

## **Progreso y modernidad: el problema con la autonomía**

### **Progress and modernity: the problem with autonomy**

Peter Wagner

*ICREA y Universidad de Barcelona*

Traducción de Ernesto Rubio

#### RESUMEN

La idea de modernidad está inextricablemente ligada a la de progreso. Una de las razones fundamentales de esta conexión es que el final del siglo XVIII, considerado a menudo como el momento inicial de la modernidad, fue también percibido en Europa como el del nacimiento de una nueva sociedad que evolucionaba en función de una lógica distinta a todas las que la habían precedido: una sociedad que contaba con un horizonte abierto a las posibilidades futuras. El presente artículo explora el significado de esta apertura a través primero del estudio de la elaboración de lo que aquí llamamos un «concepto fuerte de progreso», que se basa en la conexión entre autonomía y razón, y de la posterior confrontación de este concepto con las experiencias históricas del progreso. Esta confrontación ayuda a entender las transformaciones en las expectativas de progreso desde mediados del siglo XIX hasta mediados del XX. Como resultado de esto, se propondrá una visión más matizada de la relación entre progreso y modernidad que pueda resultar provechosa para valorar las expectativas de progreso que tenemos actualmente en el contexto de la modernidad contemporánea.

**PALABRAS CLAVE:** autonomía, democracia, dominación, modernidad, progreso

ABSTRACT

The idea of modernity is inextricably tied up with the one of progress. One main reason for this connection is that the late eighteenth century, often considered to be the onset of modernity, was in Europe also seen as the dawn of a new society evolving according to a different logic than any preceding one, namely with an open horizon of future possibilities. This article explores the meaning of this opening by first looking at the elaboration of what is called here a “strong concept of progress”, based on the connection between autonomy and reason, and by subsequently confronting this concept with the historical experiences with progress. This confrontation helps to understand the transformations in the expectations of progress from the middle of the nineteenth to the middle of the twentieth century. As a result a more nuanced view of the relation between progress and modernity will be proposed that can be fruitful for assessing our current expectations of progress in the context of contemporary modernity.

KEY WORDS: autonomy, democracy, domination, modernity, progress

La modernidad suele asociarse estrechamente con el progreso. Sus defensores sugieren que las sociedades modernas son normativamente superiores al resto porque se han embarcado en una trayectoria histórica progresiva. Desde su punto de vista, además, abandonar la idea de progreso supondría no poder establecer distinciones normativas entre las diferentes situaciones sociopolíticas. Los actuales críticos de la modernidad, en cambio, sostienen que las grandes narrativas de la modernidad, parafraseando a Jean-François Lyotard, han sido todas refutadas, o que la creencia en una modernidad progresiva era una ideología que ocultaba la dominación, y que colocaba a las sociedades «no modernas» en un tiempo histórico diferente: el «aún no» que siempre queda postergado. Más adelante regresaremos sobre esta última idea. Tanto desde una perspectiva como desde la otra, pese a ser estas opuestas entre sí, la modernidad va inextricablemente ligada al progreso.

Hay algunas razones históricas plausibles que fundamentan esta conexión. Tanto si consideramos el final del siglo XVIII como el momento de arranque de la modernidad como si no, este período se caracterizó por una «ruptura en la conciencia social» en Europa (Koselleck y Reichardt 1988) que supuso que se hiciera visible el despertar de una nueva forma de sociedad, una visión que prevalecería a lo largo de todo el siglo XIX y, con salvedades, también buena parte del veinte. Esta nueva sociedad era percibida, de forma significativa, como

una sociedad que evolucionaba en función de una lógica distinta a todas las que la habían precedido: concretamente, porque contaba con un horizonte abierto a las posibilidades futuras (Koselleck 2004). El presente artículo explorará el significado de esta apertura a través del estudio de la elaboración de lo que aquí llamamos un «concepto fuerte de progreso», y hará un seguimiento de las experiencias históricas y las reinterpretaciones de este concepto hasta los inicios del siglo XX, al tiempo que intentará aportar una visión más matizada de la relación entre progreso y modernidad.

El razonamiento tendrá lugar en seis pasos. El primero: para identificar la nueva y potente concepción de progreso y comprender su aparición, es preciso situarla en el contexto de lo que se percibe como inicio de la modernidad, íntimamente conectada a la idea de libertad humana o de autonomía. El paso siguiente, el segundo, estudia la transformación de la idea de progreso a la luz de las experiencias del siglo XIX. Estos estudios conducen, en tercer lugar, a reflexiones provisionales sobre las distintas concepciones de la modernidad y de sus críticos, reflexiones que, en cuarto lugar, nos ayudan a identificar un giro significativo en el pensamiento social europeo: en vez de ver la autonomía humana como el motor del progreso, los observadores críticos comenzaron a ver la autonomía como algo que lo iba socavando. Una vez confrontada la historia del concepto de progreso con las experiencias históricas del mismo, el artículo, en el quinto paso, adopta una perspectiva más distanciada y revisa estos hallazgos desde el punto de vista actual, al tiempo que sugiere que los observadores contemporáneos, como Marx y Weber, han caído en una interpretación errónea: el siglo XIX europeo apenas se vio marcado por la autonomía humana, ya que esta apenas había generado o socavado el progreso. Esta interpretación errónea proviene de un problema que los primeros pensadores del progreso y la modernidad, como Immanuel Kant, supieron ver pero nunca llegaron a resolver de manera satisfactoria: la relación entre la libertad individual y la autonomía colectiva, cuestión que será estudiada en el sexto paso, donde se señalará que en realidad el progreso que tuvo lugar durante el siglo XIX, más que de la autonomía, fue fruto de la dominación y de la resistencia a la dominación. Una pequeña coda reflexiona acerca de las formas en las que el tema puede ser tratado en el presente.

## LA CONEXIÓN CON LA ILUSTRACIÓN: AUTONOMÍA Y PROGRESO EN LOS INICIOS DE LA MODERNIDAD

Durante los siglos XVII y XVIII creció en Europa la expectativa de que una mejora de las condiciones humanas completa y consolidada en el tiempo era posible. Es más, esa mejora no solo era posible, sino que tenía grandes probabilidades de suceder, ya que se había tomado conciencia de cuáles eran las condiciones necesarias para que tuviese lugar. Este cambio de expectativas fue la invención del progreso como concepto político evaluativo y global: como un concepto fuerte, tal y como lo denominaremos más adelante.

En comparación con cualquier perspectiva de mejora sostenida anteriormente, este concepto de progreso supuso una ruptura radical. Ponía en relación los avances normativos en la condición humana con una perspectiva lineal y prolongada. Y desvinculaba esos avances de la agencia humana directa; el progreso en sí mismo estaba dotado de agencia causal. Una transformación positiva de la condición humana se hacía visible en el horizonte histórico, una transformación de un cariz tan radical que nunca antes se había considerado ni como una remota posibilidad. Las expectativas normativas con respecto al futuro se desvinculaban de las experiencias vitales que tenían lugar en Europa, tal y como explica Reinhart Koselleck (2004).

En la actualidad, ya no nos inclinamos a mantener una convicción así de contundente. Nuestras dudas tienen que ver tanto con la filosofía de la historia subyacente, con su empuje normativo-evolucionista, como con el «método», es decir, con la separación de las expectativas con respecto de las experiencias. Tal y como exponremos a continuación, nuestras expectativas no han cambiado en lo más mínimo a raíz de las experiencias que hemos tenido con el progreso. Para entender mejor esas experiencias, en cambio, necesitamos empezar por investigar las suposiciones sobre las que se construyó este concepto de progreso.

Esta investigación produce de inmediato un primer resultado muy general. Aquellos a los que llamamos pensadores de la Ilustración compartían un supuesto básico en torno al cual se articulaba todo el resto: veían a los seres humanos como seres dotados de razón y capaces de ser autónomos. La razón les permitía alcanzar la comprensión de los problemas a los que se enfrentaban y desarrollar los medios que les permitirían resolverlos. La autonomía les permitía elegir los medios adecuados para llevar a cabo las acciones apropiadas. Esto es lo que hacía posible que mejoraran a la hora de resolver problemas. Los seres humanos, además, tienen memoria y son capaces de aprender. Por consiguiente, en vez de que cada generación haya de enfrentarse al mismo problema de nuevo,

las sucesivas generaciones pueden basarse en los logros de las anteriores y mejorar a partir de ellos. Esta conexión entre razón, autonomía y capacidad de aprendizaje es lo que crea las condiciones para el progreso histórico de la humanidad.

Pero si esto es así, una nueva pregunta aparece de inmediato: por qué en la historia humana no se ha producido un progreso consolidado hasta el 1800. Esa pregunta encontró también una respuesta plausible en ese momento. La humanidad se encontraba entonces ante la «salida de una minoría de edad causada por [ella] misma» (Immanuel Kant 1784a). Aún no se había atrevido a hacer uso completo de su capacidad de razonar, y gran cantidad de seres humanos no habían sido liberados, vivían bajo distintas formas de dominación. Si bien eso estaba a punto de cambiar, en buena medida como consecuencia del pensamiento de la Ilustración, tal y como fue aceptado. Una vez se creasen las condiciones que permitieran a los seres humanos vivir de manera libre y autónoma, el progreso se impondría y ya nada podría detenerlo. Esta perspectiva adicional, no solo nos permite entender por qué no se había producido un mayor progreso antes de 1800, sino que nos aporta las razones de por qué las expectativas acerca del progreso futuro bajo las condiciones de autonomía deberían desligarse de las experiencias pasadas construidas bajo las condiciones de la «minoría de edad». La salida de esta inmadurez implicaba la llegada de los albores de una nueva era: la era de la modernidad.

Los dos últimos párrafos son una caricatura del pensamiento Ilustrado. Es difícil encontrar algún pensador que refrende este razonamiento de una forma tan simplista. Pero una caricatura es siempre una exageración de rasgos que están ahí a la vista, y lo mismo sucede con esta. Por decirlo de otro modo: sin mantener algún tipo de compromiso con la benéfica combinación entre libertad y razón, habría sido imposible llegar a la noción fuerte de progreso y haber desarrollado el optimismo que la acompaña. Partiendo de esta base podemos ahora mirar más de cerca, dejar atrás la caricatura e intentar identificar cómo el cambio histórico viene dado por la interacción entre autonomía y razón.

En 1784, Immanuel Kant escribió dos textos breves que dan muestra de su compromiso con el principio de autonomía y con la esperanza de que la libertad humana guiará a la humanidad por el camino del progreso histórico. En *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, define esta última como la «salida del hombre de la minoría de edad causada por él mismo» (Kant 1784a), tal y como se ha mencionado más arriba. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* comienza con la sugerencia de que podemos desarrollar una lectura

de la historia que «nos hace abrigar la esperanza de que [...] acaso pueda descubrir al contemplar el juego de la libertad humana [en su conjunto] un curso regular de la misma, de tal modo que cuanto se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera ser interpretado al nivel de la especie como una evolución progresiva y continua, aunque lenta, de sus disposiciones originales» (1784b).

No hay duda, por lo tanto, de que para Kant la libertad conduce al progreso, tal y como mantenía la caricatura. Sin embargo, no se trata de un camino corto y sencillo. La libertad, para empezar, no crea armonía. Kant hace hincapié, más bien, en las tendencias ambivalentes y a veces contradictorias de los seres humanos, para las que acuña la expresión «insociable sociabilidad»: los seres humanos quieren estar con otros seres humanos y aislarse de los demás. Como consecuencia del antagonismo entre los seres humanos, la historia está marcada por la guerra, el conflicto, la avaricia, la vanidad, el caos, el desorden. ¿Cómo ha de ser entonces posible el progreso?

Volviendo sobre la frase que abre el texto, podemos ver que la evolución progresiva y continua no es perceptible en las acciones humanas individuales, sino solo «en su conjunto». La discordia puede conducir a algo nuevo como al resultado colectivo de las acciones humanas. La «resistencia», es decir, el encuentro de unos seres humanos con otros, será aquello que «despierte todas las fuerzas» que hay en ellos, «les haga vencer su inclinación a la pereza y [...] procurarse una posición entre sus congéneres». Como resultado de esta actividad, «se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura [...] van desarrollándose poco a poco todos los talentos, así va formándose el gusto», y la ilustración constante puede entonces llegar a marcar el inicio de la fundación de la sociedad como un conjunto moral. Kant describe así el mecanismo —como lo llamaría la sociología analítica actual— que transforma las acciones humanas individuales en resultados colectivos que van más allá de la intención de los actores.

La explicación del mecanismo divide a los intérpretes de Kant. A primera vista, Kant estipula un plan de la naturaleza que se basa en el siguiente razonamiento: todo en la naturaleza tiene un propósito. Los seres humanos, pese a contar con la particularidad de estar dotados de razón, forman parte de la naturaleza. Por lo tanto, la historia humana debe tener un propósito. Y este propósito, que deberá ser alcanzado a largo plazo, es la fundación de la sociedad como un conjunto moral. Esta es una suposición a priori que nos cuesta compartir hoy en día. Sin ella, la noción de Kant de progreso se viene abajo.

Pero existe otra posible forma de leer del texto. Según esta lectura, Kant no afirma en absoluto que la historia esté en un sendero de evolución progresiva y continua. Ante la aparente complejidad y el caos, él prefiere explorar las condiciones de posibilidad, si las hubiere, para identificar ese sendero. Como dijo Dipesh Chakrabarty (2000: 63) sobre Marx, Kant, «más que una teleología de la historia, nos aporta un punto de perspectiva desde el que leer los archivos». Para todo esto, existe una razón existencial —no caer en la desesperación—, pero también una práctica: Kant cree que una revisión de las experiencias positivas de la historia humana puede iluminar la acción colectiva, o más bien, la acción de los que mandan en el presente y mejorar así la perspectiva de un futuro mejor. Si la historia humana tiene una dirección, por lo tanto, no se debe a un plan de la naturaleza, en el sentido que habitualmente recibe el término, sino que puede entenderse por los «intentos filosóficos» actuales de revisar la historia humana, por medio de la facultad de la comprensión de la que están dotados, con el objetivo de encontrar una respuesta a la cuestión de vivir bien juntos aceptando la autonomía del otro.

En esta lectura, el «plan de la naturaleza» no es nada que pueda hacerse efectivo sin la contribución de los seres humanos, no se trata de un mecanismo externo que dirige la historia humana. Más bien, es algo que puede ser detectado a través de un «intento filosófico» en la historia. Mientras que en Kant hay una relación entre autonomía y razón que es fundacional para el progreso, esta relación no se produce de manera automática. La libertad humana, si se la deja a su albur, produce resultados ambivalentes. La razón es necesaria para descifrar esos resultados con una perspectiva que sirva para elevar los momentos progresivos en la historia humana a otros más significativos y convertirlos en acción directa futura (para más detalles acerca de esta lectura de Kant, véase Karagiannis y Wagner 2009).

Será conveniente apuntar, para las referencias que vengan a continuación, que se trata de una razón político-filosófica, una forma particular de razón. Está dentro del mundo humano, no es externa a él. Pero no forma parte de la «insociable sociabilidad» cotidiana. Kant, para mantener su esperanza en el progreso, tuvo que alejarse del caos y la complejidad de la actividad humana en general y dar prioridad a una actividad humana muy particular como guía para leer las formas del mundo. Dicho de otro modo, la ontología social de Kant permaneció limitada al teorema de la insociable sociabilidad. Para resolver los problemas que surgen de tendencias humanas tan ambiguas, recurrió a las instituciones políticas y razonó en torno a ellas en términos de condiciones de posibilidad. Es más, no contempló ninguna dinámica temporal a la hora de analizar el funcionamiento

de esas inclinaciones humanas. Estas aparecen como una constante antropológica. La dinámica temporal que se encuentra en sus escritos —la razón por la que podemos referirnos a ellos como una filosofía progresiva de la historia— está enteramente relacionada con la detección del progreso en camino hacia un orden moral de sociedad, tal y como revela una lectura de la historia en perspectiva.

#### LAS EXPERIENCIAS CON EL PROGRESO Y LA TRANSFORMACIÓN DE LA MODERNIDAD

Medio siglo después de la muerte de Kant, la combinación de transformaciones políticas y económicas acaecidas desde el final del siglo XVIII habían creado una situación sociopolítica que parecía confirmar las suposiciones de Kant (y de la Ilustración en general) de que los seres humanos constituyen configuraciones sociopolíticas a través de sus acciones, o dicho de otro modo, que la modernidad se basaba en el compromiso con la autonomía humana. Pero las experiencias de esas configuraciones sugerían que nuevos fenómenos sociales nacían como resultado de la acción humana. Ahora habría que ver si esos resultados daban lugar o no al progreso.

Conservando los presupuestos básicos del pensamiento de finales del siglo XVIII, los estudiosos se fueron convenciendo de que en aquel momento —a mediados del XIX— era posible tener un conocimiento más profundo de las transformaciones sociopolíticas en marcha. Alexis de Tocqueville (1835/40) analizó el impacto social de la democracia, y avanzó una noción de la dirección de la historia al sugerir que (lo que ahora llamamos) la democratización no se detendría hasta que se alcanzase el sufragio universal e igualitario. Para Tocqueville se trataba de algo inevitable, aunque no estaba tan seguro de si supondría un progreso. Lorenz von Stein (1850) fijó su atención en la aparición de «movimientos sociales» como respuesta a los cambios económicos relacionados con la libertad de comercio y el incremento de la economía de mercado. Tanto en un caso como en el otro, la creación de condiciones institucionales específicas en pos de la libertad humana —el voto político y el derecho económico a comprar y vender— era vista como desencadenante de una dinámica social imprevista y no intencionada que debería ser tomada en cuenta a la hora de considerar las condiciones necesarias para el progreso, o, si seguimos los términos de Kant, para establecer un orden moral.

El estudioso que desarrolló este pensamiento de forma más convincente fue Karl Marx. Para Marx, las estructuras producidas de forma no intencionada eran el modo de producción capitalista con nuevas clases antagonistas. El nuevo orden sociopolítico, más que actores económicos libremente iguales, lo que producía era una división radical entre los que poseían los medios de producción y los que no. La dinámica fue desencadenada por la competición del mercado, tal y como previó y planeó la economía política clásica, y por la lucha de clases, que era un tema central dentro de las preocupaciones políticas de Marx. Tras presenciar las crisis económicas y el deterioro de las condiciones de las clases trabajadoras, Marx creyó percibir tendencias claras de cambio histórico, consecuencia de esa dinámica, y no más progreso lineal. Aunque conocía muy bien el pensamiento de Hegel, fue capaz de considerar los puntos finales de ciertas tendencias, que cuando llegaran a su fin provocarían un cambio de dirección. Por medio de la combinación del análisis económico y la filosofía de la historia con el análisis político, elaboró su particular perspectiva de la orientación histórica, que previó el movimiento hacia el punto de insostenibilidad del modo de producción capitalista —por razones tanto de competición como del lucha de clases—, y posteriormente la aparición de un nuevo horizonte histórico, completamente abierto y que sería determinado por seres humanos libres asociados libremente.

Dicho de otro modo, en los textos de Marx es fácil reconocer el problema kantiano. Al igual que Kant, Marx estaba comprometido con la agencia humana y, de forma parecida, reconocía el «antagonismo» en las relaciones sociales humanas. Sin embargo, para Marx, las consecuencias negativas de este antagonismo no podían ser superadas por un diseño institucional extraído de una lectura selectiva de ciertas experiencias históricas. Las estructuras y dinámicas que identificó eran demasiado poderosas para esperar que algo así sucediese. Sin embargo, siguiendo la «metodología» de Kant, buscó entre esas dinámicas con el fin de identificar la posibilidad de un cambio verdadero. En cuanto a la relación entre agencia y fenómenos «en su conjunto», esto exigía ahora situar la agencia dentro del curso de las dinámicas que habían sido desatadas.

La tensión entre la agencia humana, por un lado, y la identificación de estructuras y dinámicas determinantes, por el otro, es un dilema no resuelto en los textos de Marx. En el sobrio análisis llevado a cabo, por ejemplo, en *El capital* (Marx 1867) —el cual, como «crítica de economía política», intenta desvelar las contradicciones de un modo de producción capitalista—, la «tendencia a caer de la tasa de ganancia» ha sido adoptada a menudo como el argumento central que demuestra las tendencias inevitablemente autodestructivas del capitalismo. Marx, sin embargo, incorpora a este análisis la enumeración de «factores

compensatorios», muchos de los cuales pueden surgir de forma contingente en cualquier momento y conducir a una transformación del capitalismo —posiblemente imprevista y no intencionada—, más que a su fin.

En los panfletos políticos, en cambio, la expresión de la tensión entre la poderosa fuerza motora de la historia y la intervención de la agencia humana puede adoptar formas dramáticas. El *Manifiesto comunista* de 1848, escrito junto a Friedrich Engels (Marx y Engels 1848), parece ser una declaración del progreso histórico donde la lucha de clases conduce la historia hacia el comunismo. El hecho de que tanto la burguesía, de forma histórica, como el proletariado, en cuanto al futuro, sean aclamados por sus acciones históricas, no cambia esta interpretación, ya que las actividades de ambas clases son efectivas y logran sus objetivos precisamente cuanto más en armonía están con el curso progresivo de la historia. Esta interpretación más habitual no repara, sin embargo, en las dudas que Marx y Engels albergaban también con respecto a la historia de la humanidad. En un fragmento que se suele pasar por alto pese a estar al comienzo del panfleto, encontramos la conjetura de que la lucha de clases puede acabar también —y no cabe duda de que en ocasiones así fue— con la «ruina de las clases en lucha». Este tema de la derrota y el desastre, aunque de forma marginal, ha seguido estando presente en la tradición marxista. En 1915, Rosa Luxemburg (1916) analizó la situación histórica mundial tras el principio de la Primera Guerra Mundial y el voto de los miembros socialdemócratas del Reichstag alemán a favor de los créditos de guerra, planteando una descarnada alternativa: «o transición al socialismo o regreso a la barbarie». En última instancia, Marx y sus seguidores no afirman conocer el curso de la historia, porque los seres humanos pueden siempre actuar de dos maneras: siendo capaces de lo mejor, o de lo peor.

#### EL CUESTIONAMIENTO DE LA CONEXIÓN ENTRE AUTONOMÍA, MODERNIDAD Y PROGRESO

Estas observaciones en torno al pensamiento marxista nos conducen a ciertas consideraciones acerca de las dudas sobre el progreso que han coexistido con este concepto desde el momento de su invención, pero que fueron acumulándose en Europa a finales del siglo XIX y, en particular, en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial. La crítica al progreso en la que se basan tales dudas puede tomar distintas formas. Se puede criticar la idea general de que las condiciones para la vida en la tierra pueden mejorar de forma ilimitada, o criticar la idea más específica de que la autonomía humana conduce al progreso. Es más,

es posible extraer distintas conclusiones de esas críticas: en el primer caso, podríamos rechazar cualquier intento de mejorar, o bien tratar de aspirar a toda la posible mejora que nos permita nuestra vida. En el segundo caso, podemos rechazar la idea misma de organizar la vida social humana en función de la autonomía —o sea, rechazar la modernidad—, o bien considerar que las condiciones adicionales bajo las cuales interactuamos los seres humanos y que están basadas en la autonomía son algo que va en beneficio de la colectividad.

La perspectiva de que no se debería hacer ni siquiera un intento de mejora ha sido brillantemente reconstruida por Albert Hirschman (1991) como la retórica de la reacción. El término «reaccionario», en concreto, entró precisamente en nuestro lenguaje político para denominar a aquellos que reaccionaban contra el compromiso con el progreso que había surgido con fuerza desde finales del siglo XVIII en adelante. Esta retórica, tal y como demuestra Hirschman, pone en marcha tres tipos de discurso: los intentos de mejora son fútiles porque la condición humana no puede ser alterada; son perversos porque conducen a consecuencias inesperadas que implican un deterioro de la condición humana, y/o son peligrosos porque podrían socavar los logros normativos ya existentes.

De forma similar, la visión más específica de que la autonomía humana prepara el terreno para la llegada del progreso también ha sido criticada desde el mismo momento en que los pensadores ilustrados difundieron la idea. Edmund Burke (1790), comentando la Revolución Francesa desde el otro lado del Canal de la Mancha, diría unos años después de Kant: «El efecto que produce la libertad en los individuos consiste en que pueden hacer lo que quieran: hay que ver, pues, lo que querrán hacer, antes de precipitarnos en dar enhorabuenas». Algunos franceses contemporáneos de Burke, como Bonald y Maistre, sostenían visiones más contundentes: ni tan siquiera querían ver lo que podrían querer hacer los individuos, porque una sociedad bien ordenada es un conjunto orgánico que asigna a cada individuo su lugar y su posibilidad de acción. En comparación con tal rechazo de la autonomía, Burke tan solo plantea una preocupación válida: si los seres humanos ejercen de verdad el libre albedrío, poco podremos saber de antemano acerca de los resultados que conllevará este ejercicio. Podemos decir que tanto Kant como Marx fueron conscientes de la cuestión e invocaron la razón político-filosófica o señalaron la competición y la lucha de clases como formas de dirigir o comprender, respectivamente, las consecuencias de la autonomía.

Al comienzo hemos visto que la noción fuerte de progreso sugiere que una mejora duradera es a la vez *posible* y *probable*, y que se podrá lograr a través de la autonomía humana. En miras a la reconstrucción, mi sugerencia provisional es que necesitamos mantener la idea general de que la mejora es *posible en principio* y, más específicamente, que para ser llevada a cabo *necesita* que se den las condiciones de autonomía, aunque se puedan introducir consideraciones adicionales acerca de los mecanismos de la autonomía. A estas las podremos llamar las condiciones mínimas para una noción débil de progreso. Si abandonáramos cualquier noción de posible mejora, dejaríamos de tener ningún tipo de concepto de progreso. Si abandonásemos el compromiso con la autonomía, echaríamos por la borda el principio central de modernidad normativo.

Desde este punto de vista, podemos considerar como *críticas externas* del progreso esas perspectivas que mantienen que la mejora no es posible y/o que no puede ser lograda bajo las condiciones de autonomía. En cambio, aquellas perspectivas que mantienen que la dirección de la historia no está necesariamente marcada por el progreso, y que el retroceso es también posible y/o que el progreso no surge de manera automática bajo las condiciones de autonomía, las podemos considerar *críticas internas* del progreso. En lo que nos concierne, las críticas internas son mucho más relevantes que las externas, ya que aquellas invitan a la reconsideración, mientras que las externas sugieren el abandono de los conceptos de progreso y/o modernidad.

Es preciso añadir una advertencia. En ocasiones no resulta fácil identificar si una crítica es interna o externa. La de Burke, por ejemplo, ¿se trata de una pregunta retórica para sugerir que no deberíamos siquiera pensar en construir sociedades y políticas en torno a la autonomía individual? ¿O invita a una investigación de las consecuencias sociopolíticas de esa construcción? En el primer caso se trataría de una crítica externa; en el segundo, de una interna. En algunos casos, los pensadores comienzan estando comprometidos con la autonomía pero acaban llegando a la conclusión de que es imposible mantenerla.

#### CRÍTICAS: LA AUTONOMÍA SOCAVANDO EL PROGRESO

Tal y como hemos visto tras confrontar brevemente a Marx con Kant, la conceptualización del progreso cambia con el contexto histórico. Podríamos pensar que esto se debe a un hecho muy simple: con el paso del tiempo hay más sucesos históricos a tener en cuenta a la hora de valorar si ha existido o no progreso, de manera que es más probable que el juicio se modifique. Pero

también se produce un cambio contextual más específico: los autores de la Ilustración tenían conciencia de estar escribiendo en los albores de la era de la autonomía, de la modernidad. Exagerando un poco: solo tenían expectativas, no experiencia. Marx, en cambio, escribe a la luz de las experiencias con la autonomía que él desea analizar. Por decirlo claramente: Marx ve cómo la autonomía, por medio de la mercantilización, se convierte en alienación. O dicho de otro modo: ve que las expectativas no tenían ninguna atadura con respecto a las experiencias alrededor del 1800, y que el horizonte futuro estaba completamente abierto. A mediados de siglo, las experiencias habían alcanzado en parte a las expectativas. Las expectativas podían volver a ser definidas en función de las experiencias, aunque el horizonte continuase en parte abierto.

Para continuar con este análisis contextual, resultará provechoso observar brevemente las reflexiones que hizo Max Weber a principios del siglo XX. Weber es el analista más importante del auge del racionalismo occidental, una tesis basada en un cambio social a largo plazo con una línea fuerte. Una de las preguntas más conocidas que se planteó en su investigación fue la siguiente: «¿A qué concatenación de circunstancias se debe el hecho de que precisamente en Occidente y tan solo allí surgieran fenómenos culturales que, sin embargo, según nos inclinamos a pensar, se ubican sobre una línea evolutiva de significado y validez universales?» (Weber 1920) Nos encontramos con una línea que es tanto espacial como temporal. Los fenómenos aparecen en un lugar y se desarrollan allí, pero después se propagan para supuestamente alcanzar una relevancia universal.

En términos de su filosofía de las ciencias sociales y de su metodología, Weber es, de entre los sociólogos «clásicos», el menos proclive a postular leyes de cambio social o la existencia de fenómenos sociales a gran escala determinantes de la acción humana. Siempre centró su atención sobre los seres humanos y las formas en que estos dan sentido a sus vidas y a sus relaciones con los demás. Su ambición era alcanzar a entender los fenómenos sociales a gran escala y de largo plazo («en su conjunto», tal y como decía Kant) partiendo de la acción significativa de los seres humanos. *La ética protestante*, con todas sus imperfecciones, sigue siendo un document -o quizá, un monumento- enormemente instructivo para una tentativa de esas características.

La observación clave de ese libro que nos sirve para continuar nuestro razonamiento es la siguiente: Weber parte de la forma en que los seres humanos dan sentido a sus vidas y después demuestra cómo las acciones que llevan a cabo en relación a su interpretación del mundo transforma este de tal manera que el

trabajo posterior en intentar dar sentido no es en ningún caso necesario ni surte ningún efecto. A través de esta conexión histórica a largo plazo, una forma de interpretar el mundo, la de la ética protestante, provocó una serie rígida de instituciones: el capitalismo moderno: «el espíritu se ha escapado de la jaula» (Weber 1904-05). Posteriormente, Weber habla acerca de los fundamentos mecánicos del capitalismo victorioso y usa expresiones temporales tales como «ya no» y «finalmente». Esto ha servido de apoyo a la interpretación de que la visión de Weber sobre la racionalización era unidireccional a la vez que progresiva, a causa del aumento de eficiencia funcional, que retomarían Talcott Parsons y la sociología «de la modernización y el desarrollo», pero también —de forma más matizada— Jürgen Habermas en la *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas 1981).

Las opiniones de Weber han dado pie también a distintas interpretaciones. La sociología comparativa de las religiones ha inspirado el reciente programa de investigación acerca de las «modernidades múltiples», del que fue precursor Shmuel Eisenstadt, que sugiere una pluralidad de trayectorias históricas sin convergencia. Y el escepticismo subyacente acerca de la inhabitabilidad de una jaula sin espíritu está en el trasfondo de las críticas fuertes del progreso, entre las cuales la *Dialéctica de la Ilustración* de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer (1947) es el máximo exponente. A esta considerablemente amplia variedad de interpretaciones ha contribuido el propio Weber, quien incluyó un importante paréntesis en su diagnóstico del presente: «¿quién sabe si para siempre?». Y posteriormente añadió un rechazo explícito a las visiones lineales del progreso, o tal vez a cualquier visión del progreso en general: «Nadie sabe quién ocupará en el futuro [la jaula de hierro], si al término de esta extraordinaria evolución surgirán profetas nuevos y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales, o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos» (Weber 1904-05). Si la gama de posibilidades es tal y «nadie sabe», resulta difícil imaginar un futuro menos definido.

A la luz de las felices metáforas de Koselleck, en esta tradición intelectual hay presente una profunda ironía. ¿O deberíamos decir que es una paradoja? El progreso es concebido originalmente como la desvinculación de la experiencia y la apertura de un amplio horizonte de expectativas. Pero a medida que aumentan las experiencias llevadas a cabo con el progreso posible, menores son las expectativas de que tenga lugar un progreso real. Por lo que parece, después de ciento cincuenta años, la experiencia de la autonomía ha anulado la expectativa de progreso.

Entre 1784 y 1944 el concepto de progreso ha tenido altos y bajos. La reflexión acerca del progreso ha mantenido un hilo de conexión: el concepto de Ilustración, o más ampliamente, de autonomía humana. Pero en el transcurso de la observación y la reflexión, el acento ha pasado de la *asunción* de la autonomía a las *consecuencias* de la misma. Y mientras que aquella permitía una conexión cercana entre autonomía y progreso, esta ha cuestionado esa conexión, de forma cada vez más intensa, hasta llegar al momento histórico en el que nos encontramos.

#### RELECTURA DE LA EXPERIENCIA EUROPEA DE PROGRESO: AUTONOMÍA Y DOMINACIÓN

Llegados a este punto, surge la sospecha de si tanto los defensores como los críticos del progreso han interpretado erróneamente la experiencia del siglo XIX europeo. Desde el punto de vista intelectual, el XIX europeo se vio claramente eclipsado por la Ilustración y su compromiso con la autonomía. Pero en cuestión de prácticas e instituciones, esto no fue tanto así. Con el Congreso de Viena de 1815, el período revolucionario llegó momentáneamente a su fin. Los momentos revolucionarios de 1830, 1848 y 1871 son una señal de que el imaginario de la autonomía permanecía vivo en Europa. Pero su reiteración y la represión de la que fueron objeto demuestran también que ese imaginario no había transformado todavía en lo más mínimo las sociedades europeas. Me gustaría sugerir que esta discrepancia entre cambio intelectual y cambio sociopolítico es la causa de que los observadores hayan interpretado de forma errónea el siglo XIX europeo como una historia de progreso basado en la autonomía y de que, por lo tanto, hayan exagerado las consecuencias de esta autonomía. El juicio era doblemente erróneo: por un lado, se asumía de forma equivocada que la era de la autonomía ya había dado comienzo. Por el otro, en cambio, las estructuras claramente identificables de dominación eran malinterpretadas como una nueva forma de dominación creada por el compromiso con la autonomía.

Volviendo sobre lo anterior: los pensadores de finales de la Ilustración, como Immanuel Kant, se veían a sí mismos como testigos de los albores de una nueva era: la era de la autonomía. Participaron en la elaboración de un concepto fuerte de progreso, que estaba basado directamente en la autonomía, porque daban por hecho que la era de la autonomía ya había dado comienzo. Podríamos decir que el progreso futuro, basado en el concepto fuerte, dependía del progreso anterior, es decir, de la salida de la minoría de edad. Si volvemos sobre esto, sin embargo,

no podemos tener ninguna certeza respecto a que el progreso anterior haya sucedido en realidad o esté a punto de suceder.

Como sabemos, Kant habla de minoría de edad causada por nosotros mismos, porque no es la falta de capacidad, sino la falta de audacia lo que hace que los seres humanos permanezcan en el estado de inmadurez. Kant reconoce que la falta de práctica en hacer uso del propio entendimiento conlleva la falta de capacidad actual. Justo por esa razón es necesario el aprendizaje y es posible que la salida social de la minoría de edad suponga un período largo de tiempo. Kant también sugiere que el estar guiado por otros puede ser un estado conveniente, y que no todos serán capaces de salir de inmediato de ese estado y de atreverse a decidir por sí mismos lo que quieren hacer con sus vidas. Estos son algunos de los obstáculos en el camino hacia una era de la autonomía.

Pero Kant no tiene en cuenta los beneficios que aquellos que guían pueden obtener de decirle a los demás lo que deben hacer, ni tampoco hace una distinción entre atreverse a pensar (*sapere aude*) y atreverse a actuar, cuando es necesario, contra la inmadurez que no es del todo causada por uno mismo. Por decirlo de otro modo, no hace una distinción entre la minoría de edad en general y la dominación institucional y formal. La diferencia es la que se establece entre volverse autónomo personalmente bajo las condiciones de una libertad igualitaria y formal, y reivindicar la propia autonomía exigiendo una libertad igualitaria en situaciones donde esta no existe. En el primero de los casos, se trata de una salida de la minoría de edad causada por uno mismo; el segundo, es una salida de la dominación.

Así, por ejemplo, Kant considera que las mujeres forman parte del grupo de los que encuentran más conveniente ser guiados que utilizar su propio entendimiento. Pero no trata el tema de cómo estaban sometidas legalmente a los hombres. Reivindica con acierto que las mujeres tienen la misma capacidad de entendimiento, pero no explora el hecho de que la visión predominante en la época era que su capacidad no estaba a la misma altura que la de los hombres, y que esta desigualdad tenía carta de naturaleza en las formas legales e institucionales. Tal y como demostraría la Revolución Francesa unos años más tarde, la abolición de las desigualdades formales estaba en la agenda política de ese período, con llamamientos a la igualdad de derechos e igual derecho al voto para hombres y mujeres, la abolición de la esclavitud y la abolición de la servidumbre. Pero en algunos países la esclavitud no se abolió formalmente hasta finales del siglo XIX; raro fue el caso en el que el derecho al voto para hombres y mujeres fuese igualitario en Europa antes de 1919, en Francia no llegó hasta

pasada la Segunda Guerra Mundial, y la igualdad de muchos derechos no se alcanzó hasta la década de 1970. Tan solo la abolición de la servidumbre se produjo con cierta celeridad. Mientras existía —y aún existe— una minoría de edad causada por las personas que se encontraban en ese estado, había también muchas formas de inmadurez que no pueden calificarse como autoinducidas. Esas formas no consistían en la aceptación a ser guiados por otros, aunque a menudo eso también sucedía. Consistían en la imposición de una directriz que debía ser obedecida, y no a través del entendimiento, o al menos a través de otros medios aparte del entendimiento. A este tipo de situaciones, la forma más precisa de calificarlas es de situaciones de dominación, y no de inmadurez.

Si aceptamos esto, la siguiente cuestión es qué impacto tiene la persistencia de la dominación sobre el concepto fuerte de progreso. La consecuencia es la interrupción de la conexión conceptual entre autonomía y progreso que había sido aceptada en el concepto fuerte. Tal y como hemos visto, era la razón la que creaba esa conexión. El progreso lo sostenía la acción autónoma de seres humanos dotados de raciocinio. Sin embargo, si se dan unas condiciones en las que a la gente, a través de la dominación, no se le permite abandonar la inmadurez, ni, por lo tanto, ser autónomos, ya no podemos suponer que se desarrolle un entendimiento de la situación que conlleve de forma automática la aparición del progreso. Para este tipo de situaciones sería necesario desarrollar una concepción sustantiva y distinta del progreso. En unas condiciones de dominación basadas en la desigualdad formal, cada acción que conduzca al final de esa dominación implicará progreso, al menos una forma de progreso: el progreso hacia la igualdad. Esa acción estará guiada también por cierta lógica dinámica: podemos llamarla lucha por la inclusión o lucha por el reconocimiento como iguales. El progreso que se consiga significará una salida de la minoría de edad impuesta y, por lo tanto, una mayor autonomía. Pero lo que conduce al progreso ya no es, como en el concepto fuerte, el trabajo de los seres humanos autónomos. Aquí el progreso es más bien una superación de la heteronomía.

Volviendo al siglo XIX europeo, podemos decir que las formas de autonomía coexistieron con las formas de dominación. Se introdujeron ciertas libertades civiles y políticas, así como la libertad de comercio. Pero muchas de las primeras estaban restringidas a los propietarios, y el significado de la segunda dependía en gran manera de si uno tenía algo más que vender aparte de su fuerza de trabajo. A la luz de esta reflexión, la cuestión es hasta qué punto se debe buscar la clase de progreso que debía proceder del ejercicio de autonomía basado en la razón, u otro tipo de progresos -en apariencia y por lógica anteriores, tal y como se decía

algunos debates marxistas- que procederán de la lucha en contra de la dominación y a favor de la inclusión y el reconocimiento.

No seremos capaces aquí de responder del todo a esta pregunta, pero si pensamos en la reconstrucción conceptual es importante anotar que las ideas que se establecieron en esa época sobre el progreso optaron por otra interpretación distinta. Desde Marx hasta Weber, Adorno y Horkheimer, todos ponían a la autonomía en primer término, pero dándole la vuelta y sugiriendo que, históricamente, el ejercicio de la autonomía creó nuevas formas de dominación, hasta el extremo de socavar las posibilidades de autonomía. Este tipo de análisis se radicalizó entre mediados del siglo XIX y mitad del XX. Marx se centró en la mercantilización, pero eso suponía la aparición de una nueva clase con potencial para crear las condiciones de una autonomía sustantiva. Weber se concentró en la racionalización y no pudo encontrar una razón sistemática para un cambio social más extenso, solo posibilidades contingentes. Adorno y Horkheimer pusieron el acento en la abstracción filosófica y calificaron los efectos de totalizadores y carentes de ningún ángulo que propiciase el cambio.

Cada una de esas perspectivas se dirige y captura algunos aspectos del mundo que les rodea. En cada caso, sin embargo, podemos sospechar una interpretación errónea de las evidencias históricas. El pensamiento marxista asumió que la servidumbre se había convertido en una traba para el desarrollo de las fuerzas productivas y que era necesario abolirlo para allanar el camino a la mercantilización. ¿Pero no resultaría más plausible en muchos casos decir que la abolición de la servidumbre obligó a las élites a encontrar otras formas de obligar a los pobres a trabajar? (véase Halperin 2005). Si esta última interpretación es correcta, lo que vemos es cómo un conflicto se desplaza como consecuencia de un progreso alcanzado. De manera parecida, puede haber un vínculo entre la ética protestante y el espíritu emprendedor. Pero la racionalización capitalista moderna de la «jaula de hierro» se asocia mucho más con el taylorismo y la cinta transportadora, que siguen intentando controlar la fuerza de trabajo y que poco tiene que ver con la ética religiosa. Y aunque la atomización y la cuantificación a través de la burocracia hayan sido herramientas de dominación totalitaria, es difícil estar de acuerdo con que fueron las consecuencias políticas de la abstracción las que llevaron al poder a Hitler y a Stalin.

Esas críticas del progreso no son del todo erróneas, pero contienen muchos aspectos problemáticos. Primero, se centran de manera unilateral en las consecuencias históricas de la autonomía, con lo que dificultan la recuperación del concepto de autonomía, que es necesario para poder reconsiderar el progreso.

En segundo lugar, han dejado excesivamente de lado una interpretación diferente del progreso en la historia europea posterior a la Ilustración. Las luchas contra la dominación formal, en concreto, han tenido por lo general éxito en Europa, aunque muchas veces solo a la larga. Y así es como han conseguido llegar al progreso. Es importante destacar que predominantemente han sido luchas por la igualdad en la inclusión y el reconocimiento, en contra de la exclusión y la falta de aceptación; no en contra de la mercantilización, la racionalización o la abstracción, pese a que a menudo se han sufrido las consecuencias negativas de estos fenómenos y se les ha dado voz a las preocupaciones que suscitaban. Aunque también sería posible darle la vuelta y verlo desde otra perspectiva: hasta cierto punto, la mercantilización, la racionalización, la abstracción y la cuantificación se pueden interpretar como medidas adoptadas por las élites para dar cabida a los triunfos de las luchas por la inclusión y el reconocimiento, y desplazar así el objetivo de la lucha sociopolítica. Como consecuencia de esto, y en tercer lugar, los críticos, siendo Marx una significativa excepción, restaron importancia a la posibilidad de considerar que el progreso -un progreso parcial, sin duda, no el progreso en su conjunto- podía ser alcanzado a través de la dominación. Un ejemplo es el progreso material alcanzado a través de la dominación capitalista. Y finalmente, la interpretación crítica de las consecuencias de la autonomía trasladó la atención lejos de los problemas que surgían del progreso bajo las condiciones que se aproximaban a la libertad igualitaria. Esos problemas fueron reconocidos en el debate de la Ilustración, pero no fueron nunca afrontados por las razones que brevemente expondremos a continuación.

#### EL PROGRESO ENTRE LA AUTONOMÍA PERSONAL Y LA AUTONOMÍA COLECTIVA

El compromiso con la autonomía es un problema para el progreso porque hace que se vuelva extremadamente difícil saber y entender cómo se establecerá y organizará la vida social. Si todo el mundo es libre para hacer lo que quiera, los fenómenos «en su conjunto» no son más que el resultado de las acciones de un grupo numeroso de seres humanos y las consecuencias de estas acciones. Los seres humanos, dotados de razón, dan sentido a sus acciones, y sus intenciones están basadas en estos sentidos. Esto, tal y como subrayó Weber, es lo que hace que las acciones sean en principio inteligibles para otros seres humanos. Pero no tenemos una base *a priori* para asumir que el resultado de las acciones de un grupo numeroso de seres humanos es tan inteligible como una acción individual.

Y no tenemos una base tampoco para asumir que ese resultado es tan beneficioso como el que intencionadamente logra un solo actor cuando lleva a cabo con éxito una acción individual. Esta es la razón, como Kant ya sabía, de que no haya una línea recta que conduzca de la autonomía al progreso.

Dicho de otro modo: el compromiso con la autonomía introduce un alto grado de incerteza y de contingencia. Sin embargo, como los seres humanos vivimos juntos unos con otros, nos gustaría saber cuál es el resultado social del ejercicio múltiple de la autonomía, y nos gustaría saber, en particular, si este resultado es beneficioso para nuestras vidas. Los autores en los que nos hemos fijado intentaron reducir la incerteza y la contingencia al tiempo que trataban de mantener el compromiso con la autonomía. Este anhelo les obligó a hacer suposiciones u observaciones adicionales.

Tal y como hemos visto, la tensión inicial es concebida como una tensión entre la autonomía *personal* y los resultados *colectivos y no intencionados* de esa autonomía. Si observamos la dimensión política del pensamiento Ilustrado, sin embargo, el énfasis no se hacía solo en la autonomía personal; incluía un compromiso con la autonomía colectiva expresada como soberanía popular o democracia. Durante la primera mitad del siglo XIX, se observó en repetidas ocasiones que la consigna de la Revolución Francesa se había interpretado de manera sesgada, dando preferencia a lo individual frente a la autodeterminación colectiva, y que el ímpetu democrático había sido derrotado en todos los debates republicanos de la época, en Europa, en Norteamérica y en América del sur. Este sesgo y esta derrota resultan significativos para el concepto de progreso porque el progreso real de la autodeterminación colectiva podría haber sido definido como el lugar donde se formase la intencionalidad colectiva. Respecto a la capacidad humana para la razón, se podría haber formado una conexión entre la autonomía *colectiva* y progreso sin preocuparse demasiado por las consecuencias involuntarias de la suma de las acciones individuales. Podemos leer la primera investigación de Jürgen Habermas (1962) sobre la aparición de la esfera pública como una búsqueda para la elaboración de esa intencionalidad colectiva. Pero Habermas, de forma hiperkantiana, proyectó demasiada razón sobre los debates históricos, tal y como demostraron con posterioridad otros estudios (véase, por ejemplo, Baker 1990). Si la experiencia de la democracia está ausente, no se pueden detectar de verdad las intenciones colectivas.

Ahora podemos leer a nuestros autores desde otra perspectiva. Una vez identificaron el problema de las consecuencias no intencionadas de las acciones de un gran número de individuos autónomos, siendo incapaces, por falta de

experiencia histórica, de acceder directamente a los posibles resultados de la autonomía colectiva, necesitaron recurrir a sustitutos. Kant -antes y después de la Revolución Francesa- intentó detectar la intención colectiva en la razón aplicada por los filósofos a la historia: una razón política que pesaría más que el juego de las inclinaciones humanas. Medio siglo más tarde, Marx imaginó una intencionalidad colectiva real que vendría expresada de forma directa por una clase universal y emergente, el proletariado, el cual, según era su idea, volvería del revés el concepto hegeliano del Estado como lugar de lo universal. Otro medio siglo más tarde, Weber era incapaz de mantener ninguna de esas esperanzas a la hora de analizar la historia. La «jaula de hierro» carece de espíritu ni de movimiento; la única esperanza -pero también el peligro- es la erupción contingente de viejos ideales o de nuevos profetas. Sin embargo, cuarenta años más tarde, Adorno y Horkheimer llegaron a una conclusión con respecto a este tema. Desde su punto de vista, el compromiso Ilustrado con la autonomía había quedado completamente cancelado durante la tentativa histórica de llevarlo a cabo: se había cancelado a sí mismo.

A la luz de toda la tradición de aproximaciones al progreso a través del concepto de autonomía, podemos ahora preguntar qué idea de agencia autónoma contienen esas soluciones sustitutas a la ausencia de una agencia colectiva real. En Kant, hay implícita alguna idea de que los filósofos políticos son capaces de llevar a cabo la tarea de hacer una lectura de la historia desde la perspectiva del progreso. Pero la pregunta de por qué esos filósofos deberían tener una capacidad de entendimiento superior queda abierta. En Marx, la agencia progresiva reside de forma clara y explícita en una clase social, el proletariado, que es definido por su posición sociojurídica. Pero aquí el presupuesto fuerte es que la comunidad de posición social crea un interés común y, más importante aún, que la expresión de ese interés de la clase trabajadora conducirá al progreso de la humanidad como un todo. En Weber, más allá de lo abierto que esté a la contingencia, podemos encontrar un rastro de una agencia esperanzadora en la personalidad carismática. En Adorno no hay agencia, el consuelo —un término ya usado por Kant— solo puede ser hallado en el ámbito de lo estético.

La teoría crítica, embarcada en la idea de que la autonomía, en el contexto de su aparición como idea referente, se socavó a sí misma en el proceso histórico de toma de conciencia y condujo a nuevas formas de dominación, no logró darse cuenta de cómo la elaboración contextual de un proyecto de autonomía conectaba con formas reales de dominación. Antes de regresar al contexto histórico será preciso que hagamos una breve discusión conceptual.

Tal y como se ha mencionado más arriba, el compromiso con la autonomía, que es básico para nuestra comprensión de la modernidad, da pie a la cuestión de cómo alcanzar la certeza. La autonomía significa imponernos a cada uno de nosotros nuestra propia ley. Se puede decir, por lo tanto, que la idea de autonomía contiene ya una referencia al dominio, es decir, a establecer la ley que en adelante guiará nuestras acciones o que, dicho de otro modo, controlará el resultado de las mismas. Este movimiento genera una tensión: cuando hay una ley a seguir, aparece un límite a la autonomía, a la libertad. En primera instancia, la temporalidad de la acción humana está en el centro de la cuestión. Podemos haber establecido libremente la ley a seguir en un determinado momento, pero al momento siguiente esa ley se vuelve una limitación. Cornelius Castoriadis (1975) hacía referencia a esa tensión como la relación entre el momento instituyente de la vida social, cuando se impone la ley, y el momento instituido, cuando hay que enfrentarse a la ley ya existente.

Esta relación resulta paradójica cuando el yo que impone la ley es siempre el mismo que el que la obedece (tal y como sabía Kant, véase el sexto principio de las *Ideas*). Esto es lo que sugiere el término autonomía. Sin embargo, en la práctica histórica, se ha considerado que esas dos «entidades» mantienen una cierta separación la una de la otra. Dicha separación era la forma histórica de establecer la certeza bajo condiciones de autonomía. Durante el siglo XIX, podemos distinguir tres tipos de separación. En el primero, la ley puede surgir y ser implementada por una agencia que sabe lo que los seres humanos *deberían* querer en su vida en común, sin importarle tanto lo que *realmente* expresen. Esta agencia era más o menos el Estado Ilustrado, que concedía las libertades personales pero se reservaba el derecho a interferir en ellas en nombre del bien común. Es más, era posible concebir las principales consecuencias de la autonomía humana no siendo dirigidas contra los congéneres, sino contra algo o alguien ajeno. Así, en el segundo tipo, un resultado fundamental de este liberarse de ataduras de la autonomía humana fue el aumento del control sobre la naturaleza y la explotación de la misma, supuestamente por el bien de todos, en lo que hemos dado a llamar la Revolución Industrial. Y en tercer lugar, el ejercicio de autonomía como forma de dominación sobre los demás encontró su forma de expresión en el colonialismo europeo. En lo que nos concierne es importante subrayar que las tres formas históricas de dominación -el Estado liberal ilustrado, la Revolución Industrial y el colonialismo- han surgido en el contexto de dar una importancia cada vez mayor a la autonomía en el debate político filosófico europeo.

A lo largo del siglo XIX, la percepción predominante era que esta combinación entre autonomía y dominación resultaba viable, cada vez más. Las élites podían esquivar y suprimir los debates acerca de la democracia, cuya realización había acercado el yo que dictaba la ley al yo que la cumplía. El progreso en la transformación industrial del mundo se celebraba periódicamente en las Exposiciones Universales. Y la dominación colonial llegó a su cénit en la conferencia de Berlín de 1884-1885. Así, la relación real entre autonomía y control, alejada del dilema que implicaba conceptualmente, podía parecer que se iba desarrollando suave y progresivamente en una «dirección de desarrollo», e incluso de progreso desde algunos puntos de vista. El aumento del poder y la riqueza de las élites europeas es el trasfondo sobre el que lo que argumentaba Kant en términos de posibilidad se convierte en la dinámica autopropulsada de la lucha de clases de Marx y la «estructura de acero» del «capitalismo victorioso» de Weber. De este modo, en la práctica histórica real, no fue tanto el debilitamiento de la autonomía en el proceso de su realización lo que dio forma a los siglos XIX y XX, sino la combinación de un aumento de autonomía de las élites europeas con la dominación sobre la naturaleza, con la dominación sobre la mayoría de la población europea y con la dominación colonial. Desde el punto de vista de las élites, el progreso era esto. Desde el de los teóricos críticos, no, pero estos no supieron darse cuenta de cómo el progreso había sido malogrado: no a causa de las consecuencias de la autonomía como tal, sino del ejercicio limitado de la autonomía en combinación con la dominación.

#### CODA: ¿PROGRESO EN UNA ERA DE AUTONOMÍA COLECTIVA?

La ausencia de un concepto de autonomía e intencionalidad colectiva experiencialmente rico fue determinante en este error de interpretación. Paradójicamente, esta idea surgió como concepto político al mismo tiempo que se marchitaba como concepto socio-filosófico. Desde mediados del siglo XIX, la izquierda hegeliana llamaba a transformar el liberalismo en democratismo, y Tocqueville confirmó que la democracia formaba parte del signo de los tiempos. A finales de ese siglo, los movimientos de mujeres y los movimientos obreros habían colocado el sufragio universal igualitario en el centro de su programa, como condición previa al cumplimiento de sus reclamaciones esenciales. Llegados a 1919, la idea de la soberanía popular se había transformado mucho en las instituciones de una democracia de partidos que compiten entre sí en sufragio igualitario. La lucha a favor de la inclusión y el reconocimiento, pese a la a menudo furibunda oposición de las élites, había conseguido consolidar la noción

del desarrollo de instituciones para la autodeterminación colectiva. A finales de la Primera Guerra Mundial, no había en Europa ninguna alternativa a esas instituciones, aunque su labor no fuese siempre reconocida. En esa época, sin embargo, su existencia no tenía ningún impacto sobre la conceptualización del progreso.

Esta observación da pie a cuestiones con respecto a nuestro presente que no pueden ser aquí tratadas en detalle (para algunas reflexiones, véase Wagner 2015 y 2016). Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, el compromiso con la democracia se ha generalizado, e incluso parece incrementarse si estamos dispuestos a creer el teorema de las olas incesantes de «democratización». Esto significa, por un lado, que la experiencia real de la democracia nos podría aportar algunas ideas, a las que históricamente nunca se había tenido acceso, sobre lo que quieren hacer los seres humanos cuando son libres. La práctica de alguna forma de autonomía colectiva, por limitada que esta pueda ser, hace que la incerteza disminuya, o, como algunos prefieren decir, nos muestra el alcance de la contingencia política. Por otro lado, la tensión entre imponer la ley y seguirla, que fue resuelta históricamente a través de la dominación, tiene ahora que ser reconocida completamente. Es ahora cuando podemos razonar sobre una base mejor informada si el progreso es posible, o incluso probable, bajo las condiciones de autonomía. La respuesta a esta pregunta nos proporcionaría una nueva clave para entender la relación entre progreso y modernidad, más allá del automatismo asumido en el concepto fuerte de progreso.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor W., y Max HORKHEIMER (1947): *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam: Querido.
- BAKER, Keith M. (1990): *Inventing the French Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BURKE, Edmund (1993 [1790]): *Reflections on the Revolution in France*, Oxford: Oxford University Press.
- CASTORIADIS, Cornelius (1975): *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2000): *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- HABERMAS, Jürgen (1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied: Luchterhand.

- HABERMAS, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- HALPERIN, Sandra (2004): *War and Social Change in Modern Europe. The Great Transformation Revisited*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HIRSCHMAN, Albert (1991): *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy*, Cambridge, Mass.:Belknap Press of Harvard University Press.
- KANT, Immanuel (1784a): “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” en *Berlinische Monatsschrift*, diciembre, 481-494,<http://gutenberg.spiegel.de/buch/-3505/1>
- KANT, Immanuel (1784b): “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, en *Berlinische Monatsschrift*, noviembre, 385-411, <http://gutenberg.spiegel.de/buch/-3506/1>
- KARAGIANNIS, Nathalie, y Peter WAGNER (2008): “Varieties of agonism: conflict, the common good and the need for synagonism”, *Journal of Social Philosophy*, 39(3).
- KOSELLECK, Reinhart (2004 [1979]): *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, New York: Columbia University Press.
- KOSELLECK, Reinhart, y Rolf REICHARDT, eds. (1988): *Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewusstseins*, Munich: Oldenbourg.
- LUXEMBURG, Rosa (1916): *Die Krise der Sozialdemokratie (Die “Junius”-Broschüre)*, <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/luxemburg/1916/junius/>
- MARX, Karl, (1867/ingl. 1887): *Das Kapital*, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/>
- MARX, Karl, y Friedrich ENGELS (1848): *Manifest der kommunistischen Partei*, <http://gutenberg.spiegel.de/buch/manifest-der-kommunistischen-partei-4975/1>
- STEIN, Lorenz von (1850): *Die Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, Leipzig.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1835): *De la Démocratie en Amérique*. <http://www.gutenberg.org/ebooks/30513>
- WAGNER, Peter (2015): “Interpreting the present: a research programme”, *Social Imaginaries*, 1(1).
- WAGNER, Peter (2016): *Progress: a reconstruction*, Cambridge: Polity.

WEBER, Max (1904/5): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*,  
<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie>

WEBER, Max (1920): “Vorbemerkung”, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*,  
<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie>

Recibido: 23 de noviembre de 2015

Aceptado: 18 de enero de 2016

**Peter Wagner** es profesor de investigación ICREA en Ciencias sociales en la Universidad de Barcelona. Ha sido catedrático en las universidades de Warwick y Trento, y en el Instituto Europeo Universitario de Florencia. Su investigación se centra en el estudio comparativo y analítico de las diferentes formas de modernidad social, económica y política, y de las trayectorias históricas de las sociedades modernas. Entre 2010 y 2015 ha dirigido en la Universidad de Barcelona el grupo de investigación internacional TRAMOD «Trayectorias de la modernidad. Comparación de variedades europeas y no europeas». Ha publicado, entre otros, *Modernity: Understanding the Present* (Polity, 2012) y *Progress: A Reconstruction* (Polity 2016).