

ESTUDIOS SOCIALES

Año XXVI, Número 91

Enero-Marzo 1993

LA NUEVA SOCIEDAD MUNDIAL: ANTECEDENTES, NATURALEZA, CONSECUENCIAS, PERSPECTIVAS.*

Vicente Santuc Laborde, sj.**

I. Introducción

Nos ha convocado el gran desorden que existe bajo los cielos. Pero lo sabemos, el desorden no es nuevo. Es contemporáneo del hombre. Sin embargo, en el desorden actual intuimos novedades y tenemos el sentimiento que, si despertase de cierto sueño, la humanidad estará en condiciones de conducir los acontecimientos en vez de padecerlos.

Pluralidad de mundos científicos, desorden y violencia en los espacios políticos, económicos y éticos caracterizan a nuestro mundo moderno, horizonte hoy de todo ciudadano planetario. Ese mundo, así configurado, constituye la "realidad" resultado de la acción del hombre después de la emergencia de la modernidad. De esa realidad brota para el hombre una insatisfacción que lo encamina a la reflexión y le invita a retomar el esfuerzo del viejo Platón que frente a los sofistas buscaba el

* Las ideas centrales de este texto fueron expuestas como ponencia en el "Primer Encuentro de Filosofía INTEC-Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó" (octubre 1991). El trabajo, posteriormente reelaborado y ampliado, fue presentado en el "Seminario Internacional César Jerez" sobre *El Nuevo Escenario Mundial y los Proyectos de Economía y Sociedad para América Latina: Desafío a la Justicia*. Zipaquirá, Colombia, 5-11 julio 1992.

** Filósofo. Prepara su tesis doctoral en Filosofía Política en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Dirige en la actualidad la Escuela Superior Antonio Ruiz de Montoya y el Centro de Estudios de Filosofía Política, en Lima.

universal susceptible de ser reconocido por, y de convocar a, todos los hombres contemporáneos. De una manera u otra, por lo menos mediante el consumo de bienes y servicios variados, todos los individuos del mundo actual se sitúan en un mismo horizonte, el horizonte de la sociedad económica moderna planetaria. Será ése el horizonte que busquemos.

a) Nuestro esfuerzo será de filosofía política

Asignarse como tarea la de asumir en la reflexión tanto la unidad de ese mundo como los desgarramientos que el mismo produce y las preguntas que levanta, -hacer eso para comprender esta vida, la nuestra-, eso es lanzarse a un proyecto de filosofía política. Querer comprender este mundo, será comprender cómo es uno al interior mismo de sus contradicciones; será quizás, sobre todo, comprender esas contradicciones, sus formas y sus maneras de ser en la conciencia de los hombres; pero será también comprender sus maneras de empujar hacia adelante esa misma conciencia.

En ese esfuerzo de filosofía política seguiremos a varios autores que llevan o han llevado adelante una reflexión de filosofía política¹ procurando pensar el mundo moderno. Lejos de asociarse a las voces que aquí y allá se han levantado y se siguen levantando para denunciar a la modernidad, dichos filósofos suelen presentarla de manera positiva. E. Weil, persuadido de que nadie está dispuesto a renunciar a los bienes y servicios que nos proporciona el mundo moderno, repetidas veces se pregunta: "¿Cómo estar a favor del mundo moderno?. ¿A qué condiciones?". La pregunta se hace urgente si es que se sabe que no todas las civilizaciones contemporáneas son modernas. Existen sobrevivencias de mundos tradicionales y existen diferentes grados de modernidad y se puede observar cómo los individuos, miembros de los mundos tradicionales quieren integrarse al mundo moderno.

Para Weil, "moderno" designa un conjunto de determinaciones precisas, de carácter práctico y específico. Nos habla de sociedad moderna, de Estado moderno, de pensamiento y acción modernos, de ética moderna, de trabajo moderno. Uso descriptivo y positivo. Moderna, la filosofía empieza a serlo en cuanto tiene conciencia de serlo y se interpreta a ella misma como: "su tiempo captado en el pensamiento".² La fórmula nos indica cómo el mundo moderno es a la vez sujeto y objeto

del discurso. Para él, el predicado "moderno" se atribuye con más propiedad a: la sociedad (mundo económico), la ética y el Estado.

Estas últimas formulaciones pueden inducir a error si dan a pensar que la filosofía política se va a mover, como la ciencia y la sociología políticas, en espacios acondicionados en función de los imperativos del conocimiento positivo -imperativos de objetividad y de neutralidad-. La ciencia política en cuanto tal determina entonces, a distancia, otros espacios, definidos como económicos, jurídicos, éticos. En razón de su neutralidad axiológica las ciencias sociales apuntan a un conocimiento descriptivo, explicativo. La pregunta del bien, no es pregunta suya, mientras que la filosofía sabe que dicha pregunta es pregunta de la política. Desde siempre, el hombre, ese animal social-político, se ha planteado y tuvo que resolver el problema del bien y del mal en su grupo de existencia. Es así como siempre se ha sido hombre. Es el individuo que es moral o inmoral, pero es siempre al interior de su grupo, de su ciudad, del Estado, que ha actuado, que ha sido moral o inmoral y que ha llegado a pensar, a reflexionar, sobre su acción.

Pensar la política según el esfuerzo de la filosofía política será entonces, de acuerdo a la larga tradición clásica, procurar comprender la comprensión de la realidad que actúa en esa misma realidad e inscribe en ella objetivos y finalidades. Se trata por lo tanto de comprender la actividad del hombre, su acción constituyente del mundo.

Desde la modernidad, el hombre sabe que la orientación, el polo y la dirección que guían su vida no están en la naturaleza sino en "él mismo" en cuanto actor. Aquello de lo cual se trata para él -la pregunta del sentido, de la orientación- está en él.

Se entiende entonces la definición de E. Weil de la filosofía política: "es la consideración razonable de la realidad histórica" (P.P.8). Se trata por lo tanto de considerar lo que hay de razón, de **voluntad de razón** en la realidad, es decir, en la organización del mundo que es el resultado de la acción del hombre. Hacer eso es al mismo tiempo reconocer necesariamente lo que hay de sin razón, de violencia, de arbitrariedad en esa misma realidad. Dicho esfuerzo no se agota en la mera contemplación, en la teoría, sino que se despliega para reconocer en la realidad lo que ella permite e impone como modificaciones de acuerdo a las metas y a los rechazos que nosotros mismos podemos definir.

ESTUDIOS SOCIALES 91

Pero, no vayamos a creer que la filosofía nos va a ayudar a resolver los problemas técnicos. Lo más que pueden hacer es ayudarnos a ver frente a qué problemas y en medio de qué problemas nos estamos moviendo. Ella puede ayudar a entender los alcances y el sentido de los mismos, y puede por lo tanto liberarnos de los falsos problemas, de nuestros sueños y angustias pueriles. Cumpliendo con eso su aporte es ya considerable.

En su proyección la filosofía política moderna va a considerar las estructuras esenciales, o campos específicos, de la vida en común de los hombres que el mundo moderno permite distinguir. Ella procurará ver lo que hay de razón en ellos y producirá las categorías que permiten dar cuenta de forma inteligible del conjunto de fenómenos que conforman cada campo, cada estructura. La intención de la filosofía es la de conocer y, sobre todo, comprender las formas que se da la razón, inconsciente de ella misma a menudo, en ese mundo en donde los hombres no reflexionan sus acciones.

Desde la aurora de la modernidad, en la organización de su vida en sociedad, el hombre ha desplegado estructuras diferenciadas que implican diferentes formas de la razón y que la abstracción puede legítimamente considerar en forma aislada. Por otra parte, la acción política -es decir la acción razonable del hombre en sus relaciones con los demás- tiene que conducir las todas en forma integrada. Dichas estructuras son: la vida ética, la sociedad (mundo económico), el Estado.

El sentido de la vida política es, según lo repite Weil, garantizar cada día más las condiciones necesarias para que el individuo pueda llegar a tener una vida libre: libre de la angustia de la sobrevivencia física, libre del miedo al otro. Así apunta a garantizar una vida en la cual le sea posible al individuo dedicarse a lo que considera importante para él, y que pueda variar según cada uno.

Estas últimas afirmaciones quedan todavía vacías de contenido y queda por ver si por allí se sitúa el universal que pueda movilizarnos. Pero antes de iniciar un análisis, teniendo en cuenta que la crisis mundial actual en el Norte y en el Sur está asociada con procesos de modernización, parece ineludible dar un contenido a lo que es la modernidad.

b) **¿Qué es la modernidad o cuáles son los antecedentes de la sociedad mundial?**

Bastará con desplegar lo que significó culturalmente la modernidad y señalar la lógica del cambio que introdujo. Sin hacer su inventario ni su historia, hay que ubicar la alteración del orden antiguo de las cosas, que estalló como evidencia y novedad en los siglos XVII y XVIII en Europa. Después la modernidad se desarrolló en una nueva visión del mundo triunfalista, hasta llegar a nuestros días en que parecería que la seguridad de ayer queda muy problematizada.

Lo sabemos desde E.B. Taylor (1871), una "cultura o civilización" tomada en su sentido etnográfico amplio, es ese complejo que incluye el conocimiento, la creencia, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualquier otra aptitud o actitud adquirida por el hombre en cuanto miembro de la sociedad.³ Están implicadas las relaciones del hombre en su grupo, con la naturaleza, con los demás, consigo mismo y con la divinidad, junto con las representaciones que las expresan y configuran.

Notémoslo de arranque, la modernidad es superación, distancia, "duelo" de un tipo de cultura. Hasta el Renacimiento europeo, el planeta estaba distribuido en espacios culturales particulares, diferentes en sus formas expresivas y normativas, pero similares por el principio de **integralidad** que los animaba. Todas, junto con la Europa medieval, eran sociedades simbólicas. La novedad irrumpió en la Europa de los siglos XVI-XVII por razones que la historia puede explicar. Fue un cambio radical en cuanto que fue tocado el principio de coherencia de la cultura anterior. La ruptura se inauguró en la relación del hombre con la naturaleza, y pronto fueron afectados la relación con el otro (política), conmigo mismo (moral) y con la divinidad (secularización).

El principio primero de la modernidad, cuya fecundidad veremos después, y cuya fuerza hay que percibir, es el siguiente: La realidad, cualquiera que sea, está estructurada como un **mecanismo**. Antes de la ruptura estábamos en un mundo jerarquizado, ordenado; en un cosmos creado por Dios con orden. El hombre se percibía como mediador entre la naturaleza y lo divino. Libro entregado por Dios al conocimiento del hombre, el cosmos beneficiaba de un orden simbólico en cuanto que por mediación de él el creador hablaba al hombre. Se

trataba de una unidad orgánica en donde todas las partes se correspondían. Quien sabía leer ese libro podía entender y además captar las "razones seminales" allí depositadas por Dios, y por lo tanto podía "producir efectos reales". Curaciones, magia y profecías se inscribían como posibilidades al interior del orden dado.⁴

Con el Renacimiento el orden de ese **cosmos** perfectamente representable va a ceder el paso a otro concepto -la **naturaleza**- en discontinuidad con la representación anterior. La ciencia heredada de los griegos, era contemplación de lo que existe y del principio de lo que es. No era experimental, y si era matemática, lo era para profundizar la "admiración" en la intelección del logos que allí estaba actuando. El final de la Edad Media, período del eclipse de la ciencia pura y teórica de ayer, favorece la aparición de inventores de máquinas. Florecen los inventos: imprenta, brújula, cañón, etc. La nueva sociedad burguesa está preocupada por la eficiencia, y busca maneras de utilizar formas de energía no humana.⁵ La práctica acaba por influir sobre la teoría. Los artefactos, las máquinas, fueron problema para el matemático y el filósofo "moderno" que consideraban que esas "creaciones" merecían igual atención que los objetos naturales. Nace la tecnología, que mejora, calcula y prevee el rendimiento de las máquinas, y que establece ya el reino del "valor" que domina el mundo moderno: la eficacia. Se asientan ya las posibilidades de la nueva definición del hombre que dará Hegel: un animal productor.

Pronto la actitud y mentalidad emergentes con las máquinas van a invadir la ciencia orientada hacia la naturaleza, el cosmos de ayer. Del cosmos, concebido como libro del mundo, se va a pasar a la naturaleza, imaginada como un "gigante autómatas", una máquina cósmica. "El autómatas sólo obedece a mecanismos, las leyes físicas eliminan el simbolismo, los cielos ya hablan solamente de ellos mismos y no de Dios"⁶. El silencio infinito de un espacio homogéneo y no orientado, silencio de partículas innumerables e intercambiables de la materia, asusta a Pascal. Galileo, en 1623, escribía que el mundo debe ser conocido "more geométrico". Todo lo real parece sometible a la matemática. El universo aparece como un sistema independiente, organizado sin el hombre, exterior a él, existente sin él. El sujeto que conoce está al margen de ese universo en donde todo funciona, exista o no el hombre. Sin embargo, exterior al hombre, la naturaleza no sólo es objeto por conocer, sino también objeto por dominar. Está ahí para el dominio

técnico. Se trata de saber sacar provecho del mundo de leyes que conforman la gran mecánica de la naturaleza. Limitar nuestra mirada a lo que pasó en las relaciones con la naturaleza para tipificar a la modernidad sería abrir paso a una visión sesgada. La Modernidad significa también cambios en la manera de comprender la vida con los demás y la moral. Hasta el Renacimiento, la organización y sobrevivencia de las comunidades políticas tenían su enraizamiento en Dios por intermedio del rey y gracias al aval del Papa. Maquiavelo será el primero en observar y analizar de manera fría y objetiva la maquinaria política. El es testigo de la manera cómo emergen príncipes nuevos en medio de luchas, matanzas y traiciones que contradicen a toda religión. Asumiendo muchos riesgos denuncia que no se puede sostener que el Duque de Milán, hijo de "bandolero", ni el Duque de Gandía, hijo del Papa, tengan su poder por voluntad de Dios. No, el poder se conquista con virtud y fortuna, y es posible analizar el mecanismo de la conquista y defensa del poder. Más tarde Hobbes afirmará que la organización política tiene su base en la razón calculadora guiada por el miedo al otro, mientras Locke adelantará que en la vida social cada uno tiene que obedecer a la razón, ley natural, y afirmará que la vida política es TRUST (confianza). Finalmente el protestantismo, con su afirmación de que frente a Dios cada uno es un príncipe, abrirá el camino a la idea de democracia. Ya no hay necesidad de acudir a un principio exterior para asentar la convivencia humana. Esta encuentra suficiente asidero en lo que hay de razonable en los hombres para que juntos puedan definir las reglas de su vida en común.

Una ruptura análoga a la que acabamos de señalar en las ciencias naturales y en la política se dio a nivel ético-moral. El catolicismo oficial, con Papas tales como Alejandro VI y Julio II, perdió su enraizamiento evangélico hasta aparecer como una religión de formas y conductas exteriores. Obispos y Papas se presentaban y se percibían sobre todo como príncipes temporales. Al mismo tiempo, lo más íntimo de la fe -la salvación- se negociaba (compra de indulgencias). El surgimiento del protestantismo en el norte de Europa, junto con la expansión del humanismo, llevaron a rechazar la referencia a la autoridad y a la tradición para afirmar que la relación con Dios es del dominio de la conciencia de cada uno, con la única mediación de la Biblia. El principio de la libertad y autonomía de la conciencia estaba ya introducido de esa manera. Habrá que esperar a Kant quien le dará la formulación que todavía es punto de referencia de ese mundo moderno nuestro: la

obligación moral es un "hecho de razón". Todos nacemos en un bien y un mal; luego nacemos en el deber. No hay otra manera de ser hombres.

Quizás merezca la pena recordar aquí la definición de la Ilustración que nos dejó Kant y que señala con claridad el corte y la apertura que significó la modernidad: "La ilustración, dice, se define como la salida del hombre de su estado de minoría en donde se mantiene por su propia culpa. La minoría es la incapacidad de usar su propio intelecto sin ser guiado por otro... La Ilustración dice: 'Ten el coraje de atreverte a pensar...' y no haciendo solamente un uso privado de la razón sino público".

La modernidad señala, pues, el mundo abierto por las mencionadas quiebras y organizado a partir de ellas. Veamos lo que quiere decir hoy para nosotros la modernidad en los tres planos de la sociedad, de la vida moral y del Estado, esas tres estructuras esenciales de la vida en común del hombre.

II. La sociedad moderna

"Excluido" de la naturaleza sobre la base de la relación objetiva, el hombre va a dominarla. Su tarea será la de explorar esa naturaleza y sacar provecho de ella. Espacio operacional, la naturaleza es un conjunto de fuerzas cuyas leyes hay que conocer para ponerlas al servicio del hombre. Se abren así el espacio "natural" y la "actitud técnica" que van a permitir la emergencia de la "**sociedad**", esa organización de los hombres a partir de, y en torno a, las actividades de producción. Considerada en sí misma, la sociedad es una abstracción, es decir, un punto de vista parcial en relación al conjunto de dimensiones de la vida del hombre en su historia. Pero, hoy en día, ese plano suele ser el plano según el cual los hombres consideran su vida y se sienten integrados o marginalizados. La intención de la presentación que sigue es doble: Por un lado se trata de manifestar cómo el mundo económico, la sociedad, funciona de acuerdo con un mecanismo; por otra parte, se tratará de seguir los comportamientos del individuo dentro de la sociedad.

a) La sociedad como mecanismo

Hablamos de sociedad para indicar el conjunto de los hombres esencialmente organizados en lucha en contra de la naturaleza exterior.

Ese conjunto articula los intereses contrapuestos y complementarios de todos. Siempre se dan y se dieron en torno al trabajo, organización y distribución de tareas, y en cada sistema de producción se puede observar una división del trabajo.

Lo que caracteriza la comunidad moderna de trabajo y hace de ella una "**sociedad moderna**" diferente de la comunidad tradicional es su conciencia de estar en lucha en contra de la naturaleza exterior. Aunque en la comunidad tradicional hay transformación de la naturaleza exterior, trabajo, éste se inscribe sin embargo en una comprensión mágico-religiosa (pp. 62). Así, en el Perú, el trabajo de las comunidades serranas está envuelto en una dinámica de reciprocidad con la Pachamama, la "tierra madre" a quien en medio de ritos festivos, se le hace regalos para que ella los devuelva con frutos de vida. En razón de la conciencia ya dicha la sociedad moderna sabe que ella es **sociedad**: ella piensa que tiene que vérselas con una naturaleza exterior, hostil y sabe que tiene que luchar en contra de ella al mismo tiempo que para eso le es necesario renovarse permanentemente.

La transformación de la naturaleza no lo es todo en el trabajo. La abeja también lo hace, y con más seguridad y eficiencia que el hombre. El trabajo humano se acompaña de la palabra, es decir, de la "representación". En la comunidad tradicional, la palabra ritual es necesaria para que el orden se conserve y que la reciprocidad funcione. Para nosotros modernos, la naturaleza es un objeto por dominar. Ninguna presencia la habita, y la palabra no viene para mantener o restablecer el equilibrio, sino al contrario para asegurar una transformación ampliada merced a la acumulación de conocimientos.

¿Cómo entender esa violencia de la naturaleza en relación a la cual el trabajo moderno se concibe como lucha?. Para cada época y para cada grupo humano la naturaleza ha presentado siempre resistencias que según las circunstancias cada grupo llegó a considerar como **modificables e insoportables**. Los límites de este "insoportable-modificable", representan la violencia de la naturaleza. Ellos han evolucionado a lo largo de la historia. Pensemos en las hambrunas, la mortalidad infantil, ayer soportables porque no modificables, y hoy insoportables porque dominables.

Son las posibilidades técnicas nuevas las que hacen retroceder las fronteras de la violencia de la naturaleza, y son ellas las que han permitido a lo largo de la historia el paso de un sistema de producción a otro. Sin embargo, nada puede obligar al individuo o al grupo a asumir las posibilidades técnicas que se ofrecen. Así sabemos cómo los cristianos son reticentes a la fecundación in vitro, mientras diferentes tipos de comunidades tradicionales se resisten a asumir las posibilidades ofrecidas por el progreso. Es que individuos y comunidades se deciden **en función de y a partir de su sagrado**.

Cada individuo y cada grupo humano tiene su sagrado aunque no necesariamente formulado. Existe bajo la forma de mitos, de normas, de tradiciones y es lo que permite distinguir lo bueno y lo malo, lo esencial y lo secundario. Lo novedoso con el mundo moderno es que lo **sagrado** viene a ser aquello que las culturas tradicionales solían asumir como su contrario. El nuevo sagrado es la **lucha en contra de la naturaleza, el trabajo**. Es lo que hace que, la sociedad moderna se caracteriza por el hecho de que ella misma se considera como "sociedad". Ella asume la lucha en contra de la naturaleza y la **eficacia** como su sagrado, es decir, como el valor a partir del cual y gracias al cual ella reflexiona y se orienta. Por otra parte, el individuo moderno se encuentra **situado** en esa sociedad y ha adoptado tanto su sagrado que vive con frustración el hecho de no poder participar del trabajo social, prescindiendo que pueda o no participar del consumo. De esa situación se desprende para nosotros la obligación de entender esa sociedad tal como ella se entiende o tal como debería entenderse en su lógica, puesto que ella ha llegado a ser el plano general de la situación de todo individuo hoy día.

Además de la agresividad en el trabajo, la racionalidad en la organización define la sociedad moderna. Según Weil, ella es "en principio, calculadora, materialista y mecanista" (P.P. 72). La eficiencia supone cálculo, previsión, medida y crecimiento de las fuerzas naturales puestas a la disposición de la humanidad. Todo es cuantitativo, calculable.

Por otra parte es posible observar cómo la técnica del trabajo es la misma en todas partes; en todos los continentes una misma tecnología,

los mismos sistemas de organización. Así aparece otra dimensión de la sociedad moderna: por principio es mundial. De hecho, quien no sigue las nuevas técnicas corre el peligro de ser eliminado. La diversidad, la pluralidad, las particularidades nacionales, y el hecho de que la sociedad sólo exista a través de "sociedades nacionales" no son imputables a la organización moderna del trabajo ni a la técnica moderna. A los ojos de la sociedad esas particularidades son rezagos de la historia, de las tradiciones nacionales. Quizás sea posible observar cómo, por razones tradicionales, algunos países pueden querer defender al sagrado de su "comunidad nacional" en contra del sagrado desacralizante de la "sociedad mundial". La sociedad no ignora, sin embargo, que ella alcanzó su nivel actual merced a esa misma actitud en los países hoy desarrollados. La defensa de la autonomía soberana, de las tradiciones, de la cultura, del sagrado nacional fue ayer su mejor aliado y apoyo. La sociedad sabe que para sobrevivir como comunidad, cada nación se ve obligada a elevarse al nivel técnico de sus enemigos. La opción está entre la sobrevivencia del sagrado tradicional o la sobrevivencia de la comunidad nacional.

Así adelanta la sociedad moderna, organizada por y para la lucha en contra de la naturaleza, sabiéndose y queriéndose racional, calculadora, eficaz, mecanicista y mundial. Ciertamente, el plano económico-social que ella constituye aparece como una abstracción, una vista parcial, a los ojos del moralista propenso a no considerar más que la lucha en contra de la naturaleza interior: abstracción también a los ojos del "político" que sabe cuánto la vida económica de una nación queda incorporada a la política mediante las decisiones tomadas por los Estados. Pero es precisamente esa abstracción la que caracteriza el plano económico-social; y ella es una realidad en la medida en que las acciones y las actividades de los hombres quedan determinadas por esa concepción (P.P. 71). Esa concepción actúa y señala la manera como la sociedad, y el individuo en ella, llegan a comprenderse.

La observación permite notar cómo, para la sociedad moderna existen dos posibles "conciencias de sí". La primera, abstracta y reduccionista, se elabora en las ciencias sociales que tienden a no reconocer ninguna otra realidad que la del mecanismo social. La segunda, más

ESTUDIOS SOCIALES 91

compleja y más concreta, considera a la vez la sociedad moderna y sus conflictos; ve la conciencia sociológica sólo como un momento dentro de la totalidad. Dicha conciencia remite a la reflexión filosófica de la política, que, aunque incipiente, arranca de la necesidad de mirar a la totalidad y considerar al sujeto dentro del mecanismo social.

b) Las ciencias sociales como conciencia de sí de la sociedad

Desde el Renacimiento se impuso el paradigma según el cual todo podía ser captado y expresado como un mecanismo: Maquiavelo fue el primero en analizar la política en esa perspectiva, fundando, como dice Cassirer "la ciencia de la estática y dinámica políticas".⁷ La sociedad moderna, organización del trabajo social, se cionó desde el principio al paradigma de la mecánica. Ella se entiende, dice Weil, como una "mecánica social". Es comprensible que las ciencias sociales naciesen y se desarrollasen paralelamente al asentamiento de la sociedad: son su conciencia en cuanto mecánica. En cuanto se quiere racional y calculadora, la sociedad puede ser adecuadamente descrita por dichas ciencias. Después de Hegel, Marx consideró a la sociedad como algo análogo a la naturaleza exterior, como una "segunda naturaleza". Segunda naturaleza porque la sociedad, como la naturaleza exterior, se impone como un "dato" exterior, es algo desde donde se arranca; y eso es válido para todos. Segunda naturaleza también porque, como la naturaleza exterior, la sociedad se presenta como un mecanismo regido por leyes inmanentes a ella que hay que respetar y que, si se conocen, permiten actuar sobre ella.

Las ciencias sociales en su análisis de la sociedad se esfuerzan en seguir el método de las ciencias naturales, apuntando a un análisis funcional por factores y predicciones verificables, y sólo una sociedad que se quiere racionalista y mecanicista puede querer entenderse en una ciencia, en un análisis calculador. Pero siempre queda la dificultad de manejar experimentos para verificar hipótesis. La diferencia allí aparece insalvable. Siendo así, se puede entender cómo los imperativos de objetividad y neutralidad dejan escapar el mundo de los valores del individuo, aunque éstos puedan aparecer en esquemas formales que quieran mostrar la incompatibilidad de ciertos valores con ciertas formas

de organización. Es lo que ocurre cuando ciertas ciencias sociales analizan comunidades tradicionales cuyo sagrado no es el cálculo. Acaban por aparecerles como irracionales.

Durante mucho tiempo ciencias naturales y ciencias sociales adelantaron sobre la base de la epistemología nacida de la quiebra del mundo simbólico y que inauguró la relación tan fecunda de sujeto vs. objeto en un espacio operacional. Pero una crisis epistemológica ha tocado las ciencias naturales. Al realismo "objetivista" de Alberto Einstein se opone el "subjetivismo" de físicos como Bohr y Heisenberg que afirman la imposibilidad de desconocer al sujeto, operador-formalizador. No se sabe el papel del azar o del determinismo en la naturaleza; tienen igual número de abogados para dar cuenta de fenómenos que quedan sin explicación. La naturaleza ha dejado de ser un inmenso "autómata cósmico" susceptible de ser conocido y cuyos mecanismos podrían ser desmontables. La naturaleza homogénea y analizable ha desaparecido. La naturaleza es al mismo tiempo lo que está allí y se escapa, y el saber del científico ya no es un conocimiento objetivo; es una relación en donde se reconoce el juego de una reciprocidad. Hoy el sabio se entiende a él mismo como un manipulador, que designa objetos cuya existencia es lógica en vez de ser natural.⁸

Mientras las ciencias de la Naturaleza asumen la descomposición de su mundo homogéneo, estático y armónico de ayer para lanzarse a nuevas interrogaciones y búsquedas en donde lo cualitativo y el sujeto regresan, parecería que las ciencias sociales han tenido, y quizás sigan teniendo, más dificultad en abandonar el esquema positivista. Norbert Wiener, en 1966, lo señalaba con fuerza, no sé si con toda justicia: "Exactamente de la misma manera que las poblaciones primitivas adoptan las modas occidentales del vestir cosmopolita y del parlamentarismo a partir de un sentimiento vago de que esos atavíos y ritos mágicos los llevarán de inmediato al nivel de la cultura y de técnicas modernas, igual los economistas se han forjado la costumbre de vestir sus ideas más bien imprecisas, con el lenguaje del cálculo infinitesimal."⁹ De hecho, después de haber sido eliminado con fuerza, sobre todo con la ola estructuralista, (Levi-Strauss, Michel Foucault) el sujeto regresa; y sabiendo que el "yo" siempre se levanta en una esfera cultural particular,

ESTUDIOS SOCIALES 91

se procura apuntalar a ese "yo" que no se puede confundir con lo lateral o subyacente a él: los condicionamientos económicos, sociales, psicológicos, etc. Conviene, precisamente seguir la situación del individuo, del "yo" dentro de la sociedad.

c) El individuo dentro de la sociedad

Dentro de la sociedad, de inmediato, el individuo se encuentra como cogido al interior de una mecánica, un sistema de leyes objetivistas que se imponen (segunda naturaleza). Incluso él mismo llega a considerarse como un rodaje de la máquina de producción, mera fuerza de producción o meros conocimientos acumulados. El sabe que, si quiere participar a los bienes y servicios que ofrece la sociedad, tiene que hacerse útil, hacerse una suerte de objeto utilizable dentro y para el trabajo, nuevo sagrado. Dentro de esa lógica de la sociedad moderna, poco importa que la organización del trabajo social se dé en una forma liberal o dirigista socialista. La diferencia es importante desde otros puntos de vista. Lo cierto es que la sociedad, acudiendo a mecanismos diferentes según los casos, logrará presionar al individuo para conseguir su participación, y éste aprenderá a comportarse dentro del mecanismo social.

Lo que no dejará de percibir el individuo, en cualquier situación, es la desigualdad en la distribución de los productos que se hace según el **valor** de la participación de cada uno al trabajo social. La medida del valor es diferente al trabajo; el aporte diferenciado de cada uno al trabajo social. Varios ejemplos históricos señalan cómo esa **diferenciación** es el mecanismo que tiene la sociedad para lograr el mejor aporte de cada uno. Consecuencia de ello es que la **competencia**, la rivalidad entre individuos, es regla de conducta dentro de la sociedad moderna, con el corolario de desigualdades mantenidas. Estas desigualdades existieron desde siempre; siempre hubo hijos de familia, diferencias de educación y de inteligencia. Para el individuo dichas diferencias son importantes; para la sociedad en cuanto mecanismo de producción le es indiferente que A o B sea favorecido. Le interesa que el promedio responda a sus exigencias y que siempre existan buenos dirigentes: competentes. Lo que para el individuo son injusticias, para la sociedad son meras caren-

cias de organización, soportables mientras los privilegios de nacimiento o de pertenencia partidaria no lleven a eliminar sistemáticamente a los competentes.

Acabamos de decir que la lógica de la sociedad acaba por envolver al individuo en la lógica de la competencia. Efecto de ello será que el individuo entra y se somete cada día más a su lógica de cálculo. La educación, cada día más invadida por la instrucción, se torna una forma de inversión, de cálculo hacia el futuro. Quien se resiste o no puede ingresar no tendrá éxito.

Las dinámicas descritas acaban por producir un doble efecto en el individuo. Por un lado se da un proceso de **individualización**¹⁰ en cuanto que el individuo se considera esencialmente en tanto que individuo y ya no como hijo de tal familia o miembro de tal o cual comunidad. Se trata de él, de su "rol" en la sociedad. Por otra parte, un proceso de **educación** acompaña el recorrido en cuanto que el individuo tiene que transformar su naturaleza interior; tiene que dominar su violencia, sus impulsos, asumir la objetividad de la ley, de los conocimientos objetivos y de los horarios de producción; tiene que poner distancia entre sus deseos (carro, casa) y la satisfacción de los mismos, al mismo tiempo que calcula y programa. La sociedad es así educadora del individuo de acuerdo a la razón. Constituye una disciplina que se impone a la arbitrariedad individual. El hombre de la sociedad moderna es el primer hombre que vive universalmente al interior de cierta racionalidad y que se entiende mediante esa racionalidad universal.

Así individuado y educado, el individuo estará en condiciones de asumir un rol en la sociedad, de ser persona (del griego máscara de un rol) dentro de la mecánica social que confía en él para responsabilizarse de sus roles.

d) Tensiones y crisis en la sociedad y el individuo

No hay duda en cuanto la justeza de las dos afirmaciones que inspiran lo dicho anteriormente: la sociedad es **racional** y el individuo es **calculador**; sin embargo cada uno de los dos (sociedad e individuo) cumplen sólo **en principio** con su calificativo.

ESTUDIOS SOCIALES 91

La sociedad podría ser totalmente racional, nos dice Weil, si fuera mundial. Pero si bien es mundial por sus métodos y su organización, siempre la encontramos inscrita en los marcos de una nación. Siempre la encontramos como sociedad nacional. Esa circunstancia llega a tener consecuencias de importancia y que son además contradictorias. De hecho, entre los diferentes países podemos observar una competencia cuya finalidad es la de defender lo que tiene cada uno de particular, de histórico, de ético, de cultura; y, situación paradójica: es para defender su particularidad histórica que cada nación se ve obligada a adoptar las mismas técnicas de producción y organización que los competidores más avanzados. Luego, lo racional (ese universal del trabajo moderno) está puesto al servicio de lo histórico cultural. Podemos ya sospechar que el derecho positivo de un país tendrá que considerar esa doble dimensión de su realidad: lo que hay de sociedad en él y lo que hay de comunidad histórica.

En cuanto al individuo, él también es calculador "**solamente**" en principio. Lo sabemos, la sociedad lo inscribe en una lógica de competencia. Eso es productivo, eficiente. A la sociedad la solidaridad no le interesa. A un individuo solidario y desinteresado, además de inútil ella lo considera peligroso, no teniendo formas de actuar sobre él. Que sea egoísta, avaro, cínico le es indiferente con tal de que ella pueda contar con regularidades, contar con su palabra dada. Pero se sabe que: "si bien la inmoralidad puede ser rentable a nivel individual, puede ser contraproducente a la vista de la economía nacional".¹¹ Por eso la sociedad confía en la ley del Estado, para contener mediante la sanción la violencia en el individuo y para educarlo de acuerdo a más racionalidad. Evidentemente, la educación así lograda, por la sanción de la ley positiva o la eliminación del incompetente por la ley del mecanismo social, es más bien una **domesticación** del individuo. A ese nivel éste no asume todavía el fin razonable de la norma positiva; pero sin la domesticación no accederá al fin razonable de la ley. La experiencia individual de cada uno lo corrobora. Sin las sanciones y los castigos de nuestros padres que nos impusieron "violentamente" (es decir, como hecho, sin que lo entendiéramos) la norma, nunca habiéramos podido acceder a la conciencia de la ley como mediación para con el otro.

Guiada por la necesidad y urgencia de la eficacia, la sociedad no se preocupa de ser justa. Eso no es de ella. Tampoco es injusta. Lo suyo es producir. Pero, nosotros lo sabemos, su eficacia es condición de una justicia que la trasciende; sin eficiencia y producción no puede haber creación de más bienes a repartir. Si la eficacia es, así, condición de una justicia mayor, se entiende que no se puede renunciar a su lógica. Corroboran las afirmaciones anteriores dos tipos de consideración: por un lado las experiencias históricas -populistas, socialistas- que se olvidaron de la eficacia; por otro lado, las que quisieron, como las Reformas Velasquistas en Perú, inscribir inmediatamente en la unidad de producción las exigencias de justicia social. Todas desembocaron en una escasez y en una injusticia social acompañadas de corrupción.

La descripción de la lógica de la mecánica social lleva a reconocer al mismo tiempo cuánto de esa situación genera sentimientos de injusticia en el individuo. La competencia, lejos de resolverlo todo, exagera la lucha entre grupos y clases sociales en la búsqueda de nuevas reglas de distribución y de mayor razonabilidad¹² en la organización de la producción. Pero, al mismo tiempo, la historia impone una constatación: dicha lucha acaba por producir más racionalidad, más cálculo, más tecnificación y por lo tanto más sociedad. De hecho, para ésta, en su lógica, los problemas de justicia social no son más que problemas técnicos que va a procurar resolver con su lógica mediante más racionalización de los recursos, mejor organización, más inteligencia artificial.

Sabemos cómo esa dinámica, mediante la concentración de capitales por encima de las fronteras nacionales, mediante la innovación tecnológica que introduce más computación y robotización, está produciendo cada día más eliminados del proceso de producción, tanto en el Norte como en el Sur. Además de ese efecto social, esa lógica introduce cambios en lo que es el proceso de producción y el trabajo. La carrera por la innovación tecnológica acelera la abstracción del trabajo. Dicha abstracción alcanza niveles que llegan a cuestionar la definición del hombre por su trabajo. Hoy es cada día más importante la "información" que la "energía" en los procesos de producción. La presencia directa del hombre se hace menos necesaria en los nuevos sistemas productivos. No es únicamente un robot que sustituye al

ESTUDIOS SOCIALES 91

hombre, es un sistema de informaciones, colectivo y unificado, que cobra autonomía. La competición se juega entre aquellos que pueden entrar en eso.

Las afirmaciones simplistas de un marxismo barato ya no son pertinentes, y es urgente regresar a la afirmación central de Marx. Lo importante es la **creación** de un mundo de objetos en donde el hombre esté en su casa. La apropiación de la naturaleza por el hombre conlleva la liberación de un trabajo embrutecedor. Quizás se acerque el momento en que se tenga que diferenciar **ingreso** y **salario**. Cierto, el hombre no queda del todo eliminado del proceso de producción de la sociedad. Queda responsable de la concepción. Pero son pocos los implicados. Otros estarán en el control: ¿y los demás?. Decir eso, ya no es hablar de un "futurible inimaginable". Se avecina una nueva etapa de la sociedad mundial. Tiende a desaparecer el mecanismo social que hoy todavía en su lucha en contra de la naturaleza somete al individuo. Lo sustituyen conjuntos de procesamientos de información que propenden a prescindir de la presencia del trabajador. La lógica y la historia nos permiten avizorar esa nueva etapa de la sociedad post-industrial.

Que el individuo está inscrito en, o eliminado como trabajador de, la sociedad moderna, que desde ya esté preocupado por la sociedad emergente "post-moderna", en cualquier caso frustraciones y miedos ahondan la **insatisfacción** en él. Varias razones llevan a ello: en esa sociedad de lucha y de competición el individuo se siente impedido de acceder a todos los frutos de su trabajo o a los puestos que él estima merecer; siente que la sociedad no honra todo lo que él es: hay un mundo interior suyo que no considera. Los grupos y las clases sociales se enfrentan sin arbitraje, y él se siente reducido, tanto en la lucha como en el discurso sindical u otro, a ser un mero factor social; en fin, frente a los cambios, procesos y progresos se siente arrinconado al rol de mero espectador de algo que ocurre sin él y en contra de él. Sentimiento de injusticia y miedo al mañana van a desarrollar y mantener en él el aislamiento y la inseguridad.

En un palabra, el trabajo, y la organización que desarrolla al nivel de la sociedad en cuanto tal, acaban por aparecer al mismo tiempo como **técnicamente racionales y necesarios** y **humanamente sin**

sentido y por lo tanto insuficientes. Finalmente el individuo no sólo está insatisfecho sino que incluso se siente **desgarrado** en lo más íntimo de su ser y siente el desgarramiento del ser de este mundo, en la medida en que las insatisfacciones y contradicciones antes señaladas surgen de esa misma sociedad que él vive como soporte de su existencia y que le aparece cada vez más sin sentido. Corroborra dicha percepción el hecho de que en las sociedades desarrolladas el sentido se busca cada vez más fuera del trabajo. Este viene a ser el medio para el "ocio", buscado como tiempo para mí y que recibirá a su vez su organización del modelo técnico del trabajo.

Qué manifiestan las observaciones anteriores sino que el individuo se rebela en contra de una sociedad que le pide desaparecer, renunciar a lo que es, para adoptar únicamente el sagrado de ésta. Encontramos entonces al individuo abandonado, botado, en la playa del **sentimiento**, de la **insatisfacción**, que quedan como lo únicamente suyo, lo verdaderamente suyo. Varias alternativas de salida pueden presentarse. De esos sentimientos va a proceder el movimiento de recurrir a y refugiarse en el **sagrado** de ayer: costumbres, tradiciones, éticas de la comunidad histórica; fondo y reserva histórica que la sociedad mundial tiende a reducir y disolver. Se manifiesta nuevamente esa contradicción ya señalada: por un lado es para sobrevivir como comunidad con sus particularidades que las naciones modernas tienen que entrar en la competición tecnológica; pero en este proceso se entregan a la acción corrosiva de la tecnología sobre su núcleo ético-político. Podemos avizorar cómo esa tensión, que no se puede eliminar, tendrá que ser conducida por el Estado moderno cuyas leyes tendrán que considerar lo que la nación tiene de "histórico-tradicional" y de sociedad.

También podemos entender cómo, para escapar de esa contradicción, el individuo -joven o viejo- va a tener tendencia a refugiarse en la vida privada, buscando su sobrevivencia en la "privatización" de su felicidad, de su contentamiento.

Podemos reconocer una forma de respuesta en los fundamentalismos de todo tipo, eclesiales o no, que nos dicen que la verdad de la vida era ayer o que está en un intimismo de la conciencia. Otra forma de reacción será la de todos aquellos que intentan desinteresarse de esa

ESTUDIOS SOCIALES 91

sociedad que pretende condenarnos todos a servirla: hippies y drogadictos de cualquier tipo de escape. La incoherencia de esas salidas individuales, que condenan la sociedad al mismo tiempo que siguen beneficiándose de sus logros, las rinde intrascendentes.

Tampoco es salida lo de enjuiciar a la sociedad, y condenarla, jugando a los profetas de un apocalipsis inminente. Horizontes y figuras varían, desde sectores eclesiásticos hasta filósofos de la postmodernidad. Pero dichas posiciones adolecen de la abstracción que denuncian, reduciendo la realidad histórica del hombre a la razón instrumental y olvidando que ella no es más que una determinación particular de la totalidad. La consideran como excluyente de otras determinaciones que son legítimas y necesarias, como la moral y la política.¹³ En fin, otros harán un llamado a la revolución, al cambio del mundo. Pero, para defender la revolución y su nuevo sagrado frente a los enemigos, mañana tendrán que abrirse nuevamente a la sociedad mundial y a su tecnología.

Cierto, en todo lo dicho se trata de los límites e insuficiencias de la sociedad, esa abstracción que se ha tornado el horizonte de todo ciudadano del mundo hoy –en cuanto que éste se percibe, primero que todo, como miembro de ella–, esa abstracción activa. Pero, precisamente, se trata de una abstracción y se trata de ver su sentido en relación con las otras dimensiones de la realidad histórica en donde actúan la Ética y el Estado. Lo veremos. Si la acción política puede hacer valer una autonomía propia frente a la economía, ella descansa en el sentido de una acción racional que se manifestará ligada a la intención ética. Por otra parte, repitámoslo, nadie quiere apearse de la sociedad moderna y renunciar a los bienes y servicios que ofrece. Más aún, los eliminados quieren participar: el indio de la selva del Perú quiere cazar con una escopeta en vez de cerbatana. Entonces se trata de ver cómo y qué significa estar a favor de la sociedad moderna. Ver sus límites e insuficiencias, ciertamente, pero sabiendo al mismo tiempo que ella es soporte, plataforma, de un paso adelante imposible sin ella.

III. Surgimiento del problema moral, o bases para el tránsito del individuo al ciudadano

Si bien el individuo moderno ve a la sociedad como el marco, el conjunto de condicionamientos que soportan su vida hoy, -en una forma análoga a lo que ayer representaba la naturaleza exterior para el hombre tradicional-, el mismo individuo queda insatisfecho. Siente que él no está allí. Lo hemos señalado más arriba, él se encuentra a sí mismo en el **sentimiento** de frustración. Por eso el individuo percibe que el mundo de la producción no lo es todo, y llega a rebelarse en contra de la pretensión de la sociedad de captar la totalidad de su ser. Surge entonces una exigencia: la de pensar y hacer algo.

Las actitudes particulares antes consideradas o son coherentes o no permiten salvar la sociedad y sus beneficios. Un pensamiento y una acción diferentes son necesarios. Antes de ver cómo acceder a ellos, quizás merezca la pena recordar aquí que el recorrido cuyo despliegue propendremos se asienta sobre la **insatisfacción** y la exigencia de algo diferente. Si el individuo coincidiese totalmente con la mecánica social, la posibilidad misma del recorrido quedaría descartada. Nos encontraríamos entonces con la figura de la alienación de la "termita" feliz en su termitero, la sociedad. Eso deja adivinar cómo los pasos, que vienen son pasos, que, en cada momento, suponen la distancia y la opción de la libertad. Ningún determinismo mecanicista en ello.

Para quien **trabaja** la sociedad ofrece la satisfacción de sus **necesidades**. Luego, desde el punto de vista de la sociedad, el **interés** del individuo es trabajar. Para que sienta **ese interés** de trabajar, la sociedad crea siempre **nuevas necesidades**. La ambigüedad de la necesidad se hace patente: es un **mal** en cuanto carencia, pero es también **motor del bien** que es la satisfacción de las necesidades básicas mediante el consumo de **bienes**. Pero ese "**bien**" que es la "**satisfacción**" de las necesidades, es diferente del **Bien** para el hombre. El individuo lo experimenta. Parece no tener límite la satisfacción de las necesidades cuya dimensión cultural histórica las rinde sumamente móviles y dificulta la tarea de determinar cuáles son las "necesidades básicas".

Apunta la idea de que en vez de ser el "Bien", la satisfacción de las necesidades es mera ausencia de un mal; y que la oferta de la sociedad no puede ir más allá. Se hace evidente que el "Bien", aquello que puede

contentar y movilizar al individuo, está fuera de la sociedad. ¿Cómo acceder a él y cuál será su contenido?

Hasta el momento, el **saber** del individuo queda puramente **negativo**. Sabe que no quiere ser un mero colaborador-engranaje de la sociedad; sabe que los bienes que ofrece la sociedad no lo satisfacen; en fin, ha llegado a sentir y saber que el trabajo y la lucha en contra de la naturaleza llegan a cobrar sentido en cuanto permiten **liberar** tiempo libre, tiempo para la parte de su existencia que él considera como suya. Quiere ser libre, es decir liberado de la angustia de tener que buscar y asegurar cada día su sobrevivencia; pero quiere también ser liberado del sometimiento al mecanismo social, que sólo acepta en cuanto lo libera de la violencia de la naturaleza y le da acceso a diferentes bienes.

*Pidiendo esa libertad, lo que pide el individuo es la posibilidad de dar un sentido a su vida; posibilidad de abrirse a aquello de que se trata en la vida y de coincidir con ello; posibilidad de vivir una vida digna de ser vivida.¹⁴ Como se puede apreciar, el pedido es el de un **espacio privado**. Pedido insuficiente precisamente por ser privado, pero es lo que el individuo puede entrever. Lo que él quiere es poder dedicarse al gozo, al sentimiento de vivir para él.*

La respuesta de la sociedad es conocida, es el **ocio**, tiempo liberado de la obligación del trabajo, vacaciones. Así es el "ocio" en nuestro mundo dominado y organizado por la lógica de la sociedad. Lo sabemos, no fue siempre así; y filósofos como Habermas, H. Arendt y E. Weil nos invitan a regresar al sentido antiguo del **ocio**. Para los griegos fue tiempo de la "acción", que según nos dice H. Arendt es: "la única actividad que pone directamente en relación los hombres entre sí, sin la intermediación de los objetos ni de la materia... y corresponde a la condición humana de la pluralidad, el hecho de que son hombres, y no el hombre, los que viven sobre la tierra y habitan el mundo".¹⁵ Tiempo de la vida del espíritu, de la contemplación, de la ciencia y de la filosofía; tiempo también de la política. Tiempo del espacio público y de la interioridad. En Grecia era el tiempo de los hombres libres, porque liberados de las obligaciones del trabajo dejado a los esclavos.

La originalidad y la problemática de la situación del mundo moderno es que el pedido de **ocio** surge en el individuo inscrito en una sociedad y organización del mundo que convocan a todos, hombres y mujeres, a constituirse como trabajadores. Lo que el individuo opone a la "naturaleza-sociedad" es su voluntad de libertad, de realización. Pero la alienación que lo amenaza amenaza también a su compañero, y su voluntad de libertad es voluntad de libertad para el otro también: es universal. Quiere honrar lo que hay de razón, de capacidad de razón en todo él y en todo "él mismo": en todo hombre; es exigencia de vida sensata para todos.

Es imposible desligarse de la sociedad que tantos bienes ofrece, pero también es imposible atenerse únicamente a lo que ella ofrece. Hay algo que hacer y para todos. La protesta y la exigencia se **enraizan en y vienen del** punto de vista moral: "no hagas al otro lo que no quisieras que te hiciesen; nunca trates al otro como medio, sino como fin". Exigencia formal y sin contenido concreto, es cierto. Algo dice, sin embargo. Hay algo que "no hacer"; en ese "no" hay un "sí"; un sí a una exigencia con la cual hay que cumplir. Es la exigencia que plantean con fuerza los Derechos Humanos.

Hemos convenido hasta el momento en lo siguiente: el trabajo en sociedad no basta, la protesta frente a mi desgracia no basta, pero tampoco basta la referencia a la moral pura, a sus principios. Si hasta el momento hemos podido mantener la mirada "objetiva" del ojo clínico del individuo mirando a la sociedad como del exterior, señalando la multiplicidad de fenómenos de la sociedad, viene el momento en que parece que el individuo no sólo debe **interesarse** por el mundo sino es de su **interés** interesarse por él. Luego hay algo para hacer, que nos interesa a todos, y que abre el espacio público político. La realidad no está hecha, se hace; el hombre, es decir los hombres en sus circunstancias, la hacen. Se trata en cada momento de producir la particularidad nacional (y mundial) en donde se articulan modernidad y tradición, necesario y deseable, eficacia y justicia, interés general y libertad del individuo. Dicha acción es la acción política y el marco de su ejercicio es el Estado.

IV. La política y el Estado moderno

El pasaje a la política es una posibilidad si es que el individuo quiere superar al marco de su mera protesta -como el de la lucha violenta de clases y grupos en la sociedad-, para abrirse a la tarea descubierta de desarrollar una acción sensata en la historia. Hablar de política, en términos muy generales, es hablar del rol del Estado en la vida de las comunidades históricas. Antes del Estado moderno, es decir del Estado-Nación que conocemos, existieron diferentes y numerosas formas de poder político y de Estado. El Estado moderno actual es histórico, es decir ha devenido y está en devenir. Lejos de ser una construcción es resultado de procesos históricos diferentes en cada país.¹⁸ Pero, notémoslo, el Estado moderno es el Estado de una sociedad moderna que ese mismo Estado organiza y gobierna mediante una administración moderna. Si en una Nación no existe sociedad moderna difícilmente se puede esperar que haya Estado moderno. En adelante presentaremos la idea del Estado moderno, o su ideal tipo, es decir, el concepto que estructura la totalidad de lo considerado, **idea** que permitirá **pensar** lo que se tiene en manos. No "ideal" proyectado arbitrariamente, sino reconocimiento de la idea activa; referencia que actúa en la realidad y proporciona el telón de fondo que hace visible la realidad histórica concreta en sus estructuras.

"El Estado, dice Weil, es la organización de una comunidad histórica; organizada en Estado, la comunidad es capaz de tomar decisiones" (P.P. 131). Hablar de **comunidad histórica** es referirse a un sistema articulado y abierto de representaciones colectivas, de valores, de costumbres, de instancias subjetivas y objetivas que determinan las conductas mediante las cuales una comunidad persevera en su identidad. Decir que dicha comunidad está **organizada en Estado** es llamar la atención sobre la articulación, inducida por el Estado, entre una diversidad de instituciones, funciones, roles sociales y esferas de actividades, que hace de la comunidad histórica un todo orgánico. Y son precisamente esa organización y esa articulación las que hacen de la acción humana una acción razonable. De hecho, en las comunidades nacionales modernas la organización es consciente: en ella la razón no sólo es visible sino que es lo que quiere la comunidad y lo que se quiere

mediante la organización. Aquí, para el individuo que pasa a ciudadano, estamos más allá de la moral puramente formal del individuo; lo razonable no se limita al acuerdo del individuo con él mismo según sus máximas, quiere ser lo razonable de una práctica colectiva que tendrá dimensiones de racionalidad operacional.

Surge entonces la pregunta de saber ¿"qué es" lo que en la vida política va a ser portador de una acción sensata?; o, dicho de otra manera: ¿cómo, mediante su inserción política, el individuo tiene acceso a, y realiza, su libertad razonable?, es decir, cumple con aquello de que se trata para él. ¿Cuál será el recorrido?. En la perspectiva Weilliana allí se expresa el tránsito del **individuo** al **ciudadano**. Nos dice el autor: "la meta de la organización mundial es la satisfacción de individuos razonables al interior de Estados particulares libres" (P.P. 240).

Conviene salir de una ambigüedad que puede introducir la fórmula: "El Estado es la organización de una comunidad histórica". Weil rechaza el Estado de Hobbes, mero "artificio", instrumento de coerción. Rechaza también el Estado considerado como superestructura y que no otorga a lo político la finalidad distinta de lo económico, ni por lo tanto le reconoce una "patología propia", como dice Ricoeur¹⁷. La consecuencia de esta última visión es la paradoja conocida de un desinterés por el ejercicio del poder y la obsesión por la conquista del mismo. Más bien el Estado, según Weil, es la comunidad consciente de ella misma en su devenir histórico, y en ese sentido, es el órgano de decisión de cada comunidad histórica.

Aunque todos los Estados tengan su origen en la violencia y lleven las cicatrices de esa violencia originaria, no es la violencia lo que define el Estado sino su **finalidad**, que no es otra que la de ayudar a cada comunidad histórica a **hacer** su historia. Por eso es centro de decisión; y puede cumplir con ello porque es la conciencia de la comunidad. A ese nivel, una palabra resume la tarea del Estado: es la sobrevivencia, la duración de la comunidad histórica, protegiéndola de sus enemigos internos y externos.

La tarea y voluntad de sobrevivencia han dado pie a dos tipos divergentes de consideraciones sobre el Estado según que se insista

sobre la **forma** (la ley) o sobre la **fuerza**. Con Hannah Arendt, Claude Lefort¹⁶ y E. Weil, nosotros insistiremos más sobre la **forma** que sobre la **fuerza**. Sabemos bastante cómo una tradición marxista y los teóricos del totalitarismo insisten sobre la **fuerza** con el riesgo de quedar atrapados en el enigma del poder. La reflexión sobre la **forma** acorde con la función racional y razonable del Estado, insiste sobre el aspecto constitucional de un Estado de Derecho.

Así aparece cómo el Estado moderno se realiza esencialmente dentro y mediante la ley formal y universal. Se entiende por ello que el Estado pone las condiciones reales y garantiza la igualdad de todos delante de la ley. Garantizando eso, el Estado viene a ser la realización de la intención ética, ya señalada, en la esfera de la política. Notémoslo aquí, no se trata de la afirmación de un Estado-ético, que ve en el Estado un fin y en el individuo un medio; tampoco se asume la concepción liberal que ve en el Estado un medio y en el individuo un fin. Tanto Estado como individuo tienen que someterse a un criterio de universalidad y es a la luz de ese criterio que se pueden juzgar las acciones del Estado y las del individuo que en ese horizonte de universalidad pasa a ser "sujeto".

El Estado da forma jurídica a la exigencia moral, define la regla, la ley civil; de hecho, define, ordena, pone en relación los roles (personas) en la sociedad (deudor, propietario, trabajador, esposo) de tal forma que los titulares de similares roles se benefician del mismo trato de parte del derecho positivo. Ciertamente, la igualdad delante de la ley no es igualdad de oportunidades ni de condiciones; sin embargo es un umbral decisivo del comportamiento de las instituciones en las cuales no se hace acepción de las personas.

Llamar la atención sobre la dimensión constitucional, legal, del Estado moderno lleva a insistir sobre el formalismo jurídico como siendo aquello que debe **informar, dar forma** a las conciencias individuales y a la conciencia nacional. Se subraya que el Estado tiene el monopolio de la ley (ya no existen normas de grupos particulares), y la misma ley vale para todos. En esa perspectiva, se pone particular énfasis sobre la independencia de la función pública. La administración, independiente de los partidos, tiene que ser íntegra y competente; la independencia de los tribunales viene a ser decisiva puesto que la ley regula la libertad de

todos, incluso la del gobierno. El parlamento, representante de la Nación con sus diferencias de clases y de grupos tradicionales, expresa la comunidad en lo que tiene de sociedad y de tradición. Permite y controla la acción racional (técnica) y razonable (moral y política; todo el hombre y todos los hombres) del gobierno. La discusión en diferentes niveles, pero sobre todo en el parlamento, cumple con la educación del ciudadano a la libertad y a la tolerancia; a la racionalidad y a lo razonable. Todos estos criterios constituyen el aspecto razonable del Estado moderno. Estado de derecho, cuyas reglas el gobierno tiene que cumplir.

Se ve cómo en ese horizonte de pensamiento la función razonable del Estado descansa en la conciliación de dos racionalidades presentes en la Nación: lo **racional** técnico-económico de la sociedad y lo **razonable** acumulado en la historia, en el "ethos" de la comunidad nacional. Síntesis de los dos, el Estado es el espacio en donde pueden plantearse y tienen que encontrarse las soluciones positivas de la tensión entre **eficacia** y **justicia**. Las leyes tendrán que conducir la "justicia social" posible en la Nación, diferente en cada momento. Para ese cometido la **prudencia** es la virtud esencial de los gobernantes en cuanto los llevará a conjugar el cálculo eficaz y el criterio de las tradiciones vivas, que siguen constituyendo a la comunidad nacional como un organismo particular que busca durar en la independencia.

En cuanto el Estado es la conciencia de la comunidad consciente de ella misma en su devenir histórico tiene que, mediante la escuela, la universidad, los medios de comunicación, etc. asumir una doble tarea: la de **instrucción** para formar a la racionalidad de la sociedad moderna, y la de **educación** para abrir al sentido posible que los ciudadanos pueden forjar juntos, y en donde la discusión tendrá un rol eminente para controlar la violencia y abrir al sentido posible para todos.

Las notas antes señaladas remiten a la dimensión del **Estado como forma, ley**. No pueden hacer olvidar la otra faz de ese "jano" de doble cara: el **Estado como fuerza**. Quedaría incompleta una presentación del Estado que no incorporase a sus funciones la del **monopolio de la violencia legítima**. Otorgar al Estado el monopolio de la fuerza **legítima** no es en absoluto definirlo por la violencia, sino más bien por el **poder**. Es sabido que todos los Estados modernos, Weil se complace en

subrayarlo, han nacido de la violencia. Lo hemos visto ya, es una violencia la que educó al hombre al trabajo moderno y su racionalidad. Ineludible en el hombre, la violencia siempre está presente, y siempre el hombre -que nunca es totalmente razonable sino mero esfuerzo para serlo- camina hacia más razón haciendo violencia a su violencia, como decía Aristóteles. Las cicatrices de la violencia histórica en el Estado no pueden dar pie a ninguna legitimación de ella, aunque una arbitrariedad originaria no pueda despegarse de la del marxismo que nos dice que no se conoce Estado que no dé ventajas y privilegios a la clase dominante del momento. ¿Tendrá que imponerse por ello la tentación de esperar de la violencia revolucionaria la inversión de los roles en las relaciones de dominación?. No sería eso caer en una mera inversión del formalismo jurídico que desconoce el rol de la violencia en la historia?. Definir el Estado por la violencia es cegarse a las conquistas de la libertad política de muchos siglos y olvidar ese trabajo de la acción política que ha obrado para todos.

Repitémoslo, el Estado moderno es **Estado de una sociedad moderna**, con sus luchas y sus violencias. Pero la sociedad es la sociedad, y el Estado es el Estado; Estado de clases, ciertamente, pero Estado de ciudadanos. Tomando la apuesta de la exigencia universal de la moral, el Estado es la esfera en donde dicha exigencia (todo el hombre, todos los hombres) recibe determinaciones, aquellas que la realidad histórica permite y soporta. Ciertamente, son siempre individuos, miembros de grupos particulares con intereses particulares los que acceden al poder del Estado, y cada uno participa de un "universal particular" al ser miembro de su grupo. Pero al acceder al poder del Estado el gobernante accede al universal particular de la Nación, y trasciende -o debería trascender- los intereses de su grupo particular.

Evidentemente lo dicho, junto con las luchas por el poder, señala cómo la acción política queda marcada por la violencia. Esa violencia, residual en relación a la idea del Estado moderno, -instancia de razonabilidad-, es ineludible mientras el hombre siga siendo hombre, es decir, violencia y razón a la vez. Pero si nos mantenemos dentro de la definición ya dada del Estado como "organización de una comunidad histórica, organización gracias a la cual ésta toma conciencia de lo que es, de

lo que quiere, y de los problemas que se plantean a ella", quizás podamos entender cómo la acción política del gobierno será acción **verdaderamente política** en la medida en que progresivamente haga cada día menos necesaria, e imposible de pensar, la acción violenta.

En ese horizonte el Estado es la organización en la cual y mediante la cual la comunidad histórica se reapropia de su estructura social y la domina colectivamente. En esa **acción** sobre su propia estructura social, la comunidad nacional se manifiesta como comunidad propiamente política, como unidad de ciudadanos y no de individuos trabajadores. Siguiendo el pensamiento de Hegel, Weil pudo escribir: "La verdadera revolución no está en la sublevación, sino que se realiza en las leyes y las formas de la organización social: la revuelta anárquica se produce allí donde no se dio la verdadera revolución (...). No sería extrapolar el pensamiento de Hegel decir que el pueblo puede sublevarse y se sublevará cuando sus derechos no se respeten, y que sólo el gobierno puede ser revolucionario (...) la revolución se produce cuando el gobierno no es revolucionario".¹⁹

V. La sociedad mundial - El Estado mundial

La estructura tecnoeconómica -la sociedad-, es **mundial en principio**, mientras la comunidad política es **particular y diferente por principio**.

Preservar la identidad de comunidad política es función de su Estado. No existe Estado mundial, es decir, Estado de derecho mundial que pueda imponer su norma a la sociedad mundial. Esa situación señala las tensiones en las cuales vive nuestro mundo. El desorden en el cual estamos hace surgir como nueva la pregunta de saber cuáles son las estructuras de ese mundo; cuál es el sentido inmanente. Se trata de saber ¿qué exige el mundo para poder permanecer siendo mundo y evitar que caigamos todos en el caos de la violencia?. Es allí donde la filosofía política puede revelar al individuo -quien, en su inmediatez lo desconoce y lo niega-, que ya está universalizado y cómo lo está, antes de toda decisión individual hacia la universalidad. De hecho está universalizado por su participación en una ética, una cultura, una lengua. Pero ayer también eso era verdad. Entonces se trata de comprender el

sentido, los alcances y las exigencias de la universalización que nos viene por la sociedad mundial.

Hasta hoy toda inscripción en un universal fue particular. Trátese de ética, de religión, de cultura, al mismo tiempo que cada una afirmaba su vocación universal, lo hacía distinguiéndose de las demás, rivales por eliminar. La "idea de una universalidad absoluta caracteriza una época determinada, la nuestra, y la distingue como particular de todas las demás", dice Weil (...) y esa idea de universalidad llegó a cobrar los rasgos de una posibilidad concreta sólo a partir del momento en que el juego inconsciente de los intereses materiales en conflicto logró crear el mundo en el cual vivimos y en donde, en una organización que nadie ha querido antes de que exista, el interés más primitivo está ligado al interés de todos y se entiende él mismo como ligado universalmente: se trata del mundo de la producción y de la organización mundial racionales (...) y ese universal determinado y particular, por primera vez en la historia, pretende en cuanto **organización**, conglobar a todo hombre".²⁰

Ese universal determinado que es la sociedad y que particulariza nuestra época, es un acontecimiento considerable. Señala el acceso a la conciencia de una novedad: la satisfacción de las necesidades y de los deseos no tiene que esperarse de la lucha entre los hombres para posesionarse de los bienes limitados, sino de la multiplicación de esos bienes que pueden garantizar el entrecruce y la composición de los intereses en una lucha común en contra de la naturaleza y en contra de los condicionamientos históricos que constituyen esa segunda naturaleza, la sociedad. Todavía la perspectiva no es más que una victoria de principio y muy marcada por la precariedad. De momento se entrevee esa victoria solamente como posible y no es todavía real; se la desea y espera. Queda de **principio**, en el sentido que es **posible** a condición de que el hombre, todos los hombres, **lo quieran**. Nos señala así el campo y el espacio de la decisión sensata: se trata de ecología, de inversión en producción de alimentos para todos, de reducción del gasto militar, etc.²¹ Pero dicha decisión está siempre en todas partes amenazada, dilatada, dominada por las urgencias de la razón instrumental o por la violencia y los deseos desordenados de poder. Más que nunca se hace evidente en nuestras circunstancias actuales que existe un

"universal concreto" particular a nuestra época. Pero, como siempre, ese universal no puede existir como hecho exterior, sólo **costrará existencia como voluntad** de aquellos que lo quieran.

En el horizonte de esas reflexiones se perfila el Estado mundial. No existe. Sólo existen Estados particulares, soberanos, defendiendo cada uno su particularidad y soberanía, y teniendo entre ellos conductas de individuos en competencia, defendiendo cada uno sus intereses. Lo sabemos, el individuo, según Hegel, es ese ser humano únicamente guiado por sus impulsos e intereses y queda impermeable a la ley, a lo universal. Así se nos aparecen los Estados aferrados a la defensa de su soberanía y que sólo renuncian a la violencia con otro Estado cuando perciben que la aventura no es rentable. Y mientras existe la ley del Estado nacional que se impone al individuo dentro del Estado, controlando su violencia, no existe instancia de Estado de Estados que imponga su ley a los individuos Estados. No hay Juez, no hay administración, no hay ejército para un Estado mundial, para imponer su ley mundial a la sociedad mundial y promover una justicia social mundial.

Existen, sin embargo, tribunales y organizaciones mundiales para gestionar asuntos que conciernen a varios Estados a la vez. Pero cada gobierno actúa según su criterio frente a esos "chismes" (machins), como decía De Gaulle, utilizando o recusando sus competencias según le convenga. A lo máximo estas instancias pueden ser árbitros; pero cobran importancia cuando logran evitar conflictos. Por otra parte la **discusión** que se da en esos foros tiene ya una función **educativa** permitiendo considerar los problemas desde un punto de vista universal.

Incluso, desde ya se pueden observar progresos en esas instancias: la guerra agresiva, el golpe de Estado, están cada día más condenados; y se puede observar que cuanto más moderno es un país, menos inclinado está a la guerra y a la violencia. Los Derechos Humanos, la Ecología, la sobrevivencia física de masas humanas representan espacios que abren un derecho y un deber de mirada que cruzan las fronteras nacionales. No es solamente la filantropía la que guía a los "Estados-individuos"; actúa también el cálculo de parte de esos "individuos-históricos" que son los Estados. Es él el que los lleva a la concepción de un interés social común y a la idea de una organización mundial necesaria.

Lo sabemos, ayer en los países hoy desarrollados, la sociedad se hizo más racional bajo el impulso de las luchas sociales y los Estados se vieron empujados a obligar a los privilegiados a compartir los beneficios del progreso social. Así asentaron normas de más justicia social entre todos los ciudadanos. Hoy día frente a la sociedad mundial que es suficientemente desarrollada para liberar a la humanidad de la angustia de la sobrevivencia, se levanta para los Estados una tarea. Se trata de una acción por determinar y por emprender en el plano de la política y de la historia. Se trata de una exigencia moral en relación a la humanidad mundial que los Estados tienen que asumir. A ese nivel cada hombre de Estado ya no es solamente responsable delante de la moral de su comunidad, viene a ser responsable de esa moral humana que dice "No hagas al otro... No trates al otro nunca como un medio...". Para cada hombre de Estado particular se levanta la responsabilidad de forjar la organización mundial posible hoy, capaz de garantizar el contentamiento posible para todo el hombre y para todos los hombres. Eso no está hecho. Está por hacer. Es tarea de los hombres de Estado, pero también, desde ya, es tarea de todos. Eso no llegará sin la presión de los ciudadanos de la aldea planetaria.

VI. Conclusión

Tal es la perspectiva del recorrido que permite la modernidad. Las circunstancias nos llevan a la idea de que la humanidad puede vencer la angustia de la sobrevivencia y la angustia del miedo al otro. Esa idea se levanta como punto de mira, como posibilidad que la historia puede ofrecer en su horizonte. Esa idea límite tiene su eficacia inmediata. Ella permite medir y comprender el sentido, los límites y los alcances de lo que vivimos, y permite también preguntarnos si todo lo que es la vida para el hombre está en el trabajo. De esa idea límite, hoy punto de mira, pero ciertamente historia mañana para muchos y pronto para todos, regresa a nosotros una pregunta: ¿el hombre liberado del trabajo está liberado para qué?. Liberado de la necesidad, el hombre se encuentra en presencia de su pregunta: ¿qué es vivir como hombre?, ¿lo quiere?, ¿en dónde eso se juega?. La respuesta de Weil es la siguiente: "El hombre, está entonces liberado para la particularidad, para la particularización que se da a sí mismo en relación con aquellos que entiende y que lo entienden; que tienden a lo mismo que él, aman lo que ama,

encuentran el sentido de su vida y su sagrado allí donde él lo ve. La única condición de ello es que él y los demás respeten todo otro que los respete, que nadie destruya por la violencia el fundamento de esa libertad, la organización racional de la humanidad, ese universal exterior que permite a todas las particularidades vivir y desarrollarse".²²

Si escuchamos bien la afirmación de Weil, podemos entender cómo gracias a la sociedad mundial el hombre puede estar liberado del trabajo y de la angustia de la sobrevivencia, al mismo tiempo que está invitado a un compromiso que tiene dimensiones morales. Se trata del compromiso del ciudadano en relación a la democracia en su Estado particular y en el Estado mundial que tiene que nacer. Será democrático no el Estado que se propone eliminar los conflictos, sino aquel que sepa inventar los procedimientos en donde los mismos conflictos puedan expresarse y ser objeto de negociación: el Estado de derecho y el Estado de la libre **discusión** organizada. Es precisamente en relación a ese ideal de libre discusión que se justifica la existencia de una pluralidad de partidos. Para que la discusión pueda practicarse tanto en el Estado nacional como al nivel del "Estado de Estados" una exigencia se impone a todos: saber que el discurso político no es una ciencia sino una **opinión recta**. Ahí cobra todo su sentido y su peso la **formación de una opinión pública libre en su expresión**.

Esa "opinión pública recta" hay que formarla en relación a los problemas que la humanidad tiene en manos hoy. Para que los responsables políticos se decidan a asumirlos, la conformación de esa opinión pública señala cómo eso de ser hombres juntos es un hacerse que nunca se acaba. Dicha afirmación es un mensaje de la modernidad. Ser hombres juntos es una **acción**. No se trata de repetir, se trata de inventar juntos, cada día, nuevas posibilidades de una mejor vida para todos.

La filosofía política sabe que en el hombre hay violencia, pasión, anarquía, intereses particulares e instinto de dominación; pero también sabe que hay razón, y voluntad de más razón; o que por lo menos la razón es una posibilidad entre nosotros. El hombre, los hombres, pueden querer la razón; como también pueden querer el mal, la violen-

cia, la dominación. Nunca seremos bastante vigilantes y activos como ciudadanos modernos.

La modernidad, cuyo despliegue nos ha llevado a los problemas y a los horizontes de posibilidades que hoy tenemos, nació en Europa, en un momento dado. Eso es un hecho contingente. De allí pasó a conquistar el mundo y vemos cómo seduce a todas las culturas por los bienes y servicios que ofrece, pero también, y quizás sobre todo, por el respeto a la dignidad de cada hombre que afirma y ayuda a servir mediante su moral reflexiva y la democracia. ¿Esa contingencia del nacimiento en *Europa autoriza a pregonar o a gritar el eurocentrismo?* No lo creemos, porque la modernidad instauró como principio algo que niega toda particularidad: es el reconocimiento de la misma razón, o de la posibilidad de la misma razón en todo hombre.

No se vaya a creer que estamos induciendo que el mundo que desarrolla la modernidad sea el mejor de los mundos. En otras culturas también los hombres han podido realizarse como hombres. Nuestra afirmación es más modesta. El valor del mundo que nos ofrece la modernidad radica en que es la mejor oferta que tenemos en este momento. Basta con pensar en todo lo que tendríamos que perder si renunciásemos a ella: cada día más bienes y servicios, cada día la posibilidad de más justicia social y libertad en democracia. Acogernos a esas posibilidades es ser moderno. Pero la modernidad nos dice también que eso nunca está hecho; que sus ofertas siempre están amenazadas. Hay que hacer cada día el mundo para todo el hombre y para todos los hombres. Cambios se dan en ese sentido en la medida que se va generalizando una visión más globalizante (holística) del mundo y del hombre en todas sus dimensiones. Al lado de las dimensiones económicas y sociales, se da espacio a las dimensiones morales, políticas, estéticas y religiosas, del hombre y de la humanidad. El cambio de paradigma no es necesariamente desmoronamiento del hombre y sus valores.

Se dan pasos tímidos, pero reales:

- de una ciencia sin moral a una ciencia más consciente de sus responsabilidades morales.

- de una tecnocracia que aplasta al hombre a una tecnología al servicio de la humanidad.

- de una industria destructora del contorno a una industria que sabe que tiene que respetar la naturaleza.

- de una democracia vivida -o planteada en los límites de una nación- a exigencias democráticas para todos los hombres.

Pero todo eso no está hecho, ni nunca estará hecho de una vez por todas. Ser hombres juntos es hacerse hombres juntos: se trata de la responsabilidad de los hombres de hoy en relación a su propio porvenir.²³

NOTAS

1. Eric Weil: *Philosophie Politique*, Ed. Vrin, París, 1984. En adelante las referencias a esta obra figuran con la sigla: P.P.; Claude Lefort: *Essais sur le politique, XIX-XX siècles*, Seuil, París, 1986; Abel Jeannière, *Les fins du monde*, Aubier, París, 1987; Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Agora, París, 1983; Paul Valadier: *Agir en politique*, Cerf, París, 1980; Hans Jonas: *Le principe de responsabilité*, 1989, trad. 1990, Cerf, París; Jürgen Habermas: *Le technique, et la science comme ideologie*, Denoël, París, 1973; *Théorie de l'agir communicationnel*, Ed. Fayard, París, 1987.
2. Rf. E. Weil, "Faut il de nouveau parler de morale", *Philosophie et Réalité*, Beauchesne, 1982, p. 255.
3. *Primitive Culture*, Londres, 1871.
4. Granada H. Miguel. *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*, Ficino, Savonarola, Pomponazi, Maquiavelo; Ed. Anthropos, Barcelona, 1988, p. 128.
5. E. Weil. La ciencia y la civilización moderna, *Ecrits et Conférences I*, p. 272; Alejandro Koyré, *Du monde clos a l'univers infini*, Gallimard, 1962.
6. Abel Jeannière, *Les fins du monde*, Aubier, París, 1987, p. 15.
7. *El Mito del Estado*, Fondo de Cultura. Eco, México, 1988, p. 163.
8. Cf. Jeannière, oc. 62
9. Citado por Abel Jeannière, O.C., p. 69.
10. Este proceso de individualización, que tanto ha asustado ciertos sectores de izquierda estos últimos años, es un paso necesario dentro del camino hacia la libertad. Es negación del mundo recibido (tradicional, comunitario o familiar) para poder encontrar, en sí mismo, algo tan importante como la negatividad que es la capacidad de afirmar algo, de poner algo, de instituir algo mediante la oposición. Despegándose de lo recibido el hombre se percibe libre, de manera confusa

ESTUDIOS SOCIALES 91

todavía, pero certera. La voluntad quiere algo diferente a lo recibido. Pero todavía no percibe lo que es su verdadero contenido. La voluntad, dice Hegel, tiene que percibirse como voluntad, que no sólo quiere, sino que quiere la libertad que sólo puede satisfacerse en una organización del mundo razonable (ética y política).

11. J. P. Soisson, *Etudes*, marzo, 1992, p. 346.
12. Mientras la "racionalidad" remite a cálculo, pensamiento de los medios; lo "razonable" remite al pensamiento de los fines, del sentido, de la totalidad.
13. Ver Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, N.R.P., 1988.
14. Evidentemente queda abierta la posibilidad de optar por el absurdo. Sin embargo, el **sentido** no es una opción. Nacemos siempre en un mundo orientado, con un sentido. Es la única forma de ser hombres. Cuando el sentido ya no puede circunscribirse en un origen mítico ni en un fin utópico como es el caso en el mundo moderno, dar sentido, levantar la cuestión del sentido es una imposición que le viene al hombre que quiere existir con los demás. El sentido, según una fórmula de Jeannière inspirada de Fessard, está en la relación del pensamiento con él mismo y con el ser. Incluye también la designación de un objeto sensible o inteligible ligada a la dirección práctica de un querer y, finalmente, incluye la unidad de los tres elementos (expresión-afectividad, objeto, práctica) en relación a otros enunciados posibles (oc. p. 92).
15. *Condition de l'homme moderne*, Ed. Agora, París, 1983, p. 59.
16. Ver: Henri Lefebvre, *Etat dans le monde moderne*, Union Générale Editions.
17. *Du texte a l'action*, II, artículo *Ethique et politique*, Seuil, París, 1986, p. 395.
18. *Essais sur le politique, XIX,XX siècles*, Seuil, París, 1988.
19. "Hegel et le concept de la révolution", *Philosophie et Réalité*, Beauchesne, París, 1982, p. 127.
20. *Philosophie et Réalité*, p. 235.
21. Varias publicaciones de diferente tipo aluden a ello. Ver Joel de Rosnay, *Le Macroscopie, vers une version globale*, Seuil, 1975. En *Abondance et famine* (1971), Colin Clark nos dice que técnicamente la agricultura está en condiciones de alimentar 33 mil millones de hombres hoy. La sobrevivencia física para todos es hoy una violencia de la naturaleza modificable e insoportable. El problema no es técnico; es moral y político.
22. *Philosophie et Réalité*, p. 238.
23. Hans Kung, *Projet d'Ethique planétaire*, Seuil, París, 1991; traducción de *Projekt Weltethos*, Munich, 1990.

Anexo - 1

Introducción al Escenario Mundial

Mientras ayer cada individuo en su grupo podía proyectar un mundo a su medida de bastante duración y eficacia, actualmente las palabras que sellaban la unidad de esos mundos van deteriorándose de boca en boca. Dificultando la eclosión del consenso, la opinión (doxa) es reina en todos los terrenos: en moral, en política, en economía. Incluso las ciencias físicas han pedido de su seguridad positivista y nuevamente se anula cierta reciprocidad entre el observador y el mundo observado. El cosmos de ayer ha desaparecido, pero también la naturaleza objetiva, conjunto de leyes esperando la atención del científico. Errante en un espacio operacional que ninguna representación puede sujetar, el hombre llega a sentirse también errante en un tiempo que ninguna finalidad orienta.¹

Sobre el hombre y su muerte; sobre la historia y su final; sobre la economía, la política y sus absolutos liberales circulan abstracciones que autorizan a algunos a hablar del regreso de los sofistas.² Ellos coronaron un gran movimiento de laicización en la Grecia presocrática. Los cielos habían enmudecido y para pensar y organizar la vida en común ya no se esperaba ninguna verdad que viniera de los dioses. Moviéndose sobre todo en la política y el lenguaje (lógica), dos espacios esenciales análogos a los que regresan como preocupación del hombre actual, los sofistas asumían que la organización social se asienta únicamente sobre la **convención** y que todo descansa sobre el **lenguaje**. Saber manejar el lenguaje es ser capaz de incidir en la organización social. El oportunismo será la desviación peligrosa inmediata.

Pero los sofistas no fueron únicamente los maestros de ciertos pragmatismos políticos; su reflexión los llevó a descubrir lo radical del lenguaje. Según ellos, el hombre está "solo" **frente** al mundo y **habla** para existir frente a él. Así, el lenguaje fue instituido como la morada del hombre solo. En él todo lo existente se da a ver y se hace visible. De ahí, esta afirmación fecunda y peligrosa: el único fundamento de la ciudad (polis) son los hombres en la diversidad de sus opiniones. Relatividad

liberadora, pero corrosiva al mismo tiempo de la existencia de la ciudad hamaqueada por compromisos provisorios.

En ese momento, como a nosotros hoy, se planteó la pregunta de saber en dónde encontrar la "universalidad" que puede oponerse a la pluralidad antagónica de las opiniones. Rechazando la artificialidad de una universalidad nacida de meros componentes o sometida a una "tecne" política guiada por los imperativos de la economía o de la constitución, Platón arrancó de la base universal recibida de los sofistas: **el hombre habla**. Pero enseguida hizo notar que cuando habla, el hombre quiere tener razón, busca la razón. Allí está el universal para Platón.

Frágil apoyo, pero suficiente para escapar a los caprichos de la opinión. En todo **discurso**, el hombre busca la razón, la verdad.

Según Platón la búsqueda es permanente. Ella establece al hombre en una crisis que lo caracteriza al punto de imposibilitar toda definición del hombre. Pero esa búsqueda, distancia siempre tomada para con lo sensible, rebela la capacidad propia del hombre de dar orden y sentido a las cosas. Para comprender al hombre importa orientar correctamente su mirada.³ Hecho de sensibilidad e intelecto, de violencia y razón, de sensación y logos, el hombre es el "ser intermediario". Pero, porque "está en sus manos el fuego de Prometeo", "ese rayo que en la noche hace surgir los seres, luz que da sentido", el hombre es capaz de reconocer, comprender la **razón de ser de las cosas**. Puede seguir el movimiento que las produjo. Eso lo puede con el cosmos, obra del logos eterno del cual participa, y lo puede también con los artefactos del hombre, con el mundo puesto en orden por el hombre, su logos, su razón. Para alcanzar la verdad y la justicia una exigencia se impone: hay que darse vuelta, orientar su mirada hacia el dinamismo que nos las da. Se trata de la emergencia del sentido siempre por hacer.

Un sentido por hacer, una exigencia moral por asumir, un mundo nuevo que organizar, ¿no son estos los retos que tenemos entre manos?. Frente a ellos nos solicitan muchas sirenas sofistas al mismo tiempo que percibimos que los saberes de ayer han perdido pertinencia. Finalmente, no sabemos cómo ver claro sin entregarnos ciegamente al

mundo de la opiniones. Parecería que nuestra herencia no fuera precedida de ningún testamento. El testamento entrega un pasado al porvenir. Nosotros, nos encontramos sin tradición que valga, condenados a retomar el gesto creador que inaugura toda tradición.

Por poco que prestemos atención a lo que se dice en diferentes foros veremos cómo intelectuales, moralistas, hombres de Estado y de negocios señalan, de una u otra manera, la urgencia de novedades. En su declaración de Caracas el Grupo de los 15 adelantó el concepto de "responsabilidad compartida en cuanto al Desarrollo Internacional".⁴ Antes de abandonar su puesto de Secretario General de la O.N.U. el señor Javier Pérez de Cuéllar planteó repetidas veces la conveniencia de hacer de la Carta de la O.N.U. una "Constitución mundial".⁵ Los Derechos Humanos han dejado de ser meras reivindicaciones de grupos particulares o referencias principistas de los gobernantes. Se adelantan propuestas políticas al respecto. Don Juan Carlos, Rey de España, señaló en un discurso en la O.N.U. (sept. 1991) que dichos derechos debían dar pie a una legislación que cruzase las fronteras nacionales. Incluso hombres de negocios, que solemos ver aferrados a una lucha de sus intereses particulares, parecen intuir la necesidad de cambiar el rumbo. Gianni Agnelli, presidente de FIAT, en el Foro Príncipe de Asturias del 20 de febrero de 1992 adelantó "una fórmula para una nueva sociedad" en donde subraya la mundialidad del proceso cultural actual y que todos los problemas que se tienen en manos "son en primer lugar de naturaleza 'ética'".⁶

Lamentablemente, la dinámica que lleva las políticas de los Estados suele inscribirse en una lógica contraria a la que reclaman las voces anteriores; esas prácticas tienen sus teóricos. Para muchos la historia reciente acaba de administrar una prueba decisiva: el capitalismo liberal ha triunfado sobre el "Imperio del mal". Hoy se trata de ser realistas. Ese realismo obliga a jugar económicamente en un mercado internacional, de acuerdo a sus reglas de juego. Dichas reglas, con la incorporación de más inteligencia artificial en los procesos de producción, conllevan, de manera ineludible, el crecimiento de la cesantía para muchos trabajadores en el Norte y en el Sur. Es un costo tremendo. Pero no hay otra política posible, repiten los gobernantes. Así, dice Claude Julien, "el

ESTUDIOS SOCIALES 91

pensamiento -término halagador- de los neoliberales de izquierda y de derecha ha acabado por integrar un nuevo elemento, sin embargo, ajeno a la econometría "la fatalidad".⁷

¿Tendremos que inscribir en ese grupo la propuesta de CEPAL "**transformación productiva con equidad**"? (1990). De hecho invita a un nuevo realismo, preconiza la incorporación deliberada y sistemática de América Latina al mundo internacional y al progreso técnico. Sin embargo, hay que subrayarlo, en muchos aspectos la propuesta es también un cuestionamiento de la racionalidad meramente formal de la teoría dominante. Procura articular lo real y lo razonable. Desplazándose del espacio de las cosas (de la economía) a los espacios de la ética y de la política, apunta a equilibrios por producir, por encontrar, en relación a objetivos de los agentes, en relación a valores y finalidades, de todos los latinoamericanos inscritos en la sociedad mundial.

NOTAS

1. Ver, Abel Jeanniére: **Les fins de monde**, Aubier, París, 1987; Stephen Hawkings: **A brief History of time**, Bautambook, N. Y., 1988.
2. Abel Jeanniére, oc., p. 99.
3. Ver **La República**, Libro VII. En el mito de la caverna el preso tiene que reorientarse tres veces para llegar a ver qué es lo fundamental del ser del hombre.
4. Ver "Expreso", Lima, 29 de Noviembre de 1991.
5. Ver "El Comercio", Lima, 27 de Noviembre de 1991.
6. "El País", Madrid, 24 de Febrero de 1992, p.17.
7. "Le Monde Diplomatique", Mars 1992, p. 6.