

Sobre las formas y los límites de la emancipación ¹

On the forms and limits of emancipation

ANTONIO CAMPILLO

Universidad de Murcia

campillo@um.es

RESUMEN. El concepto de emancipación ha sido utilizado históricamente para nombrar las más diversas formas de liberación, tanto individuales como colectivas. Por eso, desde la época de la Ilustración y de las primeras revoluciones y constituciones liberales, se convirtió en uno de los conceptos fundamentales del pensamiento político moderno. En este trabajo analizo los supuestos teóricos y las formas históricas del concepto moderno de emancipación, pero también propongo revisar esos supuestos y esas formas, tras los cambios históricos que han tenido lugar en la segunda mitad del siglo XX y tras la aparición de nuevos movimientos sociales emancipatorios.

Palabras clave: emancipación, liberación, ilustración, revolución, modernidad, postmodernidad.

ABSTRACT. The concept of emancipation has been historically used to name a very wide range of forms of liberation, both individual and collective. As a consequence, from the period of Enlightenment and the first revolutions and liberal constitutions, it became one of the fundamental concepts of modern political thought. In this article, I examine the theoretical assumptions and the historical forms of the modern concept of emancipation, but I also propose a revision of those assumptions and forms that takes into account the historical changes of the second half of the 20th century as well as the appearance of new emancipatory social movements.

Key words: emancipation, liberation, enlightenment, revolution, modernity, postmodernity.

I

El término castellano «emancipación» procede del verbo latino *emancipare*, que a su vez es una expresión compuesta, formada por el prefijo *ex-* y el verbo *mancipare*. Este último tenía en latín un doble significado: por un lado, «entregar», «vender», «deshacerse de una propiedad», «pasar a otras manos»; por otro lado, «entregarse a la embriaguez» o «ser

entregado a las manos del verdugo». En ambos casos, se alude a una relación de dominio y sumisión, es decir, a la situación de «quedar sometido» o «estar en manos de otro». En la raíz del verbo *mancipare* está el nombre *manus* («mano»), que es el órgano prensil con el que se sujeta al esclavo (como a un «instrumento viviente», análogo a los animales domésticos y a cualquier otro utensilio inanimado y manejable), y, por ello mismo, es

también una de las metáforas más frecuentes para nombrar el ejercicio de la dominación.² De esta raíz procede también el verbo castellano «manumitir» («liberar a un esclavo»), derivado del latino *manumittere*, que es un compuesto de *manus* y *mittere* («enviar lejos —o desprender de la mano— del amo»). Así que *emancipare* es el antónimo de *mancipare* y el sinónimo de *manumittere*, pues significa «librar de ataduras», dejar de estar sometido a otro o en manos de otro.

En resumen, «emancipación» equivale a «liberación», pues alude al acto o proceso por el que un individuo o una comunidad que están «en manos de otro», es decir, en situación de dependencia o subordinación, adquieren el estatuto jurídico-político de libertad, autonomía, independencia o soberanía. El Diccionario de la Real Academia Española asigna al verbo «emancipar» dos acepciones, una más antigua y restringida («libertar de la patria potestad, de la tutela o de la servidumbre»), y otra más moderna y general («liberarse de cualquier clase de subordinación o dependencia»). Efectivamente, hoy hablamos de «emancipación» para referirnos a toda clase de acciones de liberación: el hijo que se libera de la patria potestad, la mujer que se libera de la tutela marital, el esclavo que se libera del dominio del amo, el siervo que se libera del señor feudal, el asalariado que se libera del patrón capitalista, el colonizado que se libera del yugo del colonizador, etc.³ Debido a esta diversidad de significados, el término «emancipación» ha sido y es utilizado en los más diferentes contextos sociales, para nombrar la búsqueda de la máxima libertad posible para todas las personas y para todos los pueblos. En las últimas décadas, ha comenzado a utilizarse también para reivindicar la emancipación o liberación de los animales con respecto al dominio de los humanos.⁴

Esta inmensa potencia semántica, capaz de evocar no sólo las luchas más me-

morables del pasado, sino también los sueños más prometedores con respecto al porvenir, hizo que el concepto de emancipación se convirtiera, desde las primeras revoluciones políticas del Occidente euro-americano (la inglesa, la norteamericana y la francesa), en uno de los conceptos fundamentales del pensamiento político moderno.

Más aún, este concepto estuvo estrechamente ligado al modo en que la Europa moderna se autocomprendió teóricamente y se autoafirmó políticamente, frente a la tradición de la cristiandad medieval y frente a los pueblos no europeos. El propio concepto de «modernidad», con el que se nombra un «tiempo nuevo», una «nueva época» de la historia humana (inicialmente entendida por los humanistas de los siglos XV y XVI como un «renacimiento», un «retorno» o una «revolución» más o menos cíclica de la Antigüedad greco-latina, y más tarde reformulada como un proceso irreversible de «progreso», de «ilustración» y de «revolución» hacia adelante, que debía «superar» o trascender toda la historia pasada), está inseparablemente ligado al concepto de «emancipación», hasta el punto de que ambos fueron concebidos a partir de los siglos XVII y XVIII, por las élites políticas e intelectuales de Europa occidental y de sus colonias ultramarinas, como si fueran dos conceptos equivalentes e intercambiables.⁵

Basta recordar el célebre comienzo del artículo de Immanuel Kant *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (1784):

Ilustración [Aufklärung] es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad [Unmündigkeit] es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro. Esta imposibilidad es culpable cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse del suyo sin la guía de otro. ¡Sapere aude!

¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración.⁶

Para Kant, la «emancipación» es el acceso a la «mayoría de edad» no sólo biológica, sino también intelectual, moral y legal, y consiste en atreverse a pensar y actuar por uno mismo, de manera autónoma, liberándose de la tutela externa de otros y siguiendo exclusivamente los dictados internos de la propia razón natural (en la triple acepción kantiana de la razón: conocimiento científico, ley moral y juicio estético).

Pues bien, este concepto moderno de «emancipación» y, con él, el concepto mismo de «modernidad» como una época radicalmente «nueva» de la historia humana, vinculados e identificados entre sí en el concepto kantiano de *Aufklärung* (Ilustración), han sido sometidos en las últimas décadas a un profundo cuestionamiento crítico, que incluso ha llevado a hablar de una época «postmoderna» o «postilustrada».⁷

En las páginas que siguen, voy a tratar de precisar cuáles fueron los supuestos fundamentales del concepto moderno de emancipación, y, a continuación, trataré de apuntar de qué modo y en qué dirección están siendo hoy revisados y reformulados, a la vista de las transformaciones que ha experimentado la experiencia histórica de la humanidad, en los doscientos años que nos separan de las primeras revoluciones europeas y las primeras declaraciones de independencia de las colonias americanas.

II

El proceso de emancipación de la Europa moderna se emprendió en tres campos sociales diferentes (el religioso, el científico y el político), cada uno con su propia dinámica histórica y su propio ritmo de cambio, aunque al mismo tiempo los filósofos ilustrados dieron por supuesto que

había una relación de refuerzo mutuo entre los tres campos, como puede observarse en el citado texto de Kant sobre la Ilustración.

Por un lado, se produjo lo que podríamos llamar la «emancipación religiosa». La Reforma protestante del siglo XVI fue el primer movimiento «herético» del cristianismo latino que no fue derrotado o asimilado por la Iglesia de Roma, sino que logró enfrentarse a ella con éxito, a través de largas y sangrientas guerras de religión, arrebatándole el control de amplios territorios de Europa occidental y poniendo fin al sueño medieval del Imperio cristiano. El último representante de ese sueño fue el Imperio hispánico y ultramarino de Carlos V y Felipe II, contra el que se rebelaron los reinos, principados y repúblicas urbanas «protestantes» de Alemania, Inglaterra y Holanda. La Reforma protestante abrió el proceso de la «secularización», que comenzó con la expropiación de los bienes eclesiásticos y condujo a la emancipación de los laicos con respecto a lo que Michel Foucault llamó el «poder pastoral» de los clérigos.⁸

Paralelamente, se produjo la «emancipación científica». La llamada «revolución científica» de los siglos XVI y XVII, de Copérnico a Newton, se enfrentó a la tradición escolástica de las universidades medievales y a la imagen geocéntrica y teológica del mundo (en la que se combinaban la astronomía aristotélico-ptolemaica y el dogma cristiano de un mundo creado y gobernado providencialmente por Dios), sustituyéndola por una visión descentrada, desencantada y matematizada de la Naturaleza (la *res extensa* de Descartes), y por una concepción instrumental, experimental y acumulativa del conocimiento (el «saber es poder» de Bacon). Las utopías modernas, comenzando por la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon, anunciaron el progresivo dominio del hombre sobre esa Naturaleza desencanta-

da, gracias a los nuevos saberes tecno-científicos.⁹

Por último, en los siglos XVII y XVIII se inició el proceso de la «emancipación política». Frente a las monarquías teocráticas y las jerarquías feudales heredadas de la Edad Media, pero también frente a los imperios coloniales creados a partir de 1492 por las potencias de la Europa atlántica (Portugal, España, Francia e Inglaterra), se produjeron las primeras revoluciones políticas de la Europa moderna (la inglesa de 1688 y la francesa de 1789), y las sucesivas guerras y declaraciones independentistas de las colonias americanas (la de Estados Unidos en 1776, la de Haití en 1804 y todas las demás entre 1810 y 1825, tras la ocupación de la península ibérica por las tropas napoleónicas en 1808). Todas estas revoluciones y declaraciones de independencia reivindicaron la igualdad natural entre todos los seres humanos, las libertades económicas y políticas, la propiedad privada, el contrato social y la soberanía popular.¹⁰

A partir de esta triple mutación histórica (la Reforma religiosa, la revolución científica y las revoluciones políticas), tanto los filósofos ilustrados de los siglos XVII y XVIII, como los teóricos de las ciencias sociales de los siglos XIX y XX, celebraron la «modernización» de la Europa occidental y de sus colonias ultramarinas como un proceso paulatino y convergente de secularización religiosa, de progreso tecno-científico y de democratización socio-política, un triple proceso que Max Weber describió como la «racionalización» generalizada de todas las esferas de la vida humana, que explicaría la singularidad de Occidente y su hegemonía sobre el resto del mundo.¹¹

III

Este proceso paulatino y convergente de emancipación religiosa, tecno-científica

y socio-política, fue promovido en tres niveles o escalas diferentes, que también se consideraban convergentes entre sí: el nivel ético, el político y el histórico.

En primer lugar, debía promoverse y conquistarse la emancipación «ética» del sujeto individual, sobre todo por medio de la «educación». La educación comenzó a ser entendida como un proceso de «ilustración» intelectual y moral, es decir, de «formación» o modelación consciente, deliberada y metódica de la identidad personal. Por medio de ella, el «menor de edad» debía convertirse en un sujeto adulto, racional, libre y autónomo. Por eso, la educación se convirtió en una de las preocupaciones fundamentales de los humanistas, ilustrados, reformadores y revolucionarios modernos.

En segundo lugar, había que promover y conquistar la emancipación «política» del Estado: el Estado moderno no podía seguir siendo una jerarquía de «Estados» o «estamentos» sociales instituida por Dios y legitimada por la Iglesia de Roma como su único representante en la Tierra, sino que debía constituirse a sí mismo como un sujeto colectivo autónomo y homogéneo, «soberano» y «republicano». Es decir, el gobernante supremo de la comunidad política no podía aceptar ninguna instancia jurídica o eclesiástica por encima de él, y no podía tener otra fuente de legitimidad que el contrato explícito o el consentimiento implícito de los ciudadanos sujetos a su jurisdicción.

Estos dos niveles, el individual o «ético» y el colectivo o «político», debían confluir en un «contrato social» original entre todos los sujetos adultos, racionales, libres e iguales, que voluntariamente se constituirían como una comunidad política autónoma y homogénea. Este «contrato social» entre sujetos libres e iguales no sólo fue pensado como un acto «jurídico» con valor y fuerza de ley, sino como el origen primero y el fundamento último de toda ley y de todo

Estado de Derecho. Además, este acto jurídico fundacional fue identificado con acontecimientos históricos concretos: las revoluciones populares de Inglaterra y de Francia frente a las monarquías teocráticas, las guerras de independencia de las colonias americanas frente a las metrópolis europeas, y la paralela redacción de las primeras constituciones y declaraciones de derechos. Y estos acontecimientos, a su vez, se convirtieron en actos performativos por medio de los cuales los propios actores revolucionarios se auto-proclamaban como la «nación» en armas o como el «pueblo» reunido en asamblea, se autoconstituían como un Estado soberano e independiente, e instituían al mismo tiempo su propia condición de «ciudadanos» o «sujetos de derecho», reconocidos jurídicamente y protegidos políticamente como tales por ese Estado que ellos mismos habían constituido.

Todas estas revoluciones, guerras, constituciones y declaraciones se inscribieron, a su vez, en un tercer nivel o escala de emancipación. Desde el momento mismo de su acontecer, comenzaron a ser interpretadas como otros tantos episodios de un único y gran relato: la emancipación «histórica» de la Humanidad, entendida ésta no como un mero concepto genérico, sino como el «conjunto de los hombres reunidos socialmente y esparcidos en pueblos sobre la Tierra». ¹² Tal y como propuso Kant en sus famosos opúsculos de filosofía de la historia, la emancipación progresiva de la Humanidad debía convertirse en el «hilo conductor» de una «historia universal en clave cosmopolita». Esta emancipación histórica de la Humanidad fue pensada en un doble sentido: como la sustitución de las «guerras de conquista» por el pacífico y «libre comercio», lo que permitiría pasar de la hobbesiana «guerra de todos contra todos» a la kantiana «paz perpetua»; y como la sustitución de las antiguas creencias mágico-religiosas por los modernos

saberes tecno-científicos, lo que permitiría al hombre dominar la Naturaleza, liberarse del «reino de la necesidad» y convertirse en un «nuevo Demiurgo».

IV

Este proceso histórico de emancipación de la Humanidad (una emancipación a un tiempo religiosa, tecno-científica y socio-política, y a un tiempo individual, estatal y mundial), fue concebido como un proceso evolutivo y eurocéntrico.

En efecto, la Historia Universal de la Humanidad comenzó a ser entendida como un «progreso» paulatino, irreversible y generalizado del «salvajismo» a la «civilización».

Además, se dio por supuesto que este «progreso» se había iniciado en Europa, ya desde la Antigüedad greco-romana, con el paréntesis (o el avance) de la Edad Media cristiana, judía y musulmana, y se había renovado a partir del Renacimiento, es decir, con la llamada Modernidad europea, considerada como una época radicalmente «nueva» de la historia humana. Esta «nueva época» se habría iniciado en Europa occidental, a partir de 1492, y la expansión ultramarina de los grandes imperios coloniales habría permitido extender poco a poco el proceso de «modernización» al resto del mundo. ¹³

Este proceso evolutivo y eurocéntrico de modernización del mundo se habría producido en tres grandes fases: en una primera fase (siglos XVI a XVIII), tuvo lugar la colonización y civilización de los pueblos «salvajes» o «bárbaros» del continente americano; en una segunda fase (último tercio del siglo XVIII y primer tercio del XIX), se independizaron las colonias americanas dominadas por las élites descendientes de europeos (Estados Unidos, Canadá y las colonias iberoamericanas); en una tercera fase (último tercio del siglo XIX y primera mitad del XX), se puso en marcha una nueva ola expansiva

y colonizadora de Europa occidental en el interior de África y de Asia.

Hay que esperar a la segunda mitad del siglo XX para que se produzcan dos nuevos fenómenos, que van a problematizar el gran relato evolutivo y eurocéntrico: la descolonización de las colonias no europeas en África y en Asia, y las reivindicaciones de los pueblos indígenas (en las repúblicas americanas y en otros lugares del mundo).

V

En la segunda mitad del siglo XX, se produce la crisis de la concepción evolutiva y eurocéntrica de la Historia de la Humanidad, por varios motivos entrecruzados: las dos Guerras Mundiales (llamadas «Guerras Civiles Europeas» por el historiador alemán Ernst Nolte), los totalitarismos (fascista, nazi, bolchevique, franquista, etc.), las armas nucleares y la Guerra Fría entre EEUU y la URSS, la descolonización de las últimas colonias europeas, la creciente desigualdad Norte-Sur, las nuevas potencias emergentes (China, India, Brasil, etc.), el nuevo orden multilateral, la crisis ecológica global, etc.

Todos estos fenómenos han puesto fin al evolucionismo y al eurocentrismo: ya no podemos seguir dando por supuesto ni el avance paulatino de la Humanidad hacia la paz perpetua, ni el dominio creciente del hombre sobre la Naturaleza. Hemos entrado en una época «postmoderna», es decir, en un mundo cada vez más complejo e incierto, con una pluralidad heterogénea de poderes (políticos, económicos, sexuales, culturales, etc.) y con unos cambios sociales, tecnológicos y ecológicos muy profundos, muy acelerados y muy generalizados, pero moralmente contradictorios o ambivalentes.¹⁴

Además, ha comenzado a cuestionarse el supuesto moderno de una convergencia armónica y una progresión cre-

ciente entre todos los tipos de emancipación (religiosa, tecno-científica y socio-política) y entre todas las escalas de la misma (individual, estatal y mundial). Tras la proliferación y la diversificación de los movimientos sociales emancipatorios de los dos últimos siglos, tanto en Europa occidental como en el resto del mundo, el pensamiento político contemporáneo ha comenzado a reconocer la pluralidad irreductible de las formas de dominación y, por tanto, también de las luchas por la emancipación, que no son necesariamente convergentes entre sí, ni acumulativas en el tiempo.¹⁵ Cabe distinguir, al menos, cuatro tipos diferentes de emancipación:

— La emancipación jurídico-política frente a las diversas formas de violencia y de despotismo político-militar, con las consiguientes reclamaciones de libertad, independencia, soberanía, democratización, participación, etc.

— La emancipación socio-económica frente a la desigualdad social, la explotación laboral y la apropiación privada de los bienes comunes, con las consiguientes reclamaciones de justicia social y redistribución de la riqueza.

— La emancipación sexual y generacional frente a la dominación patriarcal de los varones adultos sobre las mujeres y sobre los niños y niñas, no sólo en el hogar sino en todas las esferas y situaciones sociales.

— La emancipación cultural de las comunidades y de los grupos sociales discriminados por su lengua, sus costumbres, sus creencias, su aspecto físico, su orientación sexual, etc.¹⁶

A este respecto, conviene recordar que el sujeto emancipado (adulto, racional, libre y autónomo) del que hablaba Kant, y esto tanto en las repúblicas urbanas de la Antigüedad greco-romana como en las primeras revoluciones y constitu-

ciones liberales de la Europa y la América modernas, era identificado como un varón, cabeza de familia, propietario de tierras, perteneciente a la etnia superior o civilizada (helena, romana, cristiana, europea, de raza blanca...) y, por todo ello, ciudadano de pleno derecho.

Los movimientos sociales de los siglos XIX y XX (socialismo, feminismo, antiesclavismo, indigenismo, etc.) han tenido que luchar contra los privilegios políticos, económicos, sexuales y culturales de las élites occidentales post-revolucionarias, tanto en Europa como en las colonias europeas emancipadas o independizadas.

Pero el sentido de todos estos movimientos sociales emancipatorios no consiste simplemente en extender el estatuto de sujeto emancipado y de ciudadano de pleno derecho a los grupos sociales hasta ahora excluidos (trabajadores, mujeres, etnias minoritarias, pueblos indígenas, etc.), sino que se trata más bien de subvertir las jerarquías estamentales de las élites post-revolucionarias que se consideraban a sí mismas emancipadas, y que sin embargo se resistían (y se siguen resistiendo) con uñas y dientes a perder sus privilegios políticos, económicos, sexuales y culturales.

Además, el principio de la emancipación, de la autonomía y de la «responsabilidad contractual» entre iguales, no es suficiente para fundar una sociedad justa. Debe ser complementado y contrapesado con el principio de la «responsabilidad tutelar», de la compasión y del cuidado hacia los otros seres de este mundo, y sobre todo hacia los más débiles, hacia los más vulnerables, hacia quienes están en una situación de indefensión y dependencia con respecto a los más poderosos, por la causa que sea: los seres humanos actualmente vivientes y en situación de vulnerabilidad (niños, ancianos, enfermos, mendigos, migran-

tes, deportados, torturados, etc.); los seres humanos ausentes o no vivientes (los ya desaparecidos y los que aún están por venir, las víctimas del pasado y las generaciones futuras); e incluso los seres no humanos (plantas, animales y, en general, el resto de los seres que componen la biosfera de la Tierra).¹⁷

La tradición dominante del pensamiento ético y político de Occidente estableció una jerarquía entre el principio superior de la «autonomía», practicado por el varón en el espacio público o político, y el principio inferior del «cuidado», practicado por la mujer en el espacio privado o doméstico. El cabeza de familia era el punto de articulación y de disociación entre el espacio público, donde regía el «contrato» entre iguales, y el espacio privado, donde regía la «tutela» del superior hacia los inferiores (mujer, hijos, siervos, enfermos, ancianos, etc.). Esta jerarquía de principios y de espacios se ha mantenido a lo largo del pensamiento occidental, desde Platón y Aristóteles hasta Kant y Hegel. Y ha sido heredada por las ciencias sociales y por las políticas públicas hasta fecha bien reciente, incluso tras la aparición del Estado de bienestar en la segunda posguerra mundial. Pues bien, es preciso problematizar la jerarquía entre los dos principios y entre los dos espacios. Ésta es la gran revolución ética y política puesta en marcha por el socialismo en el siglo XIX y radicalizada por el feminismo en el siglo XX.

También es preciso reconocer los límites del principio de emancipación a la hora de pensar nuestra relación con la Naturaleza y con nuestro propio cuerpo viviente, y el papel que deben cumplir los saberes tecno-científicos en esa doble relación. También aquí es preciso complementar y contrapesar el principio de autonomía y de responsabilidad contractual con el principio de cuidado y de responsabilidad tutelar.

En efecto, no podemos seguir pensando la historia humana como un proceso de emancipación creciente y de creciente dominación del ser humano sobre la Naturaleza, sino más bien como un proceso de co-evolución recursiva, en el que los seres humanos hemos dependido y seguiremos dependiendo siempre de nuestro entorno natural para poder vivir. Somos seres naturales y no podemos trascender nuestra condición, ni por medio de la teología, ni por medio de la tecnología. Estamos padeciendo ya los efectos del cambio climático inducido por la tecnología humana, y esto debería enseñarnos a ser un poco más modestos. La necesidad de transformar nuestra relación con la Naturaleza ha sido la gran revolución puesta en marcha por el ecologismo contemporáneo.

Paralelamente, no podemos seguir pensando nuestro cuerpo (y el cuerpo de los demás seres vivientes, sobre todo el de los animales sensibles) como un mero objeto susceptible de cualquier clase de manipulación técnica y de mercantilización contractual. Si las viejas religiones teológicas pretenden que podemos trascender nuestro cuerpo por medio de la ascética, la nueva religión tecnológica pretende que podemos trascenderlo por medio de la técnica, y emanciparnos así de nuestra condición natural. El gran reto de la bioética y la biopolítica contemporáneas consiste en defender el doble principio de la autonomía y de la responsabilidad hacia los otros, sin dejarse atrapar por la disyuntiva entre la religión teológica, que pone la vida en manos de Dios, y la religión tecnológica, que la pone en manos de los expertos y los poderosos.

Terminaré señalando una última crítica al concepto moderno de emancipación: creo que es preciso problematizar la identificación entre emancipación individual y emancipación colectiva, es

decir, entre autonomía ética y autonomía política. Esta identificación ha dominado la tradición filosófica de Occidente, al menos desde Aristóteles hasta Kant. Aristóteles decía que lo bueno para el individuo es también bueno para la ciudad, y viceversa, pues el uno y la otra coinciden en el ideal de la máxima autarquía posible, como el mejor medio para alcanzar el fin natural de la felicidad; Kant decía que una misma ley moral universal debería regir la conducta ética de cada individuo, la constitución política de cada Estado e incluso las relaciones internacionales de la Humanidad en su conjunto, en un futuro orden cosmopolita.

En los dos últimos siglos, esta identificación entre ética y política ha adoptado dos formas contrapuestas. El pensamiento conservador, en su doble versión religiosa y liberal, y los grupos sociales dominantes que pretenden conservar los privilegios adquiridos, tienden a reducir la política a la ética, como si las diferentes formas de injusticia social pudieran combatirse y resolverse apelando exclusivamente a las virtudes éticas de los individuos y a la autorregulación interpersonal de la «sociedad civil», o como si las desigualdades entre los distintos grupos sociales pudieran justificarse a partir de esas virtudes individuales y de esa autorregulación interpersonal.

Por el contrario, el pensamiento progresista, y los diferentes grupos sociales que sufren algún tipo de injusticia o varias injusticias a un tiempo (como súbditos, como trabajadores, como mujeres, como colonizados, etc.), tienden a reducir la ética a la política, como si un determinado régimen socio-político, imaginado como el más justo y proyectado sobre el futuro como la meta común de las diversas luchas emancipatorias, pudiera por sí solo acabar con todas las dominaciones e injusticias, y hacer posible una

reconciliación armoniosa y definitiva entre el individuo y la comunidad.

En mi opinión, si queremos instituir una comunidad política que sea a un tiempo justa y libre, democrática y pluralista, hemos de reconocer dos límites que son constitutivos de la condición humana. Por un lado, hemos de reconocer la diferencia irreducible entre la política y la ética (es decir, entre la comunidad y el individuo, o entre la justicia y el bien, por decirlo con las palabras de John Rawls), aunque ambas sean inseparables e interdependientes, más aún, aunque la frontera entre ellas esté sujeta a constantes disputas, negociaciones y modificaciones. Como dijo Michel Foucault en una de sus últimas entrevistas, una cosa son las luchas políticas de

liberación o de emancipación, y otra cosa es la práctica ética o existencial de la libertad conquistada.¹⁸

Por otro lado, esta diferencia entre la política y la ética, o entre la comunidad y el individuo, conlleva una segunda diferencia igualmente irreducible: la discontinuidad entre el pasado y el porvenir, y por tanto la imposibilidad de imaginar un utópico final de la historia, porque con cada individuo que viene al mundo, con cada nueva vida que comienza, como dice Hannah Arendt, se inicia una nueva e imprevisible serie de acciones, y por tanto la más perfecta comunidad política que seamos capaces de instituir estará destinada a renovarse y a reconstituirse siempre de nuevo.¹⁹

NOTAS

¹ Una primera versión de este trabajo fue presentada como ponencia en el Foro Internacional *Razón, utopía y ética de la emancipación ante el centenario de la independencia iberoamericana*, celebrado en la Universidad de La Laguna, del 30 de noviembre al 4 de diciembre de 2009. La ponencia se presentó el 1 de diciembre, en la mesa titulada *La ética de la emancipación*, que contó también con la participación de Vivian Auffant (UPR, Puerto Rico) y Ángel Puyol (UAB, España).

² Aristóteles, en su *Política* (libro I, capítulo 4), llama a los esclavos «instrumentos vivientes», análogos a los animales domésticos y a los instrumentos inanimados, en la medida en que todos ellos son propiedades del amo y pueden ser «manejados» por él, sea para su propio disfrute y servicio personal o sea para la producción de bienes. En cuanto a la importancia antropológica de la «mano» como órgano prensil e instrumento de poder, véase el análisis de Elias Canetti en *Obras completas I. Masa y poder*, ed. y trad. de Juan José del Solar, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2002, pp. 266-277.

³ Para una reflexión sistemática sobre el concepto de «liberación», véase algunas de las obras de Enrique Dussel: *Filosofía de la liberación*, México, Primero Editores, 2001; *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 2009; *Política de la liberación I. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007; y *Política de la liberación II. Arquitectónica*, Madrid, Trotta, 2009.

⁴ Véase, por ejemplo, el libro de Peter Singer, *Libertad animal* (Madrid, Trotta, 1999, 2.ª ed.), considerado como la Biblia del movimiento mundial en defensa de los derechos de los animales. Sobre la relación de dominio entre los humanos y los animales, además del ya citado libro de Elias Canetti, véase también las reflexiones del último Jacques Derrida: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008; *Seminaire La bête et le souverain. Volumen I (2001-2002)*, ed. de Michel Lisse, Marie-Louise Mallet y Ginette Michaud, París, Galilée, 2008; *Seminaire La bête et le souverain. Volume II (2002-2003)*, ed. de Michel Lisse, Marie-Louise Mallet y Ginette Michaud, París, Galilée, 2010.

⁵ Sobre la conexión entre los conceptos de «renacimiento», «revolución», «progreso», «emancipación» y «modernidad», véase José Antonio Maravall, *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Madrid Alianza, 1986; Eugenio Garin, «Edades oscuras y Renacimiento: un problema de límites», en *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Grijalbo, 1981, pp. 29-71; John Bury, *La idea del Progreso*, Madrid, Alianza, 1971; Robert Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1981; Hans Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-textos, 2008; Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993; y Giacomo Marra-mao, *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989.

⁶ Immanuel Kant, «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», en *En defensa de la Ilustración*, tr. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, intr. de José Luis Villacañas, Barcelona, Alba, 1999, pp. 63-71. *Unmündigkeit* es el término negativo empleado por Kant en esta cita, y suele traducirse como «minoría de edad», «inmadurez», «dependencia» o «no emancipación»; el término positivo, *Mündigkeit*, puede traducirse indistintamente como «mayoría de edad» o «emancipación».

⁷ Recordaré sólo algunos de los textos iniciales de la polémica sobre la llamada «crisis de la modernidad»: François Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1987 (orig. 1979); Jürgen Habermas, «La modernidad inconclusa», *El viejo topo*, 62, noviembre 1981, 45-50 (orig. 1981), y *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989 (orig. 1985); Michel Foucault, «¿Qué es la Crítica? (Crítica y *Aufklärung*)» (1978), «¿Qué es la Ilustración?» (1983) y «Seminario sobre el texto de Kant: *Was ist Aufklärung?*» (1983), reunidos en *Sobre la Ilustración*, ed. de J. de la Higuera, Madrid, Tecnos, 2003. Mi primera contribución a esta polémica: *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*, Barcelona, Anagrama, 1985, 2.ª ed. 1995. Para un análisis crítico del debate modernidad/postmodernidad, véase también: Anthony Giddens, *Consecuencias de la Modernidad*, Madrid, Alianza, 1993; Albrecht Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor, 1993; Fredric Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996; Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, Madrid, Anagrama, 2000; y Nicolás Casullo (ed.), *El debate modernidad/posmodernidad*, Buenos Aires, Retórica, 2004, 2.ª ed.

⁸ Sobre el concepto de «poder pastoral», véase Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, ed. de M. Senellart, dir. de F. Ewald y A. Fontana, Madrid, Akal, 2008. Sobre el concepto de «secularización»: Giacomo Marramao, *Poder y secularización*, o.c. Sobre la Reforma y sus consecuencias en la Europa moderna: Geoffrey R. Elton, *La Europa de la Reforma (1517-1559)*, Madrid, Siglo XXI, Madrid, 1987; John H. Elliott, *La Europa dividida (1559-1598)*, Barcelona, Crítica, 2010; y Geoffrey Parker, *Europa en crisis (1598-1648)*, Madrid, Siglo XXI, 1981.

⁹ Sobre la revolución científica: Edwin A. Burt, *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, Buenos Aires, Sudamericana, 1960; Alexandre Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI, 1984; Thomas S. Khun, *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental*, Barcelona, Ariel, 1996; Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975; Alfred R. Hall, *La revolución científica (1500-1750)*, Barcelona, Crítica, 1985; Paolo Rossi, *El nacimiento de la ciencia*

moderna en Europa, Barcelona, Crítica, 1998; Steven Shapin, *The scientific revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 1996; J. L. González Recio y A. Rioja (eds.), *Los orígenes europeos de la ciencia moderna*, Madrid, Cersa, 2004. Sobre las modernas utopías tecno-científicas: Eugenio Ímaz (ed.), *Utopías del Renacimiento: Moro, Campanella y Bacon*, México, FCE, 1973; Frank E. Manuel y Fritzie E. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, 3 vols., Madrid, Taurus, 1981, especialmente el segundo volumen, dedicado al «auge de la utopía» en la época moderna (siglos XVII-XIX); y David F. Noble, *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención*, Barcelona, Paidós, 1999.

¹⁰ Sobre las revoluciones europeas y su papel en la formación de los Estados modernos: Charles Tilly, *Las revoluciones europeas 1492-1992*, Barcelona, Crítica, 2001, y *Coerción, capital y los Estados europeos 990-1990*, Madrid, Alianza, 1992. Sobre las revoluciones americanas: Maldwyn A. Jones, *Historia de Estados Unidos (1607-1992)*, Madrid, Cátedra, 1996; Howard Zinn, *La otra historia de los Estados Unidos*, Hondarribia, Argitaletxe Hiru, 1997; John Lynch, *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*, Barcelona, Ariel, 2007; Nelly Macaulay y David Bushnell, *El nacimiento de los países latinoamericanos*, Madrid, Nerea, 1989; Tulio Halperin Donghi, *Reforma y disolución de los imperios ibéricos: 1750-1850*, Madrid, Alianza, 1985; y Julio Sánchez e Izaskun Álvarez (eds.), *Visiones y revisiones de la independencia americana*, 2 vols., Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005-2007.

¹¹ Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 1964, y *Ensayos de sociología de la religión*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987.

¹² Immanuel Kant, «Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor» (1797), en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, tr. de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 79-100.

¹³ Las islas Canarias fueron la primera escala y el primer experimento de la expansión ultramarina europea. Véase Alfred Crosby, *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900*, Barcelona, Crítica, 1988, cap. 4: «Las Islas Afortunadas», pp. 86-121.

¹⁴ Para un desarrollo mucho más amplio de las ideas expuestas a continuación, remito a Antonio Campillo, *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Madrid, Akal, 2001, y *El concepto de lo político en la sociedad global*, Barcelona, Herder, 2008.

¹⁵ Para un balance general sobre los movimientos sociales de los dos últimos siglos, véase Charles Tilly y Lesley J. Wood, *Los movimientos sociales, 1768-2009*, Barcelona, Crítica, 2009.

¹⁶ Nancy Fraser, en *Escalas de justicia* (Barcelona, Herder, 2008), distingue tres dimensiones de la justicia: la «redistribución» socio-económica (el gran motivo de disputa desde el movimiento socialista del siglo XIX hasta los Estados de bienestar de la posguerra y el actual movimiento altermundialista contra el capitalismo neoliberal y a favor de la «justicia global»), el «reconocimiento» cultural de las minorías étnicas y de las identidades sexuales (que pasa a ocupar el primer plano con la irrupción de los movimientos poscoloniales y feministas de los años setenta y ochenta), y la «representación» política democrática (que tiene que ver con el acceso de todos los pueblos y grupos sociales a la deliberación pública y a la toma colectiva de decisiones, no sólo en la escala «westfaliana» del moderno Estado-nación sino en todas las escalas territoriales, de lo local a lo global). En mi opinión, sin embargo, las luchas contra la dominación patriarcal y las luchas contra la dominación cultural no pueden ser asimiladas bajo el rótulo común de luchas por el «reconocimiento», puesto que responden a dos dimensiones diferentes e irreductibles de la vida humana: las relaciones parentales entre los sexos y entre las gene-

raciones, y las relaciones entre los diferentes grupos étnicos y culturales. Por eso, creo que es necesario distinguir más bien cuatro dimensiones de la justicia, irreductibles entre sí: la paridad sexual, la redistribución económica, el reconocimiento intercultural y la representación política. Para una justificación del «equilibrio antropológico» entre estas cuatro dimensiones, remito a *Variaciones de la vida humana*, o.c.

¹⁷ Para la distinción y la complementariedad entre «responsabilidad contractual» y «responsabilidad tutelar», véase «Poder y responsabilidad en la sociedad global», recogido en Antonio Campillo, *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2001, pp. 93-112.

¹⁸ Michel Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en Carlos Gómez (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 256-264.

¹⁹ Por eso, Hannah Arendt considera que «la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político» (*La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 23).