el ecofascismo hasta el misticismo y el irracionalismo.

Segundo, con respecto a la insostenibilidad de la hipótesis de la direccionalidad social, se debería aclarar que la sociedad no es 'ajena' a una naturaleza que se autoorganiza y que la contribución de Bookchin en lo que respecta a echar por tierra el dualismo naturaleza-sociedad es de suma importancia. Pero, aunque se puede aceptar sin reservas la hipótesis de que la conciencia de sí y el reflejo de sí tienen su propia historia en el mundo natural y no son *sui generis*, 'el producto de una ruptura con el todo del desarrollo tan único y sin precedentes que contradice el gradualismo de todos los fenómenos'<sup>87</sup>, con todo sería un gran salto adoptar una hipótesis similar sobre el progreso hacia una sociedad libre. En otras palabras, incluso si se acepta la hipótesis de que la conciencia de sí y el reflejo de sí, en términos muy generales, forman parte de un desenvolvimiento dialéctico de la naturaleza y no representan sólo una ruptura con el pasado, esto no implica que haya una dialéctica similar que evoluciona hacia una sociedad libre, es decir, una democracia inclusiva. Esta manera de ver es incompatible con las pruebas históricas que demuestran claramente que los intentos históricos de llegar a una sociedad libre siempre han sido el resultado de una ruptura con la heteronomía instituida que ha sido dominante en el pasado más que una especie de 'producto' de un proceso.

El hecho de que las sociedades, casi siempre y en todas partes, han vivido en un estado de *heteronomía instituida* (a saber: un estado que no pone en duda las leyes, tradiciones y creencias existentes que garantizan la concentración del poder político y económico en manos de las élites), sin indicios de una 'evolución' hacia formas demo-

cráticas de organización que garanticen la autonomía individual y social, evidentemente invalida cualquier hipótesis de direccionalidad hacia una sociedad libre. De hecho, si hay alguna continuidad en la historia, es una continuidad en la heteronomía interrumpida por saltos normalmente repentinos y temporales a formas 'autónomas' de organización. De manera que, una forma autónoma de organización política (la democracia directa) siempre ha sido la rara excepción y más raros aún han sido los casos de formas autónomas de organización económica y social (democracia económica y 'democracia en la esfera social'). Por lo tanto, es sólo con respecto al cambio social en sentido amplio, que incluye la acumulación de conocimiento científico y tecnológico, así como mejoras con respecto a las funciones que realizan el hombre y la mujer, los derechos humanos, etc., como tal vez podamos hablar de algún tipo de progreso. Sin embargo, estos cambios no justifican de ningún modo la hipótesis de una direccionalidad hacia una sociedad libre, una democracia inclusiva.

Así, con respecto al cambio científico y tecnológico, pocos afirmarían hoy, en especial después de la experiencia de este siglo, que hay algún tipo de correlación entre el progreso en esos campos y el grado de autonomía lograda en la sociedad en los planos político y económico. Además, varios escritores han hecho notar la creciente vulnerabilidad de la especie humana debido a que todo el mundo depende de la misma tecnología y al hecho de que la creciente complejidad tecnológica va acompañada de una falta de flexibilidad y capacidad de adaptación igualmente creciente<sup>88</sup>. Sin embargo, si se acepta la tesis de la no neutralidad de la tecnología<sup>89</sup>, se puede replicar aquí que la homogeneización de la tecnología no es una 'variable independiente' sino precisamente el resultado inevitable de la mercantilización de la economía.

En cuanto a las supuestas mejoras en las relaciones entre los sexos, las razas y las etnias, y los derechos humanos en general, no llegan a justificar la hipótesis de la direccionalidad hacia una sociedad libre, en el sentido de una democracia inclusiva. Las mejoras registradas en las relaciones y las estructuras sociales no han ido acompañadas de un progreso correspondiente de las relaciones y las estructuras políticas y económicas hacia la democracia política y económica. El aumento de los derechos de la mujer, de las minorías, etc., puede haber mejorado la posición social de los miembros de las colectividades respectivas. Pero, desde el punto de vista democrático, este proceso simplemente ha llevado a que las élites políticas y económicas dirigentes den un lugar a los representantes de dichas colectividades. Además, estas mejoras no implican ningún cambio importante con respecto a la democracia en el lugar de trabajo, en los centros de enseñanza, etc. Incluso con respecto a los derechos humanos se pueden tener serias dudas acerca del progreso logrado. Por ejemplo la tortura, tras disminuir en la Europa del siglo de las Luces hasta el punto que había casi desaparecido, recrudesció en este siglo. Según un informe muy reciente, la tortura que emplean los gobiernos de todo el mundo aumentó de manera impresionante en el presente siglo, especialmente en Europa, hasta el punto que el siglo XX puede llegar a conocerse como 'el siglo del torturador'<sup>90</sup>.

En el plano cultural, como ha demostrado Polanyi<sup>91</sup> de manera convincente, el establecimiento de la economía de mercado implicó desplazar culturas y valores tradicionales. Este proceso, como vimos en el Capítulo 3, se aceleró en el siglo XX al extenderse por todo el mundo la economía de mercado y la economía de crecimiento implícita, con la inevitable eliminación de todas las culturas que no se basan en el sistema de la economía de mercado. En consecuencia, hoy se está operando un proceso intensivo de homogeneización cultural que no sólo excluye cualquier direccionalidad hacia una mayor complejidad sino que, en realidad, está haciendo más simple la cultura, con ciudades que cada vez se parecen más unas a otras, gente de todo el mundo que

escucha la misma música, ve las mismas seriales en la televisión, compra las mismas marcas de bienes de consumo, etc.

Por último, con respecto al progreso en el campo de la ética, es decir, la evolución hacia una 'mejora' moral (en lo que se refiere a la ayuda mutua, la solidaridad, etc.), es indicativo que hasta socialdemócratas como Habermas y Bobbio, que tienen un interés político personal en la idea del progreso y la evolución social, admiten sin duda que no es posible afirmar la existencia de progreso moral, pese al reconocido progreso tecnológico acelerado de los aproximadamente cien últimos años. Así, Habermas, oponiéndose al pesimismo de la Escuela de Frankfurt sobre el progreso, afirma que el error de la teoría marxista y otras teorías optimistas de la evolución social radica en la presunción de que el progreso en el plano del sistema (que se ocupa de la reproducción material de la sociedad) supondría automáticamente una mejora en el plano de la conciencia moral-práctica<sup>92</sup>. Así que, se puede afirmar que la tendencia inequívoca, al menos en los dos o tres últimos siglos, ha sido hacia un egoísmo y espíritu de competencia crecientes más que hacia el aumento de la ayuda mutua y la solidaridad. Del mismo modo, es por lo menos dudoso que haya habido un progreso moral en lo que se refiere a los valores ecológicos<sup>93</sup>.

Pero observemos con más detalle la aparición histórica de la tradición de autonomía y evaluemos el asunto de la evolución hacia una sociedad libre. Según la periodización de Castoriadis<sup>94</sup>, el proyecto de autonomía surgió en la Atenas clásica, donde, por primera vez en la historia de la humanidad, se puso en duda la institución de la sociedad en los planos institucional e imaginario. Esto constituyó un contraste con el estado de heteronomía, que caracterizó a todas las sociedades hasta entonces y a casi todas las sociedades desde entonces, en el que 'una sociedad, pese al hecho de que siempre es una autocreación que crea sus propias instituciones, sin embargo, a fin de proteger esas instituciones imagina que no son una creación humana sino una creación extrasocial: una creación de Dios o de las leyes de la naturaleza, la historia o la razón, que, por lo tanto, no podemos cambiar, y legisla en conformidad con esto'<sup>95</sup>. El proyecto de autonomía, que alcanzó su apogeo en la Atenas clásica, fue eclipsado durante casi 15 siglos, período durante el cual predominó la heteronomía.

El proyecto de autonomía volvió a aparecer en el siglo XII, en las ciudades libres de la Europa medieval, pero pronto entró en conflicto con las nuevas formas estatistas de heteronomía que, al final, destruyeron los intentos de establecer gobiernos autónomos locales y el federalismo<sup>96</sup>. En el período de 1750-1950, se desarrolló un encarnizado conflicto político, social e ideológico entre las dos tradiciones. La tradición de heteronomía se expresa en la extensión de la economía de mercado y de nuevas formas sociales de organización jerárquica. Estas formas encarnaron una nueva 'significación social imaginaria' (que hizo suya el movimiento socialista): la extensión sin límites del 'dominio racional', que identifica el progreso con el desarrollo de las fuerzas productivas y la idea de dominar la naturaleza. Durante el mismo período, el proyecto de autonomía, bajo la influencia de las ideas de la Ilustración, se radicalizó en los planos intelectual, social y político (por ejemplo, las secciones parisinas de principios de la década de 1790, las colectividades de la Guerra Civil Española, etc.).

Por último, en la época actual (de 1950 en adelante), ambas tradiciones entraron en un período de grave crisis. Así, aunque la extensión del dominio racional de la economía de mercado se está acelerando, el sistema en sí está en una crisis profunda, una crisis no en el sentido marxista de las relaciones capitalistas de producción que impiden el desarrollo de fuerzas productivas sino, como hemos visto en los capítulos anteriores, en el sentido, primero, de la lamentable incapacidad de la economía de mercado de crear una economía de crecimiento con buenos resultados en el Sur (donde vive la

inmensa mayoría de la población del mundo) y, segundo, de la creciente destrucción ecológica que no sólo deteriora la calidad de la vida sino que amenaza la vida misma en el planeta. Al mismo tiempo, paradójicamente, la tradición de autonomía, tras su breve explosión de fines de la década de 1960, se encuentra también en un estado de 'eclipse total', hecho que ilustra la falta de conflictos sociales, políticos e ideológicos.

Por lo tanto, la cuestión que surge es la de saber si los cambios de las formas históricas de organización social revelan algún tipo de direccionalidad hacia una sociedad libre, que represente la actualización graduada del desenvolvimiento de las potencialidades humanas (en el sentido dialéctico de la palabra) de libertad (como sostiene el naturalismo dialéctico) o si, en cambio, no revelan ninguna forma de direccionalidad, ya que la forma que la sociedad adopta cada vez sólo representa creaciones sociales condicionadas (pero no determinadas) por factores de tiempo y lugar, así como por factores institucionales y culturales. La primera opinión ve la historia como un proceso de progreso, el despliegue de la razón, y supone que hay una evolución que avanza hacia formas autónomas o democráticas de organización política, económica y social; manera de ver que, a mi parecer, la historia no apoya. La otra opinión ve la sociedad autónoma como una ruptura, un quiebre en la continuidad histórica que la sociedad heterónoma ha establecido históricamente.

Por supuesto, la distinción 'autonomía/heteronomía' no es rigurosa. Históricamente, las formas autónomas y heterónomas de organización social interactúan y pueden coexistir elementos de ambas dentro de los límites de la misma sociedad. Por ejemplo, como vimos en el Capítulo 5, la democracia ateniense era una forma de sociedad que entrañaba claros elementos de autonomía (democracia directa para los ciudadanos libres) y heteronomía (desigualdad económica, desigualdad entre el hombre y la mujer, esclavitud, para el resto). Además, en las complicadas sociedades heterónomas de hoy, hay varios elementos de autonomía, restos, por lo general, de conflictos pasados entre las tradiciones de autonomía y heteronomía. Por lo tanto, dando por sentada la interacción entre autonomía y heteronomía, en otras palabras, suponiendo expresamente que las dos tradiciones a lo largo del tiempo cambian ellas mismas y, en cierto grado, entre ellas, las verdaderas cuestiones son, primero, saber si las dos tradiciones son cualitativamente diferentes y, segundo, suponiendo que lo sean, saber si puede establecerse algún modelo evolutivo hacia la forma autónoma de organización social.

Con respecto al primer interrogante, pienso que, en desacuerdo con la tesis de que la autonomía y la heteronomía son no sólo cuantitativa sino también cualitativamente diferentes, deben estar pocos. Históricamente, las tradiciones de autonomía y heteronomía se expresan en varias formas de organización social: la primera en la forma de la democracia ateniense, los cantones suizos, las secciones revolucionarias francesas, por mencionar sólo unos pocos ejemplos; y la segunda en la forma de monarquías absolutas, monarquías constitucionales, 'democracias' parlamentarias y el socialismo de Estado. La característica común de las formas autónomas de organización social es que todas se basan en el principio fundamental de la igualdad en la distribución del poder, mientras que en todas las formas heterónomas sucede lo contrario. Por lo tanto, es obvio que las diferencias entre los variados tipos de formas heterónomas y autónomas de organización social son cuantitativas, mientras que las diferencias entre las formas autónomas y heterónomas mismas son cualitativas. La autonomía y la heteronomía son dos tradiciones fundamentalmente diferentes que expresan 'paradigmas' completamente distintos sobre la vida social; son inconmensurables. Por lo tanto, la cuestión aquí es saber si, como sostiene la famosa 'ley' hegeliana, las diferencias cuantitativas pasado cierto punto se transforman en cambios cualitativos o si,

en cambio, no hay ninguna posibilidad de establecer algún tipo de proceso evolutivo entre las tradiciones de autonomía y heteronomía.

Esto nos lleva al segundo interrogante que quedó planteado. Según el naturalismo dialéctico, 'entre [autonomía y heteronomía] existe una dialéctica que tiene que desentrañarse en toda su complejidad, que implica interrelaciones así como antagonismos'<sup>97</sup>, mientras que, según la opinión expuesta aquí, a pesar de la evolución *dentro* de cada tradición y la posible interacción, no puede establecerse ninguna evolución *entre* ellas. Por ejemplo, se puede apoyar el argumento de que aunque la monarquía constitucional efectivamente expresó una forma más refinada de heteronomía que la monarquía absoluta y, por la misma razón, la 'democracia' parlamentaria representa sin duda la forma más refinada de oligarquía de la historia, con todo, las diferencias entre los regímenes políticos de que se trata se refieren a la cantidad de integrantes y la composición de las élites dirigentes, no a la distinción fundamental en sí entre las élites dirigentes y el resto de la población, distinción que excluye a la gran mayoría de la población de cualquier toma de decisiones políticas verdadera. Del mismo modo, las secciones parisinas de principios de la década de 1790<sup>98</sup>, en las que las mujeres participaban con igualdad del poder político, expresaron sin duda una forma más completa de democracia que las asambleas atenienses. Por último, las colectividades españolas de la época de la Guerra Civil<sup>99</sup>, que contenían un importante elemento de democracia económica, expresaron indudablemente una forma más completa de autonomía que las asambleas atenienses y parisinas.

Además, aunque se reconoce que la ruptura con la tradición de heteronomía se produce en un momento y un lugar determinados y que, por lo tanto, la historia, la tradición y la cultura condicionan sin duda la forma que la sociedad adopta, los factores institucionales e históricos nunca determinan cuándo y dónde ocurrirá esa ruptura, ni siquiera la forma concreta que adoptará la organización autónoma de la sociedad. Una forma autónoma de organización social siempre ha sido una *creación* que expresa una ruptura con la evolución pasada. Los raros casos históricos de formas de organización social relativamente libres se produjeron como consecuencia del hecho de que en ciertos momentos históricos, por razones que se refieren sólo parcialmente a las circunstancias históricas concretas, las significaciones sociales imaginarias que expresan el proyecto de autonomía se habían vuelto hegemónicas y condujeron a una ruptura del paradigma social dominante de heteronomía<sup>100</sup>. Que estas rupturas no encajen en ningún modelo de despliegue dialéctico de la historia y no pueden siquiera considerarse como 'reacciones' a formas heterónomas de organización se hace evidente en el hecho de que, repetidas veces en la historia, circunstancias institucionales e históricas similares, si no idénticas, condujeron a formas muy diferentes de organización social. Por regla general, condujeron a formas heterónomas de organización social y sólo muy excepcionalmente a intentos de autonomía.

La democracia ateniense clásica es un ejemplo característico. No hay duda que el movimiento que llevó de los lazos tribales de sangre a los lazos cívicos representa una forma de evolución. El asunto es saber si esta evolución es una evolución dentro de la tradición heterónoma: o si, por el contrario, lo es entre las dos tradiciones. Me atrevería a afirmar que, aunque en las sociedades tribales (por ejemplo, las asambleas tribales) pueden encontrarse elementos de organización autónoma, el movimiento que llevó de las tribus a las ciudades representa una evolución que ocurre predominantemente *dentro* de la forma de organización social heterónoma y sólo en un caso excepcional (la democracia ateniense) hacia una nueva forma de organización autónoma. Este hecho, a su vez, ilustra la importancia del elemento imaginario o creativo en la historia, más que de cualquier tipo de modelo evolutivo de la organización política. Como dice Castoriadis:

*La democracia y la filosofía no son el resultado de tendencias naturales o espontáneas de la sociedad y la historia. Son creaciones ellas mismas y suponen una ruptura radical con el estado de cosas instituido anterior. Ambas son aspectos del proyecto de autonomía... los griegos [descubrieron] en los siglos VI y V que las instituciones y las representaciones pertenecen al nomos y no a la physis, que son creaciones humanas y no 'divinas' o 'naturales'.*<sup>101</sup>

Una concepción de la historia basada en un modelo evolutivo no podría explicar por qué un movimiento similar de las tribus a las ciudades en muchas partes del mundo, incluso en la propia Grecia clásica, condujo, por un lado, a la democracia ateniense clásica y, por el otro, a una variedad de formas de organización política oligárquicas, si no despóticas. Por supuesto, pocos negarían que algunos factores 'objetivos' concretos (geografía, clima, etc.) pueden haber desempeñado un papel importante, pero nunca decisivo, en cada ocasión histórica. Lo que es discutible es si hubo un modelo de evolución social a largo plazo que condujo a la democracia clásica ateniense, experiencia que, en su forma democrática total, no se repitió en ninguna parte en aquella época y que volvió a aparecer cientos de años después.

La 'democracia' parlamentaria es otro ejemplo. Como vimos en el Capítulo 5, la democracia parlamentaria no es una forma de democracia política; tal como se ha desarrollado en Occidente, puede describirse mejor como una forma de oligarquía liberal. Además, la democracia parlamentaria no puede verse de ninguna manera como una etapa en la evolución de la democracia. Esto es evidente no sólo por el hecho de que la democracia directa precedió históricamente a la 'democracia' parlamentaria sino también porque, como lo ha demostrado la experiencia de los aproximadamente dos últimos siglos, la democracia parlamentaria, si evoluciona hacia algo, lo hace hacia una mayor concentración del poder político en manos de élites de políticos profesionales, en los planos nacional o supranacional. La evolución social, en lo que se refiere a la organización política, no es 'acumulativa', es decir, que conduce desde varias formas de 'democracia' que reflejan diferencias cuantitativas (monarquía constitucional, democracia parlamentaria, etc.), hacia la democracia directa, lo que constituye indudablemente un cambio cualitativo.

Por la misma razón, la economía de mercado no es una parienta (ni siquiera pobre) de la democracia económica, ni constituye una etapa en la evolución de la democracia económica. En cambio, como traté de mostrar en el Capítulo 1, la economía de mercado actual representa un claro retroceso en comparación con las economías socialmente controladas de las ciudades libres del Medievo. Además, si la economía de mercado evoluciona hacia algo, lo hace hacia una mayor concentración del poder económico y no hay perspectiva alguna de que una economía de mercado conduzca nunca, por cambios cuantitativos acumulativos, al cambio cualitativo de la democracia económica.

Por último, los diferentes intentos de lograr una 'democracia en la esfera social', en particular la democracia en el lugar de trabajo (consejos de trabajadores, soviets) y la democracia en los centros de enseñanza, siempre estuvieron relacionados con 'momentos' históricos de insurrección y, tan pronto como se restableció el 'orden', ya sea por la institucionalización de un nuevo régimen 'revolucionario' de heteronomía (por ejemplo, la Unión Soviética) o por la continuación del viejo, las formas democráticas fueron reemplazadas por formas de seudodemocracia en el lugar de trabajo, la Universidad, etc.

Por lo tanto, no es posible derivar ningún tipo de proceso evolutivo hacia una sociedad libre, lo que llamamos una democracia inclusiva. Los intentos históricos de establecer formas autónomas de democracia política, social y económica, aunque, por supuesto, no aparecen desde el principio, no pueden insertarse en ningún gran proceso

evolutivo. Esto queda claramente indicado por el hecho de que esos intentos se produjeron en momentos y lugares determinados y como una ruptura con la evolución pasada, y no en varias sociedades en la misma etapa de desarrollo y como una continuación de éste. Por lo tanto, aunque los ideales de libertad pueden haber aumentado a lo largo del tiempo, en los aproximadamente 25 últimos años este aumento no fue acompañado por una correspondiente evolución hacia una sociedad autónoma, en el sentido de una mayor participación de los ciudadanos en la toma de decisiones. En realidad, el debilitamiento de las comunidades, que se intensificó con el surgimiento de la economía de mercado hace 200 años y se aceleró con el desarrollo de la economía de mercado internacionalizada actual, así como con el crecimiento del ámbito privado y el egoísmo de las personas estimulado por la sociedad de consumo, son indicaciones claras de una tendencia hacia formas más heterónomas de la sociedad y no a la inversa. Por lo tanto, si aceptamos la manera de ver que traté de explicar en el Capítulo 1, es decir, que la economía de mercado internacionalizada actual marca una nueva etapa superior en el proceso de mercantilización, entonces todo indica que hemos iniciado un nuevo período en el que las sociedades del '40 por ciento' del Norte se basarán en complicadas formas de heteronomía, mientras que las sociedades indigentes del Sur descansarán sobre variadas formas de autoritarismo brutal.

De manera que, se puede suponer que si la democracia inclusiva reemplaza alguna vez a las formas heterónomas actuales de organización política y económica, esto representará no la actualización del despliegue de potencialidades para la libertad sino sencillamente la elección conciente entre dos posibilidades sociales, que pueden describirse esquemáticamente como la posibilidad de la autonomía frente a la posibilidad de heteronomía. En otras palabras, en mi opinión, la idea dialéctica de desplegar potencialidades objetivas, es decir de posibilidades reales latentes que pueden (o no) ser actualizadas, no es aplicable en absoluto en el caso del cambio social. Para hablar de algún ser determinado que, evolucionando él mismo, actualiza lo que al principio sólo era una posibilidad latente y de esta manera alcanza su propia verdad, tenemos que suponer que hay una posibilidad concreta en primer lugar y no una elección entre posibilidades diferentes. Por lo tanto, mientras que es verdad que una bellota tiene la potencialidad para convertirse en un roble y un embrión humano para convertirse en un adulto maduro y creativo, no podemos extender la analogía a la sociedad humana y suponer que la potencialidad de la sociedad para llegar a ser libre 'es equivalente'<sup>102</sup> a esas potencialidades naturales. La diferencia obvia entre las potencialidades de las bellotas y los embriones humanos para convertirse en robles y adultos respectivamente y las de la sociedad para llegar a ser libre es que en el primer caso estamos ante posibilidades particulares mientras que en el segundo es sólo una de dos posibilidades generales: autonomía o heteronomía. En otras palabras, si tomamos en cuenta que 'la historia misma del mundo greco-occidental puede verse como la historia de la lucha entre la autonomía y la heteronomía'<sup>103</sup>, es obvio que las formas heterónomas de la sociedad que han dominado la historia no pueden ser consideradas sólo como 'acontecimientos fortuitos', similares a los que pueden impedir a una bellota convertirse en roble. Así que, suponer que la posibilidad de autonomía es una *potencialidad* (en el sentido dialéctico de la palabra) que se despliega y, por lo tanto, racional y, en el polo opuesto, suponer que la posibilidad de heteronomía es una mera *capacidad* para la irracionalidad<sup>104</sup> puede fácilmente verse como una objetivización de una posibilidad en detrimento de la otra, a fin de ocultar nuestra elección de la tradición de autonomía al amparo de la 'objetividad' dialéctica.

Desde este punto de vista, pueden tenerse serias reservas con respecto a las concepciones marxista y anarquista clásicas que aceptan la idea del progreso dialéctico de la

historia. Así, no debería olvidarse que aceptar la idea de progreso implica también apoyar conclusiones tales como la marxista sobre el papel 'progresista' del colonialismo<sup>105</sup> o la anarquista correspondiente de que el Estado es un 'mal socialmente necesario'<sup>106</sup>. Sin embargo, si nos adherimos a la opinión de que no hay proceso de progreso lineal ni dialéctico ni un proceso evolutivo correspondiente hacia formas de organización social basadas en la autonomía y suponemos, en cambio, que los intentos históricos de instaurar la democracia representan una ruptura con el pasado, entonces, las formas de organización social como el colonialismo y el Estado pueden verse como 'males sociales' solamente, sin que tengan nada de 'necesario', ni con respecto a su surgimiento en el pasado ni a la forma que adoptó el cambio social desde entonces o adoptará en el futuro.

Por lo tanto, podríamos llegar a la conclusión de que la lógica de la evolución de la sociedad no demuestra estar constituida para llegar a ser autónoma, en el sentido de la actualización de una potencialidad latente de libertad. Pero, si la hipótesis de la direccionalidad del cambio social y de un proceso histórico racional es insostenible, se plantea entonces la cuestión de saber si sigue siendo posible formular una ética 'objetiva' que juzgue 'buenas' o 'malas' las formas de organización social atendiendo al grado según el cual representen la actualización de las potencialidades latentes de libertad. La crítica que, obviamente, va implícita en el análisis anterior, es que cualquier intento de formular una ética objetiva basada en la suposición de un proceso de evolución social es poco más que un esfuerzo por disimular una elección conciente entre la tradición de autonomía y la de heteronomía, la sociedad democrática y la no democrática.

Por lo tanto, aunque Murray Bookchin, por supuesto, tiene razón al insistir en que al formular una ética democrática deberíamos hacer nuestra una interpretación no jerárquica de la naturaleza<sup>107</sup>, no habría que olvidar que ésta es sólo una forma posible de interpretación de la naturaleza que hemos *elegido* concientemente porque es compatible con nuestra opción por la autonomía en primer lugar. Obviamente, esto es muy diferente que suponer que una interpretación no jerárquica de la naturaleza es 'objetiva' y que, en consecuencia, una sociedad democrática será el resultado de una evolución acumulativa, un proceso racional de realización de la potencialidad de libertad. En mi opinión, el intento de la ecología social de formular una ética objetiva no sólo menoscaba sus credenciales democráticas sino que, además, ofrece un blanco fácil para los estatistas e irracionales de diferentes clases, como lo indica el hecho de que la mayoría de los ataques contra la ecología social se centran en su filosofía<sup>108</sup>.

Una sociedad democrática será sencillamente una creación social, que sólo puede basarse en nuestra elección conciente de esas formas de organización social que conducen a la autonomía individual y social. Un importante efecto secundario de este enfoque es que evita caer en la trampa de fundar la sociedad libre en verdades 'ciertas' en el momento mismo en que la mayor parte de las certidumbres, no sólo de las ciencias sociales sino incluso de las ciencias naturales, se están viniendo abajo.

Sin embargo, el hecho de que una sociedad democrática represente una elección conciente no significa que ésta sea nada más que una elección arbitraria. Esto lo indica claramente el hecho mismo de que el proyecto de autonomía aparece en la historia una y otra vez, especialmente en los períodos de crisis de la sociedad heterónoma. Además, el hecho de que la sociedad heterónoma haya sido la forma de organización social predominante en el pasado no es indicativo de su superioridad histórica con respecto a una sociedad autónoma. Las sociedades heterónomas siempre fueron creadas y mantenidas por élites privilegiadas que se propusieron institucionalizar la desigualdad en la distribución del poder mediante la violencia (militar, económica) y/o formas indirectas de control (religión, ideología, medios de comunicación).

Por último, el fundar una sociedad libre en una elección conciente no nos priva de tener un criterio ético con el cual juzgar las diferentes formas de organización social. De hecho, el grado en el cual una forma de organización social garantiza una distribución equitativa del poder político, económico y social es un poderoso criterio con el cual juzgarla. Pero éste es un criterio que elegimos nosotros y no que esté implícito en algún tipo de proceso evolutivo. En otras palabras, es un criterio que concuerda con la concepción que expondré en el apartado siguiente, de que el proyecto de una sociedad democrática no puede fundarse en el cientificismo ni en el objetivismo ni en el utopismo ni en el irracionismo.

### Más allá del 'objetivismo', el irracionismo y el relativismo

Las conclusiones que pueden sacarse del análisis que antecede pueden clasificarse de la siguiente manera:

- a) Los paradigmas sobre la realidad social en los que puede fundarse un proyecto liberador pueden ser inconmensurables en el sentido kuhniano. En particular, en la medida en que la formulación de esos paradigmas está relacionada fundamentalmente con la cuestión de saber si el sistema social actual debe darse por sentado o no, la inconmensurabilidad entre ellos es inevitable. Por ejemplo, la inconmensurabilidad entre el paradigma ortodoxo y el marxista sobre el modo en que funciona la economía de mercado o entre la ecología social y la ecología profunda sobre las causas de la crisis ecológica<sup>109</sup> es absoluta, en el sentido de que implica diferencias de fondo, no sólo en las maneras de ver el mundo sino también en los criterios/métodos para juzgar las teorías. Como señala Feyerabend:

*Las teorías científicas... emplean conceptos diferentes (y a veces inconmensurables) y juzgan los acontecimientos de maneras diferentes. Lo que cuenta como prueba, o como resultado importante o como 'procedimiento científico válido' depende de las actitudes y los juicios que cambian con el tiempo, las profesiones y, ocasionalmente, hasta de un grupo de investigación a otro.*<sup>110</sup>

- b) En caso de inconmensurabilidad, no hay criterios objetivos con los cuales elegir entre paradigmas que compiten, hecho que implica que el único modo de pasar de una 'manera de ver las cosas' a otra es a través de un proceso de transformación y no a través de un proceso de producción de más pruebas, argumentos racionales, etc., que son métodos de establecer la 'verdad' de una teoría dependientes de un paradigma.

Sin embargo, no es sólo la objetividad del proyecto liberador lo que es, por lo menos, dudoso. También está en duda la conveniencia de fundarlo en una base objetiva. La esencia de la democracia, como hemos visto en el Capítulo 5, no radica solamente en sus instituciones sino en el hecho de que es un *proceso* constante de debate acerca de las instituciones y las tradiciones y de tomar decisiones acerca de éstas. En este sentido, se podría afirmar que en la medida en que el proyecto socialista es concebido como 'científico' entra a formar parte de la tradición de heteronomía. Un claro ejemplo de este proceso es el caso del 'socialismo real'. Fue precisamente la transformación marxista del proyecto socialista en una ciencia 'objetiva' lo que contribuyó de manera importante al establecimiento de estructuras jerárquicas nuevas, inicialmente en el movimiento socialista y, más tarde, en la sociedad en general. La base de las estructuras jerárquicas nuevas fue la división social creada entre, por un lado, la vanguardia, que era la única en condiciones objetivas de liderar el movimiento (debido a su conocimiento de la verdad cien-



tífica que encarnaba el marxismo) y, por el otro, las 'masas'. Así, es un hecho histórico bien conocido que en los movimientos marxistas prerrevolucionarios, la justificación de la concentración del poder en manos de la élite del partido se basaba en el 'hecho' de que sólo ésta 'sabía' cómo interpretar la historia y tomar las medidas apropiadas para acelerar el proceso histórico hacia el socialismo. Como señaló Marcuse, 'un camino directo parece conducir de 'la conciencia externa' de Lenin y su noción del partido autoritario centralizado al stalinismo'<sup>112</sup>. Esto es así, no sólo porque, según Lenin, los trabajadores no son capaces, por sí mismos, de elaborar una teoría científica del socialismo, tarea que históricamente quedó en manos de los intelectuales<sup>113</sup>, sino también porque los guardianes de la ortodoxia científica, 'el partido, o más bien la dirección del partido, aparece como el depositario histórico de los 'verdaderos' intereses del proletariado y más allá del proletariado'<sup>114</sup>.

Del mismo modo, en el caso de las sociedades capitalistas, es la mistificación del 'experto' lo que permite a los tecnócratas presentar sus 'soluciones' a los problemas económicos o sociales como si se basaran en una teoría 'objetiva' fundada en premisas 'científicas'. En realidad, su teoría está basada mucho más en suposiciones que dan por sentado el *statu quo* existente del sistema de economía de mercado y todo lo que esto implica en lo que se refiere a la desigualdad en la distribución de los recursos, el ingreso y la riqueza. Así, separar la sociedad del Estado y la economía ha convertido la política y la gestión de la economía en un 'arte' y una 'ciencia' respectivamente, en las que los 'expertos' (políticos profesionales, economistas, etc.) desempeñan un papel crucial en la toma de decisiones. En contraste, un principio esencial sobre el que estaba basada la democracia ateniense (en la que la sociedad no estaba separada del Estado) era que en política no hay ciencia sino sólo la opinión de los ciudadanos. De modo que, como hace notar Castoriadis, fueron los griegos antiguos quienes introdujeron la idea de que

*en asuntos políticos no hay ciencia, en otras palabras, un conocimiento sistemático basado en las pruebas, la formación especializada, etc., sino doxa, es decir, la opinión de los hombres, que, por supuesto, también debería ser fruto de una formación y que mejora con la experiencia, pero que no es una ciencia.*<sup>115</sup>

### El fundamento de la libertad y la democracia

Aunque, como señalé en el Capítulo 5, la relación entre libertad/autonomía por un lado y democracia por otro puede darse por sentada, sigue en pie el interrogante acerca de los fundamentos de la democracia, en realidad de la libertad misma. Tradicionalmente, la mayoría de los libertarios, desde Godwin hasta Bakunin y Kropotkin, basaron su ética y su política, la libertad misma, en una naturaleza humana fija regida por 'leyes necesarias y universales' por las que -en contraste con los marxistas que hacían hincapié en las 'leyes' económicas- normalmente hacían alusión a las leyes naturales. Esto reflejaba el mismo incentivo del siglo XIX que llevó a Marx a formular sus leyes económicas «científicas», a saber, el incentivo para hacer que el proyecto liberador tuviera aspecto 'científico' o, por lo menos, 'objetivo'. Sin embargo, esta manera de ver ya no es sostenible, puesto que hoy no es posible seguir hablando de objetividad, al menos en lo que a la interpretación de los fenómenos sociales se refiere. Por lo tanto, no es casual que hoy algunos libertarios (Benello, Brown, Marshall *et al.*) pongan en duda el fundamento tradicional que se ha dado a la libertad: una naturaleza humana fija o leyes 'científicas' y tendencias 'objetivas'. Sin embargo, varios de esos libertarios normalmente vinculan este cuestionamiento con las suposiciones liberales indivi-

dualistas sobre la sociedad. Pienso que esta vinculación no es nada necesaria. Si adoptamos una definición de libertad en términos de autonomía individual y colectiva, como hicimos en el Capítulo 5, es posible evitar la trampa del objetivismo sin sucumbir al individualismo liberal.

Además, al definir la libertad en términos de autonomía es posible ver la democracia no sólo como una *estructura* que institucionaliza la distribución equitativa del poder sino también como *un proceso por el cual la sociedad se instituye a sí misma*, en el contexto del cual la política constituye una expresión de autonomía colectiva e individual. Así, como una expresión de autonomía colectiva, la política toma la forma de un poner en tela de juicio las instituciones existentes y de cambiarlas por medio de la acción colectiva deliberada. Además, como expresión de autonomía individual 'la polis proporciona algo más que la supervivencia humana. La política hace posible el desarrollo de los seres humanos como criaturas capaces de tener autonomía, libertad y excelencia auténticas'<sup>116</sup>. Esto es importante si tomamos en cuenta particularmente el hecho de que un error común en las discusiones libertarias sobre la democracia es definir como democracias varios tipos de sociedades, o colectividades, pasadas solo porque tenían formas democráticas de toma de decisiones (asambleas populares) o igualdad económica.

La democracia, como proceso de una sociedad que se instituye a sí misma, implica una sociedad que está abierta ideológicamente, a saber: que no se basa en ningún sistema cerrado de creencias, dogmas o ideas. 'Democracia -como dice Castoriadis- es el proyecto de romper el cerco en el plano colectivo'<sup>117</sup>. Por lo tanto, en una sociedad democrática, los dogmas y los sistemas de ideas cerrados no pueden constituir partes del paradigma social dominante, aunque, por supuesto, las personas pueden tener las creencias que quieran, siempre y cuando se comprometan a apoyar el principio democrático, a saber: el principio según el cual la sociedad es autónoma, institucionalizada como democracia inclusiva.

Es indicativo que incluso en la Atenas clásica, hace 2500 años, se hacía una clara distinción entre religión y democracia. Como señala Hansen, 'no existen dudas de que la religión ocupaba un lugar destacado en la vida de una *polis* griega, al igual que en una *città* italiana o en una *Reichsstadt* alemana, pero en ninguna de ellas el Estado tuvo su raíz o su centro en la religión'<sup>118</sup>. Del mismo modo, Castoriadis subraya que todas las leyes aprobadas por la *ecclesia* comenzaban con la cláusula '.....' (es decir, esta es la opinión del demos), sin referencia alguna a Dios. Esto contrasta nítidamente con la tradición judeocristiana en la que, como señala el mismo autor, el origen de las leyes del Antiguo Testamento es divino: Jehová da las leyes a Moisés<sup>119</sup>. De manera que, aunque Bookchin tiene razón cuando afirma que 'en las fiestas de la ciudad se entremezclaban temas profanos y religiosos, igual que en las ciudades-Estados mayas las ferias acompañaban a las festividades religiosas'<sup>120</sup>, es importante no olvidar el hecho, que subrayó Hannah Arendt (citando a Heródoto), de que mientras que en otras religiones Dios es trascendente, más allá del tiempo, la vida y el universo, los dioses griegos son *anthropophyeis*, es decir, tienen la misma naturaleza, no simplemente la misma forma, que los humanos<sup>121</sup>.

Así que el principio democrático no se basa en 'leyes' o tendencias divinas, naturales o sociales, sino en nuestra propia elección conciente y meditada entre las dos principales tradiciones históricas: la tradición de heteronomía que ha sido dominante históricamente y la tradición de autonomía. Elegir la autonomía implica que la institución de la sociedad no se basa en ningún tipo de irracionalismo (fe en Dios, creencias místicas, etc.), ni tampoco en 'verdades objetivas' sobre la evolución social fundadas en 'leyes' naturales o sociales. Esto es así porque cualquier sistema de creencias religio-

sas o místicas (así como cualquier sistema de ideas cerrado) excluye, por definición, el cuestionamiento de algunas creencias o ideas fundamentales y, por lo tanto, es incompatible con la actuación de ciudadanos que establecen sus propias leyes. De hecho, el principio de 'no poner en duda' algunas creencias fundamentales es común a todas las religiones o conjuntos de creencias metafísicas y místicas desde el cristianismo al taoísmo. Así, en lo que se refiere al cristianismo, se ha hecho notar con acierto que 'la ética de Jesús tiene base teológica: no es autónoma, es decir derivada de las necesidades de las personas o la sociedad'<sup>122</sup>. Del mismo modo, el taoísmo (que hoy profesan algunos anarquistas) también condena expresamente el razonamiento y la discusión ('Discutir es una prueba de no ver con claridad' proclama Chuang Tzu)<sup>123</sup>.

Por lo tanto, el elemento fundamental de la autonomía es la creación de nuestra propia verdad, algo que los individuos sociales solo pueden lograr mediante la democracia directa, es decir, el proceso por el cual ponen en duda continuamente cualquier institución, tradición o 'verdad'. En una democracia, sencillamente no hay verdades hechas. La práctica de la autonomía individual y colectiva presupone la autonomía de pensamiento, en otras palabras, el poner en duda constantemente las instituciones y las verdades. Esto podría explicar también por qué en la Grecia clásica no fue sólo la democracia lo que floreció sino también la filosofía, en el sentido de poner en duda todas las 'verdades' hechas por la costumbre, la tradición o el pensamiento anterior. De hecho, el poner en duda fue la raíz común de la filosofía y la democracia. Si bien las asambleas populares, como una forma de tomar decisiones, existieron antes y después de la *ecclesia* ateniense (y normalmente tenían sus raíces en las asambleas tribales), con todo, la característica de la *ecclesia* ateniense es el hecho de que no se basaba en la religión o la tradición sino en la *doxa* (opinión) de los ciudadanos.

Desde este punto de vista, la costumbre de varios libertarios modernos de calificar algunos movimientos cristianos europeos o religiones ocultistas orientales de democráticos obviamente está fuera de lugar. Por ejemplo, las referencias de George Woodcock a 'las religiones ocultistas que surgieron en Oriente' o al movimiento cristiano cántaro del siglo XI carecen por completo de relación con la tradición democrática<sup>124</sup>. Igualmente fuera de lugar está el enfoque de Peter Marshall que se centra en las corrientes filosóficas que hacen hincapié en la ley natural (los cínicos, los estoicos, etc.) y su interpretación de la importancia de la polis como una forma por la que la sociedad se instituye a sí misma y distribuye equitativamente el poder entre los ciudadanos<sup>125</sup>. No es raro que el mismo autor, así como muchos anarquistas en la actualidad, destaque la importancia de las corrientes 'filosóficas' místicas y espiritualistas del Oriente (taoísmo, budismo, etc.). Pero estas corrientes, como han hecho notar Bookchin, Castoriadis y otros, no tienen nada que ver con la democracia y la libertad colectiva, mucho menos con la filosofía, que siempre consistió en poner en duda cualquier tipo de ley (natural o hecha por el hombre) más que en interpretar las enseñanzas de los maestros. No es raro tampoco que en las sociedades no democráticas del Oriente, donde han florecido las filosofías espiritualistas, el apego a la tradición haya significado que 'las nuevas ideas a menudo eran presentadas como el redescubrimiento o la interpretación correcta de un saber anterior... el hincapié se hacía en la manera de perfeccionar un sistema dado, no en la manera de justificar algún sistema por los puros dictados de la razón'<sup>126</sup>.

Pero, si no es factible ni deseable fundar la exigencia de democracia en 'leyes' o 'tendencias' 'científicas' u 'objetivas' que dirigen la 'evolución' social hacia la realización de potencialidades objetivas, esta exigencia entonces sólo puede fundarse en un *proyecto* liberador. Un proyecto liberador hoy sólo puede constituir una síntesis de las siguientes tradiciones: la democrática, la socialista, la libertaria, la Verde radical y la

feminista. En otras palabras, solo puede ser un proyecto de democracia inclusiva, en el sentido de abarcar la democracia política, la económica, la 'social' y la ecológica.

Sin embargo, el hecho de que el proyecto de autonomía no esté fundado de manera objetiva no significa que 'todo vale' y que, por lo tanto, es imposible derivar algún cuerpo definible de principios para evaluar los cambios sociales y políticos o determinar una serie de valores éticos para juzgar el comportamiento humano. La razón sigue siendo necesaria en un proceso de derivar los principios y valores que concuerdan con el proyecto de autonomía y, en este sentido, son racionales. Por lo tanto, los principios y valores derivados de un proceso de este tipo no sólo expresan los gustos y deseos personales y, en realidad, son mucho más 'objetivos' que los principios y valores que se derivan de interpretaciones discutibles de la evolución natural y social. La coherencia lógica de aquéllos con el proyecto de autonomía podría evaluarse de una manera indiscutible, a diferencia de la dudosa 'objetividad' de éstos.

### Ni 'cientificismo' ni 'utopismo'

El hecho de que el proyecto liberador no pueda ser 'cientificado' u 'objetivizado' no quiere decir que sea nada más que una utopía (o, en su versión ecológica, una ecotopía) en el sentido negativo de la palabra. Un proyecto liberador no es una utopía si se basa en la realidad actual. Y la realidad actual se resume en una crisis sin precedentes de la 'economía de crecimiento', crisis que engloba todas las esferas de la sociedad (política, económica, social, cultural), así como la relación sociedad-naturaleza. Además, un proyecto liberador no es una utopía si expresa el descontento de importantes sectores sociales y la impugnación, explícita o implícita, que éstos hacen de la sociedad existente. Hoy cada vez se impugnan más las principales instituciones políticas, económicas y sociales en las que se basa la concentración de poder actual. Así, no sólo se impugnan de diversas maneras las instituciones políticas básicas, como hemos visto en el Capítulo 4, sino que también se ponen masivamente en tela de juicio instituciones económicas fundamentales, como la propiedad privada. El brusco aumento de los delitos contra la propiedad en el último cuarto de siglo (en Gran Bretaña, por ejemplo, desde 1979 el robo aumentó en un 60 por ciento y los robos efectuados desde vehículos en casi el 200 por ciento)<sup>127</sup>, a pesar de que la seguridad pública y privada aumentó de manera drástica, no es sólo un fenómeno cultural o temporal. En cambio, se lo debería ver como una tendencia a largo plazo que refleja la creación de desempleo masivo y el abuso masivo de drogas (que son también fenómenos sistémicos), así como el creciente descontento con el aumento de la desigualdad en la distribución del ingreso y la riqueza, desigualdad que, en el contexto de la sociedad de consumo actual, se vuelve insoportable.

El rechazar la manera de ver el proyecto liberador como un proyecto 'científico' o como una utopía tiene consecuencias muy importantes, en lo que a organización política se refiere. En primer lugar, excluye la forma tradicional de organización radical jerárquica ('los que saben' y por lo tanto tienen un derecho automático a dirigir y los que no). En segundo lugar, descarta las variadas estrategias relativas al estilo de vida que excluyen expresamente la participación directa en el proceso político. En este contexto, podría establecerse una distinción útil entre un *proyecto* científico y un *programa* por un lado y entre *política* y *técnica* por el otro.

En lo que al programa se refiere, es obvio que aunque sin duda necesitamos un programa, en el sentido de una 'concreción provisional y fragmentaria de los objetivos de los proyectos'<sup>128</sup>, decididamente no necesitamos, por las razones expuestas más arriba, un proyecto 'científico'. Los partidarios de los proyectos 'científicos' en política (así

como los 'ecotópicos') en realidad están en contra de la política democrática, tal como la definimos en el Capítulo 5. La razón de esta hostilidad es la incapacidad habitual de hacer una distinción clara entre política y técnica. De hecho, esta incapacidad constituye una característica común de todas las concepciones jerárquicas de la política, como lo indica claramente la siguiente representación cruda de la política marxista:

*Si para artículos más complejos como aviones, puentes y cosas por el estilo necesitamos una ciencia o varias, entonces para producir una nueva sociedad, diferente de la que estamos padeciendo, necesitamos la ciencia más elaborada y avanzada de todas, puesto que se debe ocupar de los organismos más complejos con el material, las estructuras y las funciones más complejas.<sup>129</sup>*

La suposición que está implícita en el extracto que antecede es que así como la ingeniería, que recurre a las leyes científicas de la física o la química, hoy produce maravillas de la tecnología, exactamente de la misma manera podríamos utilizar las leyes 'científicas' del marxismo para producir otra sociedad. Por lo tanto, aparte del muy discutible hecho que ya examinamos acerca de la viabilidad de crear una ciencia del cambio social de ese tipo, marxista u otra, es obvio que esta manera de ver implica una concepción de la política totalmente incompatible con la autonomía individual o social.

En este contexto, es muy útil la distinción que hace Castoriadis<sup>130</sup> entre la *política como técnica* y la *política como praxis*. Una técnica es una actividad 'puramente racional' que depende del conocimiento exhaustivo (o prácticamente exhaustivo) de su campo. Por lo tanto, como dice el mismo autor, 'exigir que el proyecto revolucionario se funde en una teoría completa es de hecho igualar la política con una técnica'. Pero la política, en el significado griego original de la palabra, pertenece a un ámbito muy diferente, el ámbito de la praxis 'que ve el desarrollo de la autonomía como un fin y utiliza la autonomía como un medio para alcanzar ese fin... en el que los otros se ven como seres autónomos y como factores esenciales para el desarrollo de su propia autonomía'<sup>131</sup>. Así, aunque la praxis es una actividad conciente, sólo puede depender de un conocimiento *ínfimo*, porque no puede haber nunca un conocimiento exhaustivo de los humanos y su historia, y un conocimiento *provisional*, porque la praxis misma conduce al surgimiento continuo de nuevos conocimientos. Por lo tanto, si el objetivo de la política no es, como en la actualidad, la manipulación del electorado y el 'arte de gobernar' sino que es, en cambio, la actividad autónoma de individuos autónomos en lo que respecta a dirigir sus propios asuntos, entonces lo que se necesita es un programa, y no una 'ciencia' marxista u otra, con sus leyes 'de acero' y la concepción de la política como 'ingeniería'.

### **Ni el relativismo general ni el irracionalismo**

Sin embargo, el descartar el cientificismo (marxista u otro) no debería empujarnos a la otra trampa: la del relativismo general y el irracionalismo. Con respecto al relativismo deberíamos hacer una distinción importante entre el *relativismo político y democrático* por un lado y el *relativismo filosófico* por el otro. Es obvio que el *relativismo democrático*<sup>132</sup>, es decir, todas las tradiciones, teorías, ideas, etc., son debatidas y decididas por todos los ciudadanos, es un elemento esencial de la democracia. Lo mismo se aplica al relativismo político, es decir que todas las tradiciones tienen iguales derechos. Sin embargo, se puede impugnar con contundencia el *relativismo filosófico*, es decir que todas las tradiciones tienen igual valor real, en el sentido de que todas son aceptadas como igualmente verdaderas o falsas. Esto es lo que ocurre en especial cuando el relativismo filosófico contradice el relativismo democrático<sup>133</sup>.

Así, aunque es posible aceptar la opinión posmodernista de que la historia no puede verse como un proceso lineal (Kant *et al.*) o dialéctico (Hegel, Marx) de progreso que encarna la razón, esto no implica que deberíamos asignar igual valor a todas las formas históricas de organización social: desde la Atenas clásica, los cantones suizos y las secciones parisinas hasta los regímenes 'democráticos' actuales. Este tipo de relativismo general, que suscribe el posmodernismo, expresa simplemente el abandono que éste ha hecho de toda crítica de la realidad social institucionalizada y una retirada general al conformismo, como ha hecho notar acertadamente Castoriadis<sup>134</sup>.

En otras palabras, no se puede asignar igual valor a las tradiciones de autonomía y de heteronomía, ya que aceptar esta última impide el relativismo democrático en sí. La posibilidad misma de instituir el relativismo democrático depende del rechazo del relativismo filosófico: por lo tanto, hay que hacer una elección conciente entre estas dos tradiciones y las concepciones de la política que cada una lleva implícita. Es sólo de esta manera cómo se pueden evitar los escollos del cientificismo/objetivismo, sin caer en la trampa posmodernista de un relativismo general que asigne igual valor a todas las tradiciones.

Pero, una vez que hemos elegido entre las principales tradiciones, en otras palabras, una vez que hemos definido el contenido del proyecto liberador en términos de tradición de autonomía, se siguen algunas consecuencias importantes en el plano ético, como hemos visto anteriormente, así como en el plano de la interpretación. Por ejemplo, en lo que respecta a interpretar la crisis ecológica, sus causas y las soluciones implícitas, es imposible aceptar el pluralismo peculiar que propone, por ejemplo, Naess<sup>135</sup>, ya que la elección misma de la tradición de autonomía implica que sólo un conjunto determinado de interpretaciones es compatible con ella. Por lo tanto, independientemente de si elegimos el método ortodoxo o el dialéctico o ningún método, nuestra elección de la concepción del mundo de la autonomía nos obliga a ver las raíces de la crisis ecológica en las relaciones y estructuras sociales jerárquicas que dominan desde hace tanto tiempo (como lo entiende la ecología social) y no en la relación entre una 'sociedad' indiferenciada y la naturaleza (como lo entienden los ecologistas, los ecologistas profundos y otros). Por la misma razón, las 'soluciones' ecologistas (liberales o socialdemócratas), místicas y metafísicas al problema ecológico deberían rechazarse, no porque no sean compatibles con procesos supuestamente 'objetivos', sociales o naturales que estén actuando, sino porque se podría demostrar que son incompatibles con la autonomía individual, es decir, incompatibles con la libertad misma. Por lo tanto, el problema hoy no es *si* se adopta el relativismo general, una posición que puede conducir al conformismo posmoderno o si se adopta algún tipo de 'objetivismo'. Lo que está faltando hoy no es una nueva justificación 'objetiva' del proyecto liberador, sino la voluntad política para definirlo y participar en su realización.

Otra cuestión importante que surge una vez que se ha rechazado el cientificismo/objetivismo es la de saber cómo podemos evitar la retirada a los distintos tipos de irracionalismo que abundan actualmente en el movimiento Verde (por ejemplo, la ecología profunda), el movimiento feminista (algunas versiones del ecofeminismo), etc. Como es bien sabido, algunas versiones del irracionalismo y el espiritualismo tienen mucha aceptación tanto en el Norte (despertar de religiones antiguas, adopción de algunos 'frutos' espiritualistas del Oriente, como el taoísmo, que influye en varios anarquistas anglosajones, etc.) como en el Sur (el fundamentalismo musulmán).

En mi opinión, la posición de relativismo que se propuso más arriba, unida a la elección conciente de la tradición de autonomía, que va implícita en el relativismo democrático, excluye todas las formas de irracionalismo. Esto es así porque la característica que tienen en común las variadas formas de irracionalismo es que todas están

fuera del campo del *logon didonai* (dar cuenta y razón) que, como dice Castoriadis, 'entraña en sí mismo el reconocimiento del valor de la autonomía en la esfera del pensamiento'<sup>136</sup> que es sinónimo de la razón misma. En este sentido, la ciencia, bien entendida, es una forma de *logon didonai*. Desde el punto de vista democrático, la esencia de la ciencia radica no en su contenido, aunque, por supuesto, las ciencias naturales, al favorecer una manera profana de ver la realidad, desempeñaron un importante papel liberador en lo que respecta a derribar las creencias religiosas y metafísicas; la esencia de la ciencia radica en la constante puesta en duda de verdades, es decir, en los procedimientos que utiliza para derivar sus verdades. Por lo tanto, la ciencia, aunque desde el punto de vista de su contenido (así como sus aplicaciones tecnológicas) puede aumentar la autonomía o la heteronomía (principalmente ésta, dada la institución heterónoma habitual de la sociedad que condiciona el desarrollo de la ciencia), desde el punto de vista de los procedimientos utilizados ha sido históricamente una expresión de autonomía. Esto se debe a la diferencia fundamental con respecto a los procedimientos que utilizan los científicos para derivar 'verdades' científicas frente a los métodos que emplean los profetas, los padres de la iglesia y los gurús de varias clases para crear creencias, dogmas, 'verdades' místicas, etc. El hecho mismo de que los procedimientos científicos para descubrir y evaluar 'verdades' hayan cambiado tanto a lo largo del tiempo es una indicación clara de la naturaleza autónoma del método científico. Las 'verdades' científicas, así como los procedimientos utilizados para derivarlas, a diferencia de las 'verdades' y los procedimientos en general místicos, intuitivos e irracionales, están sometidos a un cuestionamiento y una evaluación crítica constantes.

Por la misma razón, el hecho de que la autonomía no es un asunto 'individual' y está 'condicionada de manera decisiva por la institución de la sociedad'<sup>137</sup> implica que el proyecto de autonomía solo puede realizarse mediante la actividad autónoma de las personas, dentro de un proceso de creación de instituciones sociales, que hacen posible el pensamiento autónomo, y no por alguna especie de proceso espiritual de 'realización personal', como sugieren, por ejemplo, los ecologistas profundos<sup>138</sup>. En realidad, un proceso de realización personal de ese tipo sólo podría aumentar la esfera privada y el apartamiento del proceso social que instituye la sociedad. Una sociedad jerárquica basada en la dominación de unos humanos sobre otros podría sobrevivir perfectamente a la autotransformación (normalmente de sus clases medias) en la forma de la iluminación del budismo Mahayana o el cristianismo renacido. De todos modos, no es casual que la autotransformación de esta manera que millones de estadounidenses y europeos occidentales llevaron a cabo en la última década, fuera totalmente compatible con uno de los más violentos ataques de las élites dirigentes, que tomó la forma de las políticas neoliberales (*reaganomics*, *thatcherismo*, etc.).

### Conclusión: hacia un racionalismo democrático

Para concluir, ni el 'objetivismo' ni el irracionalismo tienen papel alguno que desempeñar en el proceso que nos llevará hacia una democracia inclusiva. Como traté de demostrar en este capítulo, la democracia es incompatible con los tipos de racionalismo 'objetivista', similares a los que heredamos de la Ilustración. Además, la democracia es menos compatible aún con los sistemas irracionales que reivindican el conocimiento esotérico, ya sea que proceda de la experiencia mística, la intuición o la revelación. La democracia sólo es compatible con un racionalismo democrático, a saber: un racionalismo fundado en la democracia como una estructura y un proceso por el cual la sociedad se instituye a sí misma, como lo definimos anteriormente.

Por lo tanto, si nuestro objetivo consiste en llegar a una síntesis de las tradiciones autónomo-democrática, socialista libertaria, Verde radical y feminista, pienso que nuestro punto de partida debería ser el hecho de que el elemento social imaginario o creativo desempeña un papel crucial con respecto al cambio social. Esto implica que el proyecto de democracia puede fundarse únicamente en nuestra propia elección conciente entre la tradición heterónoma y la tradición autónoma.

Pienso que esta manera de pensar evita las trampas del objetivismo y el relativismo a la vez. Así, no cae en el objetivismo porque el proyecto liberador no está 'objetivizado': la democracia se justifica no por una atracción de tendencias objetivas con respecto a la evolución natural o social, sino por una atracción de la razón en términos de *logon didonai*, que niega explícitamente la idea de direccionalidad en lo que respecta al cambio social. Además, evita el relativismo porque niega explícitamente la opinión de que todas las tradiciones, como en este caso las de autonomía y heteronomía, tienen igual valor real. En otras palabras, dando por sentado que la autonomía y la democracia no pueden ser 'probadas' sino solamente consideradas como un postulado, damos más valor a la autonomía y la democracia que a la heteronomía porque, aunque ambas tradiciones son verdaderas, es la de autonomía y democracia la que identificamos con la libertad y juzgamos la libertad como el objetivo humano supremo.

### Notas

1. Cornelius Castoriadis, "The era of generalized conformism", conferencia dictada en la Universidad de Boston el 19 de setiembre de 1989 en un simposio que llevaba el título general de "Una metáfora para nuestros tiempos".
2. Paul Feyerabend, *Farewell to Reason*, Verso, Londres, 1987, p. 306.
3. Para una definición del proyecto liberador en términos de autonomía social e individual, véase Cornelius Castoriadis, *L'Institution Imaginaire de la Société*, Seuil, París, 1975, cap. 2 (traducción al inglés: *The Imaginary Institution of Society*, MIT Press, Cambridge, MA, 1987).
4. Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology, Essays on Dialectical Naturalism*, Black Rose Books, Montreal, p. 129.
5. Véase D. W. Hamlyn, *The Theory of Knowledge*, Macmillan, Londres, 1970 y Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Search Press, Londres, 1976.
6. Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. IV, p. 17.
7. D. W. Hamlyn, *The Theory of Knowledge*, pp. 132-136.
8. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1970, pp. 191-198.
9. Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, pp. 114, 130.
10. Véase I. Lakatos, "Falsification and the methodology of scientific research programmes" en *Criticism and the Growth of Knowledge*, Lakatos and Musgrave (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1970, pp. 93-103.
11. H. Katouzian, *Ideology and Method in Economics*, Macmillan, Londres, 1980, p. 53.
12. Lakatos and Musgrave, *The Growth of Knowledge*, p. 100.
13. Lakatos and Musgrave, *The Growth of Knowledge*, p. 103.
14. P. Feyerabend, "Consolations for the specialist", en *The Growth of Knowledge*, Lakatos and Musgrave, pp. 197-231.
15. P. Feyerabend, "Consolations for the specialist", p. 215.
16. P. Feyerabend, *Farewell to Reason*, p. 9.
17. D. W. Hamlyn, *The Theory of Knowledge*, p. 140.
18. M. Masterman, "The nature of a paradigm", en *The Growth of Knowledge*, Lakatos and Musgrave, pp. 59-91.

19. T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, p. 175.
20. Véase, por ej. la advertencia final de Kuhn en las últimas ediciones de *The Structure of Scientific Revolutions* y también su contribución en *The Growth of Knowledge*, Lakatos and Musgrave.
21. M. Blaug, *The Methodology of Economics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, p. 30.
22. P. Feyerabend, *Science in a Free Society*, Verso, Londres, 1978, p. 66.
23. T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, p. 94.
24. P. Feyerabend, *Farewell to Reason*, p. 8.
25. Para una discusión del carácter "científico" de la economía, véase por ej., T. W. Hutchison, *Knowledge and Ignorance in Economics*, Basil Blackwell, Oxford, 1977; Daniel Bell e Irving Kristol, *The Crisis in Economic Theory*, Basic Books, Nueva York, 1981; Homa Katouzian, *Ideology and Method in Economics*, Macmillan, Londres, 1980; Warren J. Samuels (ed.) *The Methodology of Economic Thought*, Transaction Books, New Brunswick y Londres, 1980.
26. Lucien Goldmann, *Immanuel Kant*, New Left Books, Londres, 1971, p. 19.
27. Lucien Goldmann, *Immanuel Kant*, p. 53.
28. Murray Bookchin, "Recovering evolution: a reply to Eckersley and Fox", *Environmental Ethics*, vol. 12, 1990, p. 2.
29. Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, p. 129.
30. Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, p. 25.
31. C. Castoriadis, *L'Institution Imaginaire*, pp. 49-50.
32. C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, Oxford University Press, Oxford, 1991, pp. 104-105.
33. Barry Hindess and Paul Q. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, Routledge&Kegan Paul, Londres, 1975, pp. 313-323. Véase también Antony Cutler, Barry Hindess et al., *Marx's Capital and Capitalism Today*, Routledge&Kegan Paul, Londres, 1977, cap. 4.
34. Carlos Marx, Prefacio a la primera edición alemana de *El Capital*, Editorial Progreso/Lawrence&Wishart, Moscú, 1965, pp. 8-10.
35. Vladimir Lenin, "¿Quiénes son los amigos del pueblo?", en *Reader in Marxist Philosophy*, H. Selsam y H. Martel (ed.), International Publishers, Nueva York, 1963, pp. 196-197.
36. C. Castoriadis, *L'Institution Imaginaire*, pp. 76-84.
37. Carlos Marx, Tesis sobre Feuerbach, en Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, Editorial Progreso, Moscú, 1968, p. 667.
38. Louis Althusser, *Reading Capital*, New Left Books, Londres, 1970.
39. Gregor McLennan, *Marxism and the Methodologies of History*, New Left Books, Londres, 1981/1987, p. 22.
40. George Lukacs, *History and Class Consciousness*, Merlin Press, Londres, 1971, p. 1.
41. G. McLennan, *Marxism and the Methodologies of History*, p. 15.
42. C. Castoriadis, *L'Institution Imaginaire*, pp. 13-20.
43. Citado en G. McLennan, *Marxism and the Methodologies of History*, p. 167.
44. George Lukacs, "Technology and social relations", *New Left Review*, N° 39, 1966, p. 33.
45. Peter Binns, "The Marxist theory of truth", *Radical Philosophy*, N° 4, primavera boreal de 1973, p. 5.
46. P. Binns, "The Marxist theory of truth", p. 8.
47. Anthony Collier, "Truth and practice", *Radical Philosophy*, verano boreal de 1973, p. 10.
48. Leszek Kolakowski, *Marxism and Beyond*, p. 59, citado en "Truth and practice", A. Collier, p. 10.
49. C. Castoriadis, *L'Institution Imaginaire*, pp. 40-45.
50. Véase, por ej., Paul Sweezy, "Toward a critique of economics" en su *Modern Capitalism and Other Essays*, Monthly Review Press, Nueva York, 1972.
51. Para una crítica de esta posición, véase G. McLennan, *Marxism and the Methodologies of History*, p. 15.
52. Véase Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Oxford University Press, Oxford, 1981, vol. 1, p. 181.

53. En *Materialismo y empiriocriticismo*, Lenin da cuenta de un conocimiento que está muy cercano al empirismo simple, como señala G. McLennan en *Marxism and the Methodologies of History*, p. 11.
54. Véase Michio Morishima y George Catephores, *Value, Exploitation and Growth*, McGraw-Hill, Londres, 1978, p. 297.
55. Max Weber, *The Methodology of Social Sciences*, Glance, Illinois, 1949, cap. 1.
56. Para otra crítica de esta solución desde un punto de vista diferente, véase Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 1, pp. 315-316.
57. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 1, pp. 322-324.
58. G. McLennan, además, está de acuerdo con esta clasificación: "Como afecta a cuestiones sustantivas del materialismo histórico, el proyecto de Althusser puede describirse como 'racionalismo'", G. McLennan, *Marxism and the Methodologies of History*, p. 28.
59. L. Althusser, *Reading Capital*, pp. 52-56.
60. L. Althusser, *Reading Capital*, p. 59.
61. G. McLennan, *Marxism and the Methodologies of History*, p. 27.
62. G. McLennan, *Marxism and the Methodologies of History*. Véase también P. Binns, "The Marxist theory of truth".
63. P. Binns, "The Marxist theory of truth", p. 8.
64. C. Castoriadis, *L'Institution Imaginaire*, pp. 57-58.
65. C. Castoriadis, *L'Institution Imaginaire*, pp. 72-73.
66. C. Castoriadis, *L'Institution Imaginaire*, p. 90.
67. C. Castoriadis, *L'Institution Imaginaire*, pp. 184-190.
68. Louis Althusser y Etienne Balibar, *Reading Capital*, NLB, Londres, 1970, p. 180.
69. Véase Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, Leeds Books, Leeds, 1975; Gregor McLennan, *Marxism and the Methodologies of History* y para una crítica posmarxista de este enfoque, véase Nikos Mouzelis, *Post-Marxist Alternatives, The Construction of Social Orders*, Macmillan, Londres, 1990.
70. R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, p. 250.
71. R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, p. 248.
72. G. McLennan, *Marxism and the Methodologies of History*, p. 32.
73. Mouzelis, criticando el marxismo realista desde una perspectiva diferente, afirma que la teoría marxista es incapaz de superar el dilema "esencialismo o empirismo" independientemente de la posición epistemológica que se asuma; N. Mouzelis, *Post-Marxist Alternatives*, p. 29.
74. Véase, por ejemplo, Albert Bergesen, "Deep ecology and moral community" en *Rethinking Materialism*, Robert Wuthnow (ed.), Erdmanns, Nueva York, 1995.
75. Véase M. Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*.
76. M. Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, p. 20.
77. M. Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, p. 17.
78. M. Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, p. 31.
79. M. Bookchin, *Remaking Society*, Black Rose Books, Montreal, 1989, p. 25.
80. M. Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, p. xii.
81. M. Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, p. xi.
82. C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, pp. 268-269.
83. Véase, por ej. Stuart A. Kaufmann, *The Origins of Order: Self-organization and Selection in Evolution*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
84. C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, pp. 104-105.
85. C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, p. 34.
86. Peter Marshall, *Nature's Web*, Simon & Schuster, Londres, 1992, p. 426.
87. M. Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, p. 79.
88. Véase por ejemplo, John M. Gowdy, "Progress and environmental sustainability", *Environmental Ethics*, vol. 16, N° 1, primavera boreal de 1994.
89. Sobre la no neutralidad de la tecnología, véase Frances Stewart, *Technology and Underdevelopment*, Macmillan, Londres, 1978.

90. Amnesty International, *A Glimpse of Hell*, Cassell/Amnesty International UK, Londres, 1996.
91. Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Beacon Press, Boston, 1957, cap. 14-15.
92. Konstantinos Kavoulakos, "The relationship of realism and utopianism in the theories of democracy of Jürgen Habermas and Cornelius Castoriadis", *Society and Nature*, vol. 2, Nº 3, 1994, p. 74. Véase también N. Bobbio, "Science, power and freedom", *Eleftherotypia*, 18 de setiembre de 1995.
93. Véase J. Gowdy, "Progress and environmental sustainability".
94. Véase C. Castoriadis, "The era of generalized conformism".
95. Cornelius Castoriadis, "The West and the Third World", conferencia dictada en Heraklion, Creta, en marzo de 1991, en *The Broken World*, Cornelius Castoriadis, Upsilon Books, Atenas, 1992, p. 79.
96. Para una descripción clásica de las ciudades libres del Medioevo, véase Pëtr Kropotkin, *Mutual Aid*, CBS. V&V, Londres, 1902.
97. Murray Bookchin, comunicación personal con el autor, 24/2/1994.
98. Murray Bookchin, *From Urbanization to Cities*, Cassell, Londres, 1995, pp. 111-116.
99. Véase Sam Dolgoff (ed.), *The Anarchist Collectives: Workers' Self-management in the Spanish Revolution 1936-39*, Free Life Editions, Nueva York, 1974.
100. Esto no debería entenderse mal, como hacen algunos ecologistas radicales en este momento, y hacer que signifique que la sociedad cambiará simplemente porque cambiemos nuestros valores o "significaciones imaginarias" en el plano individual. Cambiar los valores tiene una importancia social, en lo que a una transformación social radical se refiere, si es el resultado de una lucha colectiva, como parte de un programa político general que ponga en tela de juicio expresamente el marco institucional y el paradigma social dominante.
101. C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, pp. 36-38.
102. "Lo que es potencial en una bellota que produce un roble o en un embrión humano que produce un adulto maduro y creativo es equivalente a lo que potencial en la naturaleza que produce la sociedad y lo que es potencial en la sociedad que produce libertad, individualidad y conciencia", Murray Bookchin, *The Modern Crisis*, Black Rose Books, Montreal, 1987, p. 13.
103. C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, p. 88.
104. M. Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, pp. 157-170.
105. Véase, por ej. Shlomo Avineri (ed.) *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, Anchor Books, Nueva York, 1969, p. 13 y Anthony Brewer, *Marxist Theories of Imperialism*, Routledge&Kegan Paul, Londres, 1980, p. 18.
106. Véase G. P. Maximoff (ed.) *The Political Philosophy of Bakunin*, The Free Press, Nueva York, 1953, p. 145. Véase también M. Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, p. xvi.
107. M. Bookchin, *Ecology of Freedom*, Black Rose Books, Montreal, 1991, p. 274.
108. Véase, por ejemplo, las críticas planteadas contra el naturalismo dialéctico por ecosocialistas como David Pepper (David Pepper, *Eco-Socialism: From Deep Ecology to Social Justice*, Routledge, Londres, 1993, p. 165) y Andrew Light (Andrew Light, "Rereading Bookchin and Marcuse as environmental materialists", *Capitalism, Nature, Socialism*, Nº 3, marzo de 1993) y Andrew Light, "Which side are you on? A rejoinder to Murray Bookchin", *Capitalism, Nature, Socialism*, Nº 14, junio de 1993). Véase también la crítica que plantean los ecologistas radicales como Robyn Eckersley (Robyn Eckersley, "Divining evolution: the ecological ethics of Murray Bookchin", *Environmental Ethics*, vol. 11, Nº 2, verano boreal de 1989).
109. El debate entre Bookchin y Fox/Eckersley es un claro ejemplo de incommensurabilidad. Véase R. Eckersley "Divining evolution: the ecological ethics of Murray Bookchin" y M. Bookchin, "Recovering evolution: a reply to Eckersley and Fox".
110. P. Feyerabend, *Farewell to Reason*, p. 75.
111. Cornelius Castoriadis, "The end of philosophy" en *The Talks in Greece*, Upsilon, Atenas, 1990, p. 23.
112. Herbert Marcuse, *Soviet Marxism*, Routledge, Londres, 1958, p. 145.
113. Vladimir Lenin, *¿Qué hacer?*, Editorial Progreso, Moscú, 1967: cf. pp. 30-32.
114. H. Marcuse, *Soviet Marxism*, p. 147.
115. C. Castoriadis, *The Talks in Greece*, p. 126.

116. Cynthia Farrar, refiriéndose al pensamiento del filósofo sofista Protágoras. Véase su artículo, "Ancient Greek political theory as a response to democracy" en *Democracy, the Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*, John Dunn (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1992, p. 24.
117. C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, p. 21.
118. Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Blackwell, Oxford, 1991, p. 64.
119. Cornelius Castoriadis, "The problem of democracy today", *Democracy and Nature*, vol. 3, Nº 2, 1996, p. 23.
120. Murray Bookchin, *Re-enchanting Humanity*, Cassell, Londres, 1995, p. 249.
121. Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p. 18.
122. Paul J. Achtemeier (ed.) *Harper's Bible Dictionary*, Harper&Row, San Francisco, 1985, p. 481.
123. Citado en Fritjof Capra, *The Tao of Physics*, Fontana, Londres, 1983, p. 126.
124. "Sin embargo, bien puede ser que la tradición de la democracia en el mundo posgriego tuviera sus oscuras raíces entre los cátaros", George Woodcock, "Democracy, heretical and radical", *Our Generation*, vol. 22, Nºs 1-2, otoño boreal 1990-primavera boreal 1991, pp. 115-116.
125. Peter Marshall, que identifica erróneamente *nomos* (es decir, las leyes de la polis) con la costumbre y la convención, señala que "los cónicos del siglo III estuvieron incluso más cerca del anarquismo... solamente ellos rechazaron el *nomos* en favor de la *physis*; querían vivir en la pureza "conforme a la naturaleza"... puesto que la polis griega se basaba en la regla de la costumbre o la convención, rechazando el *nomos*, los cónicos negaban el derecho de la autoridad establecida a prescribir los límites de sus actos" Peter Marshall, *Demanding the Impossible*, HarperCollins, Londres, 1992, p. 68.
126. G. E. R. Lloyd, "Democracy, philosophy and science in Ancient Greece" en *Democracy*, John Dunn (ed.), p. 55.
127. John Prescott, dirigente laborista, a Michael Heseltine en la Cámara de los Comunes, 29 de enero de 1996, *The Guardian*, 30 de enero de 1996.
128. C. Castoriadis, *L'Institution Imaginaire*, p. 106.
129. Thanasis Kalomalos, "The crisis of Left politics and Karl Marx", *Society and Nature*, vol. 2, Nº 1, 1993, p. 175.
130. C. Castoriadis, *L'Institution Imaginaire*, pp. 97-109.
131. C. Castoriadis, *L'Institution Imaginaire*, p. 103.
132. P. Feyerabend, *Farewell to Reason*, p. 59.
133. Hasta Feyerabend, un decidido partidario del relativismo, no llega tan lejos como suscribir el relativismo filosófico; P. Feyerabend, *Science in a Free Society*, pp. 82-83.
134. C. Castoriadis, "The era of generalized conformism".
135. Arne Naess, "Deep ecology and ultimate premises", *The Ecologist*, vol. 18, Nos. 4/5, 1988.
136. C. Castoriadis, "The crisis of Marxism and the crisis of politics", *Society and Nature*, vol. 1, Nº 2, 1992, p. 209.
137. C. Castoriadis, "The crisis of Marxism and the crisis of politics", p. 209.
138. Según Naess, el padre de la ecología radical, "cuanto más grande es la realización personal a la que llega cada uno más amplia y profunda es la identificación con los demás", Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 196.

El derrumbamiento del 'socialismo real' llevó a que la izquierda abandonara toda idea de una sociedad libre que, como traté de demostrar en los capítulos que anteceden, es incompatible con la economía de mercado y la democracia liberal. Esto se aplica particularmente a las diferentes formas de democracia 'radical' que propugnan la izquierda y la corriente principal de los Verdes que proponen varias combinaciones de la economía de mercado con la 'democracia' liberal con el objetivo de dar realce a la sociedad civil. Se acepta la economía de mercado porque supuestamente ha demostrado su 'eficacia' superior a la de la planificación, mientras que se abraza la democracia liberal porque supuestamente asegura la autonomía individual.

En realidad, como se ha demostrado en los capítulos que anteceden, ninguna de estas suposiciones es válida. La economía de mercado y la economía de crecimiento consiguiente distan de ser eficaces en lo que respecta a asegurar el bienestar humano, ya sea en lo que se refiere a satisfacer incluso las necesidades básicas de la mayoría de la población mundial, ya sea en términos de cumplir con los requisitos de la calidad de vida para todos, aparte quizá del aproximadamente 1 por ciento de la población mundial que constituye la 'supraclase'. Además, la democracia liberal ha provocado la actual concentración del poder en manos de élites que controlan el poder político con la ayuda de los medios de comunicación, que desempeñan un papel crucial en lo que respecta a fabricar el consentimiento y a dar legitimidad a las opciones de las élites.

Además, como se intentó demostrar en este libro, las propuestas de la izquierda para dar realce a la sociedad civil son completamente utópicas en el contexto actual de la economía de mercado internacionalizada. En la medida en que el poder político y económico está concentrado, mediante un sistema que tiene mecanismos incorporados para aumentar esta concentración aún más, no hay arreglo desde dentro del sistema para forzar la descentralización radical en la dirección que desean los partidarios de la sociedad civil. Y, como traté de mostrar, la aceleración de la internacionalización provoca cambios importantes en las estructuras económicas y políticas, que sólo favorecen la concentración del poder económico y político. De hecho, el grado actual de internacionalización de la economía de mercado implica no sólo que el modelo de la economía de mercado que tiene más posibilidades de ser universalizado será el más competitivo sino también que el tipo de sociedad civil que finalmente prevalecerá será el más compatible con ese modelo. Como hemos visto en los capítulos que anteceden, éste es el modelo que impone menos controles sociales a los mercados, es decir, el más mercantilizado.

Para decirlo sencillamente, según las tendencias actuales, el tipo de economía y sociedad que será universal no es el 'mercado social' y/o los modelos corporativistas de Alemania y Japón, en los que ponían sus esperanzas los partidarios de la sociedad civil después del derrumbamiento del modelo escandinavo. El mundo parece estar pasando a un orden mundial nuevo, más brutal aún que el actual, que tiene poco que

ver con las piadosas esperanzas de la izquierda partidaria de la sociedad civil en un mundo más democrático en el que las élites serán mucho más responsables ante la sociedad civil que en la actualidad. Este nuevo orden mundial implica que, en el centro, el modelo que tiene más posibilidades de ser universalizado es el anglosajón de empleo masivo de bajos salarios y subempleo, que alivia la pobreza con unas pocas redes de seguridad que la 'sociedad del 40 por ciento' estará deseosa de financiar, a cambio de un grado tolerable de paz social que garantizarán principalmente los grandes aparatos que crean los sectores público y privado. En lo que respecta a la periferia, partes de ella continuarán con su 'industrialización' actual, que crea la ilusión de desarrollo económico, mientras que en realidad estarán simplemente proporcionando la ubicación para llevar adelante la producción barata (en lo que se refiere a los costos de mano de obra) y sucia (en lo que se refiere a los costos ambientales) para que la economía de crecimiento del centro y su mala copia de la periferia pueda reproducirse.

El surgimiento de este nuevo orden mundial no puede atribuirse a la 'codicia' de los neoliberales o a la 'traición' de los socialdemócratas. En el marco institucional actual, las opciones en materia de políticas de las élites (de la variedad neoliberal o de la socialdemócrata) están muy restringidas. En una economía de mercado internacionalizada, la introducción de controles sociales eficaces para proteger a las clases bajas y a los marginados o para proteger el medio ambiente, crearán serias desventajas comparativas para el Estado-nación o bloque económico que se embarque en dichas políticas. En este contexto, con dilemas brutales como el de 'puestos de trabajo o el medio ambiente' que surgen todo el tiempo, no sólo la privilegiada 'sociedad del 40 por ciento' sino incluso partes de las clases bajas y los marginados podrían fácilmente ser convencidos de que las únicas políticas realistas son las que aplican sus élites. Y, en cierto sentido, esas políticas, efectivamente, son realistas. En otras palabras, dentro de las limitaciones que impone el marco institucional de la economía de mercado internacionalizada, las élites tienen razón al insistir en que 'no hay alternativa'.

Esto significa que las listas de disposiciones institucionales que hoy propone la 'izquierda' partidaria de la sociedad civil para imponer controles sociales eficaces a los mercados nacionales o internacionales que, según esperan ellos, con la presión de una 'sociedad civil' a la que se ha dado realce, un día se convertirán en realidad, no representan más que una ilusión de una 'izquierda' desmoralizada que ha abandonado toda concepción de una transformación radical de la sociedad. Hoy, como se ha afirmado en este libro, los únicos controles viables son los de carácter regulador, que favorecen principalmente a los que controlan la economía, mientras que los controles sociales eficaces que favorecen al resto de la sociedad ya no son viables, en el contexto de una economía de mercado internacionalizada. Es por esto por lo que las diferentes versiones de la democracia 'radical' son mucho menos realistas que la propuesta de una democracia inclusiva que expusimos en los capítulos que anteceden.

Este libro tiene un objetivo y una ambición. El objetivo es demostrar que la salida a la actual crisis multidimensional sólo puede encontrarse desde fuera más que desde dentro de la estructura institucional actual. La ambición es iniciar una discusión respecto a la necesidad de contar con un proyecto liberador nuevo y las estrategias para llevarlo a la práctica.

## Nota

1. Para una excelente descripción de este proceso, véase Edward S. Herman y Noam Chomsky, *Manufacturing Consent, The Political Economy of the Mass Media*, Pantheon Books, Nueva York, 1988.

## Bibliografía escogida

- Albert, M., *Capitalism Against Capitalism*, Whurr, Londres, 1993.
- Albert, M. y Hahnel, R., *Looking Forward: Participatory Economics for the Twenty-First Century*, South End Press, Boston, 1991.
- Allen, G. et al. (ed.), *Community Education*, Open University Press, Milton Keynes, 1987.
- Allen, J. y Massey, D. (ed.), *Restructuring Britain: The Economy in Question*, Sage Publications, Londres, 1988.
- Althusser, L. y Balibar, E. *Reading Capital*, New Left Books, Londres, 1970.
- Amin, S., *Accumulation on a World Scale*, Monthly Review Press, Nueva York, 1974.
- Amsden, A. H., *Asia's Next Giant: South Korea and Late Industrialization*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
- Anderson, A., *Hungary 56. Solidarity*, Londres, 1964.
- Anderson, P., "The affinities of Norberto Bobbio", *New Left Review*, Nº 170, julio/agosto de 1988.
- Anderson, P. y Camiller, P. (ed.), *Mapping the West European Left*, Verso, Londres, 1994.
- Anderson, P. y Davey, K., "Communitarianism", *New Statesman & Society*, 3 de marzo de 1995.
- Anderson, V., *Alternative Economic Indicators*, Routledge & Kegan Paul, Nueva York, 1991.
- Arendt, H., *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958.
- Arendt, H., *On Revolution*, Penguin, Harmondsworth, 1990.
- Argy, V., *The Postwar International Money Crisis*, Allen & Unwin, Londres, 1981.
- Aristotle, *The Athenian Constitution*, John Warrington (ed.), Heron Books, Londres, 1934.
- Aristotle, *Politics*, Hohn Warrington (ed.), Heron Books, Londres, 1934.
- Armstrong, P. et al., *Capitalism Since World War II*, Fontana, Londres, 1984.
- Arrow, K. J., "Problems mount in application of free market economic theory", *The Guardian*, 4 de enero de 1994.
- Atkinson, A. et al., *Income distribution in OECD Countries*, OECD, París, 1995.
- Atkinson, D., *The Common Sense of Community*, Demos, Londres, 1994.
- Auerback, P. et al., "The transition from actually existing capitalism", *New Left Review*, Nº 170, julio/agosto 1988.
- Avineri, S. (ed.), *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, Anchor Books, Nueva York, 1969.
- Bachrach, P., *The Theory of Democratic Elitism*, Boston, 1967.
- Bahro, R., *The Alternative in Eastern Europe*, Verso, Londres, 1978.
- Bairoch, P., *The Economic Development of the Third World Since 1900*, Methuen, Londres, 1975.



- Baldelli, G., *Social Anarchism*, Penguin, Nueva York, 1972.
- Baran, P. A., *The Political Economy of Growth*, Modern Reader, Nueva York, 1957.
- Barr, N., *The Economics of the Welfare State*, Weidenfeld&Nicolson, 1987.
- Barratt-Brown, M., *Models in Political Economy*, Penguin, Londres, 1984.
- Bell, D. y Kristol, I., *The Crisis in Economic Theory*, Basic Books, Nueva York, 1981.
- Benello, C. G., Swann, R. y Turnbull, S., *Building Sustainable Communities*, Bootstrap. Nueva York, 1989.
- Bergesen, A., "Deep ecology and moral community" en *Rethinking Materialism*, Robert Wuthnow (ed.), Erdmanns, Nueva York, 1995.
- Berlin, I., *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969.
- Bernstein, H. (ed.), *Underdevelopment and Development*, Penguin, Harmondsworth, 1973.
- Berry, T., *The Dream of the Earth*, Sierra Club, San Francisco, 1988.
- BFI, *Film and Television Handbook 1993*, British Film Institute, Londres, 1993.
- Bhaskar, R., *A Realist Theory of Science*, Leeds Books, Leeds, 1975.
- Biehl, J., *Rethinking Ecofeminist Politics*, South End Press, Boston, 1991.
- Biehl, J., "Ecology and the modernization of fascism in the German ultraright", *Society and Nature*, vol. 2, Nº 2, 1994.
- Binns, P., "The Marxist theory of truth", *Radical Philosophy*, Nº 4, primavera de 1973.
- Birch, A. H., *The Concepts and Theories of Modern Democracy*, Routledge, Londres, 1993.
- Blackaby, F. (ed.), *De-Industrialization*, Heinemann, Londres, 1979.
- Blackburn, R., "Fin de siècle: socialism after the crash", *New Left Review*, enero/febrero de 1991.
- Blaug, M., *The Methodology of Economics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- Bleaney, M., *The Rise and Fall of Keynesian Economics*, Macmillan, Londres, 1985.
- Bookchin, M., *Post-Scarcity Anarchism*, Wildwood House, Londres, 1974.
- Bookchin, M., "Municipalization: community ownership of the economy", *Green Perspectives*, febrero de 1986.
- Bookchin, M., *The Modern Crisis*, Black Rose Books, Montreal, 1987.
- Bookchin, M., "Recovering evolution: a reply to Eckersley and Fox", *Environmental Ethics*, vol. 12, 1990.
- Bookchin, M., *Remaking Society*, Black Rose Books, Montreal, 1990.
- Bookchin, M. y Foreman, D., *Defending the Earth, A Debate Between Murray Bookchin and Dave Foreman*, Black Rose Books, Montreal, 1991.
- Bookchin, M., *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Black Rose Books, Montreal, 1991.
- Bookchin, M., "Libertarian municipalism: an overview", *Society and Nature*, vol. 1, Nº 1, 1992.
- Bookchin, M., *Urbanization Without Cities*, Black Rose Books, Montreal, 1992.
- Bookchin, M., "The ghost of anarcho-syndicalism", *Anarchist Studies*, vol. 1, Nº 1, primavera boreal de 1993.
- Bookchin, M., *Which Way for the Ecology Movement?*, AK Press, Edinburgo, 1994.
- Bookchin, M., *From Urbanization to Cities*, Cassell, Londres, 1995.
- Bookchin, M., *The Philosophy of Social Ecology*, Black Rose Books, Montreal, 1995.
- Bookchin, M., *Re-enchanting Humanity*, Cassell, Londres, 1995.
- Bookchin, M., "Communalism: the democratic dimension of anarchism", *Democracy and Nature* (antes *Society and Nature*), vol. 3, Nº 2, 1996.

- Bornstein, M., *Comparative Economic Systems*, Richard Irwin, Homewood, ILL., 1985.
- Bosanquet, N., *After the New Right*, Heinemann, Londres, 1983.
- Boswell, J., *Community and the Economy, The Theory of Public Co-operation*, Routledge, Londres, 1990.
- Bowles, P. y Dong, X.-Y., "Current successes and future challenges in China's economic reforms", *New Left Review*, Nº 208, noviembre/diciembre de 1994.
- Bowring, F., "André Gorz: ecology, system and lifeworld", *Capitalism, Nature, Socialism*, Nº 24, diciembre de 1995.
- Boyer, R., *La théorie de la régulation*, Editions La Découverte, París, 1986.
- Brammal, C. Y Jones, M., "Rural income inequality in China since 1978", *Journal of Peasant Studies*, vol. 21, Nº 1, octubre de 1993.
- Brecher, J. y Costello, T., *Global Village or Global Pillage: Economic Restructuring from the Bottom Up*, South End Press, Boston, 1994.
- Brewer, A., *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*, Routledge&Kegan Paul, Londres, 1980.
- Brewer, P., *Feminism and Socialism: Putting the Pieces Together*, New Course, Sydney, 1992.
- Brown, A. A. y Neuberger, E., *International Trade and Central Planning*, University of California Press, Berkeley, 1968.
- Brown, L. S., *The Politics of Individualism*, Black Rose Books, Montreal, 1993.
- Buzgalin, A. y Kolganov, A., "Russia: the rout of the neo-liberals", *New Left Review*, Nº 215, enero/febrero de 1996.
- Campbell, M., *Capitalism in the UK*, Croom Helm, Londres, 1981.
- Capra, F., *The Tao of Physics*, Fontana, Londres, 1983.
- Carley, M. y Christie, I., *Managing Sustainable Development*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.
- Carter, A., *The Political Theory of Anarchism*, Routledge&Kegan Paul, Londres, 1971.
- Carter, A., *Authority and Democracy*, Routledge&Kegan Paul, Londres, 1979.
- Carter, A., *Marx: A Radical Critique*, Wheatsheaf, Brighton 1988.
- Castoriadis, C., *Workers' Councils and the Economics of a Self-Managed Society*, Solidarity, Londres, 1972.
- Castoriadis, C., *The Ancient Greek Democracy and its Significance for us Today*, Upsilon, Atenas, 1986 (en griego).
- Castoriadis, C., *The Imaginary Institution of Society*, Polity Press, Cambridge y MIT, Cambridge, MA, 1987.
- Castoriadis, C., *Political and Social Writings*, University of Minnesota Press, Minneapolis, vol. 1-2, 1988.
- Castoriadis, C., "An interview", *Radical Philosophy*, vol. 56, otoño de 1990.
- Castoriadis, C., *The Talks in Greece*, Upsilon, Atenas, 1990 (en griego).
- Castoriadis, C., *Philosophy, Politics, Autonomy*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- Castoriadis, C., *The Broken World*, Upsilon, Atenas, 1992 (en griego).
- Castoriadis, C., "The crisis of Marxism and the crisis of politics", *Society and Nature*, vol. 1, Nº 2, 1992.
- Castoriadis, C., *Les Carrefours du Labyrinthe IV*, Seuil, París, 1996.
- Cecchini, P., *1992: The European Challenge*, Wildwood House, Londres, 1988.
- Chase-Dunn, C. K. (ed.), *Socialist States in the World System*, Sage Publications, Londres, 1982.
- Chomsky, N., *The Chomsky Reader*, James Peck (ed.), Serpents's Tail, Londres, 1987.

- Chomsky, N., *Deterring Democracy*, Verso, Londres, 1991.
- Chomsky, N., *The Prosperous Few and the Restless Many*, Odonian Press, Berkeley, CA, 1993.
- Chomsky, N., "Rollback IV", *Z Magazine*, mayo de 1995.
- Chomsky, N., "On 'theory' and 'post-modern cults'", *Upstream Issues*, 1966.
- Chomsky, N. y Herman, S., *Manufacturing Consent, The Political Economy of the Mass Media*, Pantheon Books, Nueva York, 1988.
- Clark, J. (ed.), *Renewing the Earth: The Promise of Social Ecology*, Green Print, Londres, 1990.
- Clark, J., "The politics of social ecology: beyond the limits of the city", documento inédito presentado ante la Conferencia Internacional de Ecología Social, Dunoon, Escocia, 14-19 de agosto de 1995.
- Clark, J., "The spirit of hope", *Delta Greens Quarterly*, N° 39, verano boreal de 1995.
- Clunies-Ross, T. y Hildyard, N., "The politics of industrial agriculture", *The Ecologist*, vol. 22, N° 2, marzo/abril de 1992.
- Collier, A., "Truth and practice", *Radical Philosophy*, verano boreal de 1973.
- Common, M., *Environmental and Resource Economics*, Longman, Londres, 1988.
- Conyon, M. J., "Industry profit margins and concentration: evidence from UK manufacturing", *International Review of Applied Economics*, vol. 9, N° 3, 1995.
- Copleston, F., *A History of Philosophy*, Search Press, Londres, 1976.
- Crump, J., "Markets, money and social change", *Anarchist Studies*, vol. 3, N° 1, primavera boreal de 1995.
- Cummings, B., "The abortive abertura", *New Left Review*, N° 173, enero/febrero de 1989.
- Cutler, A., Hindess, B., Hirst, P. y Hussain, A., *Marx's Capital and Capitalism Today*, Routledge&Kegan Paul, Londres, 1977.
- Deane, P., *The Evolution of Economic Ideas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- Devall, B., *Simple in Means, Rich in Ends: Practising Deep Ecology*, Green Print, Londres, 1990.
- Dobson, A., *Green Political Thought*, Routledge, Londres, 1990, 1995.
- Dobson, R. V. G., *Bringing the Economy Home from the Market*, Black Rose Books, Montreal, 1993.
- Dolgoff, S. (ed.), *The Anarchist Collectives: Workers' Self-management in the Spanish Revolution 1936-39*, Free Life Editions, Nueva York, 1974.
- Douthwaite, R., *The Growth Illusion*, Resurgence, Devon, Reino Unido, 1992.
- Doyal, L. y Gough, I., *A Theory of Human Need*, Macmillan, Londres, 1991.
- Dryzek, J., "Ecology and discursive democracy", *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 3, N° 2, junio de 1992.
- Dunn, J. (ed.), *Democracy, the Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
- Eckersley, R., "Divining evolution: the ecological ethics of Murray Bookchin", *Environmental Ethics*, vol. 11, N° 2, verano boreal de 1989.
- Ehrlich, P., *The Population Bomb*, Simon & Schuster, Nueva York, 1990.
- Ekins, P. (ed.), *The Living Economy*, Routledge & Kegan Paul, Nueva York, 1986.
- Ekins, P., *Local Economic Mutual Self-reliance*, TOES Publication, Londres, 1988.
- Ekins, P., *Trade for Mutual Self-reliance*, TOES Publication, Londres, 1989.
- Ekins, P. y Max-Neef, M. (ed.), *Real Life Economics: Understanding Wealth Creation*, Routledge, Londres, 1992.
- Ellman, M., *Socialist Planning*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

- Ellman, M., "The increase in death and disease under 'Katastroika', *Cambridge Journal of Economics*, N° 18, 1994.
- Ely, J., "Libertarian ecology and civil society", *Society and Nature*, vol. 2, N° 3, 1994.
- Emmanuel, A., *Unequal Exchange, A Study of the Imperialism of Trade*, Monthly Review Press, Nueva York, 1972.
- Engels, F., *The Role of Force in History*, International Publishers, Nueva York, 1968.
- Etzioni, A., *The Spirit of Community*, Simon & Schuster, Nueva York, 1994.
- Etzioni, A., "Common values", *New Statesman & Society*, 12 de mayo de 1995.
- European Commission, *The Challenges Ahead - A Plan for Europe*, Bruselas, 1979.
- European Commission, *Treaty on European Union*, Maastricht, 1992.
- Eurostat, *Poverty in Figures*, Oficina de Publicaciones Oficiales de las Comunidades Europeas, Luxemburgo, 1990.
- Eurostat, *A Social Portrait of Europe*, Oficina de Estadísticas de las Comunidades Europeas, 1991.
- Eurostat, *Basic Statistics of the Community*, Oficina de Estadísticas de las Comunidades Europeas, Luxemburgo, 1992.
- Fagerberg, J. et al., "The decline of social-democratic state capitalism in Norway", *New Left Review*, N° 181, mayo/junio de 1990.
- Feyerabend, P., *Against Method*, Verso, Londres, 1975.
- Feyerabend, P., *Science in a Free Society*, Verso, Londres, 1978.
- Feyerabend, P., *Farewell to Reason*, Verso, Londres, 1987.
- Fotopoulos, T., *Dependent Development: the Case of Greece*, Exantas Press, Atenas, 1985, 1987 (en griego).
- Fotopoulos, T., *The Gulf War: the First Battle in the North-South Conflict*, Exantas, Atenas, 1991 (en griego).
- Fotopoulos, T., "Economic restructuring and the debt problem: the Greek case", *International Review of Applied Economics*, vol. 6, N° 1, 1992.
- Fotopoulos, T., "The economic foundations of an ecological society", *Society and Nature*, vol. 1, N° 3, 1993.
- Fotopoulos, T., *The Neoliberal Consensus and the Crisis of the Growth Economy*, Gordios, Atenas, 1993 (en griego).
- Fotopoulos, T., "The end of socialist statism", *Society and Nature*, vol. 2, N° 3, 1994.
- Fotopoulos, T., "The crisis of the growth economy, the withering away of the nation-state and the community-based society", en *Education Culture and Modernization*, ed. P. Alheit et al., Roskilde University Centre, Roskilde, Dinamarca, 1995.
- Fox Piven, F., "Is it global economics or neo-laissez-faire?", *New Left Review*, N° 213, setiembre/octubre de 1995.
- Frank, A. G., *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Modern Reader, Nueva York, 1967, 1969.
- Frank, A. G., "Is real world socialism possible?", *Society and Nature*, vol. 2, N° 3, 1994.
- Frank, A. G., "Development, democracy, and the market", *Society and Nature*, vol. 3, N° 1, 1995.
- Friedman, M. y Friedman, R., *Free to Choose*, Penguin, Harmondsworth, 1980.
- Galbraith, J. K., *The Culture of Contentment*, Penguin, Harmondsworth, 1993.
- Gamble, A., "Class politics and radical democracy", *New Left Review*, N° 164, julio/agosto de 1987.
- Gellner, E., *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford, 1983.

- Glynn, A., "Social democracy and full employment", *New Left Review*, Nº 211, mayo/junio de 1995.
- Glynn, A. y Sutcliffe, B., *British Capitalism, Workers and the Profits Squeeze*, Penguin, Harmondsworth, 1972.
- Goldmann, L., *Immanuel Kant*, New Left Books, Londres, 1971.
- Goodman, A. y Webb, S., *For Richer, For Poorer*, Institute of Fiscal Studies, Londres, 1994.
- Goodway, D. (ed.), *For Anarchism: History, Theory and Practice*, Routledge, Londres, 1989.
- Gorz, A., *Capitalism, Socialism, Ecology*, Verso, Londres, 1994.
- Gough, I., *The Political Economy of the Welfare State*, Macmillan, Londres, 1979.
- Gowan, P., "Neo-liberal theory and practice for Eastern Europe", *New Left Review*, Nº 213, setiembre/octubre de 1995.
- Gowdy, J. M., "Progress and environmental sustainability", *Environmental Ethics*, vol. 16, Nº 1, primavera boreal de 1994.
- Green, D. G., *Reinventing Civil Society*, IEA, Londres, 1993.
- Green, F. et al., "Income inequality in corporatist and liberal economies: a comparison of trends within OECD countries", *International Review of Applied Economics*, vol. 8, Nº 3, 1994.
- Greenpeace/The Guardian, "A report into the environmental forces shaping our future", *The Guardian*, 2 de junio de 1994.
- Gribbin, J., "Climate and ozone", *The Ecologist*, vol. 21, Nº 3, mayo/junio de 1991.
- Guehenno, J.-M., *The End of the Nation-State*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995.
- Habermas, J., "Three normative models of democracy", *Constellations*, vol. 1, Nº 1, 1994.
- Hamlyn, D. W., *The Theory of Knowledge*, Macmillan, Londres, 1970.
- Hansen, M. H., *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Blackwell, Oxford, 1991.
- Hawkins, H., "Community control, workers' control and the cooperative commonwealth", *Society and Nature*, vol. 1, Nº 3, 1993.
- Haworth, A., *Anti-Libertarianism, Markets, Philosophy and Myth*, Routledge, Londres, 1994.
- Hayek, F., *Individualism and Economic Order*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1945, 1949.
- Hayes, M., *The New Right in Britain*, Pluto Press, Londres, 1994.
- Heffer, E., "A rallying call for Eurosocialists", *The Guardian*, 1º de noviembre de 1990.
- Held, D. (ed.), *Prospects for Democracy*, Polity Press, Cambridge, 1993.
- Held, D., *Democracy and the Global Order*, Polity Press, Cambridge, 1995.
- Henderson, H., "Shifting gears", *Resurgence*, mayo-junio de 1993.
- Henderson, J. M. y Quandt, R., *Microeconomic Theory, a Mathematical Approach*, McGraw-Hill, Nueva York, 1958.
- Hindess, B. y Hirst, P., *Pre-Capitalist Modes of Production*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1975.
- Hirst, P., *Associative Democracy: New Forms of Economic and Social Governance*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1994.
- Hirst, P. y Thompson, G., *Globalization in Question*, Polity Press, Cambridge, 1996.
- Hodgson, G., *The Democratic Economy*, Pelican, Gretna, LA, 1984.
- Hodgson, G., *Economics and Institutions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Hutchinson, T. W., *Knowledge and Ignorance in Economics*, Blackwell, Oxford, 1977.
- Hutton, W., *The State We're In*, Jonathan Cape, Londres, 1995.
- letto-Gillies, G., "Some indicators of multinational domination of national economies", *International Review of Applied Economics*, vol. 3, Nº 1, 1989.

- Organización Internacional del Trabajo (OIT), *Yearbook of Labor Statistics*, OIT, Ginebra, varios años.
- Fondo Monetario Internacional, *International Financial Statistics*, varios años.
- Jacobs, M., *The Green Economy*, Pluto Press, Londres, 1991.
- Jessop, B. et al., "Popular capitalism, flexible accumulation and left strategy", *New Left Review*, setiembre/octubre de 1987.
- Johnson, C., *The Economy Under Mrs. Thatcher, 1979-1990*, Penguin, Harmondsworth, 1991.
- Kalomalos, T., "The crisis of left politics and Karl Marx", *Society and Nature*, vol. 2, Nº 1, 1993.
- Katouzian, H., *Ideology and Method in Economics*, Macmillan, Londres, 1980.
- Kaufmann, S. A., *The Origins of Order: Self-organization and Selection in Evolution*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- Kavoulakos, K., "The relationship of realism and utopianism: the theories of democracy of Jürgen Habermas and Cornelius Castoriadis", *Society and Nature*, vol. 2, Nº 3, 1994.
- Kemp, P. et al., *Europe's Green Alternative: A Manifesto for a New World*, Green Print, Londres, 1992.
- Kenwood, A. G. y Lougheed, A. L., *The Growth of the International Economy, 1820-1980*, George Allen & Unwin, Londres, 1983.
- Kohler, H., *Welfare and Planning*, Wiley & Sons, Nueva York, 1966.
- Kolakowski, L., *Main Currents of Marxism*, Oxford University Press, Oxford, 1981.
- Kole, K. et al., *Why Economists Disagree*, Longman, Londres & Nueva York, 1983.
- Kropotkin, P., *Mutual Aid, Extending Horizons*, Boston, 1914.
- Kropotkin, P., *Selected Writings on Anarchism and Revolution*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, MA y Londres, 1970.
- Kropotkin, P., *The Conquest of Bread*, Penguin, Harmondsworth, 1972.
- Kropotkin, P., *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*, George Allen & Unwin, Londres, 1974.
- Krugman, P., "The myth of Asia's miracle", *Foreign Affairs*, noviembre-diciembre de 1994.
- Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1970.
- Lakatos, I., *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.
- Lang, T. y Hines, C., *The New Protectionism: Protecting the Future Against Free Trade*, Earthscan, Londres, 1993.
- Lenin, V., *El Estado y la Revolución*, Foreign Languages Publishing House, Moscú, 1917.
- Lenin, V., *¿Qué hacer?*, Editorial Progreso, Moscú, 1967.
- Lepage, H., *Tomorrow, Capitalism, The Economics of Economic Freedom*, Open Court, Londres, 1982.
- Light, A., "Rereading Bookchin and Marcuse as environmental materialists", *Capitalism, Nature, Socialism*, Nº 3, marzo de 1993.
- Light, A., "Which side are you on? A rejoinder to Murray Bookchin", *Capitalism, Nature, Socialism*, Nº 14, junio de 1993.
- Lipietz, A., *Miracles and Mirages*, Verso, Londres, 1987.
- Little, I. M. D., *Economic Development: Theory, Policy and International Relations*, Basic Books, Nueva York, 1982.
- Lukacs, G., "Technology and social relations", *New Left Review*, Nº 39, 1966.
- Lukacs, G., *History and Class Consciousness*, Merlin Press, Londres, 1971.
- Lutz, M. A. y Lux, K., *Humanistic Economics*, Bootstrap, Nueva York, 1988.

- Maddison, A., *Phases of Capitalist Development*, Oxford University Press, Londres, 1982.
- Mandel, E., "In defence of socialist planning", *New Left Review*, N° 159, setiembre/octubre de 1986.
- Marcuse, H., *Soviet Marxism*, Routledge, Londres, 1958.
- Marshall, P., *Demanding the Impossible*, HarperCollins, Londres, 1992.
- Marshall, P., *Nature's Web, an Exploration of Ecological Thinking*, Simon & Schuster, Londres, 1992.
- Martin, T., "The end of sovereignty", *Democracy and Nature* (antes *Society and Nature*), vol. 3, N° 2, 1996.
- Marx, C., *Crítica al Programa de Gotha*, Editorial Progreso, Moscú, 1937.
- Marx, C., *Formaciones económicas precapitalistas*, Lawrence and Wishart, Londres, 1964.
- Marx, C., Prefacio a la primera edición alemana de El Capital, Editorial Progreso/Lawrence & Wishart, Moscú, 1965.
- Marx, C., *Contribución a la crítica de la economía política*, Lawrence & Wishart, Londres, 1971.
- Marx, C., *The Revolutions of 1848*, Penguin, Harmondsworth, 1973.
- Marx, C. y Engels, F., *Manifiesto del Partido Comunista*, Editorial Progreso, Moscú, 1952.
- Marx, C. y Engels, F., Obras escogidas, Editorial Progreso, Moscú, 1968.
- Marx, C. y Engels, F., *La ideología alemana*, Editorial Progreso, Moscú, 1968.
- Mathyl, M., "Is Russia on the road to dictatorship?", *Green Perspectives*, N° 34, diciembre de 1995.
- Matthews, N., "Why has Britain full employment since the war?", *Economic Journal*, vol. 78, N° 3, 1968.
- Maximoff, G. P. (ed.), *The Political Philosophy of Bakunin*, The Free Press, Nueva York, 1953.
- McGowan, P. J. y Kurdan, B., "Imperialism in world system perspective", *International Studies Quarterly*, vol. 25, N° 1, marzo de 1981.
- McKercher, W., "Liberalism as democracy: authority over freedom", *Democracy and Nature* (antes *Society and Nature*), vol. 3, N° 2, 1996.
- McLaughlin, A., "What is deep ecology?", *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 6/3, N° 23, setiembre de 1995.
- McLennan, G., *Marxism and the Methodologies of History*, New Left Books, Londres, 1981, 1987.
- Miliband, R., "Fukuyama and the socialist alternative", *New Left Review*, N° 193, mayo/junio de 1992.
- Miller, D., *Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- Morishima, M. y Catephores, C., *Value, Exploitation and Growth*, McGraw-Hill, Londres, 1978.
- Morrison, R., *Ecological Democracy*, South End Press, Boston, 1995.
- Mouffe, C. (ed.), *Dimensions of Radical Democracy*, Verso, Londres, 1992, 1995.
- Mouzelis, N., *Post-Marxist Alternatives, The Construction of Social Orders*, Macmillan, Londres, 1990.
- Mouzelis, N., "Four problems regarding modernisation", *To Vima*, 25 de julio de 1993.
- Mouzelis, N., "The future of the welfare-state", *Eleftherotypia*, 1-2 de junio de 1994.
- Naess, A., *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Naess, A., "Deep ecology and ultimate premises", tomado de *The Ecologist*, publicado en *Society and Nature*, vol. 1, N° 2, 1992.

- Nove, A., "The Soviet economy: problems and prospects", *New Left Review*, N° 119, enero/febrero de 1980.
- Nove, A., *The Economics of Feasible Socialism*, Allen & Unwin, Londres, 1983.
- O'Connor, J., "Capitalism, nature, socialism", *Society and Nature*, vol. 1, N° 2, 1992 (tomado de *Capitalism, Nature, Socialism*).
- O'Connor, J., "Socialism and ecology", *Society and Nature*, vol. 1, N° 1, 1992 (tomado de *Our Generation*).
- O'Connor, J., "Democracy and ecology", *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 4, N° 4, diciembre de 1993.
- OCDE, Economic Outlook (varios años).
- Olson, M., *The Rise and Decline of Nations*, Yale University Press, New Haven, CT, 1988.
- Panic, M., *European Monetary Union*, St Martin's Press, Londres, 1993.
- Paparrigopoulos, K., *History of the Greek Nation*, Seferlis, Atenas, 1955, vol. 1-7 (en griego).
- Pepper, D., *Eco-Socialism: From Deep Ecology to Social Justice*, Routledge, Londres, 1993.
- Pepper, D., *Modern Environmentalism*, Routledge, Londres, 1996.
- Phillips, D., *Abandoning Method*, Jossey-Bass, San Francisco y Londres, 1973.
- Plumwood, V., "Feminism, privacy and radical democracy", *Anarchist Studies*, vol. 3, N° 2, otoño boreal de 1995.
- Polanyi, K., *The Great Transformation, the Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston, 1944, 1957.
- Polanyi-Levitt, K. (ed.), *The Life and Work of Karl Polanyi*, Black Rose Books, Montreal, 1990.
- Pollert, A. (ed.), *Farewell to Flexibility?*, Blackwell, Oxford, 1991.
- Pollin, R., "Financial structures and egalitarian economic policy", *New Left Review*, N° 214, noviembre/diciembre de 1995.
- Pollin, R. and Alarcon, D., "Debt crisis, accumulation and economic restructuring in Latin America", *International Review of Applied Economics*, vol. 2, N° 2, junio de 1988.
- Prokopiou, A., *Athens*, Elek Books, Londres, 1964.
- Ramaswamy, V., "A new human rights consciousness", *IFDA Dossier 80*, enero-marzo de 1991.
- Richards, V., *Lessons of the Spanish Revolution*, Freedom Press, Londres, 1972.
- Robertson, J., *Future Wealth*, Cassell, Londres, 1990.
- Robertson, J., "Economics of local recovery", *Society and Nature*, vol. 1, N° 1, 1992.
- Sachs, J., "What is to be done?", *The Economist*, 13 de enero de 1990.
- Samuels, W. J. (ed.), *The Methodology of Economic Thought*, Transaction Books, New Brunswick y Londres, 1980.
- Sayers, S., "Moral values and progress", *New Left Review*, N° 204, marzo/abril, 1994.
- Seabrook, J., *The Myth of the Market*, Breen Books, Devon, 1990.
- Selsam, H. y Martel, H. (ed.), *Reader in Marxist Philosophy*, International Publishers, Nueva York, 1963.
- Shrage, E., *Community Economic Development*, Black Rose Books, Montreal, 1993.
- Shulman, A. K. (ed.), *Red Emma Speaks*, Vintage Books, Nueva York, 1972.
- Skinner, B. F., *Walden II*, Macmillan, Nueva York, 1976.
- Smith, A., *The Wealth of Nations*, Penguin, Harmondsworth, 1970.
- Smith, D., *In Search of Social Justice*, The New Economics Foundation, Londres, 1995.
- Smith, R., "The Chinese road to capitalism", *New Left Review*, N° 199, mayo/junio de 1993.
- Stewart, F., *Technology and Underdevelopment*, Macmillan, Londres, 1978.

- Stubbs, R. y Underhill, G. R. D., *Political Economy and the Changing Global Order*, Macmillan, Londres, 1994.
- Sweezy, P., *The Theory of Capitalist Development*, Monthly Review Press, Nueva York, 1942.
- Sweezy, P., *Modern Capitalism and Other Essays*, Monthly Review Press, Nueva York, 1972.
- Taylor, J. G., *From Modernization to Modes of Production, A Critique of the Sociologies of Development and Underdevelopment*, Macmillan, Londres, 1979.
- Taylor, M., *Community, Anarchy, and Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- Teune, H., *Growth*, Sage Publications, Londres, 1988.
- Thirlwall, A. P., *Balance of Payments Theory*, Macmillan, Londres, 1980.
- Thurrow, L., *Head to Head: The Coming Economic Battle Among Japan, Europe and America*, Breal, 1992.
- Trainer, T., *Abandon Affluence!*, Zed Books, Londres, 1985.
- Trainer, T., *Developed to Death*, Green Print, Londres, 1989.
- Trainer, T., "A rejection of the Brundtland Report", *IFDA Dossier 77*, mayo-junio de 1990.
- Trainer, T., *The Conserver Society*, Zed Books, Londres, 1995.
- Trainer, T., "What is development?", *Society and Nature*, vol. 3, Nº 1, 1995.
- Trotsky, L., *The Revolution Betrayed*, Merit, Nueva York, 1965.
- PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo), *Human Development Report*, Oxford University Press, Nueva York, 1992 y 1996.
- Vallianatos, E. G., "Subversive theory: ecology, gaiocentric sustainable development and the third world", *Society and Nature*, vol. 3, Nº 1, 1995.
- Voulgaris, Y., *Liberalism, Conservatism and the Welfare State*, 1973.1990, Themelio, Atenas, 1994 (en griego).
- Wade, R., *Globalization and Its Limits: The Continuing Economic Importance of Nations and Regions*, Institute of Development Studies, University of Sussex, 1994.
- Wainwright, H., *Arguments for a New Left, Answering the Free Market Right*, Blackwell, Oxford, 1994.
- Wallerstein, I., *The Modern World System*, Academic Press, Nueva York, 1974.
- Weber, M., *The Methodology of Social Sciences*, Glance, Illinois, 1949.
- Weiss, L. y Hobson, J., *States and Economic Development: A Comparative Historical Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Whiteside, K. H., "Hannah Arendt and ecological politics", *Environmental Ethics*, vol. 16, Nº 4, invierno boreal de 1994.
- Wolff, E., "How the pie is sliced: America's growing concentration of wealth", *The American Prospect*, verano boreal de 1995.
- Woodcock, G., "Democracy, heretical and radical", *Our Generation*, vol. 22, Nos. 1-2, otoño boreal de 1990-primevera boreal de 1991.
- Banco Mundial, *Development and the Environment*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
- Banco Mundial, *World Development Report* (varios años).
- World Bank Group, *Learning from the Past: Embracing the Future*, Banco Mundial, Washington, D. C., 19 de julio de 1994.
- Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo, *Our Common Future*, Naciones Unidas, Nueva York, 1987.
- Worldwatch, *Poverty and the Environment*, Worldwatch Institute, Washington, D. C., 1989.
- Yakovlev, A., *The Fate of Marxism in Russia*, Yale University Press, Yale, 1993.
- Young, A., "Lessons from the East Asian NICs: a contrarian view", *European Economic Review*, vol. 38, Nos. 3/4, abril de 1994.

## Índice de nombres

En este índice figuran los nombres que aparecen en el texto pero no los que aparecen en las notas.

- Albert, M. 100, 226, 227, 234
- Alejandro Magno 178
- Althusser, L. 150, 282, 285
- Arendt, H. 150, 163, 172, 180, 183, 189, 192, 195, 198, 114
- Aristóteles 171, 173, 175, 176, 183, 197
- Arrow, K. 222
- Auerbach, P. 227
- Bacon, F. 271
- Bakunin, M. 82, 166, 298
- Baldelli, G. 235
- Basso, R. 162
- Beetham, D. 165
- Bell, D. 49, 50
- Benello, C.G. 298
- Bentham, J. 166
- Bergson, H. 278
- Berkeley, G. 271
- Berlin, I. 165
- Berry, T. 212
- Bhaskar, R. 287
- Biehl, J. 193, 249
- Binns, P. 284, 287
- Blair, T. 40
- Blaug, M. 275
- Bleaney, M. 41
- Bobbio, N. 183, 291
- Bodin, J. 180
- Bookchin, M. 29, 30, 31, 76, 167, 169, 171, 172, 182, 189, 205, 207, 208, 211, 212, 221, 229, 247, 253, 258, 271, 273, 280, 287, 290, 291, 298, 301, 302
- Brown, S. 170, 185, 214, 298
- Buchanan, J.M. 49, 50
- Buchanan, P. 102
- Bujarin, N. 284
- Carnap, R. 273
- Carter, A. 30, 234
- Castoriadis, C. 165, 168, 170, 172, 184, 195, 198, 226, 238, 254, 280, 281, 282, 283, 285, 288, 291, 294, 298, 299, 300, 302, 303, 304
- Chenery, H. 122
- Chomsky, N. 150, 192, 233
- Chuang Tzu 301
- Cimón 177
- Clark, D. 204
- Clark, J. 212, 213, 246, 289
- Clinton, B. 54, 121
- Clístenes 174, 175, 176, 177
- Collier, A. 283
- Comte, A. 272
- Corridan, P. 282
- Cummings, B. 89
- Descartes, R. 271, 278
- Dryzek, J. 184
- Dunn, J. 180
- Einstein, A. 274
- Engels, F. 37, 166, 284
- Esteva, G. 129
- Etzioni, A. 206
- Feyerabend, P. 275, 286, 288, 298
- Filipo de Macedonia 178
- Fotopoulos, T. 233, 251
- Freud, S. 169
- Friedman, M. 167
- Galbraith 53
- Godwin, W. 298
- Goldman, E. 167, 214