

La individualidad postmoderna: una lectura del pensamiento de Pietro Barcellona y Boaventura de Sousa Santos

Por MARÍA DE LOURDES SOUZA

Universidad de León

«La época del desencanto da paso a la época del “cinismo”. Los “nuevos cínicos” celebran la muerte del comunismo como la culminación de la razón occidental, la cual, en su madurez, logra una completa indiferencia respecto de todo el valor, respecto de cualquier intento –que en adelante será “patético”– de oponerse al orden vigente de este “mundo al revés”» (Barcellona, 1992: 9).

«La acumulación de las irracionalidades reside en el peligro inminente de catástrofe ecológica, en la miseria, en el hambre a que está sujeta una gran parte de la población mundial –cuando hay recursos disponibles para proporcionarles una vida decente y una pequeña minoría de la población vive en una sociedad del desperdicio y muerte de abundancia– en la destrucción, por la guerra de poblaciones y de comunidades en nombres de principios étnicos y religiosos que la modernidad parecía haber descartado para siempre, en la droga y en las medicalización de la vida como solución para una cotidianidad alienada, asfixiante y sin solución» (Santos, 1998a: 460).

En la postrimería del siglo XX, de la llamada tercera fase del capitalismo o de la segunda revolución industrial, se vive de forma intensa la desestructuración de toda idea de «comunidad», de toda capacidad de autorrepresentación social, de todo intento de determinación de los contenidos y de las identidades que definan lazos sociales y que orienten la consecución de metas y fines colectivamente compartidos.

El hombre postmoderno ha alcanzado un nuevo estadio en el proceso de desencantamiento, inducido por una cultura narcisista, hedo-

nista y consumista. Si algo caracteriza al estadio actual de la individualidad moderna es el autismo social¹. La reclusión del individuo en el universo de la privacidad ya no deja espacio para el público, para la autorrealización colectiva. La sociedad no es ya una comunidad, sino un agregado de individuos atomizados y narcisísticamente orientados hacia una infinita gratificación de los propios deseos e intereses. Un gran imperativo, indica Barcellona, parece dominar: «soy porque consumo», «consumo porque todo está ahora al alcance de la mano de mis ilimitados deseos de poseer» (1994: 153). Es la época del individualismo económico, del individualismo posesivo, del individualismo masa, del individualismo del consumidor...

La gran paradoja de nuestra modernidad reside en que su horizonte de sentido ha sido concebido esencialmente como liberación de los vínculos de dependencia personal, de las jerarquías y de los poderes absolutos. Para hacer frente a estos designios ha enarbolado, por un lado, la bandera de los valores y derechos de los individuos, de su igualdad y autodeterminación, y, por otro, «consagrado» la vinculación social de los individuos como ciudadanos en el contexto de una comunidad política. Sin embargo, la mercantilización generalizada de las relaciones entre los individuos, la construcción de un inmenso aparato neutralizador y destructor de todo el vínculo de solidaridad personal y vinculación social, ha sido el «precio» pagado por las numerosas contradicciones genéticas y también por el equívoco desarrollo de estos presupuestos.

Las paradojas y las «promesas incumplidas» de la modernidad han conducido al narcisismo y al hedonismo del individuo contemporáneo, a la apatía, indiferencia e incluso al extrañamiento frente al otro (autismo). Pero no sólo esto, sino que, además de eliminar la comunidad, también niega la promesa de una vida individual más rica: «el individuo parece, hoy en día, menos individual que nunca; su vida íntima nunca fue tan pública, su vida sexual nunca fue tan catalogada, su libertad de expresión nunca fue tan inaudible y tan sujeta a criterios de corrección política; su libertad de elección nunca fue tan dependiente de las escogencias hechas por otros antes que por él». Precisamente por eso, «La aspiración de autonomía, creatividad y reflectividad se transmuta en privatismo, des-socialización y narcisismo, los cuales acoplados a la vertiente productivista, sirven para integrar, más que nunca, a los individuos en la compulsión consumista». En esta nueva configuración simbólica «el culto de los objetos es el *ersatz* de la intersubjetividad» (Santos, 1998a: 18 y 311-312). No es de extrañar, pues, que el individuo contemporáneo llegue «desnudo a la meta de su prometida emancipación» (Barcellona, 1992: 18 y 114).

Pero cabe inquirir si este diagnóstico de la condición humana post-moderna es algo irreversible o si existe o puede existir alguna salida,

¹ El autismo de la era individualista se ha convertido, como apunta Barcellona, «... en una extraña torre de Babel en la que todo el mundo consigue conectar con la red informática pero ya no logra hablar con el vecino de enfrente» (1990: 41).

algo capaz de revertir la dinámica del individualismo apropiatorio, dinerario y mercantilizado. Si es posible encontrar un nuevo horizonte de sentido capaz de agregar a los individuos, de crear nuevos vínculos comunitarios con resonancias tanto en la autodeterminación y promoción de la individualidad, como en la afirmación de fines y objetivos colectivos compartidos. Las respuestas tanto de Barcellona como la de Santos son afirmativas. Ésta ha sido la principal razón que nos impulsó a trabajar con estos dos autores. Se trata de dos intelectuales que no han claudicado ante el nihilismo, muchas veces reconfortante, en que han caído muchos intelectuales de la «vieja guardia» marxista. El caso de las utopías políticas marxistas han conducido a desmoralización y a la dejadez de los intelectuales identificados con tal proyecto. Y, con él, las energías del ideal político revolucionario-transformador de las izquierdas han perdido fuerza y motivación.

Estos dos autores, por el contrario, creen que el final del socialismo real es el final de una falsa alternativa; que quizá podría significar la oportunidad de poner otra vez en cuestión el carácter transgresivo del núcleo auténtico del proyecto socialista. Se trata, como veremos, de una perspectiva que trata de lanzar una nueva mirada crítica sobre la teoría marxiana, alejándose de muchos de los tradicionales dogmatismos y esquematismos que siempre la han caracterizado y, nos atreveríamos a decir, perjudicado en la aprehensión y comprensión epistemológica de la modernidad y en el aprovechamiento de las energías emancipatorias en ella presentes. Tal vez por esto, nuestros autores, se comprometen a desarrollar una nueva autorreflexión de la modernidad, una nueva comprensión epistemológica de las energías e impulsos libertarios existentes en la misma, con el fin de reconvertirlas y, así, fomentar un nuevo paradigma comprometido con la emancipación social y la dignificación de la vida humana. Este ideal que es común, aunque no por eso perfectamente equiparable y coincidente, es lo que nos motiva a intentar realizar una lectura cruzada de estos autores, tratando de componer, a través de distintos fragmentos, algo así como un mosaico.

Dicho esto, pasamos a nuestra composición. Quizás, como paso previo, sea conveniente detenernos unos momentos en analizar los distintos bocetos del paisaje real que sirvieron de inspiración a nuestros autores. En palabras menos metafóricas, a escudriñar las razones, causas y consecuencias que, según estos autores, son responsables de la perversión del individualismo moderno y, por añadido, del hundimiento y agotamiento del proyecto de la modernidad.

A) DIAGNÓSTICO DE LAS PARADOJAS Y CONTRADICCIONES DE LA MODERNIDAD

Uno de los primeros puntos de confluencia de los dos autores es el de demostrar cómo el imaginario moderno destruye el imaginario tradicional, sustituyendo el vínculo social por la relación jurídica y la

colectividad por el Estado. En otras palabras, la creación de individuos libres e independientes que entran en relación con los otros solamente por intermedio de las leyes y del contrato jurídicamente sancionado y que tienen como «representante» de la colectividad al Estado, entendido como autoridad abstracta, poder impersonal que detenta el monopolio del derecho y de la violencia legítima. Dicha construcción tiene como resultado una «difusión ecuménica» del derecho, la cual genera dos importantes consecuencias:

1. El derecho como indicador social privilegiado de las formas de sociabilidad. La sociedad de los hombres es una sociedad jurídica y, más allá de las relaciones jurídicas, los individuos no tienen ninguna relación significativa y sancionable ².

2. La mercantilización de vida privada. La supeditación de lo social a lo jurídico termina por generar la confusión y la indeterminación de las formas de vida, por destruir toda articulación posible de la identidad y de la diferencia. Además de fragmentar el individuo en una pluralidad de estatutos diferenciados y, en cierta forma, «sobredeterminados» por las acciones desplegadas por una orientación político-económico-social mercantil posesiva (centrada en la propiedad y la libertad de las relaciones contractuales) ³.

Es realmente singular cómo la reducción de la vida social a forma jurídica lleva a la postergación y disolución de la individualidad (y de sus ámbitos relacionales) en la experiencia jurídica. Y con ello la indi-

² Es interesante en este particular la reflexión que hace Barcellona: «La sociedad moderna se presenta como “sociedad jurídica”. Con tal expresión no se quiere indicar simplemente el fenómeno por el cual toda sociedad, instituyéndose, se da reglas de vida y de organización, ni simplemente el hecho de que algunas de estas reglas sean consideradas más vinculantes que otras. Esto no distinguiría la modernidad de otra época histórica, ni el derecho moderno de otras formas de regulación coactiva de los comportamientos humanos (...). Con tal expresión, se quiere indicar cómo el derecho representa la “significación” de la modernidad, y cómo la una no es representable sin la otra, en el sentido que el significado nuclear en torno al cual la sociedad moderna es instituida no resulta representable, ni susceptible de ponerse como principio organizador de las relaciones humanas fuera de las “formas” del derecho moderno» (1996b: 27). De ahí, según este mismo autor, que: «La única forma de mediación entre el individuo y la sociedad es el derecho: esto significa que un sujeto puede exigir alguna cosa frente a otro no sobre la base de razones morales, afectivas, etc., sino solamente si una norma legal justifica su pretensión. En otros términos las relaciones (sociales e) individuales son mediadas por las normas» (1996b: 43).

³ Esta orientación, advierte Santos, transforma los sujetos en unidades iguales e intercambiables en el interior de administraciones burocráticas públicas y privadas, receptáculos pasivos de estrategias de producción, en cuanto fuerza de trabajo, de estrategias de consumo, en cuanto consumidores, y de estrategias de dominio, en cuanto ciudadanos de la democracia (1998: 292). Por otro lado, Barcellona va más lejos en sus reflexiones, afirmando que en un mundo en el que todo se ha hecho producible, el sujeto también es transformado en objeto producible. Por ello ya no hay «un sujeto», sino tantos como puedan producirse; y éstos no son cualitativamente distintos de los objetos, sino sujetos-objetos predispuestos para ciertas operaciones con objetos-sujetos y, por tanto, productos capaces, a su vez, de funcionar en el lugar y en el modo que se les pide (1996a: 95).

vidualidad concreta se confía a la subjetividad jurídica abstracta: la individualidad viviente, material y empírica es «formalizada» por la extrema artificialidad del orden jurídico, de la igualdad de derechos y del libre intercambio de equivalentes.

De ahí que la irrelevancia de las diferencias y de las cualidades, de los vínculos sociales y de las relaciones personales sean presupuestos imprescindibles en el armazón estructural del Estado y del derecho modernos. Precisamente, por esta razón, se echa mano de la artificiosa abstracción y generalidad capaz de universalizar e igualar «ficticiamente» las particularidades de los sujetos y, así, transformarlos en «recipientes no diferenciados de una categoría universal» (Santos, 1998a: 290). Esa configuración de la modernidad es algo así, dice Barcellona, como un evento milagroso en el desarrollo de la sociedad humana: une y separa a la vez, mantiene como posible la división y atomización de la sociedad de individuos independientes y, al mismo tiempo, realiza su unificación, alcanza esta unidad que permite identificar la sociedad con un código (1996a: 26).

Pero la gran paradoja del acto constitutivo de la subjetividad moderna radica en la creación de un concepto ficción –el del contrato social–, según el cual el acuerdo voluntario de individuos libres y autónomos es la base y fundamento del nuevo orden. La institución del pacto no sólo es una apuesta por una vida racional, frente a la barbarie de los salvajes y a la anarquía del estado de naturaleza, sino también la apuesta por la esencia social del hombre, por la racionalidad y dignidad de la naturaleza humana; por la liberación del individuo de todos los anteriores vínculos de subordinación (estamentos, castas, corporaciones, etc.). El individuo aislado y egoísta del estado de naturaleza se transforma en un agente ético y moral capaz de desplegar sus capacidades y atributos más distintivamente humanos. La institución de la sociedad, de un gobierno colectivo y consensuado, conllevaría al progreso colectivo (a través del dominio y control sobre el devenir del hombre y de la naturaleza) y la autorrealización de los valores políticos y morales de cada individuo en la sociedad.

De esta idílica concepción del momento fundacional de la sociedad nace una paradoja esencial de la modernidad: la escisión entre sociedad política y sociedad civil. Aquélla es el lugar de la comunidad abstracta y del «deber ser» del «bien público», donde la unidad de los ciudadanos se realizan en la idea universal del Estado y del derecho. Ésta (la sociedad civil) es concebida como asociación competitiva de intereses particulares, soporte de la esfera pública. En esta concepción empobrecida de la sociedad civil el individuo, formalmente libre e igual, es el sustentáculo de la esfera privada y el elemento constitutivo de la misma. De ahí el origen de la oposición o dualidad Estado-sociedad civil (Santos 1998a: 92-140).

Como corolario de esta escisión se opera una doble reducción/simplificación de las relaciones individuo/colectividad: la reducción de la motivación del obrar a la exigencia de obtener los recursos necesarios para satisfacer las propias necesidades y deseos de consumo; la reducción

de la libertad (de la libre subjetividad) a mero presupuesto general para establecer relaciones contractuales y acceder al universo del mercado y de las mercancías. Esta transformación de la «subjetividad» en función del sistema, de un lado, y en «contingencia de necesidades», del otro, no sería, todavía, posible sin la institucionalización social del cálculo económico de mercado como parámetro general del obrar humano.

De tal forma que, dentro de esta intrincada red de conceptualización, se trata de hacer coincidir el interés general y el interés individual. El crecimiento de la riqueza es al mismo tiempo el objetivo común y la condición para la universal accesibilidad al bienestar por parte de todos. Pero es propiamente esta coincidencia la que consentirá una concepción funcional tanto del individuo como de la organización social: el individuo como mero punto de referencia de necesidades a satisfacer y la consiguiente entronización de los intereses concurrentes en el mercado como núcleo de la vida social (Barcellona, 1994: 74-99 y Santos, 1998a: 139-147).

Por otro lado la base convencional del contrato social termina por generar una paradójica polaridad entre individuo y Estado, la cual también va a ahondar en la contraposición entre subjetividad individual (subjetividad contextual) y ciudadanía (subjetividad abstracta). Como afirma Santos: «El triunfo de la subjetividad individual impulsado por el principio del mercado y de la propiedad individual, que se afirma de Locke a Adam Smith, trae consigo –por las antinomias propias del principio del mercado– la exigencia de un supersujeto que regule y autorice la autoría social de los individuos. Este sujeto monumental es el Estado liberal (...) El Estado, siendo no obstante un sujeto monumental, tiene por objetivo tan sólo garantizar la seguridad de la vida (Hobbes) y de la propiedad privada (Locke) de los individuos para continuar la búsqueda privada de sus intereses particulares, según las reglas propias y naturales de la propiedad y del mercado, es decir, de la sociedad civil. Siendo los ciudadanos libres y autónomos, el poder del Estado sólo se puede basar en la aceptación por parte de ellos y la obediencia que le es debida sólo puede resultar de una obligación voluntariamente asumida, es decir, del contrato social» (1998a: 164 y 288).

Aquí está el punto crucial de la paradoja de la constitución moderna del sujeto: de un lado, el individuo, como identidad autónoma y preexistente, funda el orden de la sociedad, siendo pues su soporte y fundamento; pero, por otro, se concibe el orden social constituido como un orden artificial, que se pone en el exterior y por arriba del individuo empírico, casi como un *a priori* necesario de la existencia de éste. No por acaso, como observa Barcellona, la misma paradoja se da en el campo del Estado y del derecho. En lo tocante al Estado, está la concepción de que éste es el creador del orden y de la unidad del pueblo; nada preexiste a él. El representado no existe antes de ser representado y recíprocamente el representante no existe antes que sea constituido el pacto entre los representados. En lo referente al derecho tenemos que el orden artificial del derecho se sostiene sobre los individuos que lo producen, pero los individuos que lo producen son sujetos de dere-

cho porque vienen reconocidos por una norma. Como se puede ver, la relación es absolutamente circular. Pero lo más significativo de todo es que «la fuerza del sujeto general se niega en la sumisión de la individualidad empírica a la calificación jurídica que el ordenamiento (el Estado) decide darle» (Barcellona, 1994: 67 y 1996a: 47).

Con esto se completa la expoliación de toda la caracterización social y personal del individuo, de todo elemento y contenido que dé sentido a su existencia individual y también colectiva. Se elimina «el problema de los orígenes, de la tradición, de los vínculos comunitarios de los que venimos» (Barcellona, 1992: 18). El único elemento directivo del destino de los seres humanos es del mercado. Así la estructura interrelacional de la subjetividad moderna es subvertida y negada en la masificación de la lógica cuantitativa de la esfera económica y en la indeterminación del individualismo de masas⁴. Llegamos así al cumplimiento del nihilismo, de la vocación nihilista (del «ser y la nada») del sujeto postmoderno: la ausencia de voz personal y colectiva, que no conocen otros criterios de expresión que el de la tercera persona y el del imaginario colectivo de los medios de comunicación de masas (Barcellona, 1996a: 40).

Además de las aporías de esta paradójica construcción del individualismo moderno, que podríamos designar como «deformidades genéticas», estos autores ofrecen otros argumentos explicativos de la perversión del individualismo contemporáneo, que tienen que ver ahora con lo que consideraremos como «deformaciones históricas». Entre ellas, de forma convergente, y de manera sinóptica, tendríamos:

1. La crisis de gobernabilidad y la crisis de representación. La crisis de gobernabilidad viene marcada por la hipercomplejidad social, que ha llevado a un aumento excesivo de las reivindicaciones sociales, creando una consecuente incapacidad del sistema político-estatal para responder de forma eficaz y satisfactoria a tales demandas. La crisis de representación es la otra cara del mismo fenómeno, aunque su especificidad tiene que ver con la relación entre los partidos y la sociedad en su conjunto. Se manifiesta de diversas formas: las diferencias cualitativas entre las distintas opciones políticas presentes han sido reducidas hasta casi la irrelevancia; fenómenos de agregaciones (coaliciones) de bloques políticos de forma transitorias, determinadas por objetivos particulares, específicos e interesados o en función puramente negativa de contestación o impugnación de alguna decisión o medida gubernamental; la pérdida de los tradicionales vínculos entre representante y representado; fenómenos de corrupción y degeneración del poder político. Todos estos factores han generado un sentimiento de apatía, hastío y dejadez hacia los mecanismos representativos/participativos y, como consecuencia, el abandono progresivo por parte de la ciudadanía

⁴ Aunque, como advierte Barcellona, el individualismo de masa, que conduce aparentemente a la negación de la forma de la subjetividad moderna es una consecuencia del desarrollo de principios organizadores implicados en la concepción originaria del individualismo posesivo de la moderna ideología burguesa (1994: 135).

de las responsabilidades públicas. Ese déficit de adhesión por parte de los ciudadanos está produciendo una continua erosión y «desertización» del terreno público.

2. La hipertrofia de la ciudadanía y la decadencia de la subjetividad. Por una parte tenemos que la extensión de los derechos sociales ha contribuido al ensanchamiento de la ciudadanía, abriendo nuevos horizontes al desarrollo de la subjetividad. Pero, por otra parte, los derechos sociales y las instituciones estatales a que dieron lugar fueron partes integrantes de un desarrollo social que aumentó el peso burocrático de la vigilancia controladora sobre los individuos. «Los sometió más que nunca a las rutinas de la producción y del consumo; creó un espacio urbano desintegrador y atomizante, destructor de la solidaridad de las redes sociales de interconocimiento y de ayuda mutua; promovió una cultura mediática y una industria de los tiempos libres que transformó el ocio en un goce programado, pasivo y heterónimo, muy semejante al trabajo. En fin, un modelo de desarrollo que transformó la subjetividad en un proceso de individualización y numeración burocráticas y subordinó el mundo de la vida –*Lebenswelt*– a las exigencias de una razón tecnológica que convirtió el sujeto en objeto de sí mismo» (Santos, 1998a: 298-9).

3. La crisis de los Estados nacionales. La llamada «segunda revolución industrial» ha provocado la crisis del régimen fordista y de las instituciones sociales y políticas en que él se tradujo. Ésta se basó, en primera línea, en una doble crisis de la naturaleza económico-política: en la crisis de rentabilidad del capital frente a la relación productividad-salarios y la relación salarios directos-salarios indirectos, y en la crisis de regulación nacional –producidas por la internacionalización de los mercados y la transnacionalización de la producción–. Como esta relación de regulación y administración de los mercados estaba centrada en el Estado nacional, su crisis fue también la crisis de éste (Santos: 1998a: 302). Pero no sólo esto, sino que esto también ha desembocado en la despolitización y la naturalización de los imperativos económicos en una nueva lógica, ahora transnacional, del consumismo (Barcellona, 1992: 23-24 y Santos, 1998a: 306).

4. La mutación de la lucha de clases y la desaparición del proletariado como sujeto de transformación y liberación. Los grandes logros y conquistas de significativos derechos sociales por obra del movimiento sindical (designadas en general como fordismo, compromiso histórico, Estado-Providencia, socialdemocracia) han generado, indiscutiblemente, una mejoría en el nivel de vida de la clase trabajadora. Pero, como contrapartida, dichas conquistas han conducido a la cooptación y a la desradicalización del movimiento sindical y, por ende, de la capacidad emancipatoria del proletariado (Santos, 1998a: 408). Por otro lado, hay una diversificación y extensión de los conflictos que se alejan del tradicional conflicto entre capital y trabajo (como, por ejemplo, los movimientos y reivindicaciones llamadas postmaterialistas: la ecología, lo antinuclear, el pacifismo, el feminismo y el antirracismo, etc.). Esta pérdida del carácter central del conflicto entre capital y trabajo parece

destinada, nos dice Barcellona, a remitirnos a una conflictividad puntual y episódica, fuerte e impetuosa pero al mismo tiempo incapaz de unificar el movimiento social según el objetivo de una reforma del sistema» (1992: 133). En síntesis, el debilitamiento y la inoperancia del movimiento obrero como agente unificador de los trabajadores y como motor de luchas de liberación y transformación de la sociedad capitalista, hace que los trabajadores ya no conformen una clase sino, simplemente, formen parte de la «masa amorfa», amarrada a la obsesión de las rutinas de la producción y consumo ⁵.

5. La redefinición neoliberal del Estado social y la derrota de la izquierda. La gran ofensiva neoliberal que ha caracterizado las nuevas fases de reestructuración capitalista ha redimensionado fuertemente los «valores» y presupuestos del Estado social y neutralizado potentemente la validez política del propio conflicto redistributivo, que era la razón de ser del Estado social. Por otro lado, la izquierda, privada de casi todos sus referentes teórico-políticos (por la bancarrota del socialismo real), termina por asumir pasivamente los resultados de esta contradicción y se oculta bajo la praxis de adaptación a las pretensiones y reivindicaciones de sectores más hábiles y astutos del mundo liberal. Desde este punto de vista, se puede decir que la izquierda ha perdido el anhelo con el programa de autoemancipación, ha perdido el contacto con el problema de la socialización, dando vida a una formación burocrática (heterónoma) de la vida social no distinta de la lógica del capitalismo post-concurrencial (Barcellona, 1994: 188-259).

6. La crisis de la generalidad y abstracción de la ley. En los últimos albores del siglo XX, asistimos a un proceso de continua juridización de todos los ámbitos de la vida, hasta el más íntimo y recóndito detalle. Estamos rodeados de reglas como nunca. Precisamente por eso la norma pierde sus caracteres abstracto y general de regla del juego y se convierte en norma-decisión, mandato concreto ⁶. Esta metamorfosis de la

⁵ Santos considera que las organizaciones políticas del proletariado no son víctimas de este proceso, sino, uno de sus principales artífices. Por lo cual, según ese autor, no es sorprendente entonces, que sus energías hayan sido desviadas hacia la gestión celosa del capitalismo, por más transformado que éste haya salido de esa gestión (1988: 303). Barcellona también afirma que: «El operario de la sociedad tecnológica moderna no se percibe como víctima de la explotación, ni tampoco parece dispuesto a aceptar vínculos de solidaridad de clase que han permitido la intervención distributiva del Estado social (...). El ansia de cantidades, de objetos consumibles, ha tomado el lugar de la antigua estructura antagonista del conflicto obrero. El contenido miserable de las relaciones es el reflejo de su forma miserable: la lucha por el consumo no deja huellas durables; no permite identificaciones permanentes (...). El retorno de las grandes fiestas populares, un inmenso carnaval de Venecia, es el símbolo de esta condición humana que encuentra ahora solamente en el juego de la "máscara" el código simbólico para expresar la propia creatividad reprimida o al menos canalizada a formas de una rutina lúdica y tranquilizante» (1994: 152-153).

⁶ En este contexto, escribe Barcellona, la legislación parece siempre más inadecuada, fracturada, parcializada, sectorial, incompleta e ineficaz, caracterizada por una separación entre la afirmación de principios y la operatividad de la medida adoptada. La excesiva penetración de los intereses sociales corporativizados ha terminado por determinar una especie de parálisis, a causa de prohibiciones cruzadas que los varios grupos se oponen. «La legislación se ha vuelto siempre más expresiva de compromisos medio-

ley implica también una transferencia de los problemas políticos y éticos (no resolubles en el terreno político-legislativo) al ámbito más conveniente y controlable de la jurisdicción. Así el conflicto político se convierte en conflicto individual y puede ser resuelto sobre la base de una regla y un procedimiento (Barcellona, 1996a: 72-77). En suma, se trata de la transformación de los problemas éticos y políticos en problemas jurídicos, resolubles en la individualización judicial (Santos, 1998a: 422).

7. La pérdida del sentido de deber y un desmesurado sentido de los derechos. El individuo moderno se cree con un derecho exclusivo a gobernar su vida y defender a ultranza un vago instinto de lucha por su bienestar (anclado ahora en placeres fútiles e inmediatos del consumismo). El único deber y responsabilidad que tiene es para consigo mismo. Los deberes para con el otro se banalizan y se trivializan en función de los intereses, beneficios y placeres propios que puedan reportar. Este énfasis en el yo muestra a «un individuo que se autocontempla y se gratifica, que encuentra placer en sí; un individuo narciso, un “yo libidinal y amorfo”, dedicado al placer y a la autogratificación» (Barcellona, 1996a: 128). Los deberes, la solidaridad y la responsabilidad quedan postergadas ante las constantes reiteraciones de derechos que cada cual siente poseer. El narcisismo y hedonismo conducen a una ética de los derechos autorreferida e intrascendente: «En el caótico bullir de la vida, todos los participantes, los individuos particulares, adquieren autonomía salvaje, igualdad de derechos para todos-contratodos» (Barcellona, 1996a: 30).

Este es, en líneas generales, el diagnóstico de las principales «patologías» de la modernidad. Las cuales, por una vía u otra, concurren o supusieron una versión truncada, desfigurada y perversa de la individualidad moderna, especialmente reflejada en la articulación entre subjetividad y ciudadanía. Tal cuadro clínico revela un sujeto físicamente débil y psíquicamente perturbado, que encuentra evasión «en la droga, la gratuidad del acto destructivo y vandálico, la violencia en los estadios o, más en general, la deflagración de la relación interpersonal en una miríada de sensaciones huidizas» (Barcellona, 1996a: 247). Pues bien, ¿será que estas deformidades genéticas y deformaciones históricas, inevitablemente, condenan al individuo postmoderno a sucumbir (como si se tratase de un enfermo en estado terminal) o, como mínimo, a ser encerrado de por vida en el manicomio del individualismo masifi-

cres, de breve duración y aún, más a menudo, privada de verdaderos contenidos normativos. Se habla de “ley-manifiesto”, ley-bandera, leyes destinadas más a reclamar la atención sobre la existencia de problemas fuertemente advertidos por la opinión pública que a formular y adoptar soluciones eficaces» (1994: 206). También para Santos: «La regulación jurídica de la vida social se alimenta de sí misma (una regulación que siempre da origen a otra) al mismo tiempo que el ciudadano, oprimido por un conocimiento jurídico especializado y hermético y por la sobrejuridificación de su vida, es llevado a prescindir de su buen sentido o sentido común con el cual la burguesía en el siglo XVIII demostró a la aristocracia que también sabía pensar» (1998a: 105-6).

cado de consumo? Tal como ya manifestamos la respuesta de nuestros autores es un rotundo NO. Para seguir con la metáfora ⁷, éstos creen, que con algunas intervenciones quirúrgicas (las cuales supondrían algunas amputaciones y prótesis) conjuntamente con la correcta administración de algunas medicinas y medidas terapéuticas (incluyendo el psicoanálisis) se podría curar los males y debilidades del individuo postmoderno. Se trata de conseguir algo así como, lo que los psicoanalistas llaman, «cataclismo de la persona», y con él, abrirse el camino a un itinerario distinto: el de la emancipación (Barcellona, 1996a: 147).

Sin más divagaciones metafóricas, veamos cuáles serían los puntos nodales que estos autores creen que deben ser remodelados o reinventados para solventar todas estas deficiencias y crisis antes apuntadas. Se trata, como veremos más adelante, de un proyecto ambicioso que intenta «inventar» una salida a un futuro, un futuro que, en estos momentos, está atrapado por un presente conformista y sin ganas ni voluntad de luchar por alternativas ⁸. De ahí, la necesidad de una «catarsis» (en el sentido gramsciano) del presente, a partir del cual sea posible «reinventar el futuro, abrir un nuevo horizonte de posibilidades cartografiado por alternativas radicales» (Santos, 1998b: 423), en fin, simplemente, pensar e inventar un «mundo mejor» (Barcellona, 1996a: 147).

Imbuidos por este desafío, Santos y Barcellona proponen la hercúlea tarea de abrir nuevos horizontes de sentidos capaces de crear nuevas posibilidades y expectativas de una vida futura mejor. El primero y más grande de los desafíos con que se van a encontrar nuestros autores es el de intentar encontrar un punto de equilibrio y conciliación entre el yo y el otro, entre subjetividad y ciudadanía, entre individualidad y comunidad. Estas parejas, casi siempre reñidas históricamente, han formado y conformado lógicas político-ideológicas antitéticas y excluyentes. Nos estamos refiriendo a la constante pugna entre la primacía del individuo sobre la comunidad o de la comunidad sobre el individuo, presentes especialmente en las dos grandes opciones política de nuestro siglo: el

⁷ Dígase de paso que el recurso a esta metáfora tuvo una inspiración directa en Santos que, con la ingeniosidad que le caracteriza, formula la redacción que sigue: «El siglo XX quedará en la historia (o en las historias), como un siglo infeliz. Alimentado y preparado por el padre y la madre, el andrógino siglo XIX, para ser un siglo prodigio, se reveló como un joven frágil, afiebrado y dado a los azares. A los catorce años sufrió una enfermedad grave que, tal como la tuberculosis y la sífilis de entonces, se demoró en curarse y le dejó secuelas para siempre. A tal punto que a los treinta y nueve años tuvo una fortísima recaída que lo privó de gozar la pujanza propia de la edad mediana. A pesar de que, seis años después, fue dado como clínicamente curado, desde entonces ha tenido una salud precaria y muchos temen una tercera recaída, ciertamente mortal. Tal historia clínica nos convenció –a nosotros cuya inocencia está garantizada por el hecho de que no escogimos nacer en este siglo– que, en vez de un siglo prodigio nos tocó un siglo idiota, dependiente de los padres, incapaz de montar casa propia y de tener una vida autónoma» (Santos, 1998a: 85).

⁸ Esta postura es definida por Santos como «futuricida»: «asumir la muerte del futuro para finalmente celebrar el presente, como sucede en cierto postmodernismo, o incluso para celebrar el pasado, como sucede con el pensamiento reaccionario». Lo cierto es, añade este autor, que el «vacío del futuro no puede ser llenado ni por el pasado ni por el presente. El vacío del futuro es tan sólo un futuro vacío» (1998a: 423).

liberalismo y el socialismo. De ahí que este intento de conciliación presente una simetría antagónica con gran parte de los esquematismos político-filosóficos de estos dos proyectos o concepciones de la sociedad. Creo que no nos equivocamos al afirmar que las propuestas de estos autores, aunque se formulen como una posibilidad de alternativa al capitalismo, no poseen el sello o referencia matricial del marxismo⁹. Si es correcto lo que nuestra intuición vislumbra, se podría entonces pensar que lo que proponen es un modelo alternativo de sociedad, que se aparta, aunque no se dé ninguna ruptura radical, tanto del modelo capitalista como del socialista¹⁰. De ahí la inspiración, paródica al mismo tiempo que también metafórica, del título del epígrafe que sigue.

⁹ Tal vez las siguientes citas puedan servir de fundamento a lo dicho. Así, Santos, afirmará que: «Nuestras sociedades de fines de siglo reclaman una hermenéutica de sospecha del tipo de la que Marx emprendió; igualmente reclaman una profunda revisión del marxismo tal como lo conocemos. La solidez del marxismo reside esencialmente en que necesitamos esta hermenéutica de sospecha para decidir sobre qué partes del marxismo deben desvanecerse en el aire. Emplearla contra el marxismo, con el objeto de agudizar, no de obnubilar, la voluntad de utopía es, hoy en día, tal vez la mejor manera de honrar la brillante tradición que él implantó. Sobre todo hoy cuando, como decía Walter Bejamin, la crisis, la verdadera crisis, es que todo continúe como está» (Santos 1998a: 49). Más adelante el autor también afirmará que: «la idea del socialismo fue liberada de la caricatura del “socialismo real” y quedó de esta manera, disponible para volver a ser lo que siempre fue: la utopía de una sociedad más justa y de una vida mejor. (...) Designar como socialismo el conjunto de prácticas emancipadoras, no tiene otra legitimidad sino la que viene de la historia, una historia de claro-oscuro que, por no tener otra, no debemos rechazar, bajo la pena de quedarnos suspendidos sobre un montón inmenso de basura histórica con la ilusión de no ser nosotros mismos la parte vacía de clepsidra donde se recogió esa basura. Porque la transformación emancipadora no tiene teología ni garantía, el socialismo no es, en principio, ni más ni menos probable que cualquier otro futuro» (Santos, 1998a: 339-340). A su vez, Barcellona, dirá que: «Para recuperar la experiencia de la subjetividad, hace falta por tanto una crítica radical de la modernidad, una crítica del rostro, digamos, dominante, posesivo del proyecto jurídico moderno. Esta crítica radical me imposibilita una respuesta dentro del marxismo, porque el marxismo es el otro rostro del individualismo propietario, del individualismo posesivo: el Estado propietario» (1996a: 151).

¹⁰ Repárese en las siguientes reflexiones de Santos y Barcellona: «La teoría crítica postmoderna es afirmativa en la medida en que la búsqueda incesante de alternativas se da por vía del reciclaje de las realidades. Prefiere correr el riesgo de ser absorbida y neutralizada a dejar de buscar fragmentos de genuinidad y de oportunidad en los inmensos depósitos de manipulación y de dominación que la modernidad fue acumulando»; o aún: «Frente a los fracasos de la teoría crítica moderna, que está, además, por detrás de algunas de las formas de falsa emancipación, la tarea de la teoría crítica postmoderna consiste en apuntar de nuevo hacia los caminos de la síntesis, tomando como método, por un lado, la citación de todo lo que existió de positivo en la experiencia histórica de nuestra contemporaneidad, por más negativa que ocasionalmente haya sido y por otro lado, la disponibilidad para identificar lo que de nuevo caracteriza el tiempo presente y hace de él verdaderamente nuestro tiempo» (Santos: 1998a: 124 y 330). «No obstante las derrotas del proyecto de gobierno democrático, permanece todavía radicado en nuestro “ser social” y espera que nosotros le reasumamos y lo hagamos valer como la gran alternativa descartada de la historia de este siglo. Esto presupone que el tema de la “justicia”, como paradigma colectivo de valores y formas de vida y como contenido del autogobierno y de la autoeducación, sea nuevamente puesto en escena y que la idea de “una comunidad mejor” se ponga en tensión con y dentro de las formas de democracia liberal, ya que sólo a través de esa tensión puede ser creado un nuevo “nomos”, una nueva decisión colectiva sobre “aquello que es participable y aquello que es indivisible” (Barcellona, 1994: 269).

B) A LA BÚSQUEDA DE UN NUEVO EDÉN: LA CONCILIACIÓN ENTRE EL YO Y EL OTRO

Creo que ya dejamos entrever que las premisas para la construcción de una nueva identidad o subjetividad del individuo humano tienen como imperativo fundamental encontrar un adecuado equilibrio entre individualidad y colectividad. En otras palabras, se propone como reto el de reconfigurar y combinar el *iter* de autonomía individual con el de la reciprocidad solidaria entre los individuos. Esta nueva configuración permite proyectar al individuo en su dimensión social, posibilitando una redefinición del sentido y espacio del bien común, al tiempo que está abierta a la intersubjetividad de la formación del individuo libre y autónomo. Se trata, como propone Barcellona, de un nuevo modelo de sociedad, construido como un espacio de reciprocidad no impuesto ni ordenado por normas, sino «como elección libre basada en la conciencia de que sólo en la reciprocidad de las relaciones no dinerarias se produce el verdadero reconocimiento de la diferencia y de la particularidad». En fin, tal planteamiento lleva implícita la idea de la creación de un nuevo vínculo social, una «comunidad de diferentes, tierra de nadie, sin apropiaciones, sin reglas, sin límites» (Barcellona: 1992: 115-119).

Esta idea de comunidad, de una vía de integración que devuelva al individuo su dimensión societaria, ha de pasar por una comprensión solidaria de las relaciones sociales que permita superar el autointerés. Esta solidaridad, entendida como fortalecimiento de los vínculos societarios en el contexto de una comunidad pluralista, evoca una insoslayable exigencia de transitar del espacio del yo al del otro, del tiempo del derecho al de las responsabilidades y del compromiso. Este pensamiento del otro, de la diferencia, exige, según nuestros autores, la toma de conciencia de la alteridad y autovaloración de la propia existencia que se desarrolla en sociedad, pero desde la individualidad. Las razones de la individualidad son las exigencias de la diferencia, esto es, de las razones por las que alguien es lo que es, se distingue y se afirma frente a los demás (Santos, 1998a: 338-341, y Barcellona, 1992: 115-119).

El marco teórico en el que se realiza la integración de la relación entre el yo y el otro, entre lo común que nos une y la diferencia que nos separa, exige volver al paradigma del individuo social que pone la libertad del otro como condición de la propia. Pero este paradigma resulta enriquecido hoy por el paradigma del reconocimiento de la diferencia, de una dialéctica que no puede ser ya conciliadora porque individualidad y alteridad estructuran el campo de la experiencia determinando al mismo tiempo distancia e integración. Como sugiere Barcellona, «quizá por este camino pueda buscarse una vía de cooperación que se base en una plena aceptación de uno mismo; un “egoísmo maduro” que adquiera conciencia de la necesidad del otro en su irreductibilidad personal y lo “sienta” como límite, y como confirmación al mismo tiempo, de la individualidad propia y de la existencia propia» (1992: 100-1).

La democracia, uno de los grandes paradigmas socio-políticos de la modernidad, es el espacio idóneo para la construcción de un compromi-

so entre individuo y sociedad. Pero asumirla como paradigma fundador de un nuevo «nomos» colectivo supone rescatar cuanto de noble hay en la tradición moderna de la democracia liberal, como también desear aquello que ya no sirve. Bajo este prisma, la renovación del espacio de la democracia tiene, pues, como objetivo ampliar y profundizar radicalmente el campo político en todos los espacios estructurales de la interacción social. La nueva teoría de la democracia, según Santos, deberá proceder a la repolitización global de la práctica social y el campo político inmenso que de ahí resulta permitirá descubrir formas nuevas de opresión y de dominación, al mismo tiempo que creará nuevas oportunidades para el ejercicio de nuevas formas de democracia y de ciudadanía (1998a: 332).

En estas condiciones, una de las tareas centrales de la nueva teoría democrática consiste en una profunda y radical transformación del propio espacio político-liberal de la ciudadanía. Esto presupone y exige la imaginación social de nuevos ejercicios de democracia y de nuevos criterios democráticos para evaluar las diferentes formas de participación política ¹¹. Las transformaciones se prolongan al concepto de ciudadanía, donde se conjugan la eliminación de los mecanismos de exclusión con la ampliación de las combinaciones de formas individuales y colectivas de ciudadanía, que van más allá del principio de la reciprocidad y simetría entre derechos y deberes (Santos, 1998a: 338-339). En estas condiciones, dirá Santos, «la nueva ciudadanía se constituye tanto en una obligación política vertical entre los ciudadanos y el Estado, como en la obligación política horizontal entre los ciudadanos. Con esto, se valora el principio de la comunidad y con él la idea de la igualdad sin identidad, la idea de autonomía y la idea de solidaridad» (1998a: 340).

De entre las múltiples perspectivas que este nuevo concepto de ciudadanía debe adoptar, una invoca una entidad integrativa entre ciudadanía nacional y ciudadanía cosmopolita. Esta integración pasa, primeramente, por la supresión de la diferencia entre derecho de los hombres y derechos del ciudadano, que es la responsable de la falsa universalidad del primero ¹² así como de su ineficacia práctica, dado el carácter predominantemente excluyente del segundo (que es lo que de hecho determina los derechos que tiene su hombre-ciudadano, además de limitarlos

¹¹ La política, dice Barcellona, «es la forma reflexiva del proceso de socialización; coincide, por esto, con el proyecto de darse las propias leyes, de tener en manos el propio destino y de construir los individuos sociales como "sujetos reflexivos y autónomos". La política como autoinstitución de la sociedad y de los individuos sociales es por esto inherente a la pasión por la "participación", por la democracia y el autogobierno, por el recíproco reconocimiento de los sujetos en su diferencia y pluralidad irreducible. (...) La pasión por la política es la pasión por la participación al proceso educativo social. (...) La puesta en juego de la política se torna así la reflexión sobre la socialización y la participación en la socialización. Esto hace que la pasión por la política no pueda ser otra cosa que la pasión democrática, porque debe excluir por principio que haya un señor, un patrón de significados sociales, y debe asumir la praxis colectiva como única fuente de significados sociales, de aquello que es socialmente significativo, de aquello que constituye el horizonte de sentido y que distingue lo lícito de lo ilícito» (1994: 254 y 256).

¹² Los derechos humanos son falsamente universales porque, según Santos, en su concepción convencional, ocultan las desigualdades del sistema mundial, los estándares dobles y la pertenencia cultural diferencial (1998b: 214).

exclusivamente a éstos). Así que corresponde a una política cosmopolita transformar esa falsa universalidad en una nueva universalidad del cosmopolitismo. En este contexto, según Santos, «La tarea principal de la política emancipatoria de nuestro tiempo, en este terreno, consiste en lograr que la conceptualización y la práctica de los derechos humanos pasen de ser un localismo globalizado a un proyecto cosmopolita» (1998a: 355). Las condiciones para tal transformación pasan por la creación «de una nueva identidad cosmopolita dentro de un diálogo transcultural» (Santos, 1998b: 364) o de «la multiracialidad como puesta de manifiesto de una nueva universalidad» (Barcellona, 1992: 85).

Lo característico de esta concepción es que viene a reivindicar un nuevo multiculturalismo o, lo que es lo mismo, una sociedad multicultural. El perfil general de esta nueva sociedad apunta a la construcción de una comunidad diferenciada de iguales. De forma más concisa, se trata de articular y compatibilizar una sociedad basada en la igualdad y en la diferencia de los grupos e individuos que la componen: el derecho a ser iguales cuando la diferencia hace inferior y el derecho a ser diferentes cuando la igualdad descaracteriza y pone en peligro la identidad (Santos, 1998a: 365). Esta tensión dialéctica aspira a «devolver un “sentido” de la vida (la decisión de “sentido”) a cada individuo, con su diversidad, sus exigencias, sus gustos, sus características naturales, sus sentimientos y sensibilidades»; a «encontrar nuevas vías para la concordia entre los hombres de todas las tribus» (Barcellona, 1992: 137).

Esta renovación del campo común (comunitario) empalma con la necesidad de una nueva teoría de la subjetividad, dado que, conforme ya expusimos, la comunidad, la rehabilitación del espacio público y de los valores colectivos es imprescindible para la realización de la autonomía humana, para que ésta adquiera su plenitud de significado. Se trata de una reconceptualización fuerte de la autonomía del individuo, de sus particularidades y diferencias, pero interconectada con las razones de la comunidad, con el carácter esencialmente social del proceso de formación de la individualidad (Barcellona, 1992: 127-137 y 1994: 263-269). En suma, como propone Santos, rehabilitar la subjetividad como fuerza movilizadora de los sentimientos y pasiones comunes (1998a: 436).

Por último, la teoría de la democracia como participación en la elaboración de metas sociales compartidas, también exige restituir la articulación entre política y derecho y la tensión entre derecho y justicia (como medida concreta de la reciprocidad y de la solidaridad). Sólo la democratización de las «esferas particulares» en la cual están encerrados los especialistas puede reabrir la cuestión de la legitimación del derecho y de la política más allá de los confines del formalismo y del legalismo abstracto. A tal fin, resulta necesario proceder a una crítica de la concreta forma jurídica y política moderna, captando su estructura íntimamente contradictoria, su carga represiva, posesiva, y también su dimensión liberadora, emancipadora¹³. Aquí también cabría, según Santos, proceder a una acla-

¹³ Según Santos: «La nueva arquitectura de los derechos debe ir a las raíces de la modernidad, no con el fin de recapitular por encima de las raíces, pues esto ya es bien

ración de la relación entre el derecho y la democracia, y en ella la discusión sobre la pluralidad jurídica puede ser muy iluminadora¹⁴. «Al hacerlo, alargará el campo y radicalizará el proceso de democratización» (1998b: 34). En este sentido, la democracia es el espacio ideal de elaboración cultural, dentro del cual, el derecho y la política pueden (re)adquirir sentido, espesor y radicación (Barcellona, 1992: 100 y 1994: 52).

Pero para que este nuevo horizonte de sentido pueda florecer es imprescindible desbloquear la dimensión lúdica de la voluntad individual y colectiva, tan falta de fuerzas motivadoras y de voluntad creativa. De nada valdrá, dice Santos, «inventar alternativas de realización personal y colectiva, si ellas no son apropiables por aquellos a quienes están destinadas» (1998a: 437). Aquí radica el sentido novedoso y original de las propuestas de estos dos autores. Proponen como reto el de despertar esa capacidad de proyectar, de imaginar e inventar un nuevo horizonte de posibilidades para un futuro mejor. Pasado, presente y futuro se mezclan en este proceso cartografiado por la imaginación creadora de alternativas radicales. Se trata, en fin, de un proyecto que no se constituye en un proyecto pero en el que se puede producir el proyecto (Barcellona, 1992: 119), ni siquiera tiene teleología ni garantía (Santos, 1998a: 340). Es una propuesta abierta, en constante devenir, que no ofrece ninguna garantía ni certeza, sino, simplemente, que se constituye en un atajo a una carretera alternativa, que, si todos deciden recorrer, puede conducir a un lugar común: el proyecto de otro modo de convivir.

conocido, sino para indagar debajo de las raíces, voltear las raíces, por decirlo de alguna manera, y plantar allí un campo de construcción. Este plan de indagación y construcción es una genealogía, en cuanto busca el relato escondido de los orígenes, tanto de las inclusiones como de las exclusiones, de los ancestros legítimos como de los bastardos; también es una geología, porque está interesada en las capas de sedimentación, los vacíos y las fallas (que causan terremotos sociales y personales); es, finalmente, una arqueología, en cuanto se interesa por conocer lo que alguna vez fue legítimo, propio y justo, y luego fue descartado como anacrónico, suprimido como desviado o escondido como vergonzoso» (1998b: 232).

¹⁴ El tema del pluralismo siempre ha sido central en las investigaciones de este sociólogo portugués. Sin embargo, éste hace notar que: «En lo que se refiere al debate sobre el “pluralismo jurídico”, hay un falso debate o por lo menos uno mal formulado. Para empezar, el nombre de “pluralismo jurídico” tiene una connotación definitivamente normativa, por cuanto cualquier cosa que sea llamada con ese nombre debe ser buena porque es pluralista o, en cualquier caso, mejor que lo que sea opuesto como no pluralista. Esta connotación puede ser una fuente de error y, por tanto, debe ser evitada. En mi opinión, no hay nada inherentemente bueno, progresista o emancipatorio acerca del «pluralismo jurídico». De hecho, hay ejemplos de pluralismo jurídico que son bastante reaccionarios. Por esta razón, prefiero hablar de una pluralidad de ordenamientos jurídicos, en lugar de pluralismo jurídico, cuando quiero referirme al tema que ha sido asociado tradicionalmente con esta última expresión. (...) No existe una razón intrínseca por la que el derecho estatal sea menos despótico o menos democrático que el derecho no estatal. Existen, por supuesto, muchos ordenamientos jurídicos no estatales que son más despóticos que el ordenamiento jurídico estatal del país en el que operan (por ejemplo, el derecho de la mafia). Creo que en los Estados centrales, en especial en los que tienen un Estado de bienestar fuerte, el ordenamiento jurídico estatal quizás es menos despótico que muchos ordenamientos jurídicos no estatales que existen en esas sociedades» (1998b: 24 y 35).

Se trata, como literalmente reivindica Santos, de una propuesta anclada en la utopía ¹⁵, pero una utopía que se basa en una arqueología del presente, por lo que no es propiamente una utopía sino una «heterotopía». «En vez de la invención de un lugar totalmente otro, propongo una deslocalización radical dentro de un mismo lugar, el nuestro. Una deslocalización de la ortotopía hacia la heterotopía, del centro hacia el margen. El objetivo de este desplazamiento es hacer posible una visión telescópica del centro y, al mismo tiempo, una visión microscópica de lo que él excluye para poder ser centro. Se trata también de vivir la frontera de la sociabilidad como forma de sociabilidad» (1998a: 426). Se trata, en síntesis, de teorizar y «deteorizar» la realidad de este final de siglo, «para poder después hacer utopía con el objetivo de contribuir a la creación de un nuevo sentido común que nos permita transformar el orden o desorden existente que Fourier significativamente designaba como “orden subversivo”» (1998a: 454-455). Barcellona también, intenta subvertir el presente, pero alejándose del sentido pragmático unívoco que suele suponer la utopía de una comunidad perfecta. Ninguna comunidad, dice él, es la mejor por naturaleza, pero no podemos parar de pensar la comunidad mejor, sin renunciar a la responsabilidad de nuestro proceso de socialización (1994: 269).

Así podríamos decir que, tanto el proyecto de Santos como el de Barcellona, evocan una utopía imperfecta: un proyecto de una sociedad mejor, pero indeterminada, inacabada y sin fin. Una nueva sociedad que se construye construyendo: «*caminante no hay camino / Se hace camino al andar*».

BIBLIOGRAFÍA

- BARCELLONA, Pietro (1992): *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, trad. de Héctor Claudio SILVEIRA GORSKI, José Antonio ESTÉVEZ ARAÚJO y Juan Ramón CAPELLA, Editorial Trota, Madrid.
- (1994): *Dallo Stato social al stato immaginario. Critica della «razione funzionalista»*, Bollati Boringhieri Editore, Torino, 1994.

¹⁵ La utopía, escribe éste, «es la explotación de nuevas posibilidades y voluntades humanas, por el camino de la oposición de la imaginación a la necesidad de lo que existe, sólo porque existe, en nombre de algo radicalmente mejor, que la humanidad tiene el derecho de desear y por lo que vale la pena luchar. La utopía es así, doblemente relativa. Por un lado, es una llamada de atención sobre lo que no existe como (contra) parte integrante, pero silenciada, de lo que existe. Pertenece a la época por el modo como se aparta de ella. Por otro lado, la utopía es siempre desigualmente utópica, en la medida en que la imaginación de lo nuevo está compuesta, en parte, por nuevas combinaciones y nuevas escalas de lo que existe. Una comprensión profunda de la realidad es así esencial para el ejercicio de la utopía, condición para que la radicalidad de la imaginación no choque con su realismo. En la frontera entre dentro y fuera, la utopía está tan poseída por el Zeitgeist como la Weltschmerz» (1998a: 424).

- (1996a): *El individualismo propietario*, presentación de Mariano MARESCA, trad. de Jesús Ernesto GARCÍA RODRÍGUEZ, Editorial Trotta, Madrid.
 - (1996b): *Diritto privato e società moderna*, en colaboración con Carmelita CAMARDI, Jovene Editore, Napoli.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1991): *Estado, Derecho y Luchas Sociales*, ILSA (Instituto Latinoamericano de Servicios Legales), Bogotá.
- (1998a): *De la Mano de Alicia. Lo Social y lo Político en la postmodernidad*, trad. de Consuelo BERNAL y Mauricio GARCÍA VILLEGAS, Siglo del Hombre Editores-Facultad de Derecho Universidad de los Andes-Ediciones Uniandes, Bogotá.
 - (1998b): *La globalización del Derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, trad. de César RODRÍGUEZ, ILSA (Instituto Latinoamericano de Servicios Legales), Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de Colombia, Bogotá.