

# ÉTICA, POLÍTICA y SOCIEDAD

*José Miguel Vera*



José Miguel Vera Lara

# ÉTICA, POLÍTICA y SOCIEDAD



**Autorización para la publicación  
de monografías, documentos, recursos de aprendizaje e investigación**

Yo, José Miguel Vera Lara..... , cédula de Identidad N° 4.101.827-5.....

autor de los libros que se señalan a continuación, autorizo a la Universidad de Talca para publicar en forma total o parcial, tanto en formato papel y/o electrónico, copias de mi trabajo para ser utilizado por la Universidad de Talca, en todas aquellas redes que ella considere su incorporación como universidad.

Esta autorización se otorga en el marco de la ley N° 17.336 sobre Propiedad Intelectual, con carácter gratuito y no exclusivo para la Universidad.

<p>Titulo(s) de la(s) monografía(s) o documentos:</p>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1.- Anatomía de la corrupción : corrompe el poder? 2007</li> <li>2.- La bioética: una disciplina adolescente. 2001</li> <li>3.- Ética, tecnología y sociedad. 2002.</li> <li>4.- Ética, política y sociedad. 2000</li> <li>5.- Ética, mercado y sociedad. 1999</li> <li>6.- Ética, derecho y sociedad. 1993</li> </ol>
---	---

<p>FIRMA </p>
<p>RUT 4.101.827-5</p>

# ÍNDICE

Prólogo	13
Introducción	15
Breve historia de la política	25
• Ética y política	73
• Política y poder	85
• Política y bien común	99
La ética transversal	115
• Las máscaras de la violencia	129
• La ética transversal y la infraestructura moral	143
Conclusión	163
<i>Bibliografía</i>	183

Perdí, con el desprecio y la pobreza,  
la paz y el ocio; el sueño, amedrentado,  
se fue en esclavitud de la riqueza.  
Quedé en poder del oro y del cuidado,  
Sin ver cual liberal Naturaleza  
De lo que basta al aseso no turbado

Quevedo

## Prólogo

El libro del profesor e investigador chileno José Miguel Vera, que tengo el honor de presentar, ofrece ciertos caracteres que conviene destacar y que hacen de él una *rara avis* en el panorama de la filosofía política moderna. Esta disciplina a pesar del gran desarrollo que ha experimentado a partir de los años setenta, conserva una preocupación por el rigor formal y la cuestión metodológica que proviene de sus orígenes analíticos y que, en los casos más típicos, produce la impresión de una cierta altivez y de un alejamiento de los problemas concretos. Muy de otra manera procede el profesor Vera: para él la ética, que es —como veremos— la fuente de la filosofía política, debe ser sincrética, “tomar su bien en cualquier lugar que lo encuentre”, y desde luego, abordar decididamente, y sin preocuparse de estrecheces metodológicas, los problemas de la actualidad en su dimensión mundial.

Para realizar su tarea, el profesor Vera ha acuñado una serie de conceptos, como los de: “código moral sólido” y de “transversalidad de la ética”, que lo colocan claramente a mi entender, en la tradición objetivista de la ética, tradición cuyo núcleo él expresa de manera un tanto heterodoxa, pero en el fondo no polémica, en defensa de la univocidad de los conceptos de bien, deber y felicidad.

Sobre la univocidad de estos conceptos reposa, en efecto, la legitimidad de los que parecen constituir la estructura fundamental de la obra, cuando dejamos de lado desarrollos ciertamente interesantes, pero inequívocamente marginales. Aquéllos son ante todo, como ya adelantábamos, los de código moral sólido y de transversalidad de la ética; y a su relación y complementariedad debemos dedicar alguna atención.

El concepto de transversalidad de la ética, tan en boga en la teoría de la educación, de donde —conjeturo— lo ha tomado en préstamo el profesor Vera, podría interpretarse a primera vista

como extrañando la doctrina clásica de la *subordinatio* de las ciencias sociales (derecho, economía, política) a la ética; pero también podría interpretarse de manera más sutil (y creo que el profesor Vera propende a esta interpretación) como apuntando a que aquellas ciencias son, más bien, la *verwirklichung* de la ética que no su simple aplicación.

No existiría una ética como ciencia completa al margen de aquellas ciencias sociales, sino, más bien, existiría la exigencia de que aquellas ciencias estuvieran éticamente informadas para poder realizarse en cuanto tales.

Si esta interpretación mía es correcta, el concepto de "código moral sólido", que en el texto mismo no está claramente definido, necesitaría también alguna discusión. La palabra "código", con sus reminiscencias jurídicas, suscita la imagen de una lista de acciones prohibidas o, en su caso, permitidas. Es menos adecuada para referirse a cosas como principios, objetivos o valores morales, a las que, sin embargo, parece apuntar el texto y que exhibirían una perfecta congruencia con la idea de transversalidad de la ética: existe hoy, en efecto, una tendencia creciente a admitir la necesidad de este tipo de valores normativos (llámense objetivos o valores sociales) en la constitución misma de las ciencias sociales.

La limitación del espacio nos veda hablar de otros temas que el libro toca de manera marginal, aunque siempre gustosa. Tal, sobre todo, el tema de la infraestructura moral, en el que el autor subraya, con acierto, la importancia de la tecnología mediática para el surgimiento de una nueva conciencia moral globalizada. En resumen, un libro sugerente que, como todo buen libro de filosofía debería hacer, suscita la reflexión y la percepción de los problemas más que su solución. La constante referencia a sucesos actuales hace aún más atractiva su lectura.

DR. JOSÉ MONTOYA S.  
Catedrático de Filosofía Política  
Universidad de Valencia, España

Octubre de 1998

# Introducción

**E**l bien y el mal, ¿cabe la univocidad funcional de estos conceptos? ¿Le corresponde al bien y al mal un tipo de realidad específica que garantice su persistencia?, ¿se puede esperar, que a pesar de ser las costumbres entre las diversas comunidades sociales tan diferentes, sin embargo, pueda subsistir un concepto común de bien? Ése es un asunto que requiere ser planteado y aclarado con anterioridad a otras reflexiones que nos permitan avanzar en la interrelación de la ética, la política y el derecho, disciplinas sociales convergentes para la configuración de un marco teórico del tema.

La posibilidad de un concepto unívoco, o funcionalmente unívoco, de bien y mal, garantiza la consistencia de esa infraestructura moral derivada de la confluencia e imbricación de estas tres disciplinas y, en mi opinión, en la medida que consolidemos una *infraestructura moral* para la comunidad social en su conjunto, habremos dado el primer paso cierto para el establecimiento de un *nuevo orden mundial* y la nave espacial Tierra, pensada por Boulding, navegará sin dificultades hacia puerto seguro.

Estamos a la búsqueda de un cimiento sólido que sirva de punto de apoyo a las tres disciplinas que conforman la *infraestructura moral*.

El físico Arthur Eddington hizo una proposición en el terreno de la ciencia experimental, tratando de buscar una solución al problema del azar que suele complicar el conocimiento de la realidad física en la naturaleza, pero una tal que fuera más allá del cálculo de probabilidades. Intentaba avanzar en un terreno que los físicos conocen bastante bien y que había graficado Henri Poincaré hace ya mucho tiempo, con la frase: "El azar es la medida de nuestra ignorancia".

La propuesta de Eddington alusiva a un ictiólogo se podría plantear más o menos así: "Si lanzamos al mar una red de un



reticulado de 5 cm y sacamos peces, obtendremos a lo menos dos datos básicos: uno, que los peces son más grandes que 5 cm, y dos, que respiran por agallas". El primero de los datos es a priori, es decir, lo sabíamos antes de sacar los peces, pues depende de la estructura de la red o, dicho de otra manera, es un dato preconfigurado, en tanto que el segundo es a posteriori, es decir, sólo lo podemos obtener empíricamente con la presencia física de los peces en la red. La reflexión de Eddington apunta en la dirección del grado de predeterminación del conocimiento en la investigación de las ciencias experimentales, y la respuesta es que, en efecto, cabe esa posibilidad, pero es demasiado limitada.

Quiero trasladar la inquietud de Eddington al terreno de las ciencias sociales, en el convencimiento de que las posibilidades de la *red* en éstas son muy superiores a la situación de las ciencias naturales, principalmente porque la posibilidad de configuración y manejo de las relaciones estructurales con el apoyo de la tecnología actual es muy elevado.

Si ponemos una sofisticada tecnología comunicacional al servicio de un sistema ético, podríamos garantizar su éxito casi con seguridad, y derivado de este hecho podríamos establecer la *infraestructura moral* como garantía de su establecimiento, consolidación y persistencia. Sin embargo, a causa de la propia tecnología se han producido situaciones aporéticas que es necesario resolver y que constituyen uno de los temas de reflexión de este libro.

Respecto a la pregunta de apertura de este texto, la respuesta es afirmativa, les corresponde al bien y al mal una realidad social específica y ella se patentiza en las conductas; por cierto, estamos hablando de las conductas humanas. Los actos no son buenos o malos intrínsecamente, pero su sentido o propósito, puede perfectamente reputarse de bueno o malo; es, por tanto, el contexto social en que ocurren lo que permite determinar su ser tal o cual. Esta aclaración es importante porque despeja a la partida que la opción de univocidad sólo puede ser funcional, pero también es importante demostrar que la funcionalidad no

impide su universalidad. Es decir, en la medida que conceptos que aparecen como intrínsecamente subjetivos, sean susceptibles de objetivación o cuantificación, son automáticamente universalizables y esto, precisamente, ocurre al remitirnos a cierto tipo de fenómenos sociales conductuales vinculados al bien, como es el caso del *bienestar general* o *estado de bienestar*, por una parte, y otros vinculados al mal, como todos aquéllos penalizables y que en los Estados modernos suelen sistematizarse en *códigos penales*. Con ellos lo que estamos haciendo, es determinar ciertas *estructuras de preferencia* que se van perfilando en las diversas comunidades sociales, como uno de los elementos significativos para su configuración estructural. Es útil tener presente que el proceso mediante el cual determinamos nuestras *estructuras de preferencia*, constituye, sin lugar a dudas, una llave fundamental en la dinámica total de la sociedad.

El tema axiológico será siempre prioritario, toda vez que la ética como lo he planteado en otras ocasiones, presenta un carácter sincrético respecto no sólo de las ciencias sociales sino de las ciencias en general. Sin embargo, la cuantificación de sus conceptos requiere del concurso de disciplinas competentes para ello, como es el caso de la economía.

La distinción entre naciones ricas y pobres, no es un asunto de apreciación subjetiva, sino, precisamente, el resultado comparativo entre naciones cuyo ingreso per cápita, traducido en un indicador específico como el P.N.B. (producto nacional bruto), nos permite establecer las tablas de relación y consecuentemente distinguir entre naciones más y menos poderosas, y esto, a su vez, conduce a las dependencias, prioridades y un manejo específico del poder en el concierto internacional.

De las interrelaciones sociales resultan beneficios y perjuicios. Pero hay un alto rango de predeterminación en sus opciones, en la medida que ellas resultan de la puesta en ejercicio de una compleja red de normas de diversa naturaleza, normas que, a su vez, se supone, obedecen a las necesidades de la propia comunidad, lo cual nos hace entrar inevitablemente en una suerte de círculo vicioso que es necesario romper de algún modo.

Las comunidades modernas tienden inevitablemente al crecimiento demográfico; éste lleva consigo una dificultad cada vez mayor para la interrelación de sus miembros, fundada en la necesidad de manejar una cantidad de normas imprescindibles para cubrir el mayor número de situaciones posibles de darse en la convivencia cotidiana, cualquier ordenamiento jurídico moderno contempla miles de leyes que, además, se van multiplicando año tras año, leyes que conforme a un principio jurídico, que en realidad es una ficción jurídica, establece la presunción de conocimiento de esos miles de leyes, lo cual no es ni puede ser efectiva, sin embargo, es imprescindible que todos los ordenamientos jurídicos establezcan el principio que *la ley se presume conocida*.

La influencia de la tecnología en los cambios conductuales es muy significativa, la educación sistemática es uno de los elementos más importantes en la formación de lo que podríamos llamar la mentalidad de la comunidad social, y si quisiéramos invocar otros elementos aún más generales, podríamos decir que la comunidad lingüística representa uno de los factores básicos, en fin son muchas las variables a considerar, en el momento de determinar sobre qué bases se configurará la comunidad social, pero es aún más importante advertir lo manipulables que son sus bases configurativas.

La distinción entre ética y moral, es no sólo válida sino, también, necesaria, no conviene confundir ambos conceptos y menos aún hacerlos sinónimos. Son dos y son diferentes, pero tienen una relación de implicación directa, es decir, mientras la ética corresponde al aspecto teórico del comportamiento humano, la moral cubre el aspecto práctico. Dicho de otro modo, la ética contiene las reglas orientadoras de la conducta, mientras la moral corresponde a la praxis, es decir, a la realización de las conductas.

Trataré de mostrar esta distinción-relación con ejemplos de diversa naturaleza:

Primero, se estima que la relación sexual de distinto sexo, pero de parentesco directo (padres e hijos, hermanos) y que no pueden contraer matrimonio; es decir, el *incesto* no se debe acep-

tar ni se puede permitir. En la comunidad social moderna, dicha situación está expresamente regulada en el ordenamiento jurídico. En tanto se trata de un "deber ser" que está normado (expresamente prohibido); teóricamente se delimita una praxis penalizable, su realización factual conduce a una pena preestablecida. Por lo tanto, se transita de un deber ser (la norma que determina una conducta) y el "ser", esto es, el incumplimiento de la norma que corresponde, en este caso a la praxis, y se traduce en la aplicación de la pena.

La prohibición del incesto, por todas las razones que así lo aconsejen (ética, teoría), conduce ante el hecho consumado, acto incestuoso reputado de inmoral (moral, praxis), a una condena a quienes lo hayan realizado, si son descubiertos y debidamente denunciados.

Desde el punto de vista deontológico, vale decir, desde los indicadores deónticos que apuntan a los derechos (lo permitido y exigible) y las obligaciones (lo debido, lo exigido), además, están las prohibiciones (cuyo incumplimiento es penalizable). Una conducta incestuosa, si es voluntaria y, además, conscientemente deseada, es claramente imputable. Se trataría de una conducta delictiva, que acarrea una pena, y el asumirla una clara responsabilidad jurídica. Es decir, estamos frente a una conducta regulada por la ley, cae, por tanto, en el ámbito de ejercicio del código legal.

Desde la perspectiva ética hay una norma la cual determina que semejante conducta es claramente reprochable y acarrea una sanción moral, o sea, es una conducta prohibida por una norma ética, de manera que su ejercicio corresponde a una praxis moral, cayendo en el ámbito de acción del código moral.

Cabe advertir, que hay una diferencia significativa respecto del cumplimiento de la responsabilidad del trasgresor (eficacia), si éste se encuentra bajo el ejercicio de un código legal o un código moral, en el sentido de que frente a un código legal que cuenta con el apoyo de la fuerza legítima (coacción), la responsabilidad del trasgresor es bastante mayor que frente a un código moral que no cuenta con el apoyo de la fuerza legítima.

El tema del cumplimiento de responsabilidades frente a uno u otro código, es de la mayor relevancia, toda vez que, al parecer, hay una sensibilidad mucho mayor frente al castigo que frente al premio. Ello puede ser una muestra de cómo en una sociedad represiva –y la nuestra que es disciplinaria en el sentido foucaultiano, es un ejemplo casi paradigmático– la amenaza rinde mayores dividendos que el elogio; por tanto, hay un rango de cumplimiento bastante alto frente al código legal (ordenamiento jurídico). Sin embargo, la situación es muy diferente respecto al código moral, ya que el cumplimiento de las obligaciones en este terreno sólo dependen de la conciencia de cada cual, siendo asumidas habitualmente de manera muy discreta.

Esto significa que para el manejo de un concepto como el de *correcto*, en la dualidad de corrección e incorrección de las conductas hay, al menos, dos referentes más habituales: uno vinculado al código legal (ordenamiento jurídico), es decir, conforme a la ley jurídica positiva y el otro al código moral, es decir, de acuerdo con la conducta estimada buena desde una normativa ética.

El problema surge cuando una conducta estimada correcta desde el punto de vista jurídico, en virtud de que cumple con todas las reglas que formalmente se le exigen para ser considerada como tal, conduzca a una situación de injusticia como es el caso de la esclavitud; la legislación de la Alemania nazi, que permitió condenar judíos; los decretos-leyes de las dictaduras latinoamericanas que han permitido reprimir (torturar) e, incluso, matar a los enemigos políticos; el despojo de tierras a las comunidades indígenas en muchas partes del planeta, etcétera.

De manera que habría que buscar el modo de superponer al código legal un código moral que permitiera enmendar o impedir una legalización de la injusticia.

Justicia y legalidad debieran tener una coherencia ética, quiero decir, si *justo* como sostiene Kelsen “es una regla general sea efectivamente aplicada en aquellos casos en que, de acuerdo con su contenido, debe aplicarse. ‘Injusto’ sería que la regla fuese

aplicada en un caso y dejase de aplicarse en otro similar. Y esto parece 'injusto' independiente de cual sea el valor intrínseco de la regla general cuya aplicación es examinada. Justicia, en el sentido de legalidad, es una cualidad que no se refiere al contenido de un orden positivo, sino a su aplicación. En este sentido, la justicia es compatible con un orden jurídico positivo y exigida por él, ya se trate de un sistema capitalista o comunista, democrático o autocrático. 'Justicia' significa subsistencia de un orden jurídico a través de una consciente aplicación del mismo. Se trata de la justicia 'bajo el derecho'. La afirmación de que la conducta de un individuo es 'justa' o 'injusta' en el sentido de 'legal' o 'ilegal', significa que su comportamiento corresponde o no a una norma jurídica que el sujeto que juzga presupone como válida, en cuanto pertenece a un orden jurídico positivo"<sup>1</sup>.

Es necesario que haya una especie de metarregulación por parte de la ética, de manera que a la eficacia jurídica se le agregue una garantía axiológica.

Si es el caso que no se cumple la adecuación esperada entre la teoría ética y las conductas derivables de sus normas o conductas morales, toda vez que la moral se desarrolla en la praxis social, hay que buscar un mecanismo para que la acción moral (praxis social) se cumpla en un grado significativo. Al respecto propuse en mi libro *Ética, derecho y sociedad* hacer del derecho una moral pública.

Segundo, en un juego de naipes se requiere de varios factores para que éste llegue a efectuarse: a) las reglas del juego (póker); b) las cartas, naipe o barajas; c) los jugadores; d) el escenario que implica un lugar dado con las características *ad hoc* y e) el tiempo para el desarrollo del juego.

Para poder hablar de trampas en el juego (póker), es necesario que éste se haya efectuado y algún jugador haya burlado las reglas del juego. Esto significa, a lo menos, que no caben trampas en las reglas del juego (teoría), en la medida que éstas

<sup>1</sup> HANS KELSEN, *Teoría general del derecho y del Estado*, p. 16.

son previamente convenidas al inventar el juego, y están dadas antes de su comienzo, sino en el transcurso del mismo (praxis); ahora bien, si ello ocurre y el infractor (tramposo) es sorprendido, caben varias opciones: anulación del juego, sanción al jugador, etcétera.

Las reglas del juego indican las conductas posibles y aceptables por parte de los jugadores, su ejecución abre un universo muy amplio de posibilidades de realización. Si el juego se desarrolla conforme a las reglas, la situación es normal. Si uno o varios jugadores contravienen las reglas (hacen trampas) el juego está viciado. Si todos hacen trampas ya no se trata del mismo juego y la anomalía es global.

Si establecemos una analogía entre el juego y la distinción-relación ética-moral, las reglas del juego (teoría) corresponderían a la ética y el desarrollo del juego, normal o tramposo o realidad lúdica (praxis) correspondería a la moral.

De manera que la distinción-relación ética-moral se pone en movimiento al interior del comportamiento humano, dicho comportamiento está sometido a una gran cantidad de normas de la más diversa naturaleza desde el nacimiento de cada ser humano. Por esta razón la espontaneidad de las conductas (comportamiento) es prácticamente nula; en cambio, podemos hablar de libertad de las conductas, es decir, aquéllas que aparecen como más convenientes dentro de algún sistema normativo.

Finalmente, hay que estar conscientes que la organización social a diferencia de la organización natural, obedece a patrones propios, en la medida que son internos al contrario de la situación que se produce en el llamado *orden natural*, como es el caso de los animales o los vegetales, por ejemplo, todos ellos obedecen a un código genético que es exterior a ellos, desde el punto de vista de su configuración, es decir, depende de la naturaleza, se les impone y ni siquiera son conscientes de esta situación. En cambio, en el *orden social*, que es el que afecta al hombre, éste es producto de un conjunto de normas que genera él mismo, para luego aceptarlas y proceder, de ese modo, a la organización de la comunidad en que vive.

Aquí aparece un fenómeno social, que llamaré de las *estructuras disociativas*; el cual nos pone de manifiesto cómo la tecnología del cambio hoy, o simplemente el cambio como mecanismo de vida, ayer, han sido la base de la praxis social capaz de explicar continuidades y discontinuidades históricas, desde los inicios de la vida humana hasta hoy, o sea, durante el desarrollo de la civilización.

Señalo este detalle, porque quiero llamar la atención sobre el *cambio* como *elemento medular estructurador* (disociador) al interior de la comunidad social, y no como un elemento transitorio o circunstancial, que es, en cambio, el papel que juega en la organización natural, cuyas estructuras, a diferencia de las sociales, son *consolidativas* y, por tanto, persistentes. Quiero decir, que mientras las estructuras derivadas de un código genético determina la conducta de un animal, por ejemplo, los límites de la vida no pueden ser librados al azar. En efecto, éstos están prescritos por el programa que, desde la fecundación del óvulo fija el destino genético del individuo. En el ámbito de la organización social el cambio es permanente dado que el margen de flexibilidad de la conducta humana es muy amplio y se traduce en una multitud de papeles y escenarios que se van adecuando conforme se producen las relaciones entre los miembros de la comunidad social. Esto significa que, mientras los miembros de una especie animal cualquiera, presentan una gran similitud fenotípica y conductual entre ellos, la especie humana presenta una diversidad fenotípica (razas), aunque una similitud biológica estructural (son: vertebrados, mamíferos, bípedos racionales), pero una gran diversidad en el ámbito cultural: desde el punto de vista lingüístico, político, social, histórico, etc. la que lleva a que su organización esté modificándose permanentemente, en función de intereses que así lo requieran, mayoritariamente vinculados al poder, y muy acentuados en el siglo xx.

Mientras la comunidad entre los miembros de una especie cualquiera es muy alta, la organización, por ejemplo, entre los llamados analógicamente animales sociales, tales como: abejas, hormigas, etc., es la misma desde hace miles de años, durante



ese mismo tiempo la organización (social, política, económica) de la especie humana ha registrado muchas modificaciones, la democracia: como sistema de gobierno existe desde la época de los griegos; sin embargo, hay bastantes diferencias entre la democracia ateniense y la democracia liberal del siglo xx, y ello por la propia decisión de los miembros de la comunidad social.

La organización de los animales en la naturaleza es heterónoma respecto de ellos, esto es, no depende de ellos ni siquiera son conscientes de su conducta; por lo tanto, son seres sin conciencia histórica y consecuentemente sin historia.

La comunidad social, en cambio, se organiza de una manera autónoma, ya que son perfectamente conscientes de sus actos, en la medida que los han elegido libremente.

El desarrollo de esta investigación sobre "ética, política y sociedad" descansará sobre tres puntos fundamentales a saber: la existencia y puesta en práctica de una "ética transversal", la configuración de una "infraestructura moral" y la búsqueda del mecanismo que permita el reencuentro y el restablecimiento de una relación permanente entre ética y política.

EL SALER, VALENCIA  
MEDITERRÁNEO ESPAÑOL , 1998

## Breve historia de la política

La política aparece en la mayoría de los diccionarios definida como el *arte de gobernar*, de manera que entre sus supuestos deberemos considerar al grupo social y un medianamente elaborado número de *ideas y creencias*, es decir, una *cultura*.

Toda vez que un pueblo (grupo social), por primitivo que sea o haya sido, al contar con conocimientos (creencias) religiosos y de la naturaleza (magia, preciencia), han tenido una organización y un manejo de poder, entonces, han tenido que gobernarse de algún modo.

Si vamos a aceptar que los pueblos *primitivos*, a su manera, han tenido un sistema rudimentario de gobernarse, aunque rudimentariamente han hecho política, podemos afirmar, sin temor a dudas, que ya en el Paleolítico, encontramos los primeros vestigios de la política. Sin embargo, si al *arte de gobernar*, le agregamos el apellido *los Estados*, entonces nos debemos remitir a un desarrollo que no se remonta más allá de las ciudades-Estados de los griegos.

Mi interés en hacer esta "breve historia de la política", está en la búsqueda de algunas raíces que permitan entender los conceptos axiológicos inspiradores de manera ancestral de la conducta (humana) política.

Acepto y reconozco el alto nivel de elaboración de los conceptos inspiradores de los ideales políticos modernos, derivados de la reflexión de los pensadores griegos sobre las instituciones de la ciudad-Estado, siendo su influencia y persistencia, sin duda alguna, la más relevante. Pero sigue pareciéndome muy útil, al menos reseñar las etapas anteriores, particularmente lo que se ha dado en llamar *sociedad primitiva*, porque allí están algunas raíces que permiten explicar el origen de conceptos tan capitales para la organización humana, como son el bien y el mal.

Lévi-Strauss en su obra *Antropología estructural*, en el tema organización social, en el capítulo vi: "La noción de arcaísmo en la etnología" plantea: "Encontramos, pues, el criterio para reconocer el pseudoarcaísmo, en la presencia simultánea de lo que hemos llamado coincidencias externas y discordancias internas. Pero se puede ir aún más lejos, porque en las culturas pseudoarcaicas, concordancias y discordancias se oponen en cuanto a un carácter suplementario que es, esta vez, propio de cada forma cuando se la considera aisladamente.

Retomemos el ejemplo de los nambikwara y examinemos rápidamente el cuadro de sus coincidencias externas. Éstas no se establecen con una sola cultura vecina, en cuyo caso podría admitirse que, en razón de la proximidad geográfica o de una superioridad técnica, política o espiritual aplastante, ella ha ejercido su influencia sobre un islote arcaico, milagrosamente preservado. Los puntos de correspondencia asocian a los nambikwara a toda una serie de pueblos, algunos vecinos y otros alejados, próximos unos por el nivel de cultura, muy avanzados otros. El tipo físico es el del antiguo México y sobre todo el de su costa atlántica; la lengua presenta afinidades con dialectos del istmo y del norte de América del Sur; la organización familiar y los grandes temas religiosos e, incluso, el vocabulario asociado a estos aspectos, recuerda a los tupíes meridionales, la confección de venenos y las costumbres guerreras (independientes, sin embargo, puesto que el curare únicamente se emplea para la caza) los asocian a la región de las Guayanas, las costumbres matrimoniales, en fin, despiertan ecos andinos. Lo mismo ocurre con los bororos, en los cuales el tipo físico es meridional, la organización política occidental, y el género de vida oriental, en relación con el área en que habitan actualmente.

Las coincidencias tienen lugar, pues, en un orden disperso. Por el contrario las discordancias se concentran en el corazón mismo de la cultura y afectan su particular esencia. Se diría que son ellas las que le otorgan su individualidad. Todos los elementos del complejo neolítico están presentes entre los

nambikwara, o casi todos. Cultivan huertas, hilan el algodón, tejen con el cintillas, trenzan las fibras y modelan la arcilla, pero estos elementos no logran organizarse: es la síntesis lo que falta. Y en forma simétrica, la obsesión predatoria de la recolección no consigue expandirse en técnicas especializadas. Los indígenas, además, permanecen paralizados ante una elección imposible; el dualismo de su género de vida impregna la vida cotidiana y se extiende a todas las actitudes psicológicas, a la organización social, al pensamiento metafísico. La oposición entre la actividad masculina –definida por la caza y el cultivo, igualmente remuneradores e igualmente intermitentes– y la actividad femenina basada en la recolección y el almacenamiento –de resultados constantes en su mediocridad– se convierte en una oposición entre los sexos que hace de las mujeres seres efectivamente queridos y ostensiblemente despreciados; una oposición entre las estaciones, la de la vida errante y el hábitat fijo; una oposición entre dos estilos de existencia, el definido por lo que cabría muy bien llamar el abrigo temporario y la cesta permanente, y el de la melancólica repetición de las operaciones agrícolas: uno, pleno de pruebas y aventuras; el otro, base de una monótona seguridad. El conjunto se traduce finalmente, en el plano metafísico, en la desigualdad del destino que espera a las almas masculinas, reencarnadas eternamente –tal como los rastrojos de sus poseedores serán nuevamente cultivados tras los largos barbechos y las almas femeninas, disipadas en el viento; la lluvia y la tormenta, después de la muerte, y condenadas a la misma inconsistencia que la recolección y el almacenamiento que hacen las mujeres”<sup>2</sup>. En este texto de Lévi-Strauss, aparecen criterios discriminatorios derivados esencialmente de la estructura biológica, y determinantes de oficio y posición al interior de la comunidad social. La distinción sexual, una de las más antiguas y más persistente sigue en la actualidad perjudicando a la mujer, no obstante que la tecnología ha equiparado las opciones laborales casi en un 100%. Con todo la

<sup>2</sup> CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Antropología estructural*, pp.105 y 106.

situación actual es bastante diferente de la época primitiva, en el sentido de que en aquélla la mujer está absolutamente marginada no sólo de la política sino que, incluso, de la vida pública y, por supuesto, de cualquiera de los oficios importantes, como la religión, la guerra o la política.

Conforme a estos criterios no parecía concebible en aquellas sociedades primitivas, que la mujer desempeñase ninguna de las funciones que realizaba el hombre, simplemente era mala para ello y por lo mismo quedaba excluida; la marginación femenina desde los albores de la organización social, en los ámbitos ya citados es una característica de la organización humana. En los tiempos modernos la marginación sigue vigente y se traduce en innumerables situaciones como, por ejemplo, el acceso a la educación sistemática que le permitirá acudir a una carrera universitaria tarda mucho, y a ciertas profesiones, como las liberales (derecho, ingeniería y medicina) aún más, e, incluso, hasta la época actual se mantiene una restricción en cuanto al número de mujeres que se permite acceder a los estudios de medicina, al menos en América Latina.

También en el terreno laboral suele persistir una discriminación, en el sentido de preferir en igualdad de condiciones hombres frente a mujeres, incluso, de otorgar mejores salarios a hombres frente a mujeres, realizando el mismo tipo de labores y con los mismos antecedentes objetivos.

En toda la historia política de los Estados Unidos de Norteamérica no ha habido un Presidente que haya sido mujer, como tampoco al frente de la Iglesia Católica en la condición de Papa (Vicario de Cristo) ha habido una mujer, ni encabezando la Organización de las Naciones Unidas (O.N.U.) como Secretario General, tampoco en la Organización de Estados Americanos, ni en ejército alguno, no obstante haber alcanzado el generalato como es el caso en Inglaterra, han llegado a desempeñar el cargo de General en Jefe, tampoco parece probable que lleguen a encabezar el Pentágono, la Central Intelligence Agency (C.I.A.) ni el Federal Bureau of Investigations (F.B.I.), etcétera.

La discriminación racial en la Antigüedad y en la actualidad ha sido un fecundo factor de arbitrariedades y atropellos a lo largo de la historia de la humanidad.

La discriminación sexual y racial, son sólo una muestra del fenómeno (discriminación) que indica, cómo en la organización social desde sus albores no ha podido haber igualdad entre sus miembros. Por eso, no es extraño que sólo en el siglo XIX, la Revolución Francesa encabezaba su proyecto con la tríada axiológica: libertad, igualdad y fraternidad, oferta que sigue vigente en los programas políticos modernos de los partidos o coaliciones que pretender acceder al gobierno.

Me parece importante enfatizar que en la sociedad primitiva se encuentran las raíces axiológicas inspiradoras de las conductas políticas gubernamentales que, posteriormente, han guiado a los grupos políticos que han manejado el poder en los hechos.

Quisiera volver sobre una apreciación hecha en el texto de Lévi-Strauss que, me parece, corresponde a una de las constantes que permitirían vertebrar a la vez que explicar la evolución de la cultura occidental: las coincidencias tienen lugar, pues, en un orden disperso. Por el contrario, las discordancias se concentran en el corazón mismo de la cultura y afectan a su particular esencia. Se diría que son ellas las que le otorgan su individualidad.

De una manera muy germinal Heráclito lo había dicho en su conocido fragmento (53) *PÓLEMOS PATHER PANTHON* (La guerra es el padre de todas las cosas), hay allí un llamado de atención sobre la necesidad de establecer la realidad en función de los contrarios, es decir, en el juego de identidades y diferencias que permitan articular la comprensión (sin el frío no se entiende el calor, sin lo cercano lo distante, etc.) y tensión que en última instancia conduce a la armonía. Pero lo más interesante de la postura heracliteana, es la postulación de contrarios que se sitúa dentro de esa visión dicotomista tan propia de los griegos.

Las discordancias según Claude Lévi-Strauss, en tanto se concentran en el corazón mismo de la cultura, en su esencia, le otorgan su individualidad.

Detrás de este enfoque heredero de Heráclito, está latente la distinción de amigos y enemigos, y en función de ella se ha dado en alguna medida, que se me antoja significativa, sentido político a los actos humanos. Es decir, por razones étnicas, económicas, religiosas o de otra índole, se han agrupado los hombres para combatirse y dominarse; el signo del poder (que es dominio, riqueza, etc.) ha presidido una conducta que al fin de cuentas resulta política.

Intentaremos esta breve historia de la política, partiendo de los primeros grupos sociales que se pueden considerar Estados o sus más cercanos antecesores, en tanto presentan una clara organización política.

*El bien y el mal constituyen los bordes de la conducta grupal, ya que al autobeneficiarse o autoperjudicarse sólo se entienden con arreglo a un referente.*

En tanto bordes de la conducta grupal sirven para determinar lo conveniente o lo inconveniente para el grupo, la determinación que se asuma respecto de éste en cualquiera de los sentidos ya señalados, pero que a la vez signifique influir en su conducta, es lo que he llamado una conducta política. El registro de quienes lo han hecho y cómo lo han hecho en el ámbito de la cultura occidental, conforma lo que se puede llamar una "historia de la política". Interesa para los propósitos de este libro reseñar las personas y movimientos que han actuado en esa dirección, pero sólo aquéllos que han significado una innovación o un cambio verdaderamente influyente en el desarrollo de la conducta política.

Esta breve historia de la política es, más bien, una reseña de lo ocurrido en la cultura occidental entre la *democracia* impuesta por Atenas al final de las guerras médicas, cuya unidad político-social era la *POLIS*, que implicaba, además, un nuevo modo de vida, una nueva *PAIDEIA*. Sin embargo, esto duraría sólo medio siglo, ya que el año 404 antes de Cristo terminó la Guerra del Peloponeso, que significó la derrota de Atenas y la victoria de Esparta y, en alguna medida, una sociedad básicamente civil, cedió paso a un esquema de política orientada a la discipli-

na militar y la *Democracia* de fines de siglo xx en la cual el elemento cívico-militar ha mantenido su persistencia.

En este tramo (cerca de veintitrés siglos) que va de la ciudad-Estado hasta el neoconservadurismo de fines de milenio, se han ensayado muchas fórmulas; sin embargo, parece ser que el gran referente sigue siendo la *democracia*.

La escritura del *ETHOS* en los albores de la cultura occidental es de la mayor importancia, y lo es, principalmente, porque nos sustrae de la conjetura y de la ambigüedad que suele derivar de ella. Nos permite exhibir una historia que le da consistencia y coherencia a la vida vivida, nos ofrece las claves para configurar un espacio social y dentro de él un tejido social, es decir, nos da una base de sustentación para establecer una historia. Lo que quiero decir es que el *ethos* corresponde a lo que hacemos, por lo tanto no hay que deducirlo porque no es teoría sino el resultado de la praxis. La trama conductual que se teje día a día va urdiendo el *corpus* del *ethos* entre un espacio y un tiempo siempre específicos.

Esta escritura en Grecia en su etapa preambular hay que situarla en las manos de Homero con una visión premonitoria desde su ceguera física. En sus poemas de gran fuerza, originalidad y contenido, aun, cuando nos habla del mundo de los héroes y los dioses, queda, sin embargo, sentada una extensa tradición. Lo menciono porque en ellos se encuentran los tres elementos que en la óptica de los griegos de antes de Cristo todavía estaban perfectamente vigentes: Dios, naturaleza y hombre.

El tejido social, esa manifestación concreta del *ethos*, actúa sobre los hombres, en el sentido de definir posibilidades y acotar espacios en los cuales se llevarán a cabo las acciones y opciones que van dando forma a la vida social de la comunidad humana.

Entre historia y geografía, se van diseñando pueblos y ciudades y con ellos las culturas que en su conjunto rematan en la civilización del hombre, hoy en pleno tercer milenio.

En este tejido o trama social, la política tiene una posición protagónica, ya que de ella dependen las decisiones que se to-



man respecto a la organización y destino de la comunidad social, la historia de ese *ethos* colectivo es la historia de la política.

La democracia ateniense bien puede considerarse el arquetipo de la democracia de las ciudades-Estado griegas. Nombres como el de Clístenes, Pericles o Dracón, ilustran la conducta política de los políticos de oficio, en tanto que Sócrates, Platón y Aristóteles lo hacen con la teoría política, ya que deben ellos ser considerados esencialmente filósofos. Sócrates, el gran dialogante del Ágora hace de la educación (desde y hacia la virtud) la gran herramienta de la filosofía al servicio de la política. Platón, teoriza en su diálogo *La República* temas tan fundamentales para la política como la justicia. Aristóteles, por su parte, sistematiza toda la sabiduría griega sobre el tema en su obra *La Política*.

Me detendré brevemente en Aristóteles para hacer algunas consideraciones sobre el tema de la política; ésta implica acción en la mentalidad del griego del siglo v antes de Cristo. La acción (*praxis*) se define en Aristóteles por oposición a la producción (*poiesis*), en el sentido de entender a la primera como fin y a la segunda como medio. No hay que olvidar que existe una oposición tradicional en la concepción griega del siglo v entre el ser político (*bios politikós*) y el ser teórico (*bios teorikós*), oposición que Aristóteles cree superable en el ser práctico (*bios praktikós*) en la medida que éste englobaría a los otros dos modos contrapuestos.

La *praxis* corresponde a la actividad humana trivial, vale decir, involucra principalmente a su cuerpo y los deseos emanados de él, ésta se sirve del conocimiento para fines no intelectuales sino fácticos conductuales, por eso se contrapone a la *theoría*, entendida como contemplación o especulación.

Esto nos lleva a revisar otro par de conceptos que hay que tener presentes en la configuración del clima político de la época: *sabiduría* (*sophía*) y *prudencia* (*phronesis*): el primero vinculado a la teoría en tanto tiene por objeto lo universal y necesario, mientras que el segundo a la *praxis*, en la medida que tiene como objetivo lo concreto y lo mudable. Como quiera que sea, la pru-

dencia es un elemento especial de la acción y por eso debe ser considerada dentro del ámbito de la praxis, aunque en rigor es un elemento intelectual. Sin embargo, en la prudencia hay que distinguir dos aspectos, uno cognoscitivo, manifestado en el conocimiento de los fines morales de la acción y de los medios para llevarla a cabo, con la peculiaridad que estos fines morales se obtienen por inducción, es decir, a fuerza de repetir juicios morales concretos sobre medios o situaciones singulares.

El otro propiamente práctico, está representado por la *praxis* entendida como objeto propio de la prudencia, de manera que queda estructurada en la dualidad medios-fines, donde los fines resultan de los deseos y los medios corresponden a su realización concreta en actos específicos.

De esta manera, la vida activa encuentra su marco en la vida pública, en la vida activa de la polis, es decir, en la actividad en el ágora, el manejo del poder, la guerra, los contactos sociales, la amistad, etcétera.

Otro concepto absolutamente fundamental en la concepción griega de la política es la *justicia*, es el criterio central usado por Platón para definir un orden social. Para Aristóteles, la virtud ética principal es la justicia, y lo es en un sentido global, es decir, se trata de la virtud íntegra y perfecta. El derecho se funda sobre la justicia, así, el hombre que cumple todas las leyes, es el hombre completamente virtuoso. De este modo, la política aparece como el ámbito propio de la ética.

Para la mente aristotélica, ética y política son dos partes de una misma disciplina, dos etapas de una tarea intelectual común.

Aristóteles, advirtió, desde el principio, el conflicto entre lo ideal y lo real; lo que le permitió abandonar tempranamente el esquema platónico de un gobierno utópico, a él le importa y le interesa la aplicación efectiva de la teoría política por parte de los gobiernos en los Estados, es decir, la *praxis* política. Revisa y reseña los diversos tipos de gobierno que de la monarquía, pasando por la aristocracia, la oligarquía, la plutocracia y la tiranía culminan en la democracia que, al parecer, es la forma

que le resulta más adecuada; de acuerdo con su clasificación se trata de una de las tres formas puras, las otras dos son la monarquía y la aristocracia.

Aunque finalmente las ciudades-Estados fracasaron, esencialmente porque no pudieron alcanzar la autarquía ni en el terreno político, ni el económico, ya que de haberlo practicado se habrían aislado, significándole un estancamiento al interior de su propia cultura, que a juicio de Aristóteles era la óptima.

Hay factores que con el tiempo fueron adquiriendo relevancia en las comunidades sociales solas o agrupadas, hasta convertirse en hegemónicas y, uno en particular, suprahegemónico, como es el caso de la economía representada por la riqueza.

Surge tempranamente el ánimo de hacer alianzas transnacionales por razones étnicas, bélicas, económicas, etc. Y por cierto, los antiguos griegos, como en tantas otras cosas, fueron el modelo. George Sabine lo expone claramente en su *Historia de la teoría política*: "Todas las ficciones modernas acerca de la soberanía nacional absoluta unida a la regulación internacional encuentran su paralelo en las alianzas griegas de ciudades a las que suponía independientes. A mediados del siglo IV esas confederaciones constituían la forma de gobierno predominante en el mundo griego, pero no consiguieron crear estados permanentes y estables. Aun en fecha tan tardía como el año 338, en que Filipo formó en Corinto la liga panhelénica, si las ciudades hubiesen sido capaces de colaborar, habrían podido influir y aun dominar la política de Macedonia, pero el particularismo inherente a la ciudad-estado fue incapaz de elevarse a la altura de la situación. Cabe especular sobre si, de haber quedado dejadas a sí mismas las ciudades griegas, habrían conseguido producir una forma verdaderamente eficaz de gobierno federal. Pero lo esencial de la situación consistía en que no podían alentar la esperanza de verse dejadas a sí mismas".

Con posterioridad al panorama griego, esencialmente el representado por las ciudades-Estados y ya en la era de Cristo, no se registran cambios verdaderamente significativos desde

el punto de vista estructural de la organización política, sin embargo, cabría mencionar el apareamiento de la teoría del derecho natural en la escuela Estoica. Esto tiene bastante importancia, aunque en un nivel más bien teórico, ya que en lo esencial va a significar el ingreso al discurso político de la idea de igualdad de los hombres como especie, al menos, en el terreno religioso. Aunque en los hechos, como sabemos muy bien, siguió la esclavitud como institución hasta prácticamente el siglo XIX, cuando fue abolida en Estados Unidos durante la presidencia de Lincoln. Sin embargo, empieza a desarrollarse la idea de que los hombres, más allá de su condición (de esclavos, por ejemplo) son hermanos y miembros de una familia humana común, a diferencia de lo planteado por Aristóteles respecto a los esclavos, a quienes junto con los animales excluye de la posibilidad de alcanzar la felicidad. Esta línea de pensamiento, fortalecida a partir del siglo I de la era cristiana, terminará consolidándose e introducirá el derecho natural en el aparato filosófico del derecho romano.

La importancia de Cicerón en la historia de la política justamente radica en su acción específica para configurar la doctrina estoica del derecho natural, al punto que su formulación y divulgación, que lo plantea como un derecho natural universal, es la que se conoce desde su época hasta el siglo XIX. De él la tomaran los jurisconsultos romanos y también, posteriormente, los padres de la Iglesia.

En su texto de la *República III*, esto queda meridianamente claro: "Existe, pues, una verdadera ley, la recta razón congruente con la naturaleza, que se extiende a todos los hombres y es constante y eterna; sus mandatos llaman al deber y sus prohibiciones apartan del mal. Y no ordena ni prohíbe en vano a los hombres buenos ni influye en los malos. No es lícito tratar de modificar esta ley, ni permisible abrogarla parcialmente, y es imposible anularla por entero. Ni el Senado ni el pueblo pueden absolvernos del cumplimiento de esta ley, ni se requiere nadie que la explique o interprete. No es una en Roma y otra en Atenas, una ahora y otra después, sino una ley única, eterna e

inmutable, que obliga a todos los hombres y para todos los tiempos: y existe un maestro y gobernante común de todos, Dios, que es el autor, interprete y juez de esta ley y que impone su cumplimiento. Quien no la obedezca huye de sí mismo y de su naturaleza de hombre, y por ello se hace acreedor a las penas máximas, aunque escape a los diversos suplicios comúnmente considerados como tales”.

Este texto está recogido por san Agustín.

Suele aceptarse como ópera magna de la obra agustiniana *La ciudad de Dios (Civitas Dei)* libro que, entre otros propósitos, constituye la gran apología del cristianismo frente a las acusaciones paganas que lo hacían responsable de la decadencia de Roma, particularizándolo en el saqueo a la ciudad por Alarico en el año 410.

San Agustín, recogiendo una antigua idea de la dualidad humana (cuerpo y alma) y reconociendo la importancia de Roma, reelabora desde una óptica cristiana, la idea de que el hombre es ciudadano de dos mundos, por una parte de su ciudad natal y, por la otra, de la Ciudad de Dios.

Se debe también a san Agustín la distinción de competencias de la Iglesia y el Estado. Esto define la separación entre Iglesia y Estado, dejando claramente establecido que el Estado puede llegar a formar parte de la Ciudad de Dios, bajo el estricto sometimiento a la Iglesia en todos los asuntos religiosos. Desde entonces, ésta ha sido la doctrina de la Iglesia.

En suma, san Agustín, podemos decir, otorgó a la Iglesia cristiana occidental la justificación teórica de su política.

Durante un largo período, que dura prácticamente hasta la aparición de Maquiavelo, el panorama político en la cultura occidental no presenta ninguna modificación sustancial.

Tres aspectos muy generales pueden ser invocados como vertebradores de ese largo período. Por un lado, la importancia que va adquiriendo en la comunidad social la presencia del derecho, como un referente cada vez más importante, preámbulo del derecho moderno que culminaría en el imperio de la ley.

Un segundo aspecto directamente vinculado al anterior, lo constituye el hecho de que con posterioridad a la muerte de Aristóteles, la mayoría de las doctrinas filosóficas, de un modo u otro, apuntan a la ética, y aparece en ellas una suerte de actitud ética-didáctica, como parte importante de su preocupación, aunque en un terreno bastante teórico; la reflexión moral, muy emparentada con la religión, se generaliza. Corolario de esa actitud es la relevancia que alcanza el derecho natural, ya que éste logra su unidad desde el punto de vista político sobre la evidencia que adquiere una obligación cuando es asumida libremente por las partes (que se obligan) mediante un pacto o promesa. Por lo tanto, para hablar desde la política de una teoría del derecho natural, se requieren dos condiciones básicamente: un contrato que dé nacimiento a la comunidad social y el estado de naturaleza que debe existir aparte del contrato.

En virtud de esta última la relación entre miembros de la comunidad social al interior mismo de ella, daba origen al derecho interno, en tanto que la relación entre comunidades entendidas como unidades (Estados soberanos) daba origen al derecho internacional.

Esta teoría iusnaturalista subrayará la importancia del individuo sobre el grupo, es decir, desde este punto de vista la sociedad está en función del hombre y no al revés. Kant llevará el argumento hasta el límite y dirá que el hombre es un fin en sí mismo. Y, aunque no se cumpla en los hechos, prepara, el terreno para lo que posteriormente será la doctrina de los derechos humanos.

Un tercer punto lo constituye la influencia cada vez mayor, llegando a ser hegemónica, de la Iglesia sobre los Estados, particularmente en Europa occidental.

Como expresa Sabine: "Así, pues, el Papa se situó en el siglo xv como el primero de los monarcas absolutos, y la teoría del absolutismo papal se convirtió en arquetipo de la teoría del absolutismo monárquico. El argumento principal en favor del derecho divino del Papa era el de la imposibilidad de inves-

tir a la comunidad misma, en vez de hacerlo a su cabeza, de la autoridad suprema mediante la cual se gobierna aquella"<sup>3</sup>.

El cambio más significativo que tendrá la política desde Aristóteles, en verdad se podría hablar de un giro copernicano, será la aparición de Maquiavelo en la escena de la política y su obra *El Príncipe*, patentización de la presencia de su influyente pensamiento hasta la hora actual.

Así como la alquimia es el antecedente e, incluso, la condición sin la cual no podríamos haber llegado a la química moderna, Maquiavelo representa en la política la antesala de su reflexión como disciplina independiente y marca su separación de la ética, aunque la *praxis* política con autonomía de la ética – situación expresamente contrapuesta a la visión aristotélica – se realiza con posterioridad a la acción concreta de Maquiavelo en la política, pero nadie podría negar que ocurre bajo la influencia de su reflexión al interior de la disciplina.

En otras palabras, Maquiavelo es el padre de la actual politología.

Una de las posibles lecturas que cabe hacer de *El Príncipe*, es verlo como un manual para gobernantes, pero uno profundamente objetivo, esto es, extremadamente concreto y sobre bases reales y acaecidas espacio-temporalmente, o sea, históricas. En esas indicaciones, lo más relevante y lo que permite establecer una contraposición clara con Aristóteles, es su enfoque de la relación de medios y fines, que para entenderlo hay que conocer el contexto histórico (sociopolítico) en que le correspondió desenvolverse a Maquiavelo.

Me parece importante aclarar el sentido de la expresión con la que generalmente se estigmatiza al florentino "el fin justifica los medios" a mi juicio injustamente, en parte porque se ignora la biografía del personaje y, en parte, por prejuicios creados por posturas mayoritariamente religiosas.

El privilegiar los fines, como en efecto lo hace, corresponde a una situación casi límite de descomposición en que se en-

<sup>3</sup> GEORGE SABINE, *Historia de la teoría política*, p. 244.

cuentra Italia, y en alguna medida la propia Florencia. Ha decaído la vitalidad religiosa y la conducta de algunos papas es francamente *sui generis*. Citaré dos personajes de la época que están en las antípodas, y la retratan bastante bien: Savonarola y César Borgia.

El fraile dominico Girolamo Savonarola, personaje despótico, dictatorial e intransigente, se hizo famoso entre otras conductas, por la quema pública de cuadros (pinturas) famosos de la época que representaban desnudos femeninos, al reputarlos de obscenos, pecaminosos y demoníacos. Este dominico, que actúa, inquisitorialmente, instauró la República de Cristo, condenó a la hoguera a diversas personas acusándolas de herejes y, finalmente, en 1498 sus ataques al pontífice le valieron la hoguera, con lo cual se terminó la efímera República de Cristo.

Por aquel entonces Maquiavelo contaba con veinticinco años.

César Borgia, hijo de Rodrigo Borgia, pontífice que gobernó la Iglesia bajo el nombre de Alejandro VI (situación que no podía ser reconocida oficialmente, porque teóricamente no se podía aceptar, y menos reconocer la paternidad papal) y hermano de Lucrecia Borgia, tiene un *pedigree* familiar que a la partida lo sitúa en una posición diferente. Los Borgia, familia italiana de origen valenciano (español) sumamente poderosa, cuenta con dos papas, además de Alejandro, está Alfonso Borgia, que gobernó como Calixto III, el propio César fue investido Cardenal, sus acciones políticas, sumamente eficientes carecían de todo escrúpulo, ya que como métodos habituales usó la calumnia, el engaño, el crimen, etc. Es así como en el año 1502 contando con el apoyo de su padre el Papa, César se dio a la reconquista de territorios situados al centro y este de Italia, territorios que había perdido la Iglesia. Para conseguirlo utilizó todos los métodos antes señalados.

Maquiavelo tuvo ocasión de conocer y tratar a César Borgia, conoció también personalmente al emperador Maximiliano de Alemania y, además, al rey Luis XII de Francia, de cada uno de estos encuentros sacó enseñanzas. Es necesario reconocer e insistir en esta característica de Maquiavelo, era un connotado



pragmático, su historicismo, por ejemplo, tiene ese sentido, él mira hacia el pasado en la búsqueda de las fórmulas racionales del Estado perfecto, pero tiene que contar con los problemas que en el momento en que él vive se le presentan, esto podría explicar por qué visualiza a la política como el ámbito de un campo de batalla, como una incesante batalla por el poder, y como corolario de esa actitud, una conducta política, por decirlo de algún modo, si ha de ser genuina no puede sino ser una política de fuerza. Lo cual no significa que Maquiavelo no considere que debe acudir a otros medios antes que recurrir a la fuerza, lo que dice es que si no es suficiente la ley, también se puede recurrir a la fuerza, y si mediante ella obtenemos el fin buscado, que deberá ser siempre bueno, la fuerza es un medio tan válido como cualquier otro. No hay que olvidar que era bastante corriente en esa época la fórmula de la ley y la espada, pero dejemos hablar al propio Maquiavelo desde las páginas de *El Príncipe*: "...un príncipe necesita edificar sobre buenos cimientos, pues de lo contrario, por fuerza habrá de arruinarse. Los principales cimientos de todos los Estados, tanto de los nuevos como de los antiguos o de los mixtos, son buenas leyes y buenas armas; y como quiera que no puedan haber buenas leyes sin buenas armas y que allí donde hay buenas armas se sigue inevitablemente el que haya buenas leyes, dejaré de razonar acerca de las leyes y centraré mi atención en las armas. (...) Réstanos ahora examinar las maneras y conductas que ha de observar un príncipe con sus súbditos y amigos. Como sé que son muchos ya los que han escrito acerca de esto, confío en que al escribir también yo de ello no se me juzgará de presuntuoso, especialmente si se considera que trato la cuestión proponiendo una serie de reglas originales. Pero, siendo mi intención decir cosas provechosas para quien desee aprovechar, me ha parecido lo más conveniente presentar las realidades tal cual son y no según las imaginamos. Muchos han soñado con principados o repúblicas que nunca se ha sabido que existiesen en realidad, ni que fueran verdaderas, pues hay tanta distancia entre como se debiera vivir y como en efecto se vive, que quien

prefiera guiarse por lo que debería hacerse y no por lo que se hace, camina derecho hacia su ruina y no hacia su conservación. En efecto, el hombre que se resuelva a obrar en todo conforme a la virtud, por fuerza habrá de sucumbir y fracasar ante tantos otros que lo hacen de espaldas a ella. De aquí que si un príncipe quiere mantenerse en su gobierno tenga que aprender a no ser bueno y usar este conocimiento o no hacerlo según lo indique la necesidad (...). Debe entenderse por lo tanto que hay dos maneras de combatir: valiéndose de las leyes o valiéndose de la fuerza.

El primero de estos modos es propio de los hombres; el segundo, de las bestias. Pero como el primero con frecuencia no basta, hay que recurrir al segundo. Por consiguiente, a un príncipe le es preciso saber ser, y serlo con tino, bestia y hombre”.

Detrás de estas aparentemente pedestres recetas de cocina política, formuladas por Maquiavelo, sin artificiosidad ni pretensiones literarias, se encuentran las claves que han animado la *praxis* política de los últimos siglos, su tesis según la cual el Estado debe adoptar una política orientada hacia el propio beneficio, conlleva la necesidad de separar la conveniencia política de la moralidad, lo que equivale a plantear una moral propia desde la política para el Estado, una moral que esté orientada hacia el éxito, esto en el contexto de entender la política como un fin en sí misma.

En sus actividades públicas específicas, que podríamos calificar hoy como diplomáticas, en su deambular por Europa puede comprobar que la naturaleza humana es profundamente ambiciosa, violenta y cruel, los hombres aspiran a conservar lo que tienen y si es posible a aumentarlo, el síndrome de la propiedad privada va siempre en aumento, por eso muchas de las indicaciones que del gobernante pueden parecernos cínicas y hasta diabólicas, sin embargo, semejante apreciación está muy lejos de representar el perfil de este personaje, tal vez el más influyente en el ámbito del arte de la política. Maquiavelo, en tanto hombre práctico era consecuentemente pesimista, enemigo de sacar cuentas alegres desde una postura teórica, su vi-

sión realista de los acontecimientos que vivía y de los que tenía noticias documentadas y confiables, de un pasado de prosperidad como la República Romana, por ejemplo, lo obligaban a no confiar en un futuro promisorio, que es lo que en verdad quería para Italia y, consecuentemente, privilegiar el fin de sus propósitos aún cuando los medios no fueran los más adecuados o, al menos, los más deseables.

Dando un paso más en esta breve historia de la política, nos encontramos con Jean Bodin (Bodino), el jurista de Angers en su obra *Six livres de la Republique*, publicada el año 1576, ve al Estado: "como una república o gobierno recto de muchas familias, y de lo que a las mismas es común, con poder soberano", donde el énfasis que valida esta concepción de Estado radica justamente en el concepto de *soberanía*. Bodin introduce un elemento que da al concepto de soberanía la gravitación que lo hará perdurable a la vez que uno de los conceptos claves de las concepciones políticas modernas. El poder absoluto y soberano del Estado no es un arbitrio incondicionado, debido a que tiene su norma en la ley divina y natural, la cual, a su vez, está sujeta a un fin intrínseco e inviolable: la justicia. Por tanto, el poder absoluto admite y exige la regla que indica que el Príncipe soberano, está obligado a observar los compromisos contraídos frente a sus súbditos y frente a los extranjeros.

El que una norma emanada de un Príncipe soberano le obligue a su vez, le da una consistencia al concepto de soberanía que le permitirá mantenerse en el tiempo como un elemento de garantía en el contexto político. Y me atrevería a afirmar que los riesgos que se corren hoy en las democracias modernas desde el siglo xx, son mayores para los miembros de la comunidad social, que los que estos mismos corrían en la época de Bodino o Hobbes.

He planteado con mucha frecuencia la importancia que le asigno a los factores o elementos persistentes que se pueden observar en las diferentes culturas; por cierto, que me interesa la occidental, judeocristiana, o como se la quiera llamar. Entre estas persistencias me interesa destacar la figura del *origen*, apli-

cado a la formación o configuración de la comunidad social. Nos encontraremos con una dicotomía, como no podía ser menos en nuestra cultura, la cual nos conduce al modelo de la *Arcadia*, que nos habla de un origen bueno, positivo o feliz, que suscriben pensadores como Jean-Jacques Rousseau o el propio Marx, o el modelo de la *Horda*, que suscriben pensadores como Anaximandro, Hobbes o Freud, conforme al cual el origen es malo, negativo o brutal. Esta distinción nos conduce inevitablemente a una actitud optimista o pesimista.

He citado la distinción porque ocurre que con esta segunda visión, la pesimista, es que hay que relacionar *el estado de naturaleza*, de que se vale Hobbes para justificar una concepción política absolutista (monarquía), aunque en honor a la verdad, hay que reconocer que él no lo presenta como estado originario.

El contexto histórico en que vive y escribe Hobbes, es importante tenerlo muy presente, se publica *El Leviatán*, su obra maestra el año 1651. Por esa fecha Inglaterra vive una cruenta guerra civil, en la cual es decapitado el rey Carlos I después de ser juzgado por un tribunal de justicia instituido por Oliver Cromwell, quien lo sustituye en el poder.

Este escenario es suficiente para justificar el estado de naturaleza que, a su vez, orientará hacia un tipo de gobierno que ofrezca paz y seguridad a sus miembros, y que para Hobbes sólo lo ofrece una monarquía absoluta.

Así, las cosas, el estado de naturaleza aparece como un estado de guerra, en el que todos luchan contra todos con el manifiesto ánimo de destruirse los unos a los otros; en este contexto resulta comprensible que manifestara esa sentencia con la que suele asociárselo *homo homini lupus*.

Es un estado de cosas donde no existe ley ni derecho, ni justicia, ni propiedad, en suma, es una situación caótica.

La idea de orden (cosmos) tan cara a los griegos, será uno de los elementos inspiradores de *El Leviatán*, en él Hobbes piensa a la sociedad como un cuerpo político, la metáfora no es original, Marsilio de Padua siguiendo una vieja idea aristotélica

define al Estado como una especie de "ser vivo" constituido de partes diferentes que, a su vez, cumplen funciones distintas. Lo original en la concepción de Hobbes es configurarlo en torno a la idea de pacto.

En el capítulo XVIII "De los Derechos" de los soberanos por institución del Leviatán se lee: "Dícese que un Estado ha sido constituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, *cada uno con cada uno*, que a un cierto *hombre o asamblea de hombres* se le otorgará, por mayoría, el *derecho de representar* a la persona de todos (es decir, de ser su *representante*). Cada uno de ellos, tanto los que han *votado en pro* como los que han *votado en contra*, debe *autorizar* todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran suyos propios, con el objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres. De esta institución de un Estado, derivan todos los derechos y facultades de aquél o de aquéllos a quienes se confiere el poder soberano por el consentimiento del pueblo reunido".

Se desprende de los planteamientos de *El Leviatán* que el poder no tiene origen divino, sino que, más bien, nace de las necesidades de los individuos que deben superar un estado de naturaleza y mediante un pacto (que debe cumplirse, no hacerlo es injusticia) establecer un poder (monarquía) que otorgue seguridad, paz y protección a los individuos, esto conducirá a un soberano (monarquía absoluta) que manejando todos los poderes otorgados voluntariamente, en dicho pacto (una vez firmado, irrenunciable) conduzca a la protección, seguridad y paz requeridos.

La soberanía así entendida, no es obra de la razón sino de la voluntad, de modo tal que el soberano no es la mente sino el espíritu del Estado.

Justamente en atención a consideraciones como las antes citadas llevan a pensar, no sin razón, que en cierto modo en *El Leviatán* nace la teoría del Estado.

Podemos decir en apoyo a esa tesis, que ha habido un cambio apreciable que apunta a ordenar las cosas de otro modo. El

agustinismo jurídico capaz de satisfacer las exigencias de la vida durante la Alta Edad Media, ya no será suficiente. Así el Estado, de mal necesario se va a convertir, después de transcurridos quince siglos, en comunidad perfecta.

Renacerá el derecho romano, florecerá la *societas civilis* y traerá consigo una autonomía capaz de desplazar las estructuras sacrales. Así, el cielo como fuente de poder, por tanto tiempo, cede terreno al derecho y por ese camino, el concepto de naturaleza lo reemplazará. Está más cerca y es más creíble para quienes, como Hobbes, se encuentran más cómodos en una postura laica.

No obstante la defensa, aparentemente irreversible de la monarquía absoluta o, mejor aún, del absolutismo, asunto que nos mueve a pensar en tiranía, que Hobbes, por cierto rechaza, y en ello se separa de Aristóteles. Sin embargo, hay varios puntos interesantes en su *El Leviatán* que, incluso, aparecen contrapuestos a un pensamiento absolutista. Ocurre que la verdadera razón que lleva a Hobbes a convertirse en un auténtico fanático del absolutismo, es su temor visceral a la anarquía, así entonces, se explica que sostenga que todos los hombres son iguales por naturaleza.

Hobbes, no olvidemos, que es una suerte de empirista *sui generis*, es decir, siendo tan empirista como Locke o Hume, era profundo admirador del método matemático, al cual tratará de ceñirse rigurosamente. En todo caso, las afirmaciones expresadas en *El Leviatán* son extremadamente realistas, casi triviales, en eso tiene gran parentesco con *El Príncipe* de Maquiavelo. Se trata, además, de opiniones fundadas en creencias sostenidas a lo largo de los años con mucha consecuencia.

Respecto a hacer un análisis riguroso de *El Leviatán*, son muchos y muy buenos los trabajos realizados y no me parece que deba yo acometer uno nuevo, que dudo si podría aportar más luz que la de ellos, me refiero, entre otros, a: Leo Strauss, Samuel Mintz, Bertrand Russell, E. Lynch, Norberto Bobbio, etcétera.

Por lo tanto, me limitaré a acotar un punto que me parece muy importante, porque en el creo ver el germen de una institución de las modernas democracias, que hacen de éstas el mejor

sistema de gobierno posible, en mi opinión, me refiero a la *seguridad jurídica*.

El pacto que han hecho los miembros de la comunidad social para salir del estado de naturaleza y conseguir paz, seguridad y protección, les impone una sumisión extrema. Sin embargo, Hobbes plantea una limitación en el deber de sumisión ante el Soberano, que más que una limitación es un derecho, lo denomina *derecho de autoconservación* y debe ser rigurosamente respetado, se trata de un derecho de la defensa que tiene cada uno de los súbditos, aun, contra el propio Monarca, llega a sostener, aunque con algunas limitaciones, que un súbdito puede ejercer el derecho a negarse a combatir si es llamado para esos efectos por el gobierno. Más aún, el súbdito frente a un Soberano incapaz de protegerlo no le debe respeto alguno.

Este sistema, que llega a ese nivel de preocupación por la protección de sus miembros, diseña de algún modo el germen de lo que será ese valor jurídico tan importante en las democracias modernas: la seguridad jurídica. (Confianza de la comunidad social en el ordenamiento jurídico que los rige, en la medida que éste les garantiza la seguridad y consecuentemente la paz social).

— o —

John Locke, fellow de Oxford, miembro del cuerpo de profesores del Crist Church College, obtuvo su Master of Arts en 1658 y diez años más tarde, gracias a su relación con Robert Boyle, entró a la Royal Society (para el fomento del conocimiento de la naturaleza), de la cual Boyle era miembro fundador. Este filósofo británico, padre del empirismo, hará la primera gran sistematización de la filosofía liberal y será probablemente la persona más influyente.

Una de sus primeras batallas que podemos considerar con un cierto sentido político, es su lucha contra la intolerancia religiosa, toda vez que el Parlamento, al disponer de una mayoría, intentaba obligar a todos los ingleses a pertenecer a la Iglesia de Inglaterra; esto ocurría bajo el gobierno de Carlos II.

Un factor que contribuyó de manera importante a esta postura de Locke fue su cercanía a *lord Ashley*, quien llegaría a ser

un político de oficio, además de convertirse en el primer conde de Shaftesbury y fundar el partido parlamentario de los Whig.

Locke al igual que Hobbes, pero con mayor fuerza argumental a la vez que eco popular, se transforma en el gran teórico del rechazo a la doctrina del derecho divino de los reyes. Propone, en cambio (y éste tal vez sea su aporte doctrinario más importante), el acuerdo (consenso) de los miembros de la comunidad social para la legitimación de un gobierno. Esta visión lockeana difiere frontalmente del pacto hobbesiano, ya que admite que la comunidad social (súbditos) tiene derecho a deshacerse del gobernante que no responde a las expectativas puestas por la comunidad en él, es decir, es una suerte de derecho a rechazo (o rebelión).

La obsesión de Locke se orienta hacia la idea de libertad, aunque no cree en una libertad absoluta que, además, no es practicable. Es decir, la libertad en una comunidad social mirada desde la óptica política es una libertad sujeta a normas, una libertad regulada por la ley. No basta con tener la libertad, de cualquier modo hay que tenerla (abomina de la esclavitud), pero hay que saber contar con las limitaciones capaces de configurarla (ley) y hacerla concreta y fecunda.

En el *Primer Ensayo sobre el Gobierno Civil*, capítulo I, sostiene: "La esclavitud es un estado del hombre tan vil y miserable, y se opone tan radicalmente al talante generoso y al coraje de nuestra nación, que no es fácil entender cómo un *inglés* y, sobre todo, un *caballero*, se atreve a ofenderla. Y ciertamente yo habría tomado el *Patriarca* de Sir Robert Filmer, igual que otro tratado que pretenda persuadir a todos los hombres que son esclavos y deben serlo, como un ejercicio de ingenio, más parecido al de aquél que escribió un elogio de Nerón, y no como un discurso con pretensiones de la mayor seriedad. No fue sino la gravedad del título y de la epístola, el grabado de la portada y el éxito con que fue acogido, los que me persuadieron de que el autor y el editor no tenían la menor intención de andar con bromas. Así, pues, lo tomé en mis manos lleno de expectación y lo leí de arriba abajo, con toda la atención que merece un tratado



que ha cosechado un éxito tan singular desde el momento de su aparición; y me sorprendió grandemente el que un libro que pretendía cargar cadenas a toda la humanidad no pudiera encontrar más que una soga de arena, útil quizás para aquellos cuya habilidad y ocupación es levantar polvo y cegar al pueblo para extraviarle más fácilmente. Ahora bien, en verdad carece de toda fuerza para reducir a la esclavitud a aquellos que tienen sus ojos abiertos y la suficiente perspicacia en ellos como para considerar que no son sino una carga nefanda, por muy pulidas y limadas que se nos presenten”.

Por último, quisiera llamar la atención sobre un punto que desde otra modalidad, bastante diferente a la hobbiana, conduce hacia el mismo objetivo. Desde luego que el *estado de naturaleza* en Locke es prácticamente contrapuesto al de Hobbes, ya que lo concibe como una situación anterior a todo gobierno humano en la que impera una *ley de la naturaleza* derivada de mandatos divinos y no humanos. Dicha ley es para Locke fundamento ético y jurídico para la interrelación de los miembros de la comunidad social, mediante el cual se trata de proteger los tres bienes fundamentales que caracterizan la condición humana –vida, libertad y propiedad–. La normalidad de la comunidad social depende justamente del mutuo respeto entre sus miembros de estos tres bienes básicos.

Ahora quiero llegar al punto que me parece digno de ser resaltado, primero porque a juicio de Locke, es lo propiamente político ya que definiría la relación entre gobernantes y gobernados y es lo que denomina el *trust* (confianza). Entender la relación política en el sentido de su buen funcionamiento, sobre la base de la confianza mutua, significa, de paso, que quienes sustentan el poder, en la medida que se obligan a ser fieles a esa confianza, y deben cumplir, por lo tanto, lo que se espera de ellos, y quienes son gobernados por ese poder, cumplen su parte en el acuerdo (*trust*); entonces, el resultado es un estado de equilibrio que garantiza la seguridad, protección y paz de la comunidad social, y si esto es así, corresponde casi simétricamente a la seguridad jurídica de las democracias modernas.

He insistido en este punto porque me parece que un propósito eficiente que podemos obtener de una breve historia de la política, es registrar todos y cada uno de los elementos que han ayudado a la configuración de lo que es una democracia moderna.

Charles Louis de Secondant, barón de Montesquieu, en definitiva, conocido por su título nobiliario, es decir, Montesquieu, es uno de los actores relevantes de su siglo; para algunos enigmático, para otros de genio ocurrente. Sin duda, después de Rousseau, el más importante filósofo político francés del siglo XVIII.

Su obra más importante en el terreno político es *El espíritu de las leyes*. En ella caben destacar tres asuntos de distinto tenor, pero todos muy importantes: primero, intenta hacer una sociología del Estado que en la nomenclatura de Montesquieu corresponde a la palabra gobierno, además de una teoría sociológica del derecho; segundo, advierte e insiste en la necesidad de analizar profundamente la contextualización en que se ha de realizar una ley normativa. Esto significa tener presente la naturaleza ambiental así como, también, la naturaleza humana, es decir, hay que tener presente tanto el paisaje (geografía) como las costumbres de la comunidad sobre la cual se pretende legislar, a eso se refiere con la expresión *el espíritu de las leyes*. Y tercero, hacer una reflexión respecto a la división de los poderes públicos (Ejecutivo, Legislativo y Judicial), asunto planteado en el libro XI: "De las leyes que dan origen a la libertad política en su relación con la Constitución". No hay que olvidar que esta obra es el resultado de una larga maduración, dos décadas. Él lo dice expresamente en el Prefacio: "Pido una gracia que temo no se me conceda: que no se juzgue el trabajo de veinte años por la lectura de un momento; que se apruebe o se condene el libro entero, pero no sólo algunas frases. El que busque la intención del autor, sólo podrá descubrirla en la intención de la obra".

En realidad, está convencido que el producto de su investigación le permitirá sentar las bases para el diseño de una nueva sociedad, cosa que en efecto no hizo, pero, en cambio, sus

análisis de la sociedad, la de su época, fueron verdaderamente creativos y estimulantes, ayudaron a correr el velo puesto ante los ojos por la tradición a muchos predecesores suyos. Por citar un solo ejemplo de la apertura hermenéutica que significaron sus observaciones, enfoca la sociedad (la del siglo XVIII) desde el prisma del honor, en el sentido de cómo ella nos conduce a una suerte de cultura del honor. Desde esa perspectiva la conducta de la comunidad social (súbditos) se puede decir que privilegia: la belleza sobre la bondad, la gloria sobre la justicia o la magnificencia sobre la racionalidad. Este sólo contrapunto abre un horizonte interpretativo que permitirá ir considerando ciertas regularidades persistentes en la comunidad, que a la larga y en definitiva se puede abordar como a otra ciencia natural, es decir, con leyes persistentes y causales. Semejante modo de pensar en el siglo XVIII, es cuando menos revolucionario, y ése es, precisamente, un aporte que cabe consignar a nombre de Montesquieu en la bitácora política de la cultura occidental.

Hay una contraposición casi matemática entre Montesquieu y Jean-Jacques Rousseau en cuanto a ambiente y visión de vida. A ello cooperó la procedencia familiar de cada uno, así como sus estilos de vida tan encontrados. Sin embargo, la reflexión en el ámbito político hecha por ellos, cubre prácticamente por completo el abismo existencial que los separa.

Son intereses centrales en el pensamiento político de Rousseau la libertad y un modelo de gobierno adecuado a cada tipo de comunidad social. Así, reserva la democracia para los Estados pequeños (está pensando en las ciudades-Estados griegas como modelo), la aristocracia para los medianos y la monarquía para los grandes.

Su innegable condición de romántico le hace apelar al corazón y no a la razón, diríamos, más bien, que las contrapone. Por eso, en su preocupación por la libertad, ésta termina siendo un propósito nominal, y centra su interés en la igualdad, llegando, incluso, a pensar en obtenerla a costa de la libertad.

El hombre ha nacido libre, pero está encadenado. La búsqueda de un mecanismo que le permita descubrir o inventar

una forma de asociación que sea capaz de proteger a cada miembro de la comunidad sin que ello le obligue a ceder su libertad, es decir, como empeñar la libertad sin perjudicar los intereses de cada miembro de la comunidad social lo llevaría a concebir su contrato social.

Busca una *voluntad general* como mecanismo de expresión de la comunidad social (súbditos) que deben velar por disuadir o disolver la existencia de asociaciones subordinadas dentro del Estado.

Una de las características que justifica esta voluntad general, pieza importante en su visión política, consiste en *ser siempre recta*.

A propósito de este tema, me parece oportuno recoger la visión que al respecto tiene Bertrand Russell planteada en su *History of Western Philosophy*: "Cuando en una parte posterior del libro, examina el Gobierno, se da cuenta que el Poder Ejecutivo es inevitablemente una asociación que tiene un interés y una voluntad general propios, que pueden fácilmente pugnar con los de la comunidad. Dice que, mientras el Gobierno de un Estado Grande necesita ser más fuerte que el de un Estado pequeño, hay también más necesidad de refrenar al Gobierno por medio del soberano. Un miembro del Gobierno tiene tres voluntades: su voluntad personal, la voluntad del Gobierno y la voluntad general.

Estas tres deberían formar un crescendo, pero, de hecho, ordinariamente forman un disminuyendo. Así mismo: 'Todo conspira para arrancar de un hombre al que se otorga autoridad sobre los demás, el sentido de la justicia y de la razón'.

De esta suerte, de la infalibilidad de la voluntad general, que es siempre constante, que es 'siempre constante, inalterable y pura', todos los viejos problemas de eludir la tiranía quedan en pie. Lo que Rousseau tiene que decir sobre estos problemas es, o una repetición subrepticia de Montesquieu, o una insistencia sobre la supremacía del poder legislativo que, si es democrático, es idéntico a lo que se llama el soberano. Los amplios principios generales de que parte y que presenta como

si resolviera los problemas políticos, desaparecen cuando desciende a consideraciones detalladas, las cuales no aportan ninguna contribución a la solución de aquellos.

La condena del libro por los reaccionarios de su tiempo induce al lector moderno a la búsqueda en él de mucha más demoledora doctrina revolucionaria de la que en realidad contiene. Podemos ilustrar esto con lo que dice acerca de la democracia. Cuando Rousseau emplea ese término, alude, como hemos visto ya, a la democracia directa del antiguo Estado-ciudad. Ésta, señala, no puede realizarse nunca por completo, porque el pueblo no puede estar reunido siempre y ocupándose siempre de los asuntos públicos. 'Si hubiera un pueblo de dioses, su Gobierno sería democrático. Un Gobierno tan perfecto no es para hombres'.

Lo que nosotros llamamos democracia lo llama él aristocracia electiva; éste, dice, es el mejor de los Gobiernos, pero no es conveniente para todos los países. El clima tiene que ser ni muy caliente ni muy frío; la producción no debe exceder mucho más de lo necesario, pues donde eso ocurre, el mal del lujo es inevitable, y es mejor que este mal esté limitado a un monarca y su corte que no se halle difundido por toda la población. En virtud de estas limitaciones, se deja un amplio campo para el Gobierno despótico. A pesar de todo, su alegato en pro de la democracia, no obstante estas limitaciones, fue sin duda una de las cosas que hizo que el Gobierno francés fuera implacablemente hostil al libro; la otra, probablemente, fue la negación del derecho divino de los reyes, que está implícita en la doctrina del contrato social como origen del Gobierno".

La voluntad general no alude a la voluntad de todos, donde todos se puedan entender no como meros individuos, sino en su condición de ciudadanos. Por lo tanto, la voluntad general es una voluntad corporativa, corresponde a la voluntad del pueblo en corporación, en tanto agrupación de ciudadanos, y como tales terminan representando al Estado. Lo cual significa que la soberanía popular terminará en manos del Estado y no de cada uno de los miembros de la comunidad. En cualquier

caso, es bueno tener claro que la voluntad general no puede sino ser una entelequia.

La pretensión rousseauiana de buscar un mecanismo (inexistente e inviable en el momento y el lugar que lo plantea) que le permita acercarse a la consecución de la igualdad entre los miembros de la comunidad social (utopía real), exige una garantía para los derechos individuales.

Es necesario ir al texto original del contrato social, para advertir los matices del discurso rousseauiano: *“Par quelque côté qu’on remonte au principe, on arrive toujours à la même conclusion; savoir, que le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité qu’ils s’engagent tous sus les mêmes condition, et doivent jouir tous des mêmes droits. Ainsi par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, c’est-à-dire tout acte authentique de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les Citoyens, ensorte que le Souverain connoit seulement les corps de la nation et ne distingue aucun de ceux qui la composent. Qu’est-ce donc proprement qu’un acte de souveraineté? .Ce n’est pas une convention du supérieur avec l’inférieur, mais une convention du corp avec chacun des ses membres: Convention legitime, parce qu’elle est comune a tous, utile, parce qu’elle a pour garant la force publique et le pouvoir supreme. Tant que les sujets ne son soumis qu’a de telles conventions, ils n’obéissent à personne, mais seulement à leur propre volonté; ete demander jusqu’ou s’entendement les droits respectifs du Souverain et des Citoyens, c’est demander jusqu’à quel point ceux-ci peuvent s’engager avec eux-mêmes, chacun envers tout envers chacun d’eux.*

*On voit par-la que le pouvoir Suverain, yout absolu, tout sacré, tout inviolable qu’il est, ne passe ni peut passer les bornes des conventios générales, et que tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laisse de ses biens et de sa liberté par ces conventions; de sorte qui le Souverain n’est jamais en droit de charger un sujet plus qu’un autre, parce qu’alors l’affaire devenat particulier, son pouvoir n’est plus compétent”<sup>4</sup>.*

Es cierto que la teoría de la voluntad general, tal como la concibe Rousseau, persigue constituirse en una garantía para

<sup>4</sup> JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Contrat social*, livre 2, chap. 4, pp. 374 y 375.

los derechos individuales, lo mueve su irrenunciable afán soberano. Sin embargo, su intento de plantearla despersonalizadamente termina convirtiéndola en un implemento estatal.

En suma, Rousseau está consciente que el verdadero problema político radica en encontrar la fórmula de equilibrio en las relaciones del gobierno (Estado) y el pueblo (súbditos), en el sentido de que los derechos individuales que deben ser iguales, sean siempre respetados por el poder soberano, o lo que es lo mismo, que haya un ámbito de garantía de seguridad para los miembros comunes de la sociedad, normalmente ajenos al poder, en la medida que de esa voluntad general se deriven leyes y éstas sean iguales para todos. Al someterse el ciudadano corriente libremente a ellas está haciendo uso de una libertad que, de alguna manera, se la otorga el mismo. No olvidemos que Rousseau está convencido de que la dependencia entre los hombres se establece sin orden ni regla. La autoridad, piensa, se transformará gradualmente en dominio y la obediencia en servidumbre, y eso hay que evitarlo y rechazarlo; en ese sentido, me parece, al menos, ver en la sana intención rousseauiana un preámbulo a la seguridad jurídica.

El siguiente paso importante, que significa, además, la consolidación de la Teoría del Estado, nos conduce a Georg Wilhelm Friederich Hegel, el filósofo de Stuttgart, su origen geográfico, ya que como académico enseñó en Tubinga, Jena, Heilderberg y Berlín. Su discurso filosófico es denso y críptico, sin embargo, su influencia en el desarrollo del pensamiento político, y más aún, en la *praxis* política moderna es francamente notable.

Su teoría del Estado descansa sobre dos elementos claves de su sistema. Por una parte la dialéctica, mecanismo que le permite mantener el pensamiento siempre vivo, debido a la agilidad que el método dialéctico garantiza y, por la otra, un nacionalismo, es decir, una teoría nacionalista del Estado como encarnación del poder.

Privilegió al Estado como entidad suprema sobre los súbditos. Esto explica que suscriba la guerra como una buena forma de dominio de un Estado sobre otro, considerándola, inclu-

so, saludable, y un abierto rechazo a la tesis kantiana de la paz perpetua.

Su pensamiento político se encuentra principalmente en dos obras: *La filosofía de la historia* y *La filosofía del derecho* los que sólo mencionaré ya que las he tratado in extenso en otros libros anteriores a éste (*Curso Elemental de Filosofía y Lógica y Ética, Derecho y Sociedad*). Obviada la dificultad del discurso por su oscuridad retórica, y no pocas veces manida redacción, al punto que hace de los textos heracliteanos, reputados en su época de oscuros, francamente nítidos. Sin embargo, hay que reconocer que hizo serios y, en cierta medida, exitosos esfuerzos por la sistematización de importantes ideas, hasta él dispersas en diversos autores (Burke, Rousseau, Herder, Lessing, etc.). Me refiero a la importancia que se debe otorgar a la tradición, a la vez que a las costumbres (triviales y mundanas), las raíces sociales de la religión, la familia, la capacidad de presión de los organismos colectivos, etc. Historia y derecho son dos vertientes constitutivas de la sociedad en la doctrina hegeliana. En el mundo ético, vale decir, la familia, la sociedad civil y el Estado, la libertad se ha convertido en realidad. Afirma Hegel textualmente: "El sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu expresado por sí mismo, como una segunda naturaleza (...). La voluntad que es en sí y por sí, es verdaderamente infinita, porque su objeto es ella misma; por lo tanto, tal objeto no es para ella otra cosa, ni un límite, sino que es, antes bien, sólo ella misma que ha vuelto a sí. Además, no es una simple posibilidad, disposición, poder, sino lo realmente infinito, porque la existencia del concepto o su objetiva exteriorización, es la interioridad misma (...). La voluntad infinita es, en otras palabras, la que ha realizado históricamente su libertad y ha tomado una existencia concreta. 'Una existencia general, que sea existencia de la voluntad libre, esto corresponde al derecho. Este, por lo tanto, es en general libertad en cuanto idea' (...). La ciencia del derecho debe, por consiguiente, partir, como cualquier otra ciencia, de la existencia del derecho, porque la existencia es la idea que se ha realizado, y el objetivo de la ciencia



es el de darse cuenta del proceso de esta realización". Estas citas textuales, me parece, son suficientes para mostrar el discurso hegeliano con las características que ya he mencionado.

El tema de la libertad, es importante en su sistema político, por lo que es oportuno recoger la opinión de Bertrand Russell, planteada en su *History of Western Philosophy*. "Pero ¿qué es el Espíritu? Es el único infinito inmutablemente homogéneo —la pura identidad— que en su segunda fase se separa de sí mismo y hace de este segundo aspecto su propio opuesto polar, o sea, la existencia por y en Sí como contrastada con lo Universal'.

En el desenvolvimiento histórico del Espíritu ha habido tres fases principales: los orientales, los griegos y romanos y los germanos. 'La Historia del mundo es la disciplina de la voluntad natural incontrolada, llevándola a obedecer a un principio universal y confiriéndole libertad subjetiva. El oriente supo, y sabe hasta hoy, que sólo lo Uno es libre; el mundo grecorromano, que algunos son libres; el mundo germano sabe que todos son libres'. Podía haberse supuesto que la democracia debía ser la forma de Gobierno apropiada donde todos son libres, pero no es así. La democracia y la aristocracia pertenecen a la par al estadio en que algunos son libres; el despotismo a aquel estadio en que uno es libre; y la monarquía en que todos son libres. Esto está relacionado con el sentido verdaderamente singular en que usa Hegel la palabra libertad. Para él (y hasta aquí podemos coincidir) no hay libertad sin ley; pero él tiende a convertir esto y a argüir que, donde quiera que hay ley, hay libertad. De este modo, libertad significa para él, poco más que el derecho a obedecer a la ley.

Como era de esperar, asigna a los alemanes el papel más alto en el desenvolvimiento terreno del Espíritu. 'El espíritu alemán es el espíritu del mundo nuevo. Su objetivo es la realización de la Verdad absoluta como autodeterminación ilimitada de la libertad —esta libertad que tiene su propio absoluto desde sí misma como significado'.

Este es un tipo muy superfino de libertad. No significa que pueda uno salir de un campo de concentración. No implica la

democracia, ni una prensa libre, ni ninguna de las usuales consignas liberales, que Hegel rechaza con desdén. Cuando el Espíritu se da leyes a sí mismo, lo hace libremente. Para nuestra visión terrena puede parecer que el espíritu que da leyes está incorporado en el monarca y que el Espíritu al que se dan leyes está incorporado en sus súbditos.

Pero desde el punto de vista de lo Absoluto, la distinción entre monarca y súbditos, como todas las demás distinciones, es ilusoria, y cuando el monarca encarcela a un súbdito de tendencia liberal es aún el Espíritu que se determina libremente. Hegel elogia a Rousseau por distinguir entre la voluntad general y la voluntad de todos. Colegimos que el monarca incorpora la voluntad general, mientras que una mayoría parlamentaria sólo incorpora la voluntad de todos.

Una doctrina muy conveniente"<sup>5</sup>.

He acudido a esta ironía russelliana, porque me parece necesario dedicar una mínima reflexión al curiosísimo hecho de que la influencia hegeliana en la *praxis* política alcanza justamente hasta los dos extremos del espectro político, todavía hoy vigente en la cultura occidental. Las extremas derechas, con diversas nomenclaturas, son con una frecuencia casi sospechosa, nacionalistas, Jean-Marie Le Pen, en Francia; Margaret Thatcher, en Inglaterra, son una buena muestra europea, todas las dictaduras latinoamericanas, etc. Hitler y Musolini exacerbaron el nacionalismo y lo llevaron al límite de su expresión política negativa, pero Hegel también influyó sobre Marx y el marxismo, línea política tan fecunda, particularmente en el siglo xx. Su glorificación del Estado, en parte, podría explicar este parentesco de su doctrina con la izquierda política, pero a ésta le ha resultado más interesante la aplicación de la dialéctica, reformada ya que su epicentro originario el espíritu, se trasladará a la materia.

Fridrich Heer en su libro *Europa, Mutter der Revolutionen* hace un interesante análisis de la dialéctica: "¿Cómo llega Hegel a

<sup>5</sup> BERTRAND RUSSELL, *Historia de la filosofía occidental*, pp. 359 y 360.

estos conocimientos? ¿Al sentido del ser, al de la historia universal? Lo sabe porque él, como uno de los 'grandes iniciados', como el último de los grandes sabios (de lo que está convencido), ha encontrado la piedra filosofal, el instrumento mágico para transformar todos los elementos; el medio que libera lo positivo de lo negativo y el que hace nacer la divinidad en el hombre. Esta fórmula mágica es la 'dialéctica'. La extraordinaria fascinación que irradia la dialéctica desde que fuera 'descubierta' por Hegel, no sólo sobre los alquimistas políticos y científicos que han asumido la tarea de transformar el mundo y el hombre, tiene su origen, nada remoto, en la curiosa amalgama de muy diversos elementos que convergen en la dialéctica hegeliana. Lo mismo que en el Santo Grial del *epos* medieval confluyen antiquísimo motivos gnósticos, persas del próximo Oriente, y elementos espirituales del cristianismo occidental y oriental, amén de la antigua alquimia, así también en la dialéctica de Hegel se enlaza un pensamiento primigenio, arcaico (un mágico re-pensamiento de las cosas, de la naturaleza de los elementos y del hombre -Tieck, Novalis y los primeros 'románticos' se unen aquí unos con otros-), se enlaza digo, con la experiencia cristiano-luterana de la muerte de Dios y de la resurrección de Dios y de los hombres.

¿Cómo llega Hegel a su 'identificación de Dios con el método dialéctico'? (Karl Barth). Gnosis, mística alemana (que Hegel estudia por vez primera en Francfort, en la *Historia de la Iglesia*, de Nosheim) y piedad luterana se funden por primera vez en los Fragmentos de Francfurt. Lo divino debe morir; el Dios resucitado abarca todas las contradicciones del ser; el dolor, la muerte, pertenecen también a su ser, lo mismo que la más excelsa armonía. 'En eterna catábasis se presenta en las formas opuestas de la vida y retorna en eterna anábasis, a la unidad primigenia' (Emil Steiger).

'El inmenso dolor de lo negativo' debe retornar a Dios. Dios es acaecimiento, es movimiento, es proceso. Dios es un proceso de la razón y del amor. La Lógica es la autorrepresentación de este proceso. 'Trinidad y lógica son idénticas'. El Espíritu no

es otra cosa que la revelación, la vida, la aparición de Dios(...). La mágica fórmula universal de la dialéctica hegeliana debe transformarse en ciencia; de la visión de la filosofía 'pura' debe derivarse la acción, la praxis, y de la contemplación, desencadenarse la revolución. La reconciliación no está detrás de nosotros, sino delante de nosotros. Si ella exigió del pasado enormes sacrificios e infinitas víctimas, convirtiendo la historia en un Gólgota, en un calvario permanente, tanto más derecho tendrá el futuro para exigir sacrificios cuando de lo que se trata es de crear el futuro reino del hombre"<sup>6</sup>.

En verdad, Hegel influye en prácticamente todo el espectro político, lo cual haría pensar que estamos ante un pensamiento político modular, es decir, cada uno arma su esquema con las piezas que estime conveniente. Sin embargo, la realidad no es ésa. Para terminar estas consideraciones sobre el hegelianismo y su fuerte influencia, me remitiré a mi texto *Curso elemental de filosofía y lógica*: "Desde el principio, los comentaristas de Hegel se dividieron en dos campos. La Derecha y la Izquierda hegelianas. Y desde el principio, también, se combatieron mutuamente y sin respiro. Esta discusión era relativamente inofensiva mientras se redujo a una simple disputa teórica entre escuelas filosóficas.

A mediados de este siglo, sin embargo, la situación cambió por completo, en la medida que reclamaron su paternidad el bolchevismo, el facismo y el nacionalsocialismo, y la simple disputa se tornó en guerra de muerte.

No sería del todo descabellado plantear la lucha de los rusos con los invasores alemanes en 1943, como el conflicto del ala Derecha y el ala Izquierda de la escuela hegeliana.

Es difícil estudiar la filosofía de Hegel. No es abordable del mismo modo que en la mayoría de otros pensadores, anteriores o posteriores. Esto explica las variadas interpretaciones que ha tenido. Cualquiera que sea el rasgo particular que se tome, resulta no sólo fácil, sino hasta necesario encontrar justo su con-

<sup>6</sup> FRIEDRICH HEER, *Europa, madre de revoluciones*, pp. 237, 238 y 247.

trario. El propio Hegel suscribía estas contradicciones, considerando que eran la vida misma del pensamiento especulativo y de la verdad filosófica. Siempre desafió los célebres principios lógicos de identidad y no contradicción, no reputándolos de falsos, sino puramente formales y abstractos, y por lo mismo los consideraba superficiales. La realidad, sostenía, es siempre dialéctica, es decir, lo que en ella encontramos siempre es la identidad de los contrarios"<sup>7</sup>.

Dos herencias hegelianas van a tener repercusión en el desarrollo político del siglo xx: el nacionalismo (en una de sus vertientes) y la dialéctica, aunque serán reinterpretadas de un modo bastante distinto al usado por Hegel en su sistema.

Se pueden distinguir, a lo menos, cuatro tipos diferentes de nacionalismo, de acuerdo con un criterio filosófico-político:

- a) de formación y consolidación de la nacionalidad,
- b) de reivindicación (frente al dominio extranjero),
- c) ideológico y
- d) fanático (su modalidad más dañina y exacerbada).

El primero, que he denominado de formación y consolidación de la nacionalidad, se caracteriza por surgir asociado al auge del Estado-nación europeo a partir del siglo xviii. Justamente en este período se forman Estados como los de: Alemania, Francia, Gran Bretaña, Italia, etc. Se trata de una hermenéutica cultural de la identidad nacional con apoyo de antecedentes históricos y un sistema educacional que procura la cohesión del grupo social tendiente al reconocimiento y mantención de una nacionalidad.

Al hablar del primer tipo de nacionalismo surge el nombre de Giuseppe Mazzini, este *condotiero* genovés, que puede ser considerado el verdadero artífice de la unificación italiana. No la alcanzó a disfrutar en vida, aunque luchó por conseguirlo durante cuarenta años ininterrumpidamente. Predicó, pues, ante todo era un hombre de acción, una suerte de evangelio nacionalista que, además, tuvo ocasión de impulsar desde una orga-

<sup>7</sup> JOSÉ MIGUEL VERA LARA, *Curso elemental de filosofía y lógica*, pp. 242 y 243.

nización fundada por el mismo, y de gran éxito en su época, la Joven Italia, incluso, copiada en otros lugares como Irlanda, donde funcionó también exitosamente una Joven Irlanda.

El concepto que más resalta, y que es la verdadera piedra angular de su concepción del nacionalismo, es el de patria. A ella concurren: territorio, lengua, tradición, un gobierno único e indivisible que debe ser necesariamente republicano.

Su evangelio nacionalista se encuentra escrito en una breve colección de ensayos que tituló *Los deberes del hombre* dedicado a la clase obrera italiana.

Estos deberes del hombre que, a juicio de Mazzini, están prescritos por Dios, apuntan a tres instituciones humanas que, definidas con un criterio de amplitud de mayor a menor alcance, corresponden a: la humanidad, la patria y la familia.

Como la humanidad es demasiado amplia y el individuo, por contraste demasiado pequeño, para los efectos de establecer una relación directa, el puente adecuado, a la vez que el dominio más propio para el hombre, es la patria. Para referirse a ella usa una metáfora agrícola: "Nuestra Patria es el campo de cultivo, y los beneficios de él obtenidos deben ser para beneficio de la Humanidad, no obstante los aperos y útiles de labranza más eficientes están en ella misma (...). Donde no hay Patria no existe un eco común al cual puedas apelar, sino el egoísmo y la mezquindad de los intereses particulares".

Mazzini no sólo predicó su evangelio sino que, además, fue muy consecuente y lo practicó hasta donde le fue posible.

El segundo, de reivindicación, es aquél que se produce por la reacción frente a la dominación o sometimiento de una comunidad por parte de otra, cuando la sometida decide poner fin a esa situación. El ejemplo clásico lo constituye la emancipación de las colonias establecidas por los europeos, por ejemplo, Inglaterra, Francia, Bélgica, España, Portugal, etc. en América y África, principalmente. La colonización (es decir, el asentamiento de extranjeros dominantes o colonizadores en la comunidad dominada, procedentes de la comunidad dominante en número frecuentemente discreto y con una pretendida superioridad

racial y cultural), dejó secuelas que hasta hoy no se han podido superar, por ejemplo, en los lamentables sucesos de África, ya en el tercer milenio (Zaire, Ruanda) los colonizadores tienen una responsabilidad de primera magnitud, que suelen no reconocer. El drama que se vive en algunas zonas de África, era y en parte es, perfectamente evitable, si al menos se hubiese atendido a los diagnósticos hechos oportunamente por las O.N.Gs. que actúan en el territorio africano, pero, como es sabido, han primado y seguirán predominando criterios económicos utilitaristas, que hacen imposible resolver los conflictos, mientras mantenerlos siga siendo un buen negocio para los menos.

El tercero, ideológico, es el que se produce al interior de los estados-naciones, por parte de grupos separatistas que se consideran diferentes, para lo cual suelen apoyarse en algunos antecedentes históricos, a los que acceden de manera excluyente y, además, una lengua propia. Tenemos el caso de los vascos o catalanes en España, los irlandeses o escoceses en el Reino Unido, los mapuches en el Estado de Chile, etcétera.

El cuarto, fanático, es un nacionalismo racista discriminatorio y violento. El caso del nazismo hitleriano en Alemania, el facismo de Mussolini en Italia, el Apartheid en Sudáfrica, entre otros.

Este cuarto tipo, especialmente el nacionalsocialismo, es una buena muestra del nacionalismo derivado de la influencia hegeliana.

Esta clasificación no es ni exhaustiva ni excluyente, ni tiene un sentido histórico sincrónico. Es, más bien, un ejercicio metodológico para abordar este tema que me parece, a lo menos, interesante y vigente.

Por cierto, que el fenómeno nacionalista, no es privativo de la política, se da y de una manera bastante más inofensiva en el arte: la pintura, la escultura, la música, la literatura, etcétera.

Tomaré la música para mostrar esta hermosa manifestación del nacionalismo y con él los músicos nacionalistas capaces de enriquecer nuestras almas, mientras ejercen tan responsablemente su tarea nacionalista y artística.

El músico polaco Frederic Chopin, uno de los más importantes compositores de piano, es la tercera cumbre después de

Beethoven y Mozart, recurriendo a la música folclórica de su patria invadida por Rusia. Escribe maravillosas piezas de piano, como son las mazurcas y polonesas, dentro de las catorce polonesas que compuso, una de ellas, la *Heroica*, es su más enérgica protesta a la invasión sufrida por Polonia, que de paso lo obligó a refugiarse en París.

En la escuela rusa, se inscriben nombres tan importantes en la historia de la música como: Nikolaj Rimski-Korsakov o Piotr Ilic Tchaikovski. Podemos citar, además, al noruego Grieg, al checo Smetana o al finés Jean Sibelius, de quienes hemos heredado partituras muy reconfortantes para la paz del espíritu.

Algunas teorías nacionalistas o, mejor dicho, cierto tipo de nacionalismo, suele ser poco consistente y no pocas veces contradictorio. Sin embargo, sigue vigente y con un éxito altamente significativo, sobre todo cuando va ligado al fanatismo.

La otra herencia hegeliana, la dialéctica, nos conduce directamente a Marx, en él encontramos algunas de las claves que permiten entender mejor los tiempos modernos, sobre los que influyó, de manera decisiva, a lo menos en tres aspectos fundamentales: la economía, la política y la ideología, todo ello en la medida que se puede hablar de un análisis económico marxista, una postura política marxista y el marxismo como corriente ideológica, que para muchos de sus exégetas significa la creación del socialismo científico.

El tema en su vertiente económica y política está tratado con cierta latitud en mi libro *Ética, mercado y sociedad*, de manera que sólo me limitaré a revisar la dialéctica marxista que nos conduce de lleno a su célebre tesis del materialismo histórico, lo que algunos han refundido en la expresión materialismo dialéctico. En efecto, la influencia de Hegel lo lleva a pensar y aceptar que la realidad obedece a una dinámica dialéctica, pero no deriva de esa entelequia tan importante para Hegel llamada espíritu, sino de la materia. Esto obliga a introducir conceptos que a la vez de materiales son políticos: la lucha de clases o el determinismo económico.

Frente a la oferta de un reino futuro, en un mundo que no es de este mundo, propiciado por el cristianismo; donde se po-



dría encontrar la felicidad (en el más allá, en el reino de Dios al que acudiremos después del juicio final), reino en el que no cree o que puede tardar demasiado, propone buscar el bienestar en el reino de este mundo. Ello supone un sacrificio por parte de quienes tienen la riqueza, ya que el capital cuenta con la plusvalía, mientras la fuerza de trabajo sólo obtiene un salario y no siempre el más adecuado.

En esta breve descripción está el meollo de la preocupación de Marx, pues queda planteada la situación de conflicto irreconciliable entre las dos clases protagónicas del sistema configurado por Marx.

Por una parte está la *burguesía* (o clase empresarial), dueña del capital y la *plusvalía* (beneficio siempre creciente de la producción de bienes que serán vendidos en el mercado) y, por la otra, los *proletarios* (clase obrera o trabajadora). Éstos aportan su capacidad física o de trabajo, por lo que perciben un salario que está al margen de la plusvalía, situación a la cual Marx llamó *explotación*.

En su obra principal, inconclusa, *El Capital*, que debió completar Engels con las notas heredadas de Marx, intenta demostrar que el capital deberá destruirse. La teoría del valor trabajo, de acuerdo con los análisis de David Ricardo conducen al principio central de la economía clásica. Ésta sería una teoría auténticamente científica del capitalismo. Si le aplicamos la dialéctica materialista, podemos mostrar su inconsistencia, es decir, no es efectivo, como sostiene una tesis central de esa teoría, que en un sistema de libre cambio todos recibirán, a largo plazo, un valor equivalente al que aportan al mercado, obteniendo su participación equitativa del producto social.

Marx cree que el enriquecimiento del capitalista se logra inevitablemente sobre la base del empobrecimiento del trabajador; el dueño de los medios de producción es quien, en definitiva, se enriquece. El socialismo significaría traspasar los medios de producción al proletariado, terminar con las clases sociales y con la miseria de la clase trabajadora (proletariado).

Marx llegó a pensar en una dictadura del proletariado conducente a la etapa comunista de la comunidad social (no a la dictadura de un partido comunista).

Pero es bueno tener presente que Marx, más que un asambleista, sindicalista, jefe de partido político, agitador callejero, terrorista, etc.; nada de lo cual fue; es, en cambio, un pensador y un visionario, un teórico, un hombre capaz de sentar las bases de un pensamiento sólido y renovador (como fue, en efecto, el suyo) en dominios tan importantes para la comunidad social como: la economía, la política y la ideología.

La historia es suficientemente conocida. Es alemán, originario de la ciudad de Triveris, pero exiliado de por vida en Inglaterra, donde realiza sus investigaciones, y su doctrina termina materializándose en Rusia, cumpliéndose una vez más, y de manera inexorable, el refrán "nadie es profeta en su tierra".

Cuando muere Mozart en 1791 a los treinta y cinco años de edad, sólo lo acompaña el sepulturero, quien lo hace por obligación ya que debe conducirlo a la fosa común, en un día de tempestad frenéticamente desatada, al parecer, peor que la suma de tempestades descritas en su *Flauta Mágica*, y cosa curiosa, Mozart era masón. Justamente la *Flauta Mágica* (opera maravillosa) tiene como tema central la iniciación masónica. Sin embargo, ningún querido hermano (ésa es la manera como los masones se aluden entre ellos) lo acompañó hasta su última morada.

Al sepelio del notable jesuita Pierre Teilhard de Chardin, paleontólogo y filósofo (el más importante de los defensores de la doctrina telefinalista), acudieron nueve personas a fines de 1955, a un pequeño cementerio de Nueva York, ciudad donde se había exiliado.

Al cementerio de Highgate, donde en definitiva, son sepultados los restos de Marx, después de morir en condiciones de indigencia en el barrio marginal de Soho, en Londres-Este, el año de 1860, asisten ocho personas, entre las que se cuentan su entrañable amigo Federico Engels y un dirigente obrero extranjero, de visita en Inglaterra por esos días.

En sinceras y emotivas palabras de despedida, dirigiéndose al cadáver de su amigo, dijo Engels: "Marx fue, ante todo, revolucionario. La verdadera actividad de su vida fue contribuir de un modo u otro, al derrumbamiento de la sociedad capitalista y de las instituciones estatales por ella creadas; contribuir a la liberación del proletariado moderno, al que había dado la conciencia de su propia situación y de cuales eran sus exigencias, la conciencia de las condiciones para su emancipación. La lucha era su elemento y luchó con una pasión, con una tenacidad y con un éxito por nadie igualado. Por eso fue Marx el hombre más odiado y calumniado de su tiempo. Mas ha muerto venerado, amado y llorado por millones de quienes fueron sus colaboradores revolucionarios, desde las minas de Siberia y toda Europa y América hasta California. Rotundamente afirmo que quizás pudiera tener adversarios, pero difícilmente un solo enemigo personal".

El más importante monumento para la posteridad a la memoria de este hombre, no es de mármol ni de bronce, ni de material alguno, es una poderosa corriente política que ha dominado la historia europea ya en las fronteras del milenio y que con toda justicia deriva de su nombre.

El marxismo se desarrollará desde comienzos del siglo xx y lo hará vinculado a nombres de notables políticos de oficio como: Lenin, Rosa de Luxemburgo, Stalin, Mao Tse-Tung, Ho Chi Min, Nikita Kruschov, P. Lumumba, Enrico Berlinguer, Che Guevara, Salvador Allende, Gorbachov, Fidel Castro, o teóricos como: Horkheimer, Marcuse, Habermas, Foucault, Gramsci, Garoudy, Bobbio, Chomsky, etcétera.

El camarada Wladimir Iljitsh Uljanow, que la historia registra bajo el seudónimo de Lenin, adoptado durante o después de su destierro en Siberia entre los años 1896 y 1899, fue quien desde el Kremlin hizo efectiva la creación de un sistema político socialista marxista que dirigió Rusia a partir del triunfo de la revolución bolchevique el 7 de noviembre de 1917. Por aquel entonces Lenin tenía cuarenta y siete años de edad y gobernó hasta su muerte acaecida a los cincuenta y cuatro años de edad.

Rusia se transformó en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (U.R.S.S.). Uno de los lemas del nuevo régimen fue: "Todo el poder a los soviets".

Lenin tendría, en primer lugar, que fortalecer y consolidar el Partido Comunista, estableciendo un comité central (modalidad que usan hasta la fecha los partidos comunistas), que es el centro del poder político, compuesto por la cúpula de los miembros del partido y quienes gobiernan en los hechos, mientras, por supuesto, al partido le corresponde la dirección del proceso revolucionario.

No olvidemos que el proletariado ruso, en esas fechas es rigurosamente minoritario y prácticamente sin conciencia de clase. En cambio, se cuenta con una inmensa masa de campesinos, bastante ajenos al socialismo marxista, más aún, no lo ven con buenos ojos. Ello trajo consigo problemas a Lenin a la hora de constituir el gran Partido Comunista. George Sabine, en su *Historia de las ideas políticas* lo ve así: "La teoría del partido de Lenin estaba perfectamente de acuerdo con su concepción de la ideología. El partido tenía tres características principales que se convirtieron en características de los partidos comunistas de todo el mundo. Primero, se suponía que el partido poseía un singular conocimiento y penetración del marxismo, con el único método de gran fuerza y utilidad, la dialéctica. Esta era considerada como una ciencia, pero las facultades que se le atribuían se salían de lo que se considera generalmente como científico. Porque pretendía prever el progreso social y ser una guía de la política conducente al progreso. En consecuencia, puede originar decisiones que son realmente morales y hasta religiosas. El marxismo se convierte así, pues, para un partido comunista en una doctrina cuya pureza, debe ser conservada y si fuera necesario, impuesta. El partido tiene algo, pues, de sacerdocio y exige de sus miembros la correspondiente sumisión de juicio y una sujeción total de los fines privados a los fines de la organización. Segundo, el partido de Lenin, que era en principio una elite cuidadosamente seleccionada y rígidamente disciplinada, nunca fue planeado para convertirse en

organización de masas, para ejercer su influencia a través del convencimiento y atracción de votantes.

Pretendía poseer una superioridad intelectual y moral, intelectual porque está compuesto por adeptos a las teorías de la ciencia única del partido y moral porque sus miembros se dedicaban sin ningún egoísmo a la realización del destino de la clase social que pretende representar, que es también el destino de la sociedad y de la especie humana. Su ideal era de dedicación absoluta, primero a la revolución y después a la construcción de la nueva sociedad cuyo camino fuera abierto por la revolución. Tercero, el partido de Lenin estaba planeado como una organización rígidamente centralizada, excluyendo cualquier forma de federalismo o autonomía de sus organismos locales o de cualquier otro género. Debía tener una organización casi militar, sometiéndose sus filas a una estricta disciplina y reglas de obediencia y sus dirigentes a una cadena jerárquica de autoridad de la cima a la base. Permitía la libertad de discusión entre sus miembros acerca de las cuestiones políticas aún no decididas por el partido pero, una vez tomada la decisión, debía ser aceptada y seguida sin discusión. Lenin llamó a esta forma de organización 'centralismo democrático'<sup>8</sup>.

Un segundo asunto del que debió ocuparse fue el de disponer de un ejército unido y poderoso, el ejército rojo, tarea que recayó en Trotsky, con quien Lenin había compartido el destierro en Siberia.

Un tercer asunto, pero esta vez en el terreno económico, fue procurar la creación de una industria pesada.

A su muerte, fue sucedido por Stalin (acero) pseudónimo de Josif Vissarinovic Dzugasvili, quien dirigió la Unión Soviética hasta 1953, fecha de su muerte, a los setenta y cuatro años de edad, es decir, la gobernó ferreamente durante veintinueve años. Fue sucedido por Malenkov y éste, a su vez, en 1957, destituido por Kruschov, quien asumió el poder como Secretario General al año siguiente, 1958, y es destituido en 1964. Lo sucede una troika

<sup>8</sup> GEORGE SABINE, *Historia de la teoría política*, p. 587.

encabezada por Brezniev, quien muere en 1982. Es sucedido por Andropov, a su muerte, en 1984, es sucedido por Chernenko, que sólo dura un año, ya que en 1985 acceden al poder Gorbachov y Gromyko. Dos años después Gorbachov propone una reforma política y económica sustancial (Perestroika) en 1988 modificó el sistema electoral y la organización del Estado, en 1989 es elegido Jefe de Estado, al año siguiente tras instaurarse un sistema presidencial se convierte en el primer y único presidente de la Unión Soviética. Hay una severa crisis económica, además de una resistencia de los aparatos de poder comunistas a una democratización. A esto se suma un golpe de Estado fallido. En diciembre de 1991, con la década de los noventa recién iniciada Rusia, Bielorusia y Ucrania crean la C.E.I., se disuelve la Unión Soviética y Gorbachov dimite a todos sus cargos.

He citado esta bitácora de los gobernantes de la Unión Soviética desde su nacimiento hasta su desaparición (setenta y cuatro años) porque, sin duda, la aparición y desarrollo del marxismo en todas sus modalidades (marxismo leninismo, el primero y más ortodoxo, marxismo chino o maoísmo, trotskismo, eurocomunismo, marxismo humanista, etc.) ha sido el fenómeno político más relevante del siglo xx, y creo que seguirá gravitando, aunque haya desaparecido la Unión Soviética y con ella el Pacto de Varsovia. Como muestra de lo que digo, basta ver las modificaciones que ha significado el tema a la O.T.A.N., asunto de la máxima actualidad en 1997. Pero, además, podemos agregar que en las elecciones francesas llamadas anticipadamente por el presidente Chirac (político reconocidamente derechista), ganó el líder socialista Leonel Jospin, obligando a Chirac a lo que los propios franceses llaman cohabitación, en esta ocasión con la izquierda. Otro tanto, ha ocurrido en el Reino Unido, donde los conservadores encabezados por primer ministro John Roy Major, heredero de la década Thatcher, perdió las elecciones ante el joven candidato laborista, miembro de la Cámara de los Comunes Tony Blair, por un amplio margen. Es decir, en la Unión Europea hay una amplia mayoría de países cuyos gobiernos tienen signo socialista o socialdemócrata.

La influencia del marxismo durante este siglo ha llegado prácticamente a los cinco continentes, partiendo de Europa que es su cuna, en la cual, de un modo u otro, sigue vigente. China se occidentaliza a un ritmo vertiginoso, recuperando Hong-Kong, su primer ajuste occidentalizante está prácticamente concluido. El resto de la comunidad social ve en el mercado chino, si se abre a Occidente, como parece ser la tendencia, una posibilidad de venta de bienes de consumo gigantesca. China no ha cambiado su sistema político, sin embargo, se nota una franca apertura al liberalismo económico, es decir, ahora que posee un enclave occidental capitalista, como Hong-Kong, la vinculación a los mercados occidentales se hace muy expedita. No obstante, políticamente el marxismo sigue vigente. En América Latina, independiente del caso de Cuba, que es extremo, hay todavía una fuerte influencia del marxismo, responsable, en gran medida, del derrocamiento de las dictaduras caudillistas y derechistas que estuvieron asfixiando la atmósfera del Cono Sur.

En México se quiebra la hegemonía del PRI (verdadera dictadura). Después de cuatro décadas, frente a elecciones limpias el Partido Revolucionario Institucional pierde las elecciones y en especial la gobernación de Ciudad de México, donde es elegido Guantemoc Cárdenas, hijo de Lázaro Cárdenas, evento que abre una puerta para establecer una verdadera democracia en ese país. En el año 2000 es elegido Vicente Fox, terminando, en los hechos, con el reinado del P.R.I.

En Asia, particularmente en el Sudeste Asiático, el caso de Vietnam, es ejemplar, ya que después de una de las más largas y cruentas guerras modernas, no pudo ser doblegado por el gigantesco poder bélico estadounidense, quienes terminaron, finalmente, y al cabo de más de dos décadas, abandonando el intento.

En África, el triunfo de Mandela en las urnas, puso fin a un dominio blanco, y de paso a una de las más crueles discriminaciones raciales, el Apartheid. Los ejemplos podríamos seguirlos multiplicando, pero no me parece que sea necesario, porque no es ése el propósito de este capítulo.

El poder político sigue oscilando entre liberalismo y socialismo. Empero, en el terreno económico tienden a uniformarse en torno a una economía social de mercado.



## Ética y política

La ética pierde, en gran medida, su sentido si se descontextualiza su característica más importante: su sincretud. Sólo puede llevarse a cabo en tanto participa de otras disciplinas como: la política, la economía, el derecho, la historia, etc. y, por supuesto, en un panorama donde la tecnología influye de manera muy significativa sobre la conducta personal y grupal de los miembros de la comunidad social. Por lo mismo, la opción concreta y específica de acción de la ética está en su *transversalidad*, es decir, en su imbricación con la política y el derecho, su contextualización con ambas disciplinas, son sus aproximaciones a la norma y al poder, tal imbricación abre el camino hacia una acción concreta de la ética, a la vez que se configura un mecanismo para establecer las fronteras dentro de las cuales pueda *bien operar* la comunidad social.

“Para Anthony Giddens la estructura es parte de una cadena conceptual que culmina en su tesis de entenderla como dual. Por otra parte, confiere a las estructuras sociales un carácter virtual que se remite a un conjunto de reglas y recursos. Esta virtualidad transformativa de la estructura apunta al tipo de relación que cabe en el contexto social. Dicho de otro modo, para Giddens los sistemas sociales como prácticas sociales reproducidas, no tienen *estructuras* sino que exhiben *propiedades estructurales* que no es lo mismo. Esto no significa que la estructura no exista, existe pero como presencia espacio-temporal, sólo en su desarrollo en tales prácticas, y como rastros de memoria (*memory traces*), y cumplen la función orientadora de la conducta de los agentes humanos cognoscitivos. Por lo tanto, lo dado, no es una estructura y unos elementos, sino unas prácticas sociales sistemáticas, cuya regulación muestra o denota una propiedad estructural, donde la estructura se patentiza en sus condiciones de producción o reproducción... En suma, hay un esfuerzo se-

rio y a ratos exitoso por parte de Giddens de establecer una suerte de Ontología General de la vida social, como el intento de una articulación comprensiva de la dinámica de vida del grupo tomando en consideración la sutileza y aleatoriedad de las interacciones y condicionantes sociales. Procura una reconstrucción de la Teoría Social prácticamente desde sus cimientos, considerando los elementos y circunstancias de la hora actual, algo de cierta manera semejante a lo que Heidegger hiciera con la Ontología cuando escribe *Ser y Tiempo*.

La comunidad social genera un ámbito de libertad donde las conductas de sus miembros pueden darse y sucederse en diversas direcciones que hacen posible toda suerte de interacciones. Esto nos lleva a pensar en un medio más bien caótico. Sin embargo, la realidad muestra que ello no es así, pues hay ciertas constantes que permiten una perfecta organización aunque la densidad poblacional lo dificulte, o la especificidad del conocimiento separe a la mayoría de unos pocos, y ocurre que, en efecto, crece la distancia entre los expertos en realidades o problemas sociales y el hombre corriente, y no porque se trate de realidades distintas, sino de enfoques diferentes cada uno de los cuales reclama una nomenclatura y, por consiguiente, un lenguaje específico, y por supuesto una dificultad cada vez mayor para traducirlas al lenguaje ordinario. Es como si los científicos, por ejemplo, hablasen otro idioma, ello consecuentemente genera una dificultad de comunicación que es equivalente a la de dos hablantes nativos de lenguas distintas"<sup>9</sup>.

El análisis que cabe hacer dentro de la competencia de la ética está en el orden filosófico, y su aporte específico radica en el éxito que pueda tener su intento de establecer la *univocidad* de algunos conceptos sustentadores de la trama política y jurídica. Estos conceptos centrales son tres: *bien, deber y felicidad*.

Todos tienen diversos niveles de análisis y los especialistas (filósofos-éticos) los han desarrollado extensamente. Sin embargo, para los efectos de la transversalidad utilizaremos uno ade-

<sup>9</sup> JOSÉ MIGUEL VERA LARA, *Bioresponsabilidad y bioseguridad en el contexto del poder*, pp. 11 y 12.

cuado a sus propósitos. Es la pretensión de una ética transversal tener una aplicación práctica y dentro de este asunto hay dos ámbitos a los que se pretende llegar: al del ciudadano corriente y al del especialista, y la idea es hacer que los ámbitos se compatibilicen y se traduzcan en un discurso apropiado que lo justifique.

Para los efectos de desarrollar la actividad lingüística, se requiere de un hablante nativo que ejercite la lengua (habla). Para los efectos de desarrollar la actividad social, se requiere de un agente social que interactúe con otros. Para hacerlo requiere de un mecanismo de comunicación que es precisamente lingüístico, y se traduce en un discurso específico. Está claro que ambas funciones coinciden en una persona real y concreta, quien acumula una gran cantidad de conocimientos (prácticos) sobre su conducta cotidiana, sobre ese transcurrir de la cotidianidad y sus modalidades y sobre los modos de conseguirlo. Según Giddens, este conocimiento práctico y compartido (el lo llama 'mutual knowledge') estaría apoyado en las creencias básicas del sentido común, las que, a su vez, permitirían interactuar con un mínimo de seguridad. Precisamente, ese mínimo de seguridad que se necesita para la consolidación de una comunidad social cualquiera, descansa sobre la práctica (correcta) del bien y del deber. Por lo tanto, hablaremos de un primer nivel de análisis de estos conceptos que llamaremos *trivial*. Se trata del uso y aplicación de esos conceptos en la vida cotidiana, que permite a los usuarios actuar en el convencimiento de hacer lo correcto. Lo que interesa en este nivel de análisis es revisar las raíces que justifican la creencia de estar en lo correcto, y ellas son históricas.

Si nos remontamos a la época tribal, encontraremos que la sabiduría está asociada a la ancianidad, la tradición aún oral va de boca en boca, pero acudiendo al más anciano, que habitualmente es dueño de la memoria más longeva y, en cierta medida, en su palabra reposa la verdad histórica. Hay, por consiguiente, un gran respeto por los mayores y se estima que la prudencia emana de sus decisiones. Del más anciano de la tri-

bu (el patriarca) fluye el discurso sabio; verdad y sabiduría aparecen asociadas. Más tarde, siguiendo esta misma línea de argumentación aparecen instituciones como: el Consejo de los Quinientos, en Atenas; el Senado Romano en la Roma de los césares y, en la época moderna, particularmente en nuestras casas de educación superior (universidades) la institución de los decanos presidiendo las facultades (decano, el más antiguo entre sus pares), etcétera.

Es una época donde la distinción y la relación entre: *Dios, naturaleza y hombre* es muy clara. El tránsito de la tribu a la nación, va a significar un cambio radical para la conducta de la especie humana.

En una primera etapa, la conducta humana se rige por *códigos morales*, y éstos, a su vez, son producto de la experiencia de vida y, en esta *praxis cotidiana*, de una manera todavía intuitiva, el hombre primitivo empieza a decantar, para luego manejar la relación Dios, naturaleza y hombre como tres hitos básicos determinantes de su conducta. Hay, entonces, una creencia en otros tipos de seres, distintos del hombre, superiores a este, en suma: dioses, si uno o si muchos no importa, no es por ahora tema de nuestro análisis el monoteísmo o politeísmo, sino, más bien, la *aceptación primero y la internalización después* de la idea de *divinidad y sus poderes*. Hay un respeto por la naturaleza y una suerte de reconocimiento de su sabiduría y, por último, la diferencia entre los hombres conforme a distintos criterios de discriminación. Aquí hemos enfatizado como uno de los primeros y más antiguos, la edad (en el contexto del tema de la política), en tanto acumulación de experiencia.

La importancia del *hacer* en la *praxis cotidiana* resulta fundamental en las épocas primitivas. La *realidad* es un producto directo del *hacer*, y éste, a su vez, está constituido por la trama conductual-relacional de los miembros de la comunidad, ya sea ésta la tribu o el Estado. Lo que importa destacar son los factores que han incidido para la conformación de la trama, y ellos son: Dios, la naturaleza y el propio hombre. Lo que quiero decir, es que la *condición humana* en sus albores de animal

social, actuando como tal, es, en gran medida, producto del manejo de estos tres factores.

La interrelación social en la época tribal es más simple que hoy en día, y lo es porque el grupo es más pequeño y su comunicación más directa y con normas muy rígidas.

La responsabilidad de las decisiones conduce a acciones convenientes para la comunidad tribal, y la irresponsabilidad de las acciones, por el contrario, conduce a acciones francamente perniciosas.

Esas decisiones responsables lo son precisamente en la medida que se ajustan a un *código moral* que es respetado. Ahora bien, los factores que inciden más fuertemente en la construcción de ese *código moral*, son los tres ya enunciados (Dios, naturaleza y hombre).

Este *código moral* está estrechamente vinculado al *hacer*, más aún, podríamos decir que lo preside en tanto se trata de un hacer posible y conveniente, por posible se quiere significar su opción (real) espacio-temporal, es decir, su ser positivo (aquí y ahora). Esto, el primitivo lo entiende como real, donde la realidad queda manifiestamente encuadrada en la naturaleza. Se trata de una naturaleza posibilitadora del *hacer* que en la medida que se estandariza (en el primitivo, sólo significa que es repetible) dará paso a los oficios, y estos oficios, no serán otra cosa que proyectos viables, de manera que el hombre que está consciente de sí —de una forma intuitiva, por cierto— al darse cuenta de su *hacer cotidiano* puede proyectarlo a mediano plazo.

La naturaleza adquiere una dimensión ante sus ojos que la hace: respetable, temible, copiable, etc., en suma, la naturaleza se transforma en una pauta para un *buen hacer*, y como tal, una fuente de inspiración para el *código moral*.

La (conducta) de la naturaleza al reputarse de sabia, se entiende como eficiente y por lo mismo como buena, se convierte en un modelo digno de ser respetado.

La conducta (comportamiento) humana debe ser eficaz, tendrá utilidad a título personal, pero a la vez grupal, es decir, tendrá una connotación "social". Recordemos que en la época

de la tribu el grupo humano, que es muy pequeño, está muy cohesionado socialmente.

He procurado enfatizar la importancia que ha tenido para el hombre, particularmente si viajamos hacia el pasado, tanto la naturaleza como la divinidad en la construcción de ese *código moral*, es decir, me parece muy útil explorar cuáles y por qué, han sido las matrices para determinar *lo bueno y lo malo* para la comunidad social.

Tomemos por vía ejemplar algunos planteamientos hechos por Claude Lévi-Strauss en su obra clásica *El pensamiento salvaje*, en el capítulo IV, Totem y Casta: "El cambio de mujeres y el cambio de alimentos son medios de asegurar el encaje recíproco de los grupos sociales o de tornar manifiesto este encaje. Se comprende, pues, que tratándose de procedimientos del mismo tipo (generalmente concebidos, por lo demás, como los dos aspectos del mismo procedimiento), puedan ser, según los casos, ya sea simultáneamente presentes y acumulando sus efectos (ambos en el plano de lo real, o uno solamente en el plano de lo real y el otro en un plano simbólico), ya sea alternadamente presentes, teniendo uno solo entonces la carga total de la función, o la de representarla simbólicamente si se encuentra asegurada de otra manera, como puede producirse también en caso de no existir ninguno de los dos procedimientos:

Si... se encuentra a la exogamia junto con el totemismo en un pueblo, es porque ese pueblo ha considerado conveniente reforzar la cohesión social establecida ya por el totemismo adaptando otro sistema más, que se suma al primero por el factor del parentesco físico y social y se distingue, sin oponerse, por la eliminación del parentesco cósmico. La exogamia puede desempeñar este mismo papel en sociedades generales constituidas sobre bases distintas del totemismo; y también la distribución geográfica de las dos instituciones no coincide más que en algunos puntos solamente del globo (Van Gennep, pp. 351-352.)

Sin embargo, se sabe que la hexogamia no está nunca completamente ausente, pues la perpetuación del grupo se realiza ineluctablemente por intermedio de las mujeres, y los cambios

matrimoniales son los únicos a los que corresponde siempre un contenido real, aun, si la manera particular en que cada sociedad se organiza, o concibe su mecanismo, permite introducir en dosis variables un contenido simbólico. En lo tocante a los cambios alimenticios, ya no es lo mismo: las mujeres aranda engendran verdaderamente niños, pero los hombres aranda se limitan a imaginarse que sus ritos provocan la multiplicación de las especies totémicas. En un caso se trata, pues, de una manera de obrar, aun cuando se describa por medio de un lenguaje convencional que le impone sus constricciones; en el otro, se trata solamente de una manera de hablar.. Los isleños de Dobu, al sureste de la Nueva Guinea, están divididos en linajes matrilineales, *susu*. Marido y mujeres, que provienen necesariamente de *susus* diferentes, aportan cada uno sus ñames de siembra, que cultivan en huertos distintos y que nunca se mezclan. No tiene salvación quien no posea sus simientes: una mujer desprovista de ellas no encontrará con quien casarse, se verá reducida a la condición de pescadora, de ladrona o mendiga. Por otra parte, la simiente que no proviniese del *susu* no crecería, pues la agricultura es posible solamente gracias a la magia heredada del tío materno: es el ritual el que hace engrosar a los ñames"<sup>10</sup>.

En este ejemplo tomado de Lévi-Strauss y centrado en el *pensamiento salvaje*, que a juicio de este autor corresponde a una de las persistencias mentales, que lo llevan a pensar que, a pesar de los milenios transcurridos desde la aparición del hombre sobre la tierra, es sorprendente que haya subsistido orientado por una suerte de lógica legal, que sólo traspone sutilmente el umbral de las propiedades de lo real, en la forma justamente de un *pensamiento salvaje*, esta suerte de persistencia estructural de la mentalidad humana, idea que Lévi-Strauss comparte con Frazier, me interesa sobre manera como un elemento que permita una cierta univocidad de la percepción más primitiva de los conceptos de *bien y mal*, pues con posterioridad y moderna-

<sup>10</sup> CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*, pp. 162-164.

mente allí están las raíces que justificaran los *premios* (deberes) y *castigos* (culpas) en las sociedades actuales, derivados, precisamente, de esa concepción ancestral del *código moral*.

Hay ciertas conductas tan antiguas como semejantes que se observan con mucha frecuencia a lo ancho y largo del planeta. Me refiero a las conductas bélicas, al parecer, con el tiempo sólo han variado las armas.

La conducta violenta del hombre contra sí mismo, es otra de las manifestaciones comunes más allá de las distintas culturas. El hombre occidental, por ejemplo, es intrínsecamente causalista, estructura su vida sobre ciertas pautas que se estiman adecuadas, correctas (debidas) y quien las desborde se torna culpable y, por lo tanto, merece castigo. Aquí justamente se puede encontrar una de las fuentes del proceso de las discriminaciones. Éstas pueden ser tanto a título personal como institucional, pueden ser selectivas o masivas, de corta o larga duración, etcétera.

Los patrones conductuales de las sociedades modernas más emergentes que originarios, es decir, con un comienzo histórico, en el sentido de no ser emblemáticos ni menos aún míticos, ya que corresponden a las últimas culturas que aportan su especificidad al gran *corpus* de la civilización, en la cual sólo serán meros eslabones de la cadena, están, sin embargo, estructurados sobre ciertas bases que reconocen una larga tradición que les confiere la fuerza y solidez capaz de hacerlas representar su papel de fundamento.

El bien y el mal siguen siendo los bordes principales en el marco ético de cualquier esquema conductual. Aunque adopten ropajes diferentes, son los límites en virtud de los cuales se califican las conductas de los miembros de la comunidad para aceptarlas o rechazarlas, para establecer el conjunto de protocolos que ordenará la vida en común. Dentro de éstos hay que destacar al "ordenamiento jurídico" como el más eficaz.

Una de las modalidades que puede asumir esta dualidad (bien-mal) es la representada por: bien-> deber-> premio *versus* mal-> culpa -> castigo. Esto puede funcionar superpuesto: el



ordenamiento jurídico, el código moral, el orden social, un credo religioso, etcétera.

Michel Foucault habla de una sociedad disciplinaria. Ésta, en verdad, corresponde a una sociedad carcelaria que tipificaría bastante bien a la sociedad moderna en que vivimos. "El sistema carcelario no rechaza lo inasimilable arrojándolo a un infierno confuso: no tiene exterior. Toma de un lado lo que parece excluir de otro. Lo economiza todo, incluido lo que sanciona. No consiente en perder siquiera lo que ha querido descalificar. En esta sociedad panóptica de la que el encarcelamiento es la armadura omnipresente, el delincuente no está fuera de la ley; está, y aún desde el comienzo, en la ley, en el corazón mismo de la ley, o al menos en pleno centro de esos mecanismos que hacen pasar insensiblemente de la disciplina a la ley, de la desviación a la infracción. Si bien es cierto que la prisión sanciona la delincuencia, ésta, en cuanto a lo esencial, se fabrica en y por un encarcelamiento que la prisión, a fin de cuentas, prolonga a su vez. La prisión no es sino la continuación natural, nada más que un grado superior de esa jerarquía recorrida paso a paso. El delincuente es un producto de institución. Es inútil, por consiguiente, asombrarse de que, en una proporción considerable, la biografía de los condenados pase por todos esos mecanismos y establecimientos de los que fingimos creer estaban destinados a evitar la prisión. Puede encontrarse en esto, si se quiere, el inicio de un 'carácter' delincuente irreductible: el recluso de Mende ha sido cuidadosamente producido a partir del niño de correccional, de acuerdo con las líneas de fuerza del sistema carcelario generalizado. E inversamente el lirismo de la marginalidad puede muy bien encantarse con la imagen del 'fuera de la ley', gran nómada social que merodea en los confines del orden dócil y amedrentado. No es en los márgenes, y por un defecto de destierros sucesivos como nace la criminalidad, sino gracias a inserciones cada vez más compactas, bajo unas vigilancias cada vez más insistentes, por una acumulación de las coerciones disciplinarias. En una palabra, el archipiélago carcelario asegura, en las profundidades del cuerpo social, la for-

mación de los ilegalismos leves, la recuperación de estos por aquélla y el establecimiento de una criminalidad especificada"<sup>11</sup>.

Premio y castigo suelen aparecer como los corolarios de bien y mal en un esquema muy simplificado y algo romántico; la sociedad disciplinaria foucaultiana, por ejemplo, profundamente más compleja, además de considerar el tema económico como uno de los ejes centrales de análisis, infra y superestructura que podríamos hacerlas homologables a realidad y discurso con todas las dificultades que supone su intento de adecuación, se complica en grado sumo, con elementos como el sistema penal, que no puede considerarse sin más dentro de la superestructura, porque a juicio de Foucault tuvo un papel constitutivo en la configuración de la sociedad actual. En una sociedad de esa naturaleza, premio y castigo pierden la carga semántica de siglos anteriores y terminan desdibujándose en la *equivocidad hermenéutica que es el síndrome de nuestro tiempo*.

La compulsión competitiva, la inclinación hacia la desmedida acumulación de riqueza, las ansias de poder, etc., conductas habituales y aceptadas de nuestra sociedad, incluso exacerbadas por la publicidad comercial, confunden al hombre corriente a la vez que lo orientan hacia paraísos artificiales inalcanzables. Hay un discurso blando y meloso que envuelve y engaña al auditor (el de la oferta), que muestra un horizonte de posibilidades aparentemente accesible para cualquiera y, en ocasiones, se hace posible sobre la base de largos plazos y cuotas de bajo monto. Siempre en el terreno de la oferta están los mecanismos de acceso súbito a la riqueza, los juegos de azar de bajo costo que mantienen la ilusión día a día de acceder a grandes sumas de dinero, cuentan con un público numeroso y fiel que se siente auténticamente merecedor de los premios a los que opta.

El código moral bastante rígido en los pequeños grupos donde la relación social es abierta y habitualmente compartida, es decir, pública, se flexibiliza en la misma medida que crece el grupo social y en la época moderna, tiende a confundirse con

<sup>11</sup> MICHEL FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, pp. 307 y 308.

el ordenamiento jurídico, o sea, lo debido cede su lugar o se confunde con lo legal. Lo anterior, como una primera consecuencia produce el alejamiento entre los miembros de la comunidad, la relación que en los grupos pequeños es cálida se enfría. El alejamiento de la naturaleza, y la irrupción de la tecnología con altas dosis de artificialidad en la vida cotidiana, han cooperado para que se produzca el alarmante grado de incomunicación que caracteriza a nuestro siglo.

Si consideramos los factores: *naturaleza, Dios y hombre*, como los principales para la configuración del código moral, podremos advertir que según sea que el énfasis se coloque en uno de los tres factores la configuración cambiará notablemente. El hombre primitivo respetaba y admiraba la naturaleza, vivía no sólo en cercanía sino, más aún, en comunión con ella. Conforme avanza la historia, la imagen de Dios adquiere gran relieve y la religión representa un papel preponderante en la sociedad. Finalmente, y en particular y con el apareamiento de la tecnología el hombre se aleja tanto de la naturaleza como de la divinidad y cree tener poderes que le permiten cumplir todos sus sueños dando la espalda a la naturaleza y a Dios, y los reemplaza por la *tecnología*, que ha convertido al planeta desde el punto de vista de las comunicaciones en una aldea global.

Justamente la tecnología representada por los medios masivos de comunicación (Media), ha permitido que prácticamente en todo el planeta nos enteráramos de la noticia de una *gorila* en un zoológico de Illinois (Estados Unidos) llamada *Binti-Jua*, quien rescató a un niño de tres años que cayó en su fosa y lo entregó a los guardias (septiembre de 1996). Mientras este animal observaba esa conducta, en Suecia se llevaba a cabo un *congreso mundial contra la explotación sexual de los niños* (agosto de 1996), y también por estas fechas, los belgas se enteraban estupefactos que un compatriota, un pederasta, Marc Dutroux, era responsable de una red internacional de prostitución infantil, y del asesinato de varias niñas y adolescentes. Esto ocurría en su propio país y, al parecer, estaban involucrados algunos funcionarios policiales.

El contraste de conductas entre el citado animal y las personas merece, al menos, una severa reflexión, y nos permite comprender por qué algunos zoológicos han decidido instalar en sus recintos jaulas especiales dedicadas a la familia humana.

Mientras tanto la comunidad social, con una población cercana a los seis mil millones de habitantes, ya en los inicios del siglo XXI, no decide establecer un Derecho Transnacional que permitiría una situación más justa entre todos los habitantes del planeta, a la vez que resolver muchos de los agudos problemas que la aquejan.

Es probable que la democracia representativa ... termine por adoptarse en todos los Estados como el mejor sistema político posible, situación que ayudaría bastante para la instauración de ese *Derecho Transnacional*. La clase política sabe que es viable, sabe como hacerlo, sin embargo, por razones que yo creo que son de mercado, sigue aplazando la solución.

## Política y poder

Toda conducta que persiga influir en otras conductas, en el sentido de orientarlas en alguna dirección determinada, es una *conducta política*. Una *conducta conductora* puede tener muchos propósitos, cada uno de los cuales le otorga un apellido a la acción política. Así, por ejemplo, la conducta de un padre, orientada a su familia, que decide tener un número limitado de hijos (paternidad responsable), corresponde a una actitud política.

Podemos hablar de política económica, gubernamental, sexual, forestal, internacional, etcétera.

La política se ha entendido siempre como el arte de gobernar, pero el universo de lo gobernable es bastante amplio. Por cierto que el gobierno del Estado es, sin duda, el punto más relevante, en la medida que su alcance es más amplio; sin embargo, hay muchas zonas de lo gobernable que merecen un análisis más minucioso, por la importancia que puedan tener en tanto influyen en la conducta global de la comunidad social.

Raza, sexo, edad, religión, profesión, son algunos de los factores que participan fuertemente en la orientación de las conductas de la sociedad, raza y religión; así como sexo, edad o profesión pueden ser causantes de la ampliación o el cierre de opciones conductuales que ulteriormente se transformaran en conductas políticas.

Las conductas conductoras, muy propias de los líderes, requieren de éstos un primer paso, que se traduce en un autogobierno del propio comportamiento, y una suerte de consistencia, al menos, en la línea conductual que procuran imponer al grupo social. Se trata de que el conductor tenga claridad sobre aquello que desea imponer al grupo, sea capaz de traducirlo en un discurso no solo coherente sino, además, elocuente. Es decir, la acción de un líder va normalmente precedida de un

pensamiento y de la convicción de ser el más adecuado. La fortaleza de su conducta conductora radica en su convicción, que lo lleva habitualmente a una actitud dogmática respecto de su pensamiento central.

Cuando la conducta conductora del líder tiene éxito, se habla del fenómeno del carisma, o sea, la autoridad moral y credibilidad que emanan de su conducta.

Estos líderes suelen encontrarse en actividades bastante diversas al interior de la comunidad social tales como: religiosas, deportivas, políticas, artísticas, etcétera.

Hay, entonces, a lo menos conductas conductoras y conductas conducidas, es decir, los primeros son los menos y los segundos son la mayoría. Pero, también es bueno dejar consignado las diferencias existentes para la creación o aparición de un líder en la antigüedad, respecto de los tiempos modernos, en el sentido que estos últimos cuentan con un apoyo tecnológico que les facilita bastante la labor. Quiero decir que hoy se puede, con cierta facilidad, crear o mejorar la imagen de una persona para convertirla en líder. Los medios masivos de comunicación, especialmente los audiovisuales, influyen de manera significativa en la opinión pública, aunque no es menos cierto, que pueden hacerlo en el sentido de beneficiar una imagen como en el de perjudicarla.

En suma, ser líder en la Atenas de Sócrates era bastante diferente (más difícil) que serlo en la Alemania nazi de Hitler y, por cierto, que las posibilidades de liderazgo en democracia son bastante diferentes (más fáciles) que en dictadura.

*Pero lo que interesa destacar, es la distinción que, al parecer, encontramos al interior de todas las comunidades humanas entre conductores y conducidos, en el sentido de que toda conducta que articule dicha relación debe ser reputada de política.*

Hay, por tanto, una serie de conductas que sin estar relacionadas con la tarea específica de gobierno del Estado, sin embargo, son políticas.

Dentro de la múltiple gama de oficios que desarrollan las personas al interior de la comunidad social, está la de *político*

*profesional*. Pero dentro de los políticos profesionales hay que distinguir entre aquéllos que han marcado o cambiado rumbos en sus respectivas comunidades, a los cuales llamaremos *líderes conductores* y cuyos actos están habitualmente registrados por la historia; éstos son los menos y los meros ejecutores de las políticas gubernamentales preestablecidas, es decir, los funcionarios políticos, son la mayoría.

Entre los primeros, se pueden citar: Pericles, Carlomagno, Julio César, Augusto, Lenin, Stalin, Churchill, Adenauer, De Gaulle, Kennedy, Fidel Castro, Mitterand, Margaret Thacher, Gorbachov, etc. Respecto a los segundos que conforman la mayoría, bastaría con nombrar cargos, tales como: alcaldes, consejales, diputados, ministros, presidentes, etcétera.

Normalmente el protagonismo en política suelen tenerlo aquellos políticos de altos cargos, sobre todo cuando éstos gozan de poder de decisión, teniendo, además, por sí fácil acceso a los medios masivos de comunicación, porque son noticia o, simplemente, porque los manejan. Sin embargo, se pueden producir en democracia, situaciones que, aunque puntuales, le dan relieve y significación al sistema político dentro del cual ocurren. Es el caso de once daneses (septiembre de 1996) que mediante un recurso judicial detuvieron la ratificación de la reforma constitucional de la Unión Europea que llevaba a cabo la Conferencia Intergubernamental de Turín ("CIG-96"), por un tiempo. Este caso que por sí solo es excepcional, sin embargo, tiene precedentes. Cabe recordar que en Bruselas un campesino irlandés no tuvo grandes dificultades para frenar la integración de su país en la Unión Europea, justamente presentando un recurso en los tribunales. Cito este caso porque tiene un ingrediente muy interesante: *el rechazo al Tratado de Maastricht*. En efecto, este grupo de daneses claramente antieuropeístas, intentaron denunciar la ratificación de aquel tratado como inconstitucional, apoyándose en el argumento de que la ley nacional (danesa) señala claramente que se puede ceder en la soberanía nacional en términos muy limitados en aras de la cooperación internacional, límite que a juicio de los once demandantes sobrepasaba peligrosamente el

tratado de Maastricht, en el sentido que afecta los intereses de los ciudadanos comunes y corrientes. Perdieron su alegato en primera instancia, pero insistieron ante el Tribunal Supremo, el cual, recogió la apelación admitiendo que el mencionado tratado, en efecto, ejerce influencia directa e innegable sobre los intereses de los ciudadanos, lo que incluía a los once litigantes. El caso tuvo una importante influencia en la posición negociadora de Dinamarca ante la C.I.G., particularmente en lo relacionado con el traspaso de soberanía, lo cual frenó un mayor nivel de integración con la Unión Europea. En definitiva, los litigantes no terminaron ganando su alegato, pero al menos se han hecho escuchar, a la vez, de haber ejercido una influencia poco probable antes de este episodio.

El tratado de Maastricht significa un esfuerzo económico enorme a los países más pobres de la Unión Europea, llegando, incluso, hasta el menoscabo, en parte de la seguridad social. Sin embargo, es el precio que hay que pagar para una consolidación de la Unión Europea y rematar en una moneda común. Las decisiones adoptadas en Maastricht por los miembros de la Comunidad Europea, que la han transformado en la década de los noventa en Unión Europea, comprometieron a una unión política basada en una ciudadanía común, que en los hechos se ha traducido en una amplia apertura de las fronteras, permitiendo un libre tránsito a lo largo y ancho de todos los países miembros, pero, además, y en esto se ha puesto el énfasis principal, una unidad económica y monetaria.

Es necesario reiterar una vez más "El mercado se ha convertido en el epicentro de la democracia y en uno de los mecanismos más eficientes del poder".

El poder económico, particularmente en la época moderna, ha constituido un núcleo importante para el acceso al poder en otros ámbitos como el político y social. Hay ciertas empresas que, incluso, son más poderosas que los propios Estados, me refiero a las empresas transnacionales. La riqueza ha sido y seguirá siendo una temible herramienta de poder<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> JOSÉ MIGUEL VERA, *Ética, Mercado y Sociedad*, capítulo: Mercado y poder



Maastricht ilustra muy bien el tema. Los cinco criterios de convergencia del tratado: inflación no mayor del 3% del P.I.B. anual, tipo de interés no superior al 9%, déficit público no mayor a un 3% del P.I.B., deuda pública con un límite máximo de un 60% del P.I.B. y, tipo de cambio, banda normal y sin devaluación durante dos años. Criterios expresamente económicos que a la postre han resultado tan difíciles de calzar en la mayoría de los países de la Unión Europea, como el zapatito de cristal de Cenicienta a sus hermanastras, ya que sólo dos países cumplen con todos los criterios de convergencia. Luxemburgo y Dinamarca, están en muy buen pie; dos más, Irlanda y Holanda. En cambio, algunos no cumplen con ninguno o casi ninguno de los criterios, como es el caso de Italia, Grecia, Portugal o el Reino Unido. Como quiera que sea, incluso, los dos miembros que deben formar el eje central del sistema, como son Alemania (el más entusiasta partidario de la unión monetaria) y Francia, se verán obligados a hacer un severo recorte del gasto público, para cumplir con los niveles exigidos en el tratado. Es decir, la puesta en marcha de la unidad monetaria, complicó la vida a parte muy importante de la población de la Unión Europea, ya que prácticamente la mayoría de los socios se vieron obligados a un saneamiento fiscal, que inevitablemente trajo aparejado un menoscabo del bienestar social, esto es, un perjuicio directo a los miembros de la comunidad social de menos ingresos, con medidas como la congelación o disminución de las pensiones o la congelación de los sueldos de los empleados de la administración pública, simplemente con la aplicación de reajustes mínimos en los salarios o la creación de nuevos impuestos.

En suma, el asunto de Maastricht, que fue una imposición desde las cúpulas (verticalidad del poder), obligó a todos los países miembros de la Unión Europea, a reducir el déficit público, en una cuantía que inevitablemente terminó generando cierto malestar a la masa ciudadana de los componentes de la Unión.

Con el paso de los siglos y en las fronteras mismas del siglo XXI, se han multiplicado los discursos, se han especializado y

muchos de ellos se han tornado crípticos, la tecnología ha cooperado para hacerlos públicos y conocidos, y en alguna medida es responsable de la confusión que se crea en el hombre corriente, al ser este bombardeado por un cúmulo de información, frente a la cual no está capacitado, para discriminarla adecuadamente, comprenderla cabalmente y menos aún asimilarla.

Incluso, recogiendo esa distinción que hace Foucault entre discurso verdadero y falso, como un mecanismo que permita reducir la multitud de discursos con un criterio que parece unívoco, creo que es necesario acudir a la relación que se puede establecer entre políticos y expertos para la búsqueda de la univocidad de un discurso que alcance la categoría de universal y devenga verdadero.

“Por un lado, quisiera tratar de localizar como se realizó, pero también como fue repetida, reconducida, desplazada, esta opción de la verdad dentro de la cual estamos cogidos y que renovamos sin cesar; me ubicaría en principio en la época de la sofística y de su comienzo con Sócrates o al menos con la filosofía platónica, para ver como el discurso eficaz, el discurso ritual, el discurso cargado de poderes y de peligros, se ha ordenado poco a poco en una partición entre discurso verdadero y discurso falso”<sup>13</sup>.

Si el organismo humano (el cuerpo) tiene un discurso, al parecer, unívoco, aunque a veces confuso, que se traduce en una sintomatología, ésta, a su vez, permite a la medicina darle una traducción conducente a diagnósticos y pronósticos y consecuentemente a ciertos tratamientos específicos del enfermo que permiten aminorar, mitigar, calmar o curar una enfermedad, porque no va a ser posible que haya un discurso social asesorado por los expertos, capaz de permitir a los políticos, sujetos a la univocidad de ese discurso, utilizando todos los canales que la propia sociedad ha construido, resolver los problemas más acusantes y generalizados que aquejan a la comunidad social.

<sup>13</sup> MICHEL FOUCAULT, *El discurso el poder*.

Comenzaremos por preguntarnos si es que hay un discurso del poder, y qué características especiales tiene que lo hacen diferente del discurso cotidiano u otros.

El discurso del poder se objetiviza de manera ejemplar, en el sentido de hacerse concreto, en el discurso político de un político profesional (discurso), el cual suele creerse que descansa sobre un sustrato ideológico. Hay que investigar cuál es el grado de certeza en esa difundida creencia, por cierto, que no es exigible al político profesional que se maneje en un nivel básico de teorización (esa labor le compete al ideólogo, que es el teórico dentro de la familia de los políticos); él cree que su acción debe ser positiva (espacio-temporal) para ser eficiente. Sin embargo, gasta una cantidad bastante significativa de energía en hacer esta acción pública y conocida, esencialmente por sus electores y, además, procurar que los beneficios de su acción alcance a otros posibles votantes. La relación entre su acción como representante de un grupo de la sociedad y la comunidad sobre la que ésta recae, se mide por el eco que ella tiene en la comunidad y eso, en última instancia, se cuantifica en votos. Todo esto pasa por una oferta previa, que puede ser personal o institucional, es decir, del propio candidato o del partido que lo respalda. Me refiero a la oferta eleccionaria que suele ser programática y con frecuencia recoge algunas inquietudes o demandas de la comunidad a la que se dirige. Cuando la oferta es excesiva y se tiene conciencia de la imposibilidad de su cumplimiento, se crea un fenómeno que los griegos llamaron demagogia, es decir, al introducirse el engaño en el discurso político se actúa dolosamente, recurso lamentablemente muy frecuente en la conducta política. Se produce, entonces, la equivocidad conducente a la falsedad del discurso.

El discurso cotidiano que suele ser fluido es, además, aparentemente unívoco, hasta que se producen los desacuerdos tan típicos como: "Yo te dije A". "Yo te entendí B", por cierto, de buena fe. Es un discurso que depende, en gran medida, de su contextualización y de la intencionalidad del locutor e interlocutor, en suma, es un discurso subjetivo, en el cual el elemen-

o poder representa un papel muy secundario; prima el propósito de comunicación, es dialogante, ya que es el medio más habitual y difundido para establecer comunicación entre las personas.

El discurso político, en cambio, posee un mayor nivel de elaboración, debido a que tiene pretensiones de estilo, procura ser elocuente y convincente, va dirigido a un auditorium masivo, no es dialogante, se apoya en la disciplinariedad de la sociedad moderna para inducirla a las condiciones de dominio; es flexible y fluctuante, maneja una metahermenéutica para justificar sus inconsistencias, etcétera.

El discurso político es el mecanismo más eficiente para acceder al poder (gubernamental); no se concibe el ejercicio del poder sin un discurso que lo acompañe. Más importante que señalar quién ostenta el poder, es señalar cómo se ejerce. El Estado, por ejemplo, en una democracia, descansa en la integración institucional de las relaciones de poder, donde uno de los principios fundamentales es la separación de los poderes, es decir, que puedan tener un desarrollo autónomo, pero, al mismo tiempo, que haya mecanismos que permitan controlar ese desarrollo e impidan acciones arbitrarias o que escapen a la competencia de sus estatutos.

“He sostenido en más de una oportunidad lo que considero la premisa básica para la comprensión del tema del poder. ‘Las condiciones de las posibilidades del poder, son las mismas que las condiciones de las posibilidades de los objetos del poder’.

Los objetos del poder son bastante definitorios de las conductas de los sujetos del poder, en la medida en que dichos objetos trascienden hacia la visión de los sujetos y muestran su condición de posibilidad, a la vez que generan todos los caminos de apertura hacia las tan estudiadas conductas de dominio. El dominio de situaciones es la más clara patentización del ejercicio del poder.

La sensación de dominio es siempre una conducta reconfortante, en la medida que ayuda al sujeto del poder a consolidar su identidad, ayuda a fortalecer la condición de seguridad tan

importante en los grupos sociales, particularmente en los procesos de masificación.

Las múltiples instituciones sociales que el hombre ha ido creando desde sus inicios, se han convertido silenciosamente en ámbitos de dominio, generando las condiciones y los objetos del poder, que remiten de manera directa a las conductas de dominio.

Una sociedad moderna no se concibe sin el juego de relaciones de dominio en absolutamente todas las esferas del quehacer social, en verdad, debiéramos decir que toda comunidad humana ha actuado siempre así<sup>14</sup>.

Centraré el análisis en el poder político. Éste conforme actué consecuentemente o se desvíe de la senda que su propio estatuto ha determinado, es un poder sano o es un poder enfermo, la enfermedad del poder deriva directamente de la acción de los sujetos del poder, en tanto que la intencionalidad de sus conductas normalmente la inspiran los objetos del poder.

Con mucha frecuencia se suele enmascarar las ansias de poder que surgen y se materializan con el acceso efectivo al poder. Corrientemente se utilizan dos argumentos de suyo convincentes: la vocación de servicio y la probidad en el desempeño del cargo. Esto se adorna con algunos objetivos dentro del Estado, verdaderos lugares comunes muy internalizados en la conciencia colectiva, tales como: amor a la patria, defensa de la soberanía, imperio de la justicia, etcétera.

Las razones que invariablemente desestabilizan las buenas intenciones programáticas, enunciadas en los discursos de los períodos electorarios, emitidos habitualmente de buena fe son: las modificaciones importantes de la oferta a que conduce la necesidad de llegar a consensos con los aliados políticos o, incluso, con los enemigos políticos, y lo que he llamado el síndrome de la equivocidad hermenéutica, que corresponde a la enmienda constante del discurso frente al falta de cumplimiento de las metas anunciadas, es decir, en ocasiones (lamentable-

<sup>14</sup> VERA, *Ética, Mercado...*, op. cit., p. 85.

mente frecuentes) es necesario justificar un cambio de postura extremo, prácticamente una contradicción. Es preferible para un político justificar lo injustificable antes que guardar silencio, haciendo honor a una recomendación de Maquiavelo hecha ya casi cuatro siglos. "Es preferible actuar y arrepentirse que no hacerlo y arrepentirse".

El tránsito de lo debido (código moral) a lo legal (ordenamiento jurídico) ha facilitado el camino a las conductas políticas ambiguas. Lo ha hecho en varios sentidos, por ejemplo, permitiendo configurar un espacio político bastante arbitrario, que puede hacerse o no coincidente con el espacio de los objetos del poder, en tanto que el tiempo del poder suele hacerse depender de la temporalidad jurídica apurando o demorando los procesos a conveniencia; en alguna medida el discurso político sólo reconoce una interioridad que le otorga una autonomía total. Toda exterioridad que pudiera forzarlo desde afuera ha sido resistida desde Maquiavelo y avalada posteriormente por Hegel.

Al pasar de un código moral a un código legal se acota el espacio a la vez que se despersonaliza el proceso, ya que se hace descansar sobre la ley y no sobre el actor político responsable de las situaciones de dominio frente a los conducidos, es decir, las conductas de los políticos profesionales encuentran un campo abonado para la ambigüedad sobre la base de las múltiples posibilidades interpretativas de una conducta que se ampara en una hermenéutica flexible y muchas veces críptica por el lenguaje usado (las jergas jurídica y económica, que suelen ser las más usadas resultan ininteligibles para el hombre corriente, si tomamos como ejemplo los cinco criterios de convergencia del tratado de Maastricht, requeriríamos un cursillo para hacerlos medianamente comprensibles al ciudadano culto). Si el actor político o político profesional se obliga a un lenguaje claro y unívoco, respaldado por los expertos pertinentes, esto significaría renunciar a esa metahermenéutica responsable del establecimiento de una equivocidad cómoda, pero desvirtuadora de la tarea política ante la gran masa humana de la comunidad social. Un discurso político sano, que es lo que

se pretende, sería un discurso transparente y con él retornaría la ética al campo de la política, pero como ética transversal, uno de los mecanismos más eficaces para combatir los problemas de la corrupción y la violencia. Tarea que la comunidad social adjudica a los políticos profesionales.

Para avanzar en esa dirección, es necesario tener claro con qué tipo de comunidad social tenemos que vérnoslas, y yo me inclino por suscribir la "sociedad disciplinaria gubernamentalista" descrita por Foucault. "Un hilo conductor útil para la exploración concreta de la dominación disciplinaria lo constituye el cinismo burgués. Así, no es la exclusión de los locos, ni el encierro de los delincuentes, ni la prohibición de la masturbación infantil lo que responde al interés de la burguesía, que 'puede tolerar perfectamente lo contrario'. Es decir, que frente a la tesis de que la 'racionalidad' de cada una de estas operaciones habría que buscarse en un interés de clase más o menos directamente ligado con lo económico (la prisión, por ejemplo, como instrumento de educación de una fuerza de trabajo marginal, o, en el caso de la represión de la sexualidad, como maximización de la fuerza de trabajo), la propuesta foucaultiana es que aquel interés debe rastrearse más bien en esos mecanismos de ejercicio del poder que se han inventado en cada uno de aquellos espacios descentralizados respecto del poder estatal.

Lo que ellos –prisión, hospital, escuela, familia, etc.– han revelado es una capacidad notable para fabricar dispositivos de vigilancia constante en los que las fuerzas dominantes valoran mucho más su papel disciplinario que su función productiva. Otras instancias o el propio poder estatal los recuperarán posteriormente atendiendo muchas veces a lo que tienen de excedentario, es decir, a aquella constelación de prácticas que allí se cumplen y que no obedecen a sus fines explícitos"<sup>15</sup>.

La relación que Foucault plantea entre política y verdad, procurando investigar la formación de los dominios de saber a partir de las relaciones de fuerza, las cuales, por cierto, hay que

<sup>15</sup> MICHEL FOUCAULT, *El discurso del poder*, p. 39.

entenderlas en función de las relaciones políticas en la comunidad social, son, en última instancia, los dominios de poder, y de ello responsabilizaba al aparato jurídico, en la medida que lo buscado eran los mecanismos de poder para obtener un cumplimiento de las normas casi fanático.

Estamos frente a una comunidad social normalizadora. Esta misma comunidad al enfatizar la vigilancia y el castigo remataría en una "sociedad disciplinaria", de manera que Foucault teoriza sobre la base de un minucioso estudio de la cárcel.

En gran medida tiene razón, el enjambre de normas que nos regula es de tal magnitud que la comunidad social moderna se asemeja bastante a una cárcel, y ello, tal vez, pueda ser un buen camino para indagar las razones que expliquen la gigantesca violencia ambiente.

Sin embargo, creo que hay otros caminos que podrían conducirnos a desactivar la bomba de tiempo sobre la que nos apoyamos.

Procuro mostrar la importancia que puede y debe tener el discurso político. No lo entiendo como un acontecimiento ni el poder como una producción, tampoco pretendo desautorizar esa interpretación foucaultiana que queda validada por su sola procedencia. Creo, en cambio, que la división del poder en pequeños poderes como feudos, ha fomentado la corrupción, las posibilidades de enriquecimiento fácil y rápido, así como el manejo de situaciones de dominio, han sido la tentación irresistible de muchos de los sujetos poseedores del poder, que se han cegado con facilidad, amparados en un código legal despersonalizado, donde temas como la decencia y el honor resultan secundarios, probablemente su actitud habría sido distinta si enfrentaran un código moral sólido.

Sugiero que ambos (discurso y poder) sean entendidos como medios (justos) para fines más amplios y abarcadores tales como: respeto a la naturaleza, erradicación de la pobreza, eliminación de la violencia, etcétera.

La proliferación de discursos amparados en la fragmentación de la realidad, mecanismo óptimo para el funcionamiento



de la equivocidad hermenéutica, debe ceder su paso a un discurso político unívoco, el único capaz de restaurar la transparencia de la democracia.

Es necesario, por lo tanto, terminar con el divorcio entre ética y política, y para ello propongo dos mecanismos capaces de aproximarnos a la meta, sino llevarnos directamente a ella: la infraestructura moral y un derecho transnacional.

## Política y bien común

En general, las caracterizaciones de bien común de los tratados de Filosofía del Derecho, que es donde habitualmente se expone el tema, suelen ser *vagas y líricas*, en el sentido de hablar de las aspiraciones por parte de la sociedad, a las óptimas condiciones sociales, culturales y morales para que cumplan su destino. En una comunidad social moderna a fines de siglo (xx), el bien común se traduce en indicadores objetivos (cuantificables). Éstos son económicos y nos conducen al *estado de bienestar*, del cual el distinguido economista Dr. Juan Torres López ha hecho una caracterización excelente en su trabajo *Transformaciones económicas y nuevas funciones e, instrumentos de la tecnología y el conocimiento científico*, parágrafo 1: El origen de los grandes cambios en la economía y sociedad. "A lo largo de los años cincuenta y sesenta se consolidó este estado de cosas que permitió alcanzar una situación social y económica cuyas características más importantes fueron las siguientes:

En primer lugar se produjo un proceso de permanente expansión de la demanda. Inicialmente, este proceso vino desencadenado por la necesaria reconstrucción de las economías y las sociedades que habían padecido la guerra mundial. La construcción, las infraestructuras y el equipamiento doméstico constituyeron los primeros ámbitos de inversión generalizada, a rastras de los capitales norteamericanos inicialmente y con los propios recursos europeos más adelante.

A su vez, el aumento de la población y el protagonismo adquirido por los gobiernos en la dirección de la reconstrucción económica, la necesaria capitalización del factor humano mediante la educación y la sanidad, y las demandas de bienes colectivos más cualificados que llevaba consigo disfrutar del bienestar propio del fin de la guerra, multiplicaron la producción de bienes públicos de todo tipo, contribuyendo, así, a fortale-

cer el proceso de expansión permanente de la demanda agregada.

Esta presión poderosa de la demanda hacía posible que se realizase la producción sin problemas, lo que constituía el mejor estímulo para llevar a cabo nuevas y más potentes inversiones adicionales.

Una segunda característica era que las líneas de producción se organizaban para hacer frente a una demanda de esas características, es decir, de consumo generalizado y masivo. La producción de mercancías era una producción de grandes cantidades, de productos en serie sin apenas diferenciación porque se destinaban a satisfacer la necesidad de un equipamiento hasta ese momento inexistente. Los productos eran útiles y demandados por sí mismos, dada la carencia previa de todos ellos. La calidad, por lo tanto, no era un requisito adicional especialmente necesario, como tampoco la incorporación de valores añadidos por causa del diseño o la especificidad.

La mejor publicidad de los mismos era su propia existencia y todo ello –unido a la amplitud de las series– abarataba considerablemente la producción y la distribución.

En tercer lugar, hay que tener en cuenta que, a pesar de la bonanza económica y que el clima de paz social permitía la rentabilización de la producción y las alzas salariales, los ingresos del día no estaban, sin embargo, en condiciones de permitir la adquisición de equipamientos duraderos de manera permanente, tanto en lo que se refería a las economías domésticas como a las propias empresas.

En su virtud se fue desarrollando un amplísimo y generalizado sistema de crédito/–especialmente de crédito de consumo– que incentivaba el endeudamiento gracias a que la estabilidad económica permitía mantener una política de tipos de interés muy atractivos.

Todo ello garantizaba, en cuarto lugar y como ya he mencionado, que el clima social fuese de consenso y de ausencia de conflictos.

Lo que luego se llamaría la sociedad del bienestar era la expresión de la situación en donde la aspiración del consumo

era tan fuerte como para garantizar la disciplina laboral y colectiva en general que hacía posible que las reivindicaciones salariales (que no dejaron de darse) pudieran ser atendidas gracias a los aumentos –superiores– en la productividad.

De esta forma, las alzas salariales no ponían en peligro los beneficios y eran, al mismo tiempo, la coartada más efectiva para lograr el consenso y el incremento permanente del consumo que autosostenía el crecimiento económico.

Finalmente, en estos años, se iniciaba, en el contexto de expansión del consumo ligado a la vida familiar, la producción y venta generalizada de aparatos de radio y televisión y, junto a ellos, de todos los soportes convencionales que permiten el uso y la distribución masiva de las mercancías culturales de todo tipo.

Se consolidaban así las industrias culturales que vivieron, como es sabido, un proceso de expansión y capitalización impresionante a lo largo de los años sesenta y setenta.

Los productos culturales de todo tipo se incorporaban de esa forma al mundo del intercambio. Y ello fue un fenómeno de gran trascendencia, no sólo porque se abría una nueva vía de rentabilización de los capitales, sino porque, además, se ponían las bases para el control del consenso gracias a la uniformización de las mentalidades que es posible gracias al consumo generalizado de los productos banales que hacen que aparezca y se consolide lo que Riesmann llamó el 'espectro de la uniformidad'".

Al estado de bienestar hay que agregar dos elementos imprescindibles para completar un cuadro adecuado de lo que entenderemos por BIEN COMÚN, y que están íntimamente vinculados a él: la *erradicación de la violencia y la corrupción*. El primero involucra a la comunidad social en su conjunto, el segundo, en cambio, sólo a los detentadores del poder.

Cubiertas las necesidades básicas de la comunidad social (vivienda, alimentación, educación, vestuario, recreación) es, además, necesario garantizarlas, operación que suele realizarse mediante el derecho, específicamente en el ordenamiento

jurídico, que corresponde al conjunto sistemático de normas que regulan la conducta privada y pública de los ciudadanos con las instituciones y entre sí; en la medida que éste se cumple nace la confianza de los ciudadanos en su estado de derecho y aparece ese importante valor jurídico que es la *seguridad jurídica*, tanto la violencia como la corrupción atentan contra la seguridad jurídica, aunque de distinta forma.

En la dinámica de vida de los miembros de la comunidad social entre sí, conducta social, se producen situaciones de todo tipo, es decir, positivas y negativas, para evitar estas últimas, se ha establecido una compleja y frondosa red de normas que orientan la conducta de las personas tales como las costumbres, tradiciones, leyes, etc. Cada vez más, nuestras conductas tienden a ajustarse a dichas normas. Ellas representan el orden establecido (la cultura), de manera que hemos entrado en un circuito de derechos y obligaciones (ordenamiento jurídico), mediante el cual se determina lo que podemos exigir y a lo que estamos obligados. En una prestación laboral, por ejemplo, yo me obligo a un horario de trabajo, en el cual debo desarrollar una actividad específica, y por ello tengo derecho a una remuneración o salario, o, en un contrato de compra-venta, donde hay un comprador y un vendedor con derechos y obligaciones mutuas, la del vendedor es entregar el dominio de la cosa y la cosa misma y exigir el pago de su precio, el comprador, por su parte, se obliga a entregar el precio y puede exigir la entrega material de la cosa más su dominio. Cuando este orden no se cumple por cualquiera de las partes, aquélla perjudicada puede y debe recurrir a los tribunales de justicia para que se enmiende el error. Si esto no ocurre comienza a fracturarse el orden social, y si esto se generaliza aparece la violencia y consecuentemente sus víctimas.

Quisiera acotar el tema de la violencia remitiéndome, principalmente, a sus víctimas, ya que a juzgar por los escritos sobre el particular han tenido francamente muy pocos apologetas. Uno de ellos, el filósofo chileno Jorge Millas, hace al respecto reflexiones que quiero recordar y suscribir. "La violencia no es

simplemente la fuerza, en general, sino un modo de aplicarla: es el empleo de la fuerza sin apelación para la víctima y sin normas suprapersonales de responsabilidad y de regulación para el victimario (...). No filosofemos, pues, tan en frío como para terminar hablando de mundos que no son de este mundo. La filosofía de la violencia ha de partir de las víctimas a que la violencia se dirige, y tener en cuenta que el intento de ésta es anularlas mediante el sufrimiento”.

Y más adelante sigue reflexionando el profesor Millas, en el sentido de que nada puede justificar el ignorar o aminorar el sufrimiento de la víctima como, por ejemplo, lo que ocurre con el odio como elemento enmascarador de la responsabilidad del victimario en su acción violenta, ya que el odio, justamente, cumple el propósito de negar a la víctima, a la vez que encubrir su martirio, haciendo, de paso, desaparecer todo vestigio de compasión, como también el incómodo sentimiento de culpa y, por supuesto, cambiando los signos de las valoraciones éticas. “...Medio para la morbosa deleitación de un alma corrompida por el poderío o, medio para alcanzar los fines políticos de un alma arrebatada por el odio, en uno y otro caso confrontamos el hecho terrible de que en nombre de los valores que el propio hombre ha creado, el hombre concreto se convierte en algo que puede ‘trascenderse’. Así se comprende que hagamos política, poesía lírica y hasta metafísica de la violencia, como si las víctimas no existieran, o, existiendo, carecieran de importancia o, teniéndola, fueran sólo factores abstractos de abstractas ecuaciones históricas”<sup>16</sup>.

Las víctimas de la violencia debieran ocupar un lugar preferente en nuestra reflexión sobre el tema, particularmente cuando son inocentes, cuando se encuentran en un claro estado de indefensión, cuando llegan a esa condición como efecto de conductas manifiestamente arbitrarias, etc. Los victimarios procuran ocultar esas manifestaciones de la violencia, que son múltiples y variadas, y no sólo el garrote con que se agrede al

<sup>16</sup> JORGE MILLAS, *Las máscaras filosóficas de la violencia*, pp. 19, 20 y 27.

torturado habitualmente indefenso y amedrentado, pero, por cierto, que la situación es mucho más compleja, y lo es, en gran medida, porque *los tiempos en que vivimos* han configurado un estado de cosas que induce las conductas en esa dirección, *Kenneth Boulding* los tipifica así: "El mundo del conocimiento que este movimiento (el proceso científico) generó ha doblado casi la duración de la vida humana, llevado al hombre hasta el espacio, explorado la totalidad de la superficie terrestre, liberado enormes fuentes de energía, creando materiales totalmente nuevos y determinando un enorme aumento de la productividad y de la riqueza. Ha multiplicado 20 veces por lo menos, el ingreso per cápita en algunas partes del mundo en el término de 200 años, también nos ha proporcionado armas fantásticas, una enorme inseguridad en el sistema internacional, mortíferos medios de transporte, una casi ingobernable explosión demográfica y asimismo la personalidad neurótica de nuestra época". En este escenario tan bien sintetizado por Boulding, la transgresión de los derechos fundamentales se produce de diversas maneras, incluso, en la cotidianeidad, pero muchas veces no lo advertimos, porque se la logra enmascarar de modo tal que no la vemos, la cito porque es una de las fuentes más importantes en la gestación de la violencia. El terrorismo tanto de las bandas como del Estado cobran un significativo número de víctimas cada año, y con alguna frecuencia los motivos políticos, son cambiados por otros: religiosos, racistas, económicos, etc. Grupos como ETA en España, IRA en Irlanda, el Ku Kus Klan en el sur de Estados Unidos de Norteamérica, la Triple A, en Argentina, Sendero Luminoso en Perú, etc, y *todas las policías secretas de las democracias occidentales*, son una buena muestra del fenómeno en el siglo xx.

La delincuencia juvenil, representada por pandillas responsables de graves agresiones, incluso, de muertes, y lo más sorprendente en las postrimerías del siglo xx la *violencia infantil*, como el caso de la adolescente inglesa de trece años Louise

<sup>17</sup> KENNETH BOULDING, *El impacto de las ciencias sociales*, p. 19.

Allen quien murió en el hospital de Kettering (Inglaterra) víctima de una golpiza propinada por un grupo de treinta niñas escolares de su misma edad, puso sobre el tapete el tema, ya que no se trata de un caso aislado.

En España, por ejemplo, más de veinte mil menores fueron detenidos en 1995, y de ellos cincuenta acusados de homicidio.

No es necesario aumentar el acopio de estadísticas de este tipo que son de suyo agobiantes. Algo no funciona en la comunidad social moderna, y no creo que esto se deba a que hoy cualquiera puede enterarse de lo que ocurre *urbe et orbe* en el planeta.

› *La aldea global sufre un colapso moral y no podemos ignorarlo, al menos quienes tenemos la obligación de observar la realidad desde la ética.*

En la comunidad social la violencia espontánea y la violencia organizada van generando una cantidad de víctimas del sistema que podrían tornarse mayoritarias, tanto por las represiones del propio sistema como por su permisividad.

¿Qué grado de compromiso tienen los responsables del normal desarrollo de la sociedad, en tanto la controlan porque manejan el poder?

Tomemos la sociedad capitalista, mayoritariamente neoliberal, Estados Unidos, Japón, Canadá, la Comunidad Europea (U.E.), gran parte de América Latina y el Caribe, los N.I.C. asiáticos, etc. Se trata de una cultura hedonista, en la medida que se procura dar acceso a una mayoría al placer como modo de vida, es decir, entre otros mecanismos, mediante créditos de largo plazo y bajo monto, que en la nomenclatura bancaria se llaman "de consumo". Por su intermedio puede usted acceder a todo lo que le ofrece el mercado (que es mucho); dentro de esa oferta a un bajo precio está el cine y la televisión, ellos tienen muchas virtudes, como, por ejemplo, abrir una ventana a los analfabetos mostrándoles la realidad exterior, ofrecer una cosmovisión al ignorante, educar a distancia, pero paralelamente, son responsables de una parte importante de la canalización y exteriorización de la agresividad que llega a conver-



tirse en violencia. La imagen de los héroes, por ejemplo, impulsada en sus pantallas con frecuencia nos muestra seres poderosos, invencibles y muy violentos, reflejos de una sociedad a la que representan: compulsiva, individualista, egoísta, competitiva y consumista. La televisión utiliza recursos que deberían estar estrictamente prohibidos, como el aumento significativo y de manera automática del volumen durante las tandas de avisos comerciales, francas inducciones al consumo.

El resultado: el hombre termina adecuándose a la sociedad propuesta por la publicidad, en vez de hacer una sociedad a su medida. En suma, la violencia es probablemente el factor perturbador más importante al interior de la comunidad social frente a la expectativa de conseguir el bien común; además, se trata de un factor que ha persistido a lo largo de toda la historia de la civilización (historia del hombre). Quisiera recordar la genial sátira de Anatole France *La isla de los pingüinos*, en el libro segundo, capítulo III se lee: "Mira, Bulloch, hijo mío, hacia el lado de Surella. Hay en ese fresco valle hasta una docena de hombres pingüinos, ocupados en matarse los unos a los otros con palas y azadones, que deberían emplear en los trabajos del campo. Pero, más crueles aún que los hombres, las mujeres desgarran con las uñas el rostro de los enemigos. ¡Ay, hijo mío! ¿Por qué se destrozan así?"

– Por espíritu de asociación, padre mío, y en previsión de lo por venir –respondió Bulloch–. Porque el hombre es, por esencia previsor y sociable. Tal es su carácter. No se conciben los hombres sin una apropiación de cosas. Esos pingüinos que veis, ¡oh maestro! están apropiándose de la tierra.

–¿Y no podrían hacerlo con menos violencia? –¡preguntó el anciano–. Al mismo tiempo que se pelean, se insultan y se amenazan. No alcanzo a distinguir las palabras; pero, a juzgar por el tono, son irritadas.

–Se acusan recíprocamente de robo y de usurpación –respondió Bulloch–. Ese es el sentido general de sus discursos.

En ese momento, el santo varón Mael, juntando las manos, lanzó un gran suspiro.

—¿No veis hijo mío —preguntó—, a aquel hombre furioso que está arrancando con sus dientes la nariz de su enemigo derribado, y a aquel otro que aplasta la cabeza de una mujer con una enorme piedra?

—Lo veo —respondió Bulloch—. Están creando el derecho y fundando la propiedad. Establecen los principios de la civilización, echan las bases de la sociedad y los cimientos del Estado.

—¿Cómo es eso?— preguntó el anciano Mael.

—Amojonan los campos. Ese es el origen de todo el orden social. Vuestros pingüinos, ¡oh maestro!, están cumpliendo la más augusta de las funciones. Su obra será consagrada a través de los tiempos por los legisladores, y protegida y confirmada por los magistrados.

Mientras el monje Bulloch decía estas palabras, un gran pingüino de piel blanca y de pelo rojo bajaba al valle, con un tronco de árbol a las espaldas. Acercándose a un pequeño pingüino que abrasado por el sol, regaba sus lechugas, le gritó:

—¡Tu campo es mío!

Y al pronunciar estas rotundas palabras descargó el tronco de árbol sobre la cabeza del pequeño pingüino, que cayó muerto sobre la tierra cultivada por sus manos.

Ante ese espectáculo, el santo varón Mael, temblándole todo el cuerpo, derramó abundantes lágrimas. Y con la voz ahogada por el horror y el miedo, dirigió al cielo esta oración:

—Dios mío, Señor mío. Tú que recibes los sacrificios del joven Abel. Tú que maldices a Caín, venga, Señor, a este inocente pingüino, inmolado sobre su tierra, y haz sentir al asesino el peso de tu brazo. ¿Hay crimen más odioso, hay ofensa más grave a tu justicia, ¡oh Señor!, que este asesinato y este robo?

—Reparad, padre mío— dijo Bulloch con humildad—, en que eso que llamáis crimen y robo no es otra cosa que la guerra y la conquista, fundamentos sagrados de los imperios y fuente de todas las virtudes y de todas las grandezas humanas. Considerad principalmente que vituperando al gran pingüino atacáis a la propiedad en su origen y en su principio. *Cultivar la tierra es*

*una cosa y poseerla es otra: no deben ser confundidas.* En materia de propiedad, el derecho del primer ocupante es incierto y mal fundado. El derecho de conquista, en cambio, reposa en fundamentos sólidos. Es el único respetable, porque es el único que se hace respetar. *El único y glorioso origen de la propiedad es la fuerza.* Por eso es augusta y no cede sino ante una fuerza mayor. Y por eso es justo decir que quien posee es noble. Ese gran hombre rojo, al matar a un labrador para quitarle su campo, acaba de fundar un noble solar sobre esa tierra. Voy a felicitarlo”.

Y más adelante. “El venerable Mael tomó asiento en medio de sus religiosos (pingüinos) y pronunció estas palabras:

–Hijos: el Señor da, cuando le place, riquezas a los hombres, o se las quita. Os he reunido en asamblea para fijar las contribuciones que debe pagar el pueblo con el fin de subvenir a los gastos públicos y al sostenimiento de los religiosos. Creo que la contribución ha de ser proporcionada a la riqueza de cada cual. *Así, quien tenga cien bueyes dará diez, quien tenga diez dará uno.*

Cuando el santo varón hubo hablado, Morio, labrador de Anissur-Change, uno de los más ricos entre los pingüinos, se levantó y dijo:

–¡Oh Mael! ¡Oh padre mío! Estimo justo que cada cual contribuya a los gastos públicos y a las atenciones de la Iglesia. Por lo que a mi respecta, estoy dispuesto a despojarme de todo lo que poseo en interés de mis hermanos pingüinos y, si fuese necesario, daría de muy buena gana hasta la camisa.

Todos los ancianos del pueblo están dispuestos, lo mismo que yo, a hacer sacrificio de sus bienes, y no debe ponerse en duda su devoción absoluta por el país y por la religión. Lo único que hay que tener en cuenta es el interés público, y hacer lo que él pida. Ahora bien; lo que él pide, lo que exige, es no pedir mucho a los que tienen mucho, porque entonces los ricos serían menos ricos, y los pobres más pobres. Los pobres viven de los bienes de los ricos, y por eso esos bienes son sagrados. No los toquéis, pues eso sería una maldad inútil. Si exigís a los ricos, no conseguiréis gran provecho, porque son pocos y, en cambio, os privaréis de todo recurso y llevaréis al país a la mi-

sería, en tanto que si pedís una pequeña ayuda a cada habitante, sin tener en cuenta lo que posee, recaudaréis lo suficiente para las cargas públicas, y no hará falta averiguar lo que tiene cada ciudadano, que consideraría toda investigación de esa naturaleza una odiosa vejación. Si tomáis de todos por igual y en pequeñas cantidades, favoreceréis a los pobres, puesto que les quedarán los bienes de los ricos. Por otra parte, ¿cómo sería posible fijar el impuesto a la riqueza? Ayer tenía yo doscientos bueyes, hoy no tengo más que sesenta, mañana tendré cien. Clunic tiene tres vacas, pero flacas; Nicclu tiene dos, pero gordas ¿Quién es más rico, Clunic o Nicclu? Los signos de riqueza son engañosos. Lo único cierto es que todos comen y beben. Fijad a cada uno el impuesto de acuerdo con lo que consume : eso sería lo sensato y lo justo.

Así habló Morio, entre los aplausos de los ancianos<sup>18</sup>.

Esta obra la publica Anatole France en el año 1908, es decir, casi un siglo atrás, sin embargo, podría haberse escrito ayer y estar referida al sistema económico neoliberal del que, al parecer, la sociedad moderna no puede sustraerse, ya que ha logrado incluir en sus filas tanto a capitalistas como socialistas, demostrando una eficiencia capaz de superar las barreras ideológicas, habrá que convenir con Quevedo: *Poderoso caballero es don dinero*.

Intentando una clasificación de la violencia que tenga como referente central a la víctima, podríamos distinguir tres niveles:

a) VIOLENCIA INDIVIDUAL O PERSONAL: se aplica a víctimas seleccionadas, con daños muy severos físicos y psicológicos, incluida la muerte. Ejemplo la tortura.

b) VIOLENCIA COLECTIVA O GRUPAL: se aplica a víctimas miembros de colectivos específicos o grupos amplios de la sociedad, con daños psicológicos, físicos, económicos, etc. Ejemplo las discriminaciones (sexuales, laborales, xenofóbicas, políticas, etcétera).

<sup>18</sup> ANATOLE FRANCE, *La isla de los pingüinos*, pp. 55-58.

c) **VIOLENCIA GENERAL, SOCIAL O GLOBAL:** es la producida por el sistema de vida sobre la sociedad en su conjunto, en la medida que es responsable de patologías sociales tan arraigadas como la compulsión laboral, la competencia por la competencia, la miseria, la guerra, etc. Ejemplo esta violencia se mide por sus efectos sobre el grupo social tales como: el estrés, la drogadicción, el alcoholismo, la robotización, etcétera.

Me parece importante hacer una precisión para no confundir la agresividad con la violencia, en el sentido de tener claro que mientras la agresividad es un rasgo genético perfectamente manejable, la violencia es una patología social endémica cada vez más irreversible. Un factor importante que colabora a la generalización de la violencia-ambiente, es, sin lugar a dudas, el crecimiento exponencial de la población, ya que inevitablemente con el aumento de la población disminuimos el territorio disponible para convivir. Es, por consiguiente, necesario detener ese crecimiento, estancarlo por un largo período, equiparar, al menos, las tasas de mortalidad y natalidad.

Aunque parezca obvio, es bueno insistir sobre algunos principios básicos que permitan explicar la conducta grupal humana. Mientras más pequeño el grupo social, es más fácil su cohesión, comunicación, humanización, así, por ejemplo, en la tribu; que era una especie de gran familia, factores como la identidad, estimulación y seguridad, cooperaban para la estabilidad emocional mínima que se requiere para hablar de un ser humano normal. En la medida que el grupo fue creciendo empezaron a diluirse estos factores, fue necesario aumentar las normas de todo tipo hasta crear una red tan tupida que terminó siendo represiva, una verdadera camisa de fuerza social, una cárcel legal, que transforma nuestra agresividad normal, en violencia o patología social.

Tenemos que detener la explosión demográfica para aminorar el problema frente a una normalidad que es como lo han reconocido psicólogos, antropólogos o filósofos *la personalidad neurótica de nuestro tiempo*. Tenemos un segundo mecanismo que, unido al primero, podrían disminuir el problema, es decir, si lo-

gramos detener y estancar el crecimiento demográfico, y a eso le agregamos un cambio sustancial (estructural) en el sistema educativo y deja éste de ser la gran herramienta de sometimiento de la masa ciudadana, y la usamos para crear conciencias vigilantes que respeten la naturaleza, se respeten a sí mismas y sean capaces de enterarse de la patología social que nos envuelve, es probable que recuperemos el sentido originario y unívoco de valores como: la libertad, la solidaridad, la lealtad, la justicia, la tolerancia, suficientes para establecer un código moral sólido.

Justamente la existencia de un código moral sólido, es *conditio sine qua non* para que una comunidad enfrente con posibilidades de éxito la erradicación de la corrupción, ya que ésta es, precisamente, el consecuente corolario de una extendida patología social en nuestro tiempo. La solidez del código moral, no es otra cosa que su credibilidad, aceptación y ejercicio permanente por parte de la comunidad. Es más importante que la gente sea libre para pensar, es decir, que pueda elegir libremente como quiere vivir (conociendo varias opciones), a que sea libre para comprar. Es más importante que sea visto como miembro de la polis, a que lo sea como miembro del mercado.

La corrupción es un fenómeno tanto físico como moral. En ambos casos hay un proceso de degeneración, hay un salirse del cauce en términos perjudiciales. La corrupción, por tanto, tiene inevitablemente signo peyorativo, nos interesa revisarla en su vertiente moral, ya que el daño que puede provocar a la comunidad social, y que en los hechos provoca, es o puede ser, muy severo.

A diferencia de la corrupción física o material, que no se puede ocultar como, por ejemplo, los efectos que producen en el cuerpo, la lepra, el cáncer o el sida, la corrupción moral, se puede ocultar, disfrazar, enmascarar. La corrupción física está permanentemente presente, no la podemos olvidar, no podemos deshacernos de ella, nos hiere y mortifica. La corrupción moral una vez realizada, la podemos olvidar, que es una manera de deshacernos de ella, la podemos negar, la podemos excluir de nuestro currículum vitae.

Nos escandalizamos con bastante frecuencia por el comercio carnal. La prostitución es un oficio muy antiguo, pero siempre ha tenido un *status* marginal en el sistema social, que habitualmente condena la venta del cuerpo. Sin embargo, no sucede lo mismo con *la venta del alma*, tal vez porque esta transacción aparece como más sutil, pero no es así, es fácil la venta del alma, por un cargo, por poder, por un premio, por dinero, etc., y lo es entre otras cosas porque el alma es invisible, intangible, inaudible, etc. y, por lo tanto, nos ocasiona bastante menos molestias que el cuerpo, que patentiza de manera persistente los cambios que lo aquejan; la obesidad, por ejemplo, es imposible ocultarla, no podemos ignorarla sin más, es parte y parte importante de nuestra apariencia física, debemos contar con ella, y trasladarla con nosotros donde quiera que vayamos; la traición, en cambio, no se ve, no la advierten los demás, y si queremos, podemos olvidarla, ignorarla, ocultarla, etcétera.

La corrupción moral es una venta del alma, en el sentido que no es el cuerpo, lo que se compra o alquila, como en el caso de la prostitución, sino la voluntad de las personas. Por tanto, se compra: el silencio de una persona, su falso testimonio, la traición a sus principios, el que decida un asunto a favor del comprador, votos para una elección, etcétera.

El síndrome de la corrupción moral nos acecha desde temprana edad, la verdad que los procesos de corrupción se inician en nuestra más tierna infancia, ocurren de una manera ingenua sin que los advirtamos ni corruptores ni corrompidos. Me refiero a la situación (extremadamente frecuente) que se produce cuando se estimula con un premio al niño para lograr una conducta deseada, ya que éste al esforzarse por conseguir una meta, que debería ser parte de un deber a cumplir dentro de un proceso regular, lo hace por la recompensa, es decir, la recompensa reemplaza, oculta o desvirtúa, el objetivo que debería conseguirse simplemente como parte del desarrollo de un proceso. Reemplazamos el deber por el placer.

Por alguna razón que debe encontrarse en la estructura psicológica profunda de los seres humanos, éstos son mucho más

sensibles al castigo que al premio o, dicho de otro modo, surte mucho más efecto, para conseguir una respuesta de un miembro de una comunidad social, una amenaza que un elogio. Al parecer, el miedo resulta un estímulo muy eficiente, es el *background* que requiere el castigo para ser significativo ante la presunta víctima; es un mecanismo que inhibe la voluntad de hacer, por eso el camino para la corrupción está en la compra de la voluntad, hay que adecuar el precio para obtener éxito. Coloca el anecdotario en boca de Napoleón la expresión: "Todo hombre tiene su precio", justamente el sentido de esa afirmación apunta a la adecuación del precio para lograr la compra de un alma, y de acuerdo con ella toda alma tiene su precio. Fausto vendió la suya por la juventud necesaria para conquistar a Margarita. Sinué vende la tumba de su madre para acceder a Nefer. Clara Zajanazian compra a todo su pueblo natal, para que maten al Alcalde y consumir así su venganza.

La corrupción pone a prueba la consistencia moral de las personas. Tenía mucha razón Sócrates de acuerdo a los testimonios de Platón, cuando sostenía que la virtud se puede y se debe enseñar, si mediante la Educación podemos consolidar (internalizar) un código ético sólido, valores como la justicia dejarían de ser retóricos. Esto significa que la ley se apoye en la justicia y no la justicia en la ley, en la medida que la justicia sea capaz de ofrecer una posibilidad hermenéutica unívoca, frente a la hermenéutica equívoca que ha caracterizado siempre a la ley. También urge el reemplazo del Derecho Internacional por un *Derecho Transnacional* que ofrece mucho más garantías a la comunidad social.

Otra afirmación que ya se ha convertido en un lugar común es: "El poder corrompe", si esta afirmación tiene algún grado de certeza, y al parecer la tiene, entonces el político profesional, es el que enfrenta los más altos riesgos frente al tema de la corrupción, y como su actuación es pública nos enteramos con mayor facilidad cuando se comete corrupción en política. La comunidad social, en general, tiene mala opinión de los políticos, es un oficio muy desprestigiado.



Por eso la política aparece abiertamente divorciada de la ética y mientras eso sea así, las cosas no mejorarán. Sin embargo, creo que la situación es perfectamente reversible, el camino para hacerlo pasa por la puesta en práctica de una Ética Transversal.

## La ética transversal

La transversalidad de la ética apunta a su dimensión práctica, a su viabilidad, a su concreción en la conducta humana diaria. Para que la ética sea eficiente, es decir, se cumpla, es necesario que concurren a lo menos dos condiciones básicas: primero, un *código moral sólido*, que sea su base de sustentación, y, segundo, su acción conjunta con otras ciencias sociales que permitan, a la vez que apoyen, su puesta en práctica, éstas son: *derecho, economía y política*.

La complejidad de las situaciones que caracterizan el acontecer mundial en los diversos escenarios de su ocurrir, presenta una modalidad nueva, derivada directamente de la tecnología que ha convertido el globo terráqueo en una aldea global. Esto significa que pública o secretamente, es posible enterarse de lo que ocurre *urbe et orbe*. La televisión nos permite posar nuestros ojos en los lugares mismos donde ocurre la noticia; los satélites, a un grupo bastante más reducido lo ponen al tanto de lo que ocurre hasta en el último rincón del planeta.

El cine, en sus noticiarios, nos ofrece una aproximación realista del acontecer; en sus películas, la aproximación es más elaborada, es decir, con una mayor dosis de subjetivismo, pero como quiera que sea el nivel de información para el individuo medio ha aumentado de manera exponencial, respecto de épocas anteriores.

Se ha ofrecido al simple espectador una cosmovisión bastante elaborada y contundente.

Mecanismos como internet, a su vez, ofrecen la posibilidad de establecer una red de conexiones tan gigantesca que perfectamente puede llegar a reemplazar hasta años de investigación personal.

La velocidad de desarrollo de los procesos que afectan directamente las relaciones humanas, es de tal magnitud que se

contraponen a la reflexión, de manera que en muchos ámbitos los procedimientos tecnológicos la han reemplazado, la simulación de situaciones, ese a priori psicológico, durante siglos, patrimonio exclusivo de la mente humana, hoy ha sido trasladado en parte a las máquinas (computadores) por la tecnología de vanguardia, y se conoce con el nombre de realidad virtual.

En esta realidad contextualizada tecnológicamente las interrelaciones personales se ven sometidas a condiciones muy diferentes a las de siglos anteriores, particularmente para aquellos que utilizan la tecnología en sus tareas cotidianas.

El escritor anglosajón Arthur C. Clarke, por ejemplo, alcanzó fama mundial por su novela de ciencia ficción *2001. Odisea del espacio*, particularmente porque fue llevada a la pantalla por el conocido y prestigioso director de cine Stanley Kubric en la década del setenta. En verdad, la escribió a petición del cineasta. Alentado por el éxito de su *Odisea del espacio* se aventuró a escribir una segunda parte en la década del ochenta. Lo interesante es mostrar las circunstancias y el contexto en que fue escrita esta segunda parte, ya que ilustrará muy bien lo que he querido significar con la expresión *realidad contextualizada tecnológicamente*.

Situado en Colombo capital de Sri Lanka, premunido de un computador Archives III y un programa de tratamiento Wordstar, la hizo bajo el título de *2010: la odisea continúa*. Por cierto, que el estar situado en los confines del globo respecto de su tierra natal, no representó el menor problema para el escritor, valiéndose de la televisión y el satélite estuvo permanentemente informado de la actualidad, utilizando todas las modalidades tecnológicas a su disposición, consultó bancos de datos, se comunicó por correo electrónico con el robotista japonés Susumo Tachí directamente a Japón o a San Francisco en los Estados Unidos de Norteamérica con el experto en ondas cerebrales Dr. Alan Gevins. Al término de esta segunda novela, Clarke la envió a su editor neoyorkino en forma de disquete, además, de transmitir las correcciones finales por la estación terrestre de Paduka mediante el satélite Intelsat.

En semejante contexto, el establecimiento de un *código moral sólido* como base de sustentación de una *ética transversal*, requiere procedimientos acorde con los tiempos.

Para la mayoría de la gente, particularmente los que viven en sus confines, el mundo sigue siendo "ancho y ajeno" como aparece en el título de la novela del escritor peruano Ciro Alegría. Sin embargo, para aquéllos que viven sobre la ola de la modernidad tecnológica, como es el caso de Clarke y todos los usuarios de internet, efectivamente es una aldea global como la bautizara el filósofo canadiense Marshall McLuhan.

¿Qué debe hacer la ética? y ¿cómo debe hacerlo?, para tener una presencia real y concreta, en un mundo donde la comunidad social ya cruzó al tercer milenio, la necesita con urgencia.

Lo primero es determinar ese *código moral sólido*, partiendo de la siguiente premisa: "Toda comunidad social, primitiva o industrializada, salvaje o civilizada, artesanal o tecnocientífica, en cuanto tal, está siempre sometida a un conjunto sistemático de protocolos (reglas de conducta) que determinan lo permitido y lo prohibido, lo correcto y lo incorrecto, y dependen para su cumplimiento sólo de la voluntad personal o colectiva de sus miembros, a eso llamo Código Moral; si la comunidad social cultiva la *buena conciencia*, entonces este código puede llegar a ser Sólido".

Cabe preguntarse si, ¿hay algún mecanismo para fomentar esa buena conciencia? Por supuesto que sí. Otro asunto es si tal mecanismo es eficiente, o si se lo utiliza correctamente. Para conocer sus fundamentos históricos en la cultura occidental, tenemos que remontarnos a la Grecia Clásica, específicamente a Sócrates e inevitablemente al relato de Platón. Según Sócrates la virtud se puede (y debe) enseñar. Tanto el propio Platón como su más destacado discípulo Aristóteles vivieron toda su vida empeñados en enseñar. No en vano hasta nuestros días seguimos utilizando la nomenclatura heredada de ellos para referirnos a algunos de los centros más importantes de enseñanza, como son: la academia y el liceo. Sin embargo, la *educación*, que es justamente ese mecanismo, no logra cultivar esas buenas conciencias de manera significativa.

Ocurre que el mecanismo no es eficiente, pero no por fallas intrínsecas, sino por uso incorrecto. En efecto, la educación es el gran mecanismo para crear conciencias vigilantes, para que el conocimiento resulte equitativamente repartido entre los miembros de la comunidad social, particularmente si vivimos la época del Estado Sabio, de la ideología de la ciencia, de un Estado con un apoyo tecnocientífico como nunca antes; sin embargo, los temas del poder y del mercado, a mi juicio han tergiversado las cosas hasta el extremo de convertir la Educación en un mecanismo de sumisión y dominio de las grandes masas cada vez más numerosas.

Pero para poder explicar esta gran distorsión social, es necesario aportar muchos antecedentes; por lo tanto, recurriré primero a la sabiduría de François Châtelet para explicar el Estado Sabio: "Para captar la naturaleza de esta manera de ser del Estado, es importante seguir su constitución. Pueden distinguirse en él dos momentos diferentes, complementarios y desfasados, que habrá que analizar por separado: el primero concierne al hecho de que *las actividades científicas* –término que remite a las disciplinas experimentales cuyo objeto consiste en la materia inanimada y la vida– penetran cada vez más profundamente en la vida de las sociedades presas de la industria, y de que, de golpe, poco a poco, por causas que atañen a un tiempo a las exigencias de la productividad y a las necesidades militares, la organización de la ciencia y de las técnicas que son su corolario se convierte en asunto de Estado; de que esta situación entraña, de hecho, la aparición de instituciones sin precedente en cuyo seno poder y saber anudan relaciones originales que modifican los dos términos en presencia; y de que, de ello, resulta una mentalidad, una 'ideología' que induce, según la previsión de Nietzsche, una nueva sacralidad.

El segundo aspecto no tiene que ver con éste sino hasta los últimos decenios: al tiempo que se organizan administrativamente, se diferencian socialmente y se industrializan, las sociedades avanzadas en el siglo XIX se encuentran, por así decir, constreñidas a pensarse a sí mismas como emblema empírico

completo, a tratar de prever su crisis, sus dificultades; sus intelectuales apenas pueden creer en las profecías de los filósofos de la historia; de este modo inventan la sociología, ciencia positiva que, más allá de los estudios morales y políticos y de las investigaciones especializadas de la economía, de la historia, de la geografía, tiene por meta *conocer las leyes que gobiernan la realidad social* en su globalidad. Ocurrido esto, se desarrollan unas ciencias sociales que engendran, de modo absolutamente normal, la siguiente idea: que una disciplina de observación, de experimentación incluso, que siga el modelo de las ciencias de la naturaleza o se inspire en él, es capaz de proporcionar a la política un instrumento controlado y eficaz, y lo es hasta el punto de poder substituir las teorías, aleatorias y subjetivas.

\* Hoy el Estado se quiere sabio en este doble aspecto. Además, y de forma más general, esta evolución, que alcanza por un lado, a la estructura económico-social (las fuerzas de producción) del Estado Nación y, por otro, al orden de su gestión, corresponde a un renuevo de la función de la racionalidad en la política. Desde luego, esta última nunca ha estado ausente del campo de la política desde el momento en que se constituyó con cierta autonomía: se trate de Platón o de Aristóteles luchando contra el 'empirismo' de los políticos y, según ellos, de los rétores, de los sofistas y de los erísticos, se trate de Bodino, de Hobbes y de Locke esforzándose por fundar la soberanía legítima a partir solo de la luz natural contra los teólogos y los defensores de la monarquía de derecho divino, de Kant deduciendo 'los principios metafísicos del derecho en los límites de la simple razón', o de Hegel y de Marx estableciendo, contra las pretensiones del derecho histórico y de la civilización del *knut*, los argumentos del análisis científico, la racionalidad según diversos modelos está activa hace mucho tiempo"<sup>19</sup>.

Se ha producido una situación paradójica al interior de la comunidad social, ya que por una parte el Estado-nación, en cualquiera de sus modalidades (Estado gestor, Estado partido,

<sup>19</sup> FRANÇOIS CHÂTELET, É. PISIER-KOUCHNER, *Las concepciones políticas del siglo xx*, pp. 342 y 343.

Estado sabio) nunca ha dispuesto de una batería de técnicas y mecanismos de control y de dominio como las que tienen a su disposición los gobiernos hoy, y por otra parte cualquier miembro de la comunidad social, por insignificante que sea tiene acceso a una cantidad de información, simplemente impensable en siglos anteriores. Esto ocurre esencialmente en democracia, sin embargo, en ella, y a plena luz del día, se enseña un catecismo axiológico del siglo pasado, pero con las nuevas técnicas de maquillaje pasa los controles de la intelectualidad (¿o se lo deja pasar?), en él desfilan entre otros: el yo, la conciencia, el libre albedrío, la armonía social, la igualdad, los derechos humanos (garantías constitucionales), etc., ellos perfilan el ideal de una sociedad justa y benefactora, que, en definitiva, resulta ser un mundo que no es de este mundo.

Surgen interrogantes: ¿por qué en democracia no se enseña para vivir democráticamente? ¿Por qué las tribunas internacionales (O.N.U., F.A.O., O.E.A., U.E.) no son eficientes, es decir, no resuelven los problemas? ¿No pueden o no quieren, o peor aún no conviene? Éstas son preguntas que ya empieza a hacerse el hombre corriente.

Volvamos un poco atrás, las posibilidades de un código moral sólido, dependen, en gran medida de la acción generalizada y mayoritaria de una buena conciencia, y el mecanismo para lograrlo es por cierto la educación (sistemática, gratuita, obligatoria y de igual calidad, en su etapa primaria) aquí tal vez sea su objetivo primordial eliminar el analfabetismo. Sin embargo, en una democracia ése es un objetivo demasiado pobre, ya que partimos del supuesto que en cualquier democracia moderna el Estado debe garantizar el alfabetismo de toda su población; importan, entonces, la calidad de esa educación, su continuidad y la garantía que cualquier miembro de la comunidad democrática podrá acceder al poder político y económico, y eso, por cierto, es impracticable, primero por la masificación de dicha comunidad, segundo porque la orientación del sistema educacional al interior de las comunidades democráticas está dirigido en el sentido contrario, es decir, en beneficio

de elites de la más diversa procedencia, de manera que lejos de crear conciencias vigilantes, las aulas son verdaderos centros de homogeneización, los medios masivos de comunicación hacen el resto, de manera que curiosamente un colectivo como el de los profesores (maestros) está tan homogenizado como cualquier otro y se limita en la mayoría de los casos a reiterar las materias programadas desde los ministerios y en las cuales normalmente no tiene participación, ya que adicionalmente a esto, las empresas editoriales (hoy monopolios transnacionales) encuentran en los textos de estudio uno de los mercados más rentables, de manera que esas decisiones no se toman en las aulas sino en las cúpulas, a esto podemos agregar una variante bastante significativa como es la influencia religiosa.

En suma, la educación, como el mecanismo más adecuado para generar una cultura democrática, para lo cual dispone de una herramienta poderosa la *Escuela Pública*; no alcanza la eficiencia esperada, y esto en la medida que la educación se transforma en asunto de Estado se agudiza, ya que su manejo, que debiera estar en manos de los profesionales del oficio, los maestros, se desvía hacia los *tecnócratas*, que a diferencia de los profesores, en su condición de tal, actúan en comunidad con los políticos, transformando la tarea de los maestros en una mera repetición de planes y programas elaborados fuera de las aulas por técnicos habitualmente alejados de ellas y de los alumnos, es decir, sin la sensibilidad adecuada para impulsar las buenas conciencias, requeridas en una auténtica educación para la democracia.

Lo que trato de mostrar es la importancia fundamental que tiene educar, privilegiando lo público sobre lo privado, anteponer los intereses de la comunidad sobre los personales, desarrollar el altruismo casi como un reflejo condicionado, *conditio sine quanon* en la educación para la solidaridad, primer paso para la consecución de las buenas conciencias. Por decirlo de otra manera, deberíamos suspender el verbo consumir y reemplazarlo por el verbo compartir.

Retomo la pregunta, ¿por qué en democracia no se enseña para vivir democráticamente? En mi libro *Ética, Derecho y Socie-*



dad en el capítulo "Ética y democracia" ya expuse la primera aproximación al tema de la educación para la democracia, ahora quiero ahondar en una de sus vertientes, con el ánimo de buscar una explicación a algunas de las situaciones paradójicas que se producen entre gobernantes y gobernados en los sistemas democráticos, que a su vez permitan explicar la aparente ineficiencia del sistema educacional de las democracias representativas.

En la historia de las democracias modernas, aparece una doble dinámica que inevitablemente es una contraposición por la naturaleza propia de cada uno de sus miembros. En efecto, por una parte está la dinámica de la libertad o propiamente democrática y por la otra la dinámica de la dominación

La primera está en función de los gobernados, permitiéndoles ejercer su soberanía con mecanismos como el sufragio universal, conducente a la elección de los mandantes, su renovación o reelección o eliminación al no haber sido reelegidos, etc. Es decir, ésta es una manera de encontrarse en el origen del poder, al realizar la función electoral se está actuando para originarlo, pero no significa ponerlo en ejercicio, precisamente, su puesta en ejercicio corresponde a los elegidos y supone, además, una clara separación entre aquéllos y éstos.

Otra garantía que deriva de esta dinámica de la libertad al interior de la democracia, es el pluralismo, es decir, hay una opción abierta a todos los miembros de la comunidad. Al organizarse como estimen conveniente, pueden optar a estar presentes en algún cargo de representación popular, y esto es así, en la medida en que, al menos teóricamente, siempre está abierta la posibilidad de diferentes alternancias en el manejo del poder (gobierno).

Ocurre un fenómeno curioso en las democracias representativas actuales donde impera el *régimen de partidos*, que me permitirá explicar brevemente lo que he llamado *dinámica de la dominación*.

Se trata de la metamorfosis de ciertas instituciones dentro del sistema que, no obstante tener una clara vocación democrática

tica, devienen inexorablemente en centros de manifestación oligárquica del poder, negando, de esta forma, su origen y esencia. Tomemos el caso de los *partidos políticos*, aquí la transformación se traduce en un tránsito de la *mutancia*, siempre masiva, activa, entusiasta y solidaria, a la *profesionalización*, individualista, burocrática, egoísta, confortable, manifestándose el síndrome del poder (político), lo que se traduce en: dominio, manejo, prensa, seguridad, autoridad, elementos todos constitutivos de las bases para la formación de elites directivas de los partidos, que una vez constituidas establecen rápidamente una situación de inamovilidad, que incluye entre sus componentes el claro ánimo de excluir cualquier tipo de participación masiva de la militancia; es decir, frente a esta intención, se opone el hermetismo de las cúpulas que, por cierto, desaniman cualquier intento masivo de acceso. En este contexto se configura lo que algunos han llamado *estructura oligárquica del edificio*, que por supuesto, se contrapone a uno de los principios fundamentales del sistema, es decir, su tendencia natural de apertura a todos sus miembros constituyentes (o tendencia democrática). Situación que se patentiza en la antítesis masa militante *versus* elite dirigente. La dominación, por tanto, se teje desde la organización de los elegidos que una vez montada, excluye a los electores. Corolario de este estado de cosas es lo que llamaré el *síndrome de la oligarquía democrática*, esto que puede parecer un disparate es, sin embargo, una realidad bastante frecuente en las democracias de nuestros tiempos.

Los gobiernos democráticos, usando un esquema bastante parecido al que he descrito respecto de los partidos políticos, ponen en marcha el síndrome, y lo hacen a través de las organizaciones en que se vertebra el Poder Ejecutivo.

En el caso que me preocupa corresponde a los ministerios y dentro de éstos al de Educación. Este Ministerio impone planes y programas generados entre cuatro paredes por equipos de técnicos contratados para esos efectos, destinados a miles de aulas diseminadas a lo largo y ancho de la geografía de los Estados. Uno de los problemas más habituales radica en que frecuente-

mente esos planes y programas (currículum prescrito), son bastante ajenos a la realidad de las aulas y de los estudiantes (esta situación en América Latina llega a ser endémica) y su espíritu retórico poco o nada ayuda a la formación de las *buenas conciencias*.

En suma, es necesario hacer modificaciones en la escuela pública. Estoy convencido de que se puede educar para la democracia, o dicho de otra manera, se pueden formar las buenas conciencias, pero hay que hacerlo desde la cuna.

Respecto al cómo hacerlo, sólo indicaré dos claves, primero debe haber la intención real y concreta de hacerlo por parte de los gobiernos, segundo se debe recurrir a los verdaderos expertos y éstos no son los tecnócratas de la educación, sino los maestros de aula. Ellos encaran la realidad día a día, considerarlos puede significar, adicionalmente, motivarlos en su vocación (espíritu del oficio), que en las condiciones actuales está desvirtuada, por esa suerte de proletarización del colectivo docente que la anestesia, eliminándola. Más aún, ellos deberían construir los textos con que enseñan, y no ceder ese terreno al negocio editorial.

La segunda condición que estimo fundamental para la configuración de una ética transversal, es su acción conjunta con la política, el derecho y la economía, o mejor dicho la coordinación del derecho, la economía y la política desde la ética.

Estas tres disciplinas de las ciencias sociales, aunque por razones diferentes han conseguido una autonomía disciplinaria que las ha conducido al establecimiento de zonas hegemónicas al interior de la comunidad social, las cuales, a su vez, han gravitado en torno a las instituciones sociales más influyentes de nuestra época, como son la ley o el mercado.

Los temas del derecho (ley) y del mercado han sido extensamente tratados en mis libros *Ética, Derecho y Sociedad* y *Ética, Mercado y Sociedad*, por lo que me limitaré sólo a esbozar la idea de cómo deben entrelazarse para actuar como fundamento de una ética transversal.

Los estados de derecho y las economías de mercado son elementos constitutivos, al parecer, imprescindibles en las demo-

cracias representativas de este siglo, incluso, independientemente de que los gobiernos oscilen de izquierdas a derechas o viceversa, son, por lo tanto, ingredientes importantes en la estructura del poder gobernante. Ello explica por qué la clase política se apoya preferentemente en profesionales provenientes de la economía o el derecho.

La autonomía de estas disciplinas ha incluido una escisión entre las materias propias de su dominio y la ética. Ilustraré este punto con una de ellas: el distinguido catedrático de la Universidad de Valencia (cátedra de Ética de la Empresa) Dr. Jesús Conill, lo ha comentado claramente respecto de la economía: "Desde esta perspectiva de transformación social se comprende que surgieran nuevas justificaciones de las tendencias que se expresan en las, asimismo, nuevas relaciones económicas, sin que tuvieran que someterse a restricciones morales tradicionales, ya que, más bien, constituían expresiones de la libertad humana e innovadoras aportaciones para la convivencia humana. Así, por ejemplo, se empezó a percibir como 'natural' y moralmente justificado el 'afán de lucro'. Este se convirtió en una tendencia inofensiva y, en todo caso, útil en el desarrollo económico. Como esta 'desmaleficación' práctica reportaba ventajas para la interrelación humana y el funcionamiento económico, lo que antes se había considerado un 'vicio' privado, ahora se convertía en una 'virtud pública'. Y, sobre todo, cambió la concepción antropológica clásica antigua y moderna, ya que el hombre presentado ahora como egoísta racional, parecía insensible a los argumentos morales.

Junto a este proceso de cambio *axiológico* en la mentalidad social, se produce también un cambio *epistemológico* en el enfoque del pensamiento científico, que ha contribuido a separar cada vez más la economía de la ética. Ahora, los sujetos económicos, que siguen su propio beneficio, se consideran 'partes' de un acontecer sometido a las 'leyes' del movimiento económico (oferta y demanda), que dan como resultado un *equilibrio de las fuerzas* que expresan los intereses individuales. Aquí está funcionando un pensamiento *mecanicista*, que invadió no sólo

las ciencias naturales sino que penetró también en las ciencias sociales hasta el punto que el acontecer económico se concibió como un proceso natural.

Por ese camino, *la economía deja de pertenecer a la filosofía práctica y se convierte en una disciplina teórica* (¡acerca de lo que no puede ser de otra manera!). Mientras que, como dijimos, en la tradición aristotélica y smithiana la economía constituye un acontecer directamente relacionado con la acción humana como tal, en la que entran las decisiones y cuentan las virtudes éticas (es decir, nos encontramos *en el ámbito de la razón práctica*), el proceso de 'cientifización' moderno de la economía bajo el signo del mecanicismo conduce a que a la acción económica no se le atribuya condición moral alguna. La cientifización de la economía moderna abandona el marco clásico (antiguo y moderno) de la razón práctica y transforma la economía en una disciplina teórica (ya no dependiente de la filosofía práctica). Por consiguiente, el acontecer económico en sentido moderno ya no se concibe dependiendo de las convicciones morales sino que los mecanismos económicos del mercado constituyen un orden natural dentro del que ya no es posible aplicar categorías éticas como la justicia social"<sup>20</sup>.

En suma, se trata de que las aguas éticas vuelvan a su cauce, y eso se consigue eliminando las distorsiones profundas que la autonomía disciplinaria ha permitido a cada una de las tres disciplinas, tales como: el fin de lucro ilimitado en la economía, el estado de derecho al servicio de las dictaduras, el entronizar un partido político en el poder dentro de una democracia, etc. Para lo cual la ética tendrá, prácticamente, que infiltrar cada una de estas disciplinas, lo que en la realidad no es otra cosa que devolver la hegemonía al Orden Social sobre todos los otros órdenes que configuran la comunidad social.

En síntesis, la ética transversal tiene una posibilidad muy concreta de influir sobre la conducta humana si logramos configurarla, ponerla en funcionamiento y hacerla persistir. Para

<sup>20</sup> JOSÉ CONILL, "De Adam Smith al 'imperialismo económico'", pp. 54 y 55

ello, deberemos conseguir el establecimiento de un código moral sólido y la reconfiguración del derecho, economía y política, debidamente enmarcados dentro de un orden social.

Los mecanismos necesarios para conseguir esa transformación en los inicios del siglo XXI son: la educación que desde la Escuela Pública debidamente reformulada, es decir, donde el modelo de currículum prescrito humanista reemplace al cientificista, de manera que los intereses técnicos y prácticos que conducen a la homogeneización en las aulas, cedan su lugar a la crítica y a la autonomía, donde la enseñanza y el aprendizaje tan alejados de la realidad, desde hace ya mucho tiempo, retornen a ella y al imperio del sentido común, y el oficio de maestro vuelva a ser un arte, el de enseñar.

El humanismo a lo largo de un siglo, se ha ido desdibujando semánticamente en términos tales que casi es un concepto vacío. Debe, por tanto, recobrar su sentido y significado, para lo cual debemos, entonces, educar conciencias críticas para que sean libres y autónomas, la educación puede y debe orientarse hacia las buenas conciencias, esto, a lo menos, supone reemplazar la información prejuiciosa y abstracta, por la reflexión, la autoconciencia, la emancipación y la crítica, que las conciencias desde los albores de su formación sean vigilantes, creativas, pensantes y solidarias. La Escuela Pública debe volver a su origen, volver a ser pública y como tal la garantía de independencia para que la razón se desarrolle en un medio social lleno y receptivo, con tolerancia, respeto y equidad, es decir, en un espacio verdaderamente democrático, que, además, sea una prolongación de las aulas, que se respire la realidad; de esa manera, no será difícil establecer un código moral sólido. Establecido éste hay que exportarlo a las disciplinas contextualizadoras de la realidad social (derecho, economía y política) y reinsertarlas en el orden social, pero supeditadas a la ética.

El corolario debiera ser la *transversalidad* de la ética en el desarrollo de la vida cotidiana de la comunidad social.

## Las máscaras de la violencia

La máscara es un atuendo presente en la historia del hombre desde siempre. En Grecia, por ejemplo, había diversos tipos de ellas: cómicas o trágicas utilizadas por los actores en el escenario, de terracota, madera o mármol representando divinidades o, simplemente, aquéllas que usaban los oficiantes durante la celebración de un rito. Además, cabe registrar los antifaces, una suerte de estilización simplificada de las máscaras usadas en fiestas y carnavales.

La máscara cumple varias funciones: representa, simboliza, marca, media, sintetiza, oculta, etcétera.

La máscara es por sí sola una entidad de muchas facetas, a ratos trágica, a veces mágica, también lúgubre y lóbrega, siempre oscilando entre el bien y el mal. Vicaria de la soledad, el poder o la gloria. Mensajera de la paz o de la muerte. Por todos y cada uno de estos papeles transita desde los albores de la humanidad como un testigo mudo, pero activo de las múltiples o ningunas mutaciones del alma humana.

Para los efectos de esta investigación interesa su capacidad y modos de ocultación de la realidad, y la relación que esto tenga con el desarrollo de la violencia en la comunidad social, particularmente en los últimos siglos.

La violencia aparece como un ingrediente inevitable de la vida cotidiana, sus manifestaciones, que son múltiples, son escalofriantes, generan estadísticas cada vez más amplias, constituye, de paso, una negación flagrante de la razonabilidad humana, no obstante ser una conducta racional.

La violencia es una patología social y no debe ser confundida con la *agresividad*, esta última es un impulso biológico natural (genético) un mecanismo orgánico que actúa para preservar la integridad física de una manera espontánea o refleja, quiero decir, sin lenguaje, sin ideología, así, al proceder a la descon-

trucción o desmontaje de una conducta propiamente agresiva, lo más probable es que terminemos en la descripción de una cadena kinestésica muscular correspondiente a una conducta instintual definida en el código genético, algo parecido ocurre, pero en la situación opuesta, cuando somos severamente atacados adoptamos muy frecuentemente la posición fetal, esa conducta corresponde a una reacción instintiva. La violencia en cambio, corresponde a un comportamiento<sup>21</sup>, con un lenguaje específico y dentro de un marco cultural dado y, por cierto, de un modo expreso o tácito hay allí una ideología.

En la medida que *la percepción es cultural*, tesis que por lo demás suscribo, la masificación de la comunidad social exige inevitablemente el aumento de la represión, *a mayor número de miembros mayor número de protocolos* (normas de conducta impuestas) ésta parece ser la regla de oro de la megacomunidad social que se nos impone. Lo cual ha permitido que algunos antropólogos y sociólogos, incluso sicólogos, hablen de la cultura de la violencia, es decir, las personas nacidas y criadas dentro de la tecnología audiovisual propia de nuestro siglo, han respirado la violencia como un factor habitual del comportamiento cotidiano en el marco de sus vidas. Y creo que es legítimo el sustantivar la violencia como un fenómeno connatural a esta época, ya que está presente en ámbitos tan distintos como: la música, el deporte o los juguetes.

En la música popular juvenil, el *rock* pesado o el *rock* satánico, son un buen ejemplo de su presencia. En deportes como el box, el rugby y el propio fútbol se manifiesta claramente. En la juguetería los juguetes bélicos y los monstruos de todo tipo, son mecanismos de iniciación a esta violencia que se apodera de la vida cotidiana.

Pero también son factores nada despreciables el exceso de información a que estamos inevitablemente expuestos, así como la rapidez vital que el acontecer actual le imprime a la vida de un ciudadano corriente de las grandes metrópolis, no es posible

<sup>21</sup> Reservo la expresión comportamiento para la conducta humana, o sea, cultural.



digerir toda la información con que se nos bombardea las veinticuatro horas del día. La elección a que estamos obligados cotidianamente, elección que muchas de las veces es consumo, termina por atrofiar nuestra capacidad selectiva, la reflexión es un lujo que muchos no pueden darse ni siquiera el día domingo.

Hay una vertiente subterránea de la vida cotidiana que alimenta permanentemente el comportamiento humano que termina manifestándose en los mil rostros de la violencia.

Una comunidad social tan masificada a la vuelta de tan poco tiempo sólo un siglo y medio, no puede ser menos que un muestrario de contrastes, prácticamente el marco más adecuado para generar la violencia.

He sustantivado la violencia y creo que justificadamente, porque es el síntoma más nítido e importante de la patología social humana. Y lo es porque su influencia en la comunidad social determina los niveles de configuración de los distintos grupos humanos que la componen.

La sobrepoblación, por ejemplo, es un fenómeno suficientemente advertido, estudiado y denunciado por: filósofos, antropólogos, sociólogos, psicólogos, etólogos e, incluso, políticos; sin embargo, la población sigue aumentando y lo hará de manera exponencial en este siglo XXI, del tercer milenio. Esa crónica de una descomunal irresponsabilidad anunciada, la estamos escribiendo los filósofos hace ya suficiente tiempo, pero hay una sordera consciente por parte de quienes tienen la posibilidad de detener semejante disparate. La comunidad social, por su parte, hace manifiesta su intuición del problema inventando nuevas y más modalidades de violencia; por eso me parece legítimo considerar que detrás del problema de la violencia, entendida como patología social, hay, indiscutiblemente, una ideología.

Por cierto que un filósofo dedicado a la ética, no lo puede impedir, pero, en cambio, sí puede hacer públicas las claves capaces de ayudar a disminuir el problema.

Es, por tanto, mi propósito indagar en una de las direcciones que creo fecunda para ayudar a la solución del problema, y

dar algunas pistas que permitan a quienes manejan el poder, orientar la nave espacial Tierra, hacia un nuevo orden mundial, me refiero a señalar algunas de las máscaras de la violencia.

En la cultura occidental (judeo-cristiana) en alguno de sus textos emblemáticos, como son: la *Biblia*, las *Tragedias griegas*, la *Odisea*, etc. encontramos claros antecedentes de la presencia idiosincrática de la violencia, más específicamente en las narraciones sacrificales donde aparecen *víctimas propiciatorias*, y en las cuales haciendo una segunda lectura, se puede advertir una suerte de juego de sustitución entre sacrificios y homicidios, ya que hay un parentesco evidente entre ellos y como quiera que sea representan una realidad sórdida que a fines de siglo se ha masificado.

Cuanto más se diluyen las formas claras de manifestación de la violencia, más fácil resulta su deslizamiento por entre los engranajes de una cultura de masas, su enmascaramiento consigue arraigarla de manera irreversible. La tecnología ha prodigado las más formidables máscaras que han terminado por convertirse en verdaderas extensiones subrepticias de la violencia.

Hace un cuarto de siglo Marcuse reflexionaba desde su posición de privilegio al interior mismo de una de las más paradigmáticas sociedades modernas, donde se han desarrollado prácticamente todas las modalidades de la violencia, la sociedad estadounidense.

“La opulencia de la sociedad depende cada vez más de la producción y el consumo ininterrumpido de bienes no necesarios, de *gadgets*, de bienes pensados para un rápido deterioro y de medios de destrucción, los individuos deben adaptarse a estas exigencias por vías que van más allá de las tradicionales. El ‘aguijón económico’, incluso en sus formas más refinadas, ya no parece capaz de asegurar la continuación de la lucha por la existencia en la actual y anticuada organización; las leyes y el patriotismo parecen inadecuados para asegurar un soporte popular activo para la expansión, cada vez más peligrosa, del sistema. El manejo científico de las necesidades instintivas se

ha convertido, desde hace tiempo, en un factor vital para la reproducción del sistema: la mercancía que es necesario comprar y usar se convierte en un objeto de la libido; y el Enemigo nacional que es necesario vencer y odiar es deformado e hinchado hasta el extremo que pueda activar y satisfacer la agresividad en las profundidades del inconsciente. La democracia de masas proporciona el aparato político para esta introyección del principio de Realidad; no sólo permite al pueblo (hasta un cierto punto) escoger por sí mismo sus propios amos y participar (hasta un cierto punto) en el gobierno que le rige, sino que permite también a los amos desaparecer tras el velo tecnológico del aparato productivo y destructivo que controla y oculta los costos humanos (y materiales) de los beneficios y comodidades que otorga a quienes colaboran con él. Los hombres, eficientemente manipulados y organizados, son libres; la ignorancia y la impotencia, la heteronomía introyectada, son el precio de la libertad<sup>22</sup>.

Las reflexiones de Marcuse no han perdido su vigencia, la situación denunciada en sus obras, sigue produciéndose, y más aún, ha aumentado el número de víctimas particularmente de lo que he llamado violencia general, social o global, pero lo que me parece que agrava la situación respecto al contexto en que Marcuse hace su denuncia, es que el problema se ha extendido mucho más allá de las fronteras del país del Norte y ha contado con la complicidad de los medios audiovisuales que trabajan en comunidad con el mercado (la televisión obtiene la mayoría de sus ingresos de los avisos publicitarios). Al hacer uso de un mecanismo tan anestésico como la televisión, convencen al espectador de la compra de los gadgets mencionados por Marcuse, utilizando, la eficiente técnica de uniformar el precio en un nivel muy discreto. En Madrid, por ejemplo, hay tiendas comerciales donde todo se vende a cien pesetas (US\$ 78) o a mil pesetas (hay aquí una copia de las tiendas neoyorkinas de *one dolar*). La cadena estadounidense de comida rápi-

<sup>22</sup> HERBERT MARCUSE, *Psicoanálisis y política*, pp. 130 y 131.

da de autoservicio McDonald en diversas ciudades de España, ofrece un tipo de sándwich a cien pesetas, esta clase de restaurantes con comida de ese género ha sido también copiada en España (y muchos otros sitios) como es el caso de la cadena española Burger King y, aunque tienen bastante éxito, los propios españoles llaman a estos alimentos "comida basura".

La abundancia de este tipo de ofertas, así como una publicidad que utiliza la elocuencia de la imagen, es una manera enmascarada de inducir conductas que al mediano o largo plazo pueden resultar nocivas para esa comunidad. La obesidad es una de las secuelas de estas prácticas masivas de la población. En torno a ella se teje un comercio que contempla una red de ofertas que incluye: fármacos, aparatos para adelgazar, lugares y técnicas para hacer gimnasia reductiva, ropa especial, etcétera.

¿Es legítimo que se induzca a la comunidad social a consumir compulsivamente, si sabemos que ello va provocar trastornos en sus vidas, afectando su salud, su autoestima, sus relaciones interpersonales, su proyecto de vida, entre otros?

Es racional, o sea, es legal, por tanto es legítimo, pero no razonable, es decir, no es justo, lo que quiero significar es que está permitido por la ley, pero no es bueno para la salud mental de los miembros de la comunidad social; sin embargo, para la economía moderna el incentivar el consumo es uno de sus propósitos principales, al punto que en las comunidades sociales donde impera lo que se conoce como Estado de bienestar, como la mayoría de los países que componen la Unión Europea, hay un consumismo exacerbado.

Otra de las máscaras que adquiere gran importancia es la del deporte espectáculo, en la medida que atrae el interés de un grupo cada vez mayor de personas, tomemos el caso del fútbol profesional, por ejemplo, de un tiempo a esta parte se ha convertido en un negocio altamente rentable, los clubes deportivos en muchos lugares: España, Italia, Francia, Alemania, Inglaterra, Argentina, México, etc. son empresas capaces de movilizar grandes sumas de dinero, hablo de muchos millones de

dolares. En el fútbol español, por ejemplo, los futbolistas se han convertido en personajes públicos con mucha prensa, aparecen en revistas, en la televisión, son representados por *managers*, cobran salarios millonarios, y por sus pases (su traslado de club) millones de dolares, esto significa que aquellos jugadores de alta cotización ganan salarios del orden de veinte millones de pesetas mensuales, mientras un salario mínimo en España bordea las cincuenta mil pesetas, por los pases se pagan de tres a cien millones de dolares, a eso hay que sumar los ingresos por publicitar productos en el mercado, etcétera.

Cuenta el fútbol con su propia transnacional la F.I.F.A., además, de juegos de azar vinculados a los campeonatos (ligas) como la Quiniela, que reúne con frecuencia de diez a quince millones de dolares y otorga premios de dos a cinco millones de dolares.

Los partidos de fútbol entre los equipos más poderosos, llamados de alto riesgo, requieren una vigilancia policial reforzada, ya que la concentración de público en los estadios es muy alta, y la conducta violenta de los adeptos con posterioridad a los partidos suele ser frecuente, al punto que en varios ordenamientos jurídicos se contempla una penalización para ese tipo de conductas como, por ejemplo, la ley de violencia en los estadios.

En suma, el fútbol ha generado un universo propio capaz de mover significativas sumas de dinero y, por lo tanto, genera desmedidas expectativas entre sus adeptos, que son muchos, en diversas direcciones; ofrece una profesión probablemente la de mayor salario si se llega a la cima, además de ser de corta duración no más de veinte años, posibilidad de enriquecimiento instantáneo si se gana en sus juegos de azar, los futbolistas tienen más prensa, incluso, que los políticos, en España hay partidos de fútbol profesional prácticamente cinco días a la semana; se podría afirmar sin temor a equivocarse que en países como España y Argentina, por ejemplo, se ha producido un fenómeno de futbolización masiva de la población, que conlleva un fanatismo, muchas veces, mayor que el de los nacionalismos,

que en España es extremadamente pronunciado y, aunque no están sus manifestaciones exentas de violencia, sin embargo, ocultan una violencia ambiente mayor, producto del sistema.

Quisiera revisar ahora el tema de la violencia desde sus más-caras en el terreno específico de la política. Empezaré por reiterar dos afirmaciones que he hecho ya, primero que la violencia es un ingrediente inevitable en la vida humana, pero, al mismo tiempo, es una patología social de la que somos responsables. Cuando hablo de violencia me refiero, por cierto, a conductas violentas, es decir, a sus manifestaciones, aunque es habitual sustantivar el fenómeno y hablar de la violencia, el apellido violenta de las conductas alude a una adjetivo calificativo que implica el uso de la fuerza física o síquica por parte de un actor (sujeto activo) voluntaria o involuntariamente sobre un receptor o un conjunto de receptores –usualmente pasivo, (os)–, pero lo que interesa enfatizar es la intencionalidad que el actor agrega a su conducta violenta y, por supuesto, el fin perseguido. Si recogemos estos elementos y algunos más se podría configurar una política de la violencia, es decir, si se instrumentaliza la violencia como un método eficiente para lograr ciertos fines, como ha operado, por ejemplo, la mafia en Estados Unidos, en Italia, en Colombia u otros lugares, amedrentando a sus víctimas para, luego, extorsionarlas. O la conducta de los guardias de ciertos penales que acuden frecuentemente a la violencia con los reclusos, para disuadir a los rebeldes de cualquier intento de motín o fuga, aquí se está usando la violencia como mensaje para advertir a toda la colonia penal que se adecuen a las normas. Aun, cuando ambos ejemplos son reprochables, el primero es claramente ilegal, mientras que el segundo, lo más probable, goce de impunidad, particularmente porque no llega a ser de conocimiento público, y porque cuenta con el respaldo del poder del Estado. No nos olvidemos que el Estado tiene el monopolio de la fuerza legítima (legal). Esto nos lleva a advertir que hay muchas conductas violentas producidas por el aparato represivo del Estado, que son perfectamente legítimas (esto es, legales). Lo que nos sitúa en el tema del poder y,

más específicamente, en el tema de medios y fines, asunto siempre complejo en el terreno político; al parecer, hay una cierta disposición a aceptar la violencia como medio frente a un fin que se estima bueno, aunque sólo sea legítimo (legal), es decir, resulta perfectamente racional, aunque en modo alguno razonable (justo), y la violencia como fin parece inadmisibile desde todo punto de vista. Me ha parecido necesario hacer estas consideraciones preliminares para entrar al tema central, y más urgente en la hora actual respecto de la violencia, me refiero al terrorismo, entendido en todas sus manifestaciones, es decir, contra el Estado y desde el Estado.

Las conductas terroristas son *per se* violentas, ellas se efectúan con el ánimo expreso de causar terror al objetivo al que se dirigen, creando un clima de inseguridad y considerando, a la vez, el mayor daño posible. Son conductas conscientes, voluntarias e intencionales con una estrategia detrás de ellas. Actuar por sorpresa donde no son esperados, acciones muy rápidas y sincronizadas, anonimato de los actores, etc. En la medida que dicha estrategia funciona bien, tiene éxito y logra sus propósitos: el menoscabo de sus adversarios, pero hay que añadir un dato más, el costo para la comunidad social con frecuencia ajena al conflicto, suele ser muy alto.

Creo que un asunto que debe ser fundamental en este análisis es el sentido y significado que tiene el concepto de conflicto, particularmente al interior de las democracias y desde la óptica política; a lo menos, implica desacuerdo, pero un desacuerdo que supone menoscabo para una de las partes, es decir, arbitrariedad y consiguientemente injusticia. También implica desencuentro y consecuentemente ausencia de diálogo, corolario de esto es la ambigüedad de los discursos, a tal punto que se utilizan los mismos conceptos con referentes completamente distintos e, incluso, contrapuestos. Generándose una actitud de sordera intransigente; esto hace que las partes en conflicto se consideren mutuamente como enemigos y por esta vía se justifiquen acciones violentas tendentes a eliminar a la contraparte. Se actúa racionalmente en el sentido de legitimar

esos impulsos destructivos que, incluso, pueden ser vistos como buenos en tanto medios para conseguir un fin que puede ser considerado intrínsecamente bueno, queda abierto así el camino hacia las distorsiones, tergiversaciones, en una palabra el absurdo político; la guerra y la paz, por ejemplo, son dos conceptos opuestos desde la contrariedad, de manera que es absolutamente imposible justificar guerra alguna que se haga para conseguir la paz, ya que es una perfecta contradicción en los términos. Sin embargo, buena parte de las guerras han tenido ese objetivo, por tanto, han aparecido como un medio aceptable para un fin legítimo. La racionalidad derivada de una razón subjetiva (aquella que asiste a cada una de las partes en conflicto) legítima (legaliza) la guerra como un medio válido (útil) para la obtención de la paz. Detrás de esta falacia racionalista, que termina fusionando utilidad, legalidad y verdad, se construyen los ropajes de los dueños de la democracia, que serán adecuadamente exhibidos en las grandes pasarelas internacionales y adquiridos por los señores del poder y de la guerra, paladines de la libertad. ¿Qué se oculta tras esta máscara de la racionalidad y cuáles son sus efectos? En primer lugar, la justificación de la fuerza y con ella la violencia, y se deja de lado el diálogo persuasivo, la razón de lo razonable o camino de la justicia, prefiriéndose el imperio de la ley, de manera que esta última desplaza o, mejor dicho, destierra a la justicia a los vastos dominios de la utopía. Los efectos de esta racionalidad legalista no se hacen esperar, en función de fines buenos y loables de suyo, como la paz y la libertad, máscaras ideales de ocultamiento, se validan toda suerte de medios espúreos y reprochables. Frente a este imperio de los medios, con un rango de permisibilidad extrema, se actúa posteriormente de una manera análoga a la figura económico-jurídica llamada lavado de dinero, es decir, se presentan los fines que es lo que queda y se olvida los medios utilizados para conseguirlos.

Evidentemente estamos perdiendo de vista el sentido de la objetividad que le corresponde a las ciencias sociales, que son las disciplinas configuradoras de la comunidad social, ya que



no se trata de una medición matemática, *sino que consiste en proporcionar a la comunidad social un mecanismo que le permita tomar conciencia de sí misma.*

En la medida que seamos capaces de restaurar lo razonable por sobre lo racional, se abre un camino para que la perpetuidad a que está condenado el conflicto en el contexto del terrorismo, permita, al menos, a las contrapartes escucharse las voces. Hay que abrirle caminos a la razón razonable (objetiva) otorgándole una voz y un eco gigante. "La idea de un objetivo capaz de ser racional por sí mismo —en razón de excelencias contenidas en el objetivo según lo señala la comprensión—, sin referirse a ninguna especie de ventaja o ganancia subjetiva, le resulta a la razón subjetiva profundamente ajena, aún allí donde se eleva por encima de la consideración de valores inmediatamente útiles, para dedicarse a reflexiones sobre el orden social contemplado como un todo". (Max Horkheimer).

La ambición de los patricios del poder (y la riqueza) les ha permitido elaborar un sistema legal capaz de justificar el imperio de los medios, de esa manera se ha ejercido la violencia más cruenta enmascarándola con todos los ropajes que permite la ley, llegando, a veces, a excesos que han obligado a la propia ley a volver sobre sus pasos y hacer un remedo de rectificación, con un costo social absolutamente desmedido, viene a la memoria el caso de la paliza propinada a un ciudadano negro por policías blancos ante una supuesta infracción de tránsito en los Estados Unidos de Norteamérica. No es necesario comentarlo ya que fue suficientemente mostrado por todas las televisiones del mundo, los hechos y sus consecuencias.

La distinción racional razonable, adquiere, entonces, la dimensión que realmente tiene, el que a partir de este siglo se haya preferido el camino de lo racional sobre lo razonable, significa claramente que se optó por el imperio de la ley, se privilegió mecanismos como el Estado de derecho, se construyeron doctrinas como la Seguridad Nacional, y se dejó a la vera del camino a lo razonable, toda vez que la justicia propiamente tal, habría significado la desconstrucción del imperio de la ley y,

consecuentemente, un alto costo económico que quienes deberían pagarlo, no estaban dispuestos a hacerlo. Se crea entonces otra institución que tiene la ventaja de alcanzar a grupos muchísimos más amplios, el Estado de Bienestar. Esto permite ampliar considerablemente la plataforma de sustentación de los patricios del poder; ello también obliga a hacer concesiones como la instauración de las democracias, aunque legalmente controladas. Se ha producido un fenómeno peligroso para los propósitos de retornar al dominio de lo razonable, y es que al subjetivarse, la razón también se formaliza, se crea, por tanto, un espacio favorable a la normatividad jurídica, de manera que los códigos legales desplazan en incidencia a los códigos morales, y ocurre que los ordenamientos jurídicos colocan a la justicia en función de la ley. Corolario de todo esto es la posibilidad (prontamente realizada) de configuración de la realidad social, según convenga a los intereses imperantes, el mecanismo para hacerlo es lo que he llamado *servidumbre disciplinar* (el uso arbitrario o tergiversante de una ciencia para ponerla al servicio del poder). Es el caso de los ordenamientos jurídicos contruidos por medio de decretos leyes en todas las dictaduras conocidas.

Llegamos así a los inicios del tercer milenio con una amplia gama de conflictos manifestados en un largo catastro: la región de los grandes lagos en África, la ex Yugoslavia, la ex Unión Soviética, Israelitas *versus* palestinos. El IRA en Irlanda, ETA en España, Sendero Luminoso en Perú, etcétera.

En la medida que los conflictos se entronizan en la comunidad social, la violencia crece en cantidad y calidad, el terrorismo es su paradigma.

La solución implica un cambio significativo de dirección en los intereses que animan a la comunidad social, el paso que hay que dar es el tránsito del Estado de Bienestar al Estado de Justicia, el abandono del estado de derecho, no del derecho, y el retorno de la ley al servicio de la justicia, y esto no quiero que se confunda con el clásico derecho natural, de lo que en verdad se trata es de conducir a la razón por los caminos de la

razón, es decir, por la objetividad de lo razonable, hay que rescatar a la justicia del dominio de las entelequias y situarla en una realidad espacio-temporal concreta, hacerla positivamente histórica. Esto significa, por lo menos, hacerse cargo de cada uno de los conflictos que en la actualidad inmovilizan a la comunidad social, asumirlos objetivamente, es decir, de espaldas a intereses partidistas que impedirían desarticularlos, otorgarles un discurso neutral respecto de las contrapartes y abrir el diálogo de la persuasión.

# La ética transversal y la infraestructura moral

A medida que avanzamos en la línea del tiempo ya en el inicio del tercer milenio, junto con el crecimiento demográfico de la comunidad social, y aparentemente vinculado a él, se da un proceso de enajenación cada vez más marcado, es decir, hay una manifiesta pérdida de protagonismo del hombre respecto del sistema que lo encierra. Una prueba de ello, es que las "buenas conciencias" (aquéllas generadoras de conductas solidarias), en la actualidad y en los conflictos más relevantes del planeta (África en la zona de los Grandes Lagos, la ex Yugoslavia, la ex Unión Soviética, Haití, etc.) han quedado relegadas prácticamente a ciertos organismos como las O.N.G., con una dosis de poder muy discreta, que sólo alcanza para que nos enteremos de lo que pasa, y para que las poderosas organizaciones oficiales e internacionales no se desentiendan del todo de esos problemas.

Pero de, ¿qué enajenación se trata? Propondré algunas claves para orientar el análisis.

Primero: algunas de las ciencias (sociales) que más directamente participan en la configuración de la comunidad social (derecho, economía y política) se han convertido en fuerzas productivas del desarrollo social, y al hacerlo, es decir, al pragmatizar científizando sus propósitos, se han alejado de esa relación humanista con los individuos componentes de la comunidad social, y lo han hecho al asumir una perspectiva metatecnológica, lo que significa que han privilegiado el aspecto técnico generando recomendaciones técnicas y no prácticas, o lo que es lo mismo, el tratamiento hacia las personas no se ha realizado considerándolas como tales, sino, más bien, como números de una secuencia, mecanismo imprescindible para proceder a la manipulación de las conductas, ya que en la transposición de la realidad hecha en este contexto científizante, de

lo que hablamos no es de personas, sino de recursos humanos, y como tales se visualizan como fuerzas productivas del desarrollo industrial susceptibles de representarse en gráficos de barras y curvas estadísticas. En semejante contexto no cabe una teoría social orientadora de la praxis.

Segundo: esta entronización de las ciencias en la cultura las convierte en poder técnico como resultado de ello se hace muy difícil distinguir entre poder técnico y poder práctico.

La tecnología, concebida originariamente como un medio deviene en fin, y hoy su incorporación en la ciencia ocurre en términos de privilegio. Por eso no es extraño que los franceses hayan acuñado la expresión tecnociencia, es decir, de un segundo plano inicial la tecnología salta a un primer plano.

El poder técnico es un poder disciplinario, desvinculado de la realidad social en su dimensión más humana, su realidad histórica. Si queremos hablar de libertad, por ejemplo, es imprescindible recurrir al proceso histórico mundial en que se ha formado el hombre como especie, proceso rico y complejo, en el que se han ido anudando las culturas que forman parte de esa cadena única que es la civilización. Proceso con muchas y muy variadas facetas: filosóficas, artísticas, políticas, científicas, tecnológicas, etcétera.

En ese proceso particularmente en el último tiempo, se deja sentir la influencia científicista desde la tecnología, podemos advertir algunos signos que nos muestran con bastante claridad, las exigencias que nos imponen los cambios en la modalidad de vida. El currículum vitae, por ejemplo, reemplaza a la biografía o es una biografía teconologizada, es decir, resume en el mínimo espacio, a veces ni siquiera un par de folios, y de una manera fría y escueta toda la experiencia vivida.

Hay una planificación (masificación) de las soluciones para resolver los problemas de los miembros de la comunidad social, éstos van rápidamente perdiendo su identidad personal, de individuo único e irrepetible, para ceder paso a la vicariedad del documento, convertidos en el número de un expediente terminan adecuándose a un formulario presentado en una ven-

tanilla frente a un funcionario público, con la actitud fría y neutral de un asalariado, que más que una persona, es un engranaje del aparato administrativo, y que en el corto plazo probablemente será reemplazado por una máquina.

Tercero: la relación entre teoría y praxis, concebida por los griegos como una estrecha relación de interdependencia que debe producirse, en el sentido que se requieren la una a la otra, en tanto sean capaces de articular un sistema de acción en un dominio específico. Piensa Aristóteles que la teoría bajo la forma de ciencia al generalizar al sujeto no debe desustancializarlo, ya que la práctica, es decir, el sujeto en funciones, corresponde siempre a una realidad concreta. La política, por ejemplo, como la ciencia práctica vinculada a la acción de gobernar, en cuanto establece normas para regir a la comunidad (nivel teórico) se maneja desde un saber esencial y universal, pero se aplica a un conjunto de sujetos individuales para que éstos regulen sus conductas entre sí; las conductas reguladas por esa ciencia, son específicas y particulares y emanan de los sujetos en su hacer práctico dentro del sistema de gobierno; en ello se vuelca o traduce su praxis política. Esta visión, que podríamos llamar clásica de la relación teoría-praxis, se ha perdido.

Cuarto: en cambio, en la sociedad industrial avanzada imperante, la investigación, la tecnología, la producción y la administración, confluyen generando una superestructura dominante y, a la vez, enajenante. Nuestra relación con esta superestructura es externa y está mediatizada por una red de organizaciones y una cadena de bienes de consumo. Las relaciones del hombre corriente, del simple ciudadano, de cada uno de los tantos miembros de la comunidad social, con el poder va camino de reducirse a una gestión postal o, tal vez, debiera decir virtual.

Quinto: se ha creado un dogmatismo tecnológico, que es una suerte de fe en las cosas por las cosas mismas, producto de ello se ha llegado a una tecnodependencia quizá excesiva. Y lo paradójico de la situación, es que la masificación de la comunidad social ha servido como excusa para justificar dicha actitud.

Sin embargo, esa masa mayoritariamente está al margen del uso de la tecnología productiva.

Con todos estos antecedentes es fácil advertir que estamos hablando de una enajenación de nuevo cuño, no se trata ya de aquella, producto de la relación capital trabajo ni la del consumismo, producto de la implantación de los estados de bienestar; se trata de algo distinto que abarca mucho más o lo pretende, y que por ahora y de manera tentativa denominaré enajenación global.

El oscuro peso de la ley ha favorecido la miopía de los patricios del poder y la riqueza, frente a la justicia, las obligaciones del Estado respecto al bienestar de la comunidad social se han desvirtuado frente al privilegio concedido a los intereses del mercado.

La tecnología del siglo xx llamada a representar un papel estelar en la política, impulsando el espacio público como un mecanismo de apoyo para la comunidad social, en el sentido de privilegiar al hombre corriente, tan frecuentemente al margen de las decisiones que lo afectan, se desdibujó convirtiéndose en un aliado del poder. Así, éste, como una especie de sobrepiel adherida al tejido social, adquiere una fisonomía y una funcionalidad concretas que lo hacen de suyo peligroso, ya que se convierte en una suerte de materia óptica que todo lo ve sin ser vista, una verdadera sustancia modulada según los atributos casi mágicos de omnisciencia y omnipotencia de que termina dotándolo la tecnología.

El fenómeno de la enajenación no es nuevo, ni siquiera lo es la nomenclatura, Marx lo maneja como un elemento central en sus análisis del capital.

Éste es, a mi juicio, un fenómeno inevitable ante la masificación que conduce a la comunidad social a una población excesiva, porque mientras hay una expansión poblacional enorme, no hay una expansión territorial equivalente, el planeta es uno solo y los espacios son los mismos. Eso no puede sino conducir a un estado de incomfortabilidad creciente. Al ser muchos más crece el número de normas necesario para organi-

zar y conducir a la comunidad social, es decir, se establece una relación directamente proporcional entre el grado de masificación y el de represión (a mayor masificación mayor represión), generando un ambiente cada vez más agobiante e irritante, frente al cual la capacidad de tolerancia se ve corrientemente sobrepasada, y por tal razón no es extraño que se haya incorporado la violencia, enmascarada de mil maneras, a la vida cotidiana.

La enajenación es el camino alternativo a la violencia, en la medida que es una evasión frente a un estado de cosas insostenible, a veces se hace conscientemente, pero también, otras muchas inconscientemente.

Cuando la situación ambiente afecta, hasta el punto de fracturar ciertos mecanismos de vida necesarios para una estabilidad emocional y social, como son: la *identidad*, la *seguridad* y la necesidad de acción y *estimulación*, entonces hay que salirse de uno mismo, y emprender la búsqueda de caminos ficticios y evasivos, en suma, enajenarse.

¿Cómo se produce esta situación? He dicho que hay, al menos, tres referentes que al verse alterados, propician la evasión. Veamos cómo se produce esa alteración y de qué manera afecta a la intimidad de cada miembro de la comunidad social.

Voy a partir del siguiente supuesto: *los tres referentes mencionados* (siguiendo en esta distinción a Robert Ardrey) *se hayan presentes y en pleno funcionamiento en la época de la tribu*. Dado que el número de componentes es muy reducido, el espacio muy amplio, y que, además, no tiene sentido el anonimato, que suele ser un factor de presión importante en la búsqueda de protagonismo como una manera de reafirmar la identidad.

Empecemos por la *identidad*, para los efectos de este análisis, se puede abordar desde distintos puntos de vista: uno interno que llamaré *identidad introspectiva*, que es la identidad *para sí mismo*, es la identidad que se conoce desde el alma y constituye la bitácora íntima del yo, invisible para los otros, desde la interioridad del logos va determinando los planos de la conciencia, de los cuales dependerá la conducta individual, parti-



cularmente en las situaciones límites, ya que no puede ser conocida previamente por los otros, porque es privada.

Esta identidad imprime coherencia a las conductas, ya que en cada persona se dan muchos y muy distintos papeles (padre, profesor, amigo, amante, coleccionista, ciudadano, etc.) que exigen, a su vez, distintas conductas; sin embargo, hay un elemento que las une, otorgándoles un sello que es susceptible de reconocerse.

Una *identidad física*, con elementos propios como el fenotipo, las huellas dactilares, las piezas dentales, el ADN y otros, conforman la identidad física descriptiva, elementos que en casos extremos permiten identificar un cadáver, reconocer la paternidad, etcétera.

Hay una tercera modalidad de identidad propia de la época moderna, la *identidad documental*. En efecto, hay una amplia gama de documentos que nos identifican y sin los cuales en el mundo moderno no tenemos existencia. Me refiero al carné de identidad (DNI), el pasaporte, el carné de conducir (de *chauffer*), las tarjetas de crédito o las credenciales, académicas, políticas, deportivas, entre otros.

Hay una cuarta modalidad de *identidad*, que la llamaré *relacional*; este tipo de identidad descansa precisamente en nuestra relación con los otros, de manera que los propósitos de la relación son los que determinan la identidad que, por cierto, resulta funcional. Estas relaciones pueden ser: de amor, de deseo, de servicio, de odio, de compromiso, etcétera.

En una sociedad moderna la trama relacional es: densa, compleja, múltiple, uni, bi, multidireccional, breve, duradera, extensa, restricta.

Otra característica muy importante de esta modalidad, es su condición de pública.

Este tipo de identidad tiene inevitablemente un aspecto inmanente, o privado, que es sólo conocible por cada sujeto, aunque hay ocasiones en que este propósito no se logra, particularmente en las sociedades más masificadas, y en ello hay una incidencia importante del fenómeno de la enajenación. El otro

aspecto es el trascendente, o sea, el que necesariamente se exterioriza, o público, y es el que conocen todos porque es el aspecto que se muestra.

Así, hay oficios y profesiones que nos mueven a tener expectativas muy claras y definidas respecto del otro, es lo que puede suceder en relaciones como las siguientes: alumno-profesor, médico-paciente, padre-hijo, marido-mujer, entre amantes, entre electores y elegidos, entre comunidad y gobierno, entre ciudadanos: en circunstancias normales (y corrientes) , en circunstancias especiales: en celebraciones, en desastres, en la solidaridad, en la insolidaridad, etcétera.

La *seguridad* respecto a la comunidad a la que se pertenece, ya sea por parte de sus miembros o por sus instituciones, es una expectativa muy internalizada entre los miembros de la comunidad social. Eso lo lleva a crear y aceptar un sistema normativo al interior de la comunidad social que se torna cada vez más denso y complejo. En la medida que el grupo crece, la confortabilidad de la tribu con todas sus ventajas y limitaciones, se va perdiendo, a la vez que se convierte en una fuente de temor y angustia.

La expectativa de seguridad de cada miembro de la comunidad social reviste diversas formas: una pública y genérica que se traduce en la garantía que existe por parte de los sistemas y mecanismos de la comunidad para la vida en paz y armonía, esto implica seguridad en la integridad física, en el trabajo, en la vida cotidiana, es decir, normalidad en el desempeño de las interrelaciones de los miembros de la comunidad social, en suma, es lo que en derecho se llama "seguridad jurídica" y lo garantiza, en gran medida, la existencia de poderes públicos distintos, autónomos y responsables públicamente de sus actos.

Además, está la seguridad privada, la que representa para cada cual, el papel específico que se desempeña dentro de la comunidad, y más importante aún que eso, el convencimiento de la importancia que ese papel tiene para la comunidad, ya que con ello se consolida la identidad existencial; es lo que suele traducirse en la expresión "ser útil a la sociedad" o lo que es equivalente, sentirse útil a la sociedad. Cuando este sentimien-

to se pierde o se evapora, se abre el camino a la enajenación, que puede producirse de muchas maneras como, por ejemplo, en la identidad por transferencia o acudiendo a personas o mecanismos que lo hagan por cada cual, etcétera.

La necesidad de acción y *estimulación* es parte de la función vital de los seres vivos, que en el caso de los seres humanos suele traducirse “en la necesidad de sentirse vivos”, ello nos conduce a una de las actividades fundamentales de los miembros de la comunidad social, el trabajo.

“Todos los seres humanos dependen de sistemas de producción. No podríamos sobrevivir de no ser por la provisión regular de comida, bebida y vivienda. Incluso en las sociedades donde no se cultivan alimentos –las culturas de cazadores-recolectores– existen disposiciones sistemáticas para el abastecimiento y la distribución de los recursos naturales necesarios. Para la mayoría de las personas en todas las sociedades, la actividad productiva, o *trabajo*, ocupa una parte de su vida mayor que cualquier otro tipo de actividad. En las sociedades modernas estamos acostumbrados a que las personas trabajen en una gran variedad de ocupaciones, pero esto sólo se ha reproducido a raíz del desarrollo industrial. La mayoría de la población de las culturas tradicionales se ocupaba en una actividad principal: la recolección o producción de comida. En las sociedades más grandes se practicaban diversos oficios, como la carpintería, la construcción en piedra o la fabricación de barcos, pero sólo una pequeña minoría de la población se dedicaba a ellos por completo.

El trabajo puede definirse como la ejecución de tareas que implican un gasto de esfuerzo mental y físico y que tienen como objetivo la producción de bienes y servicios para atender a las necesidades humanas. Una *ocupación* u *oficio* es el trabajo que se hace a cambio de una paga regular o salario. En todas las culturas el trabajo es la base del *sistema económico*, o *economía*, constituido por aquellas instituciones que proveen a la producción y distribución de bienes y servicios”<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> ANTHONY GIDDENS, *Sociología*, p. 525.

La masificación de la población, particularmente en este siglo, no obstante la enorme diversificación de los oficios, ha generado un problema muy severo de cesantía, que incluye también a los países ricos. En la Unión Europea, por ejemplo, es uno de los problemas más graves. La falta de trabajo afecta no sólo económicamente, sino que psicológica y socialmente, y unido a los dos factores antes citados, es una causal bastante frecuente de la enajenación por drogas.

En suma, secuestrando su capacidad de toma de conciencia de la realidad, al enajenarlo frente a la posibilidad de que se convierta en la conciencia vigilante que le advierta de los riesgos y peligros en que lo ha sumido la modernidad de este siglo que expira, la tecnología militando al lado del poder, termina dejando a la vera del camino a la gran mayoría de los miembros de la comunidad social.

Una de las características de esta así llamada posmodernidad (Lyotard), es el fraude mitológico, es decir, los mitos de la hora actual sabemos que son mitos (se han prefabricado).

Con esta mitología de papel apoyada en un enorme aparataje de comunicación audiovisual (particularmente la televisión), resulta fácil convencer a la comunidad social, de lo que se quiera, o sea, de lo que convenga al poder emisor.

Uno de estos mitos es el supuesto cambio profundo sufrido por la sociedad, cuando lo que en realidad ha ocurrido, es algo bastante más sencillo. ¿Cómo lo diría? Lo que en verdad ha cambiado muchas veces y con gran celeridad, es el escenario en que se manifiestan los acontecimientos al ser mostrados a la comunidad social, pero claro está, lo que no se advierte es la artificialidad que estos cambios de escenario llevan consigo, ya que se construyen, destruyen y reconstruyen a voluntad, según convenga, ¿pero hay un cambio profundo de las personas y el medio propio donde éstas se desenvuelven: la naturaleza?

El intento de responder esta pregunta, si lo queremos hacer responsablemente, exige hacer una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento. Esto tiene, por lo menos, dos

significados fundamentales y diferentes. Primero, trata de aprehender el contenido de las cosas, pero en las cosas mismas. Y segundo, consecuentemente abrir un horizonte al filosofar, descontaminándolo de toda servidumbre, ya sea religiosa, psicológica, científica o tecnológica.

¿Qué se debe hacer y cómo se debe hacer?

En primer lugar, estamos hablando de la relación hombre-mundo, lo que encierra una complejidad bastante grande, en el sentido de que cada uno de los términos de la relación, a su vez, es dicotomizable, lo cual nos conducirá a una primera red de relaciones estructurales. Pero no hay que perder de vista que la representación de dicha red de elementos y relaciones tiene un carácter isomórfico, que, por cierto, nos permitirá una comprensión de las cosas, lo que conviene tener muy presente es no desvirtuar su esencia.

Es imprescindible disponer de algún mecanismo para abordar el tema, sin embargo, no lo es menos el estar conscientes de que usamos ese mecanismo mediatizador, y que lo hacemos para aclarar las cosas, no para enmascararlas o interpretarlas correctamente solo parcialmente (falacia).

El propósito final es ofrecer a la comunidad social un testimonio claro y válido de los riesgos que corre frente a una realidad infinitamente complicada, mistificada y distorsionada con el apoyo de la ciencia y la tecnología. No se trata de condenar a la ciencia y la tecnología, sino el mal uso que de ellas se hace, lamentablemente con mucha frecuencia por parte de quienes ostentan el poder.

¿Qué debemos hacer? Debemos montar esa red de relaciones estructurales que nos mostrará el escenario y los actores, para luego determinar su sentido y significado. Ello implica escoger los elementos más adecuados para armarla.

Los criterios para seleccionar los elementos serán dos: primero acudir a los conceptos más originarios y luego a los más persistentes. Puede suceder que más de alguno sea compatible con los dos criterios, es decir, sea originario y persistente a la vez.

Me parece que atender a estos dos criterios, puede llevarnos a descubrir algunos patrones generadores de actitudes conducentes a acciones estables, respetadas y muy frecuentemente repetidas (tradiciones ancestrales, por ejemplo); no hay que olvidar que estamos en la búsqueda de algún mecanismo capaz de sustentar, aunque sólo sea en un porcentaje, sino mayoritario, suficiente, la estabilización y cumplimiento de un código moral sólido, *conditio sine qua non* para la existencia de una ética transversal. En otras palabras, la pretensión es conseguir resultados tan exitosos por parte de los miembros de la comunidad social como los vinculados a su conducta consumista. Es decir, mediante el apoyo de los medios masivos de comunicación, conseguir en el terreno de lo expresamente ético, una conducta tolerante y solidaria, por tanto, una conducta intrínsecamente democrática.

La red eddingtoniana me parece que puede construirse con vistas a inducir los cambios en la comunidad social tendientes a un nuevo orden mundial, que beneficie a la gran mayoría anónima de esa comunidad social, para lo cual resulta imprescindible tener un cabal conocimiento de la *cosmovisión moderna*, tan necesaria a las personas para situarse y comprender el entorno y comprenderse a sí mismos dentro de ese entorno. Hablo, por cierto, de una cosmovisión basada en conceptos originarios y persistentes, capaces de ser aplicables a una mayoría respetando las diversas identidades. Esto bajo el supuesto que la especie humana es una sola, en el que creo firmemente, pero que, sin embargo, a lo largo de la civilización, ciertos grupos discretos, aunque poderosos de la comunidad social, haciendo gala de gran soberbia, han intentado demostrar lo contrario (nazis y neonazis, sudafricanos seguidores de Botha, Malan y Verwoerd, Klu Klus Klan en Estados Unidos, etc.). A ello hay que agregar una gran cantidad de discriminaciones entre los miembros de la comunidad social, determinando desigualdades tales que parece que se tratara de varias especies. De manera que uno de los objetivos primordiales de la red, es dejar de manifiesto clara, rotunda e inequívocamente, que la especie humana es una

sola, que sus diferencias fenotípicas son justamente, una característica capaz de probar la diversidad en la unidad.

Intentaremos establecer una cosmovisión (que será imprescindible para la construcción de nuestra red edingtoniana) adecuada para este siglo y capaz de persistir en el transcurso de este tercer milenio.

Empezaré revisando la cosmovisión planteada por Anaximandro para usarla como un referente clásico del género.

El tema de Anaximandro está más extensamente tratado en mi libro *Curso elemental de filosofía y lógica* en el capítulo v, aquí me limitaré a rescatar de su fragmento los elementos originarios que, en este caso, son persistentes: "De donde viene a los seres su generación en ello mismo se realiza su disolución (el principio, el to Apeiron), de manera necesaria. Porque ellos pagan pena de expiación por delitos cometidos recíprocamente y según un cierto orden del tiempo". Tres son los elementos originarios (planteados por primera vez desde la filosofía en la cultura occidental) que me parecen más rescatables: la contraposición entre los seres (vivos) y un principio que como tal, es ilimitado, el ciclo vital de los seres con sus dos límites generación (nacimiento) y disolución (muerte), y el tiempo como el gran factor ordenador (cosmos).

Hasta fines del siglo XVIII, tres elementos predominan en las distintas variantes de una cosmovisión, en gran medida influidas por Anaximandro, que está en los orígenes del planteamiento cosmovisivo diferente del mito. Ellos son: naturaleza, Dios y hombre, planteadas de ese modo o con otras triologías como: naturaleza, Dios e historia; Dios, materia y memoria, naturaleza, Dios y alma, etcétera.

En el siglo XIX la ciencia adquiere una importancia sustancial, particularmente por el acelerado desarrollo y éxitos de la física. En el siglo XX el desarrollo de la tecnología, que había comenzado como un elemento derivado o auxiliar de la ciencia, adquiere importancia estelar llegando, incluso, a desplazarla a un segundo plano. Todo ello influyó muy significativamente en la construcción de la cosmovisión moderna, y uso la expre-

sión construcción porque creo que es la más adecuada para mostrar las posibilidades que existen de montar esa red eddingtoniana desde las ciencias sociales, único mecanismo, a mi juicio, para conseguir un nuevo orden mundial.

Una cosmovisión actual y, por tanto, moderna, en contraste con la diseñada por Anaximandro, tiene tres características fundamentales que la diferencian de las anteriores: es futurista, privilegia el cambio, en contraste con la persistencia y es globalizante.

¿Qué significa esto? En primer lugar, una cosmovisión del siglo xx, que ya expiró, es inevitablemente cinematográfica (aunque probablemente la mayoría se entere de esto por la televisión); es consecuentemente una construcción tecnológica, en una etapa de auge de la tecnología en áreas como: la comunicación, la robótica, la informática o la navegación espacial. Los medios masivos de comunicación audiovisual (radio, cine, televisión, internet) asumen un papel protagónico, nos informan tanto del planeta como del sistema (solar), en imágenes y sonidos al alcance de cualquiera (radio, televisión) incluidos los analfabetos. Es así como una cantidad bastante significativa de personas (cientos de millones) en todo el mundo, se enteraron hasta en los más recónditos lugares de: el viaje de la nave *Pastfinder* al planeta Marte, la muerte de lady D, del nacimiento de la oveja Dolly (al parecer, el primer mamífero clónico del que tenemos conocimiento público), del matrimonio de la infanta Cristina, etcétera.

Por cierto, que nos enteramos sólo de lo que nos muestran, ahora mi interés es destacar la rapidez del proceso, la cantidad de personas que alcanza y la forma en que lo reciben.

La velocidad de desarrollo de la tecnología del siglo xx, permitió la cohabitación de contrastes sencillamente impensables en siglos anteriores, como puede ser la existencia de un sofisticado aparato de televisión (a color, por cable, con antena parabólica, etc.) en el interior de una vivienda estrecha, insalubre y miserable, espectáculo bastante frecuente desde el primero al tercer mundo, en los sectores donde se ha concentrado la pobreza (miseria o marginalidad).



La televisión ha sido entre los inventos del siglo xx, el que ha tenido más éxito; se ha traducido en la demanda de miles de millones de aparatos a lo largo de todo el mundo, ha sido uno de los medios más eficientes de información, tal vez el único que nos ha permitido vivir una simultaneidad a distancia, pero también ha sido una ventana a la fantasía incorporada a la conciencia de la comunidad social. Éste es el camino más eficiente para la oferta futurista característica de nuestra cosmovisión.

Es una cosmovisión gestada desde, en y para el mercado; por lo tanto, el cambio es un elemento central en su estructura, es como una viga maestra en la construcción audiovisual de esta película monumental, llena de efectos especiales, que es nuestra cosmovisión.

Que privilegia el cambio significa que, urde su dominio desde ciertos tipos de estructuras que podríamos llamar disociativas, es decir, ciertos bocetos estructurales que como tales se puede y se deben modificar constantemente, como las piezas de un juego de mecano que al ser modulares permite muchas opciones, en el sentido de armarse, desarmarse, rearmarse, tantas veces como se quiera, o sea, necesario. O como los andamios para la construcción de un edificio, que como se sabe, cumplen una tarea de apoyo después de la cual serán necesariamente desmontados.

Ahora bien, he llamado estructuras disociativas a esos bocetos estructurales característicos de la configuración de la comunidad social en la modernidad, que son en su esencia mero andamiaje social, porque eso es precisamente lo que se persigue.

Sobre la base de una persistente modificación de la escenografía en la que debe llevarse a cabo el desarrollo de la escena social, es posible controlar a la comunidad social con bastante facilidad.

La informática en el terreno de las empresas públicas y privadas, constituye un ejemplo suficientemente ilustrativo, de como se puede manejar a una comunidad social desde un sistema interno, que le puede ser impuesto y del cual comienza a depender para desarrollar sus actividades cotidianas.

El caso de los computadores, es bastante paradigmático para esta comunidad social, que recién ha cambiado de siglo. Su avance en el terreno de la eficiencia ha ido a una velocidad impresionante. El axioma que planteaba a los computadores como máquinas obedientes, en el sentido de limitarse a hacer lo que se le ordenaba, estuvo vigente desde el siglo XIX, cuando lady Lovelace, la colaboradora de Charles Babbage, sentara los principios de la programación de computadores, hasta la segunda mitad del siglo XX, cuando en 1961 A.L. Samuel inventó un programa para jugar a las damas, sin que pudiera ganarle Samuel una sola vez a su computador. Es decir, se pasó de la época en que sólo se daba instrucciones al computador, a una nueva en que se le facilitan las reglas del juego, con ello se pretende liberar a la máquina de la tiranía del *software*. Llegamos a la década de los noventa, y como todo el mundo se enteró, porque en el momento que ocurría fue noticia de primera plana, un computador terminó por derrotar al cabo de una sucesión de partidos al campeón mundial de ajedrez, el ruso Kasparov.

Con el apoyo de esta eficiente batería tecnológica, es bastante más fácil ir montando y modificando los bocetos estructurales responsables del andamiaje social, su conformación y su duración.

Tomemos una pequeña muestra, de un mecanismo al uso en la década de 1990.

El invento del teléfono, que debería haber significado un impacto en las comunicaciones, tan importante como lo fue la imprenta en la época de su aparición. Sin embargo, tuvo que esperar varias décadas antes de popularizarse e imponerse como uno de los medios auxiliares cotidianos imprescindibles, como lo es ahora. En cambio, los nuevos servicios de telecomunicaciones recientemente implementados, han encontrado una rápida respuesta en el mercado, de manera que ya es habitual donde se ha planteado el sistema: la telecompra, el telebanco, la teleconferencia, el telediagnóstico y, por supuesto, los teléfonos celulares.

Todo esto configura una modalidad de relación social a la que la comunidad se somete sin grandes obstáculos, lo que, a

su vez, conlleva un estilo de vida que no pretende instaurarse por larga temporada, al contrario, está, más bien, sujeto o abierto a cambios, es decir, su signo es la provisoriedad.

Lo prefabricado y lo desechable calzan aquí como dos elementos muy apropiados al sistema, que en realidad está sólo bocetado, y que como tal ilustra muy bien lo que he llamado mero andamiaje social, dentro del cual las estructuras disociativas son un instrumento perfectamente adecuado para su buen funcionamiento. Por eso resulta fácilmente contrastable con la persistencia de los viejos sistemas.

Se aprende mucho y muy rápidamente, pero al mismo tiempo, se olvida con gran facilidad. El imperio de lo efímero encuentra una buena base de sustentación en estos bocetos de estructura social, que como tales se cambian y se multiplican a gran velocidad.

Es globalizante, es decir, procura tener un alcance muy amplio y una interpretación omnicompresiva de la realidad, pero desde un punto de vista más bien cuantitativo, particularmente porque es una visión fracturada desde la especialización.

Se trata de una globalización producto de la tecnología, que permite el conocimiento de un mayor número de dominios a una mayor cantidad de personas. Quiero decir, que hay una cantidad tan crecida de información, con una cantidad tal de medios para transmitirla, y un nivel tan alto de eficiencia que, paradójicamente, hace imposible que sea digerida y bien aprovechada por los usuarios en su totalidad, ni siquiera en una proporción significativa. Semejante cúmulo de datos, en su mayoría importante, es muy difícil de grabar en la memoria, de manera tal, que o no fijamos ninguno, o si lo hacemos lo olvidamos con facilidad.

La cantidad de información disponible para el hombre corriente en la actualidad es cuantitativamente tan desmesurada, que podríamos decir, que posee una cultura general del tamaño de un océano, pero eso sí, de un milímetro de espesor.

La maquinaria del poder dispone de este mecanismo, que utiliza muy eficientemente para disolver de manera permanente

las bases de una conciencia colectiva histórica, particularmente por lo que pudiera tener ésta de reivindicatoria.

En la cosmovisión moderna es bastante frecuente, diríamos mayoritaria, la organización de la comunidad social en Estados. Incluso, se habla de estado moderno para diferenciarlo de las concepciones anteriores.

La democracia moderna nos remite al mismo sistema político inventado por los griegos, pero contextualizado en la sociedad moderna masiva y tecnologizada. Esto significa que no puede ser directa, sino representativa (parlamentaria), con división e independencia de poderes, con sufragio universal y secreto, dentro de un estado de derecho, etcétera.

Esta democracia moderna enfrenta dilemas distintos a los enfrentados por los griegos. ¿El Estado debe estar en función de los súbditos o ciudadanos o, mejor dicho, supeditados a ellos o, más bien, debe haber una estatificación de la sociedad, es decir, la comunidad supeditada a la institución estatal? Además, esto dentro del contexto de un Estado socialista con un alto y engorroso nivel de burocracia o un Estado monetarista, menos burocratizante, pero con un rango bastante mayor de manipulación. Y a partir de ese esquema, todas las combinaciones que el modelo resista.

Todos estos asuntos, que sólo he esbozado, porque están suficientemente desarrollados por los analistas políticos desde Maquiavelo hasta ahora, por situar históricamente un tipo de pensamiento distinto del griego, es decir, por el enfoque moderno, son, a mi juicio, muy importantes, pero, más bien, de una manera formal. Creo que el fondo del asunto, el propiamente estructural o material, hay que buscarlo en otra dirección, particularmente porque *el cambio desde la tecnología, convertido en una tecnología del cambio* ha logrado desvirtuar la visión de la realidad, convenciéndonos que el cambio es el verdadero signo de los tiempos, esto lleva, por ejemplo, al contrasentido de la persistencia de lo provisorio. El cambio funcionando de modo continuo debiera conducirnos inevitablemente al caos. Identidad y diferencia siguen siendo referentes válidos para establecer un discurso racional y coherente, es decir, lógico.

La clave para establecer una sociedad más justa, en un momento como el actual, en que somos víctimas de la tecnología del cambio, pasa por establecer un sistema sobre la base de elementos persistentes. Es decir, aquéllos que a lo largo del tiempo (medido en siglos, que es la medida histórica mínima razonable) han demostrado ser eficientes y convenientes para la comunidad social, en suma, *buenos*.

El sentido del cambio a que nos ha acostumbrado la tecnología, es en cierta medida doméstico, ya que por ser tan reciente, carece de la perspectiva mínima para establecer una consecuencia históricamente válida; es como el intento (de todo punto de vista atrabiliario) por parte de un biógrafo de cerrar una biografía, al producirse un evento muy significativo en la vida del personaje. Cuando ésta efectivamente se cierre con su muerte, recién, entonces, se podrá hacer el recuento de su obra, y determinar el grado de significatividad de ese evento, y faltará mucho tiempo para medir su importancia dentro de la biografía y más aún de la época. Por lo tanto, se trata de un espejismo con que la tecnología en poder de sus manipuladores nos engaña, y que, por cierto, es nuestra obligación combatir.

La red eddingtoniana debe configurarse sobre la base de elementos que hayan demostrado su persistencia, que estén orientados a favorecer a los grupos mayoritarios, por ejemplo, en las democracias modernas esas grandes masas electorales que determinan a sus representantes mediante el sufragio.

Se trata de una configuración que sea capaz de garantizar a priori la mayor cantidad de acciones favorables a la comunidad social en su conjunto, para lo cual se requiere que la solidaridad de la clase política opere en favor de las mayorías que suelen estar marginadas del poder. En el sentido de su participación activa para la reinstauración de un código moral (sólido), éste es absolutamente necesario para la configuración de una infraestructura moral, que, a su vez, vendría a convertirse en la base de sustentación de esa red eddingtoniana necesaria para conducir a la comunidad social hacia un nuevo orden mundial.

Esta tarea implica como exigencia imprescindible, al menos tres condiciones, a saber:

1. Un discurso político unívoco.
2. Un código ético sólido.
3. Un derecho transnacional.

El cumplimiento de esas condiciones puede perfectamente permitir el establecimiento de una Infraestructura Moral.

La red eddingtoniana significa la inducción de una cantidad suficiente de conductas privadas y públicas, que garanticen a priori un beneficio evidente para la comunidad social. Todo ello sobre el supuesto que hay mecanismos que permiten estructurar esquemas conductuales que descansen en una Infraestructura Moral, que vendría a ser su marco referencial o marco teórico, garantía de la idoneidad de los esquemas desde el punto de vista moral. En el fondo no difiere grandemente de la expectativa socrática, respecto al convencimiento que éste tenía sobre la enseñanza de la virtud, la diferencia está, y creo que favorablemente, en que hoy contamos con un apoyo tecnológico que puede garantizar en una medida estadísticamente razonable un resultado exitoso, suficiente para el cumplimiento de ese beneficio adjudicable al saldo de la comunidad social en su conjunto.

Sin embargo, creo que la mayor dificultad radica en la instauración de la Infraestructura Moral, ya que para ello se requiere el cumplimiento cabal de las tres condiciones ya señaladas, y el problema paradójicamente es que tropezaremos con la inefable condición humana.

La primera condición, por ejemplo, exige el destierro definitivo por parte de la clase política de la práctica (lamentablemente tan difundida) de la demagogia.

La segunda, exige apelar de manera perentoria a esa última reserva de la dignidad moral existente en la comunidad social, pero que sólo aflora en situaciones límites, como fue el caso que se ha dado en llamar "espíritu de Ermua" en España, donde la sociedad masivamente sin distinción de credos, comunidades locales, ni colores políticos, reaccionó saliendo masiva-

mente a la calle ante el alevoso crimen del concejal de Ermua, Miguel Ángel Blanco, a manos de la ETA.

La tercera, por su parte, exige intervenir sobre los intereses creados, representados en todas las actividades rentables que han hecho del mercado el epicentro de la democracia liberal moderna, y dar prioridad a lo público sobre lo privado.

La conciencia social, ésa que representó Sócrates en el siglo v antes de Cristo, donde a juzgar por el testimonio de Platón en sus diálogos, era una voz muy influyente en la Atenas de su época, hoy me parece que se ha refugiado en el arte y son los artistas desde la plástica, la música o la literatura quienes advierten de manera incisiva y persistente (como debe ser) de los peligros cada vez más irreversibles de la comunidad social sobre el planeta.

## Conclusión

**F**inalizado el siglo xx, el cual marcó el fin del milenio, una fecha muy especial, que obliga a hacer una reflexión a la manera de recuento de lo ocurrido al cabo de prácticamente veintisiete siglos, desde el nacimiento de la cultura occidental.

Los cambios aparentemente sustanciales ocurridos durante el siglo xx, son, más bien, superficiales, no ha habido un cambio estructural profundo en la comunidad social que pudiera obligarnos a dar cuenta de ello. Con cambios profundos, quiero decir aquéllos que han significado modificaciones sustanciales de los miembros de la comunidad social en sus interrelaciones sociales como, por ejemplo, el tránsito del estado nómada al sedentario o, por decirlo de otro modo, el cambio del oficio de cazador por el de agricultor, significó el establecimiento del hombre en un territorio determinado y con ello la construcción de casas definitivas, ciudades, monumentos, etc., además, la determinación de fronteras, significó, en suma, un cambio de mentalidad y de visión del mundo, porque entre otras cosas, significó también la determinación de algunos de los referentes de la persistencia.

Quiero insistir en el tema de la persistencia, a riesgo de ser majadero, porque está íntimamente ligado a la memoria. Un pueblo sin historia, sin tradiciones, sin costumbres, queda al margen de la cultura.

Olvidar es de algún modo morir, y vivir muriendo es un contrasentido a la vez que una agresión al espíritu.

Los cambios inducidos por la tecnología, particularmente en el siglo xx, son muchos (demasiados), ellos han creado el *síndrome de la obsolescencia* atentando contra la persistencia de la memoria.

La memoria social (para algunos memoria colectiva) es un elemento esencial para la construcción de la historia de la co-



munidad, la persistencia de las tradiciones es un mecanismo imprescindible para la existencia y reconocimiento de raíces capaces de justificar la existencia de una historia de la comunidad, definitivamente imprescindible para su solidez y consolidación.

La irrupción de los navegantes peninsulares en América, a la que abordan como nuevo mundo, sin reconocerle su propia historia, sin aceptar la existencia de una memoria (colectiva) rica en tradiciones, consolidada en sus propias raíces, marca la diferencia entre la conquista y el encuentro. Aquello que pudo ser encuentro fraternal y complementario, entre culturas diferentes, la europea y la precolombina, se transformó en conquista dominante y, a la vez, cruel e insolidaria.

El solo intento de evangelización, es una muestra nítida de intolerancia religiosa. Con el paso del tiempo, medido en siglos, se ha tendido al ecumenismo religioso, que es, por cierto, una muestra de tolerancia y madurez religiosa.

Muchos siglos después, contando con el cabal conocimiento de los errores cometidos en el proceso de colonización, se vuelve a la conquista dominante, sólo que esta vez se enarbolan banderas políticas, para justificar una intolerancia aún más profunda. Se argumenta una razón francamente fantasmal. La defensa de la libertad, la paz y la democracia, pero desde la óptica de los invasores de África, América Latina y Asia.

La lucha entre el comunismo y el capitalismo, cuando aún existía la rivalidad este-oeste y se confrontaban dos ejércitos internacionales la O.T.A.N. *versus* el Pacto de Varsovia, justificó (para los invasores) el invadir y someter, dado su poderío bélico manifiesto, a muchas pequeñas y pobres naciones, en África, Asia y América Latina.

Sin embargo, la defensa de la libertad, la paz y la democracia, no impidió que se vulneraran los derechos humanos en gran parte del territorio mundial, con el agravante de que en reiteradas ocasiones, los países ricos, animaron, apoyaron y sostuvieron dictaduras, en los países llamados del Tercer Mundo, de manera que el trabajo sucio lo dejaron en manos de los dicta-

dores y caudillos locales. Son conocidas (y en reiteradas ocasiones denunciadas) las brutalidades cometidas por los organismos represivos estatales en las dictaduras de Duvalier (Papá Doc) en Haití, Somoza en Nicaragua, el general Videla en Argentina, el general Pinochet en Chile, etcétera.

Desde la época del enriquecimiento desmedido de personas e instituciones al interior de la comunidad social, las relaciones de poder entonces establecidas sobre el planeta, no han variado, y si lo han hecho ha sido en una medida insignificante.

El poder y la riqueza han marchado de la mano desde entonces; el escenario principal en que se ha desarrollado este proceso en el siglo xx es el mercado, durante prácticamente veinticuatro siglos éste mantuvo su condición de medio e, incluso, durante un lapso ampliamente mayoritario de ese período, lo hizo en un muy discreto segundo plano, a mediados del siglo xix comienza a producirse, aunque de una manera casi imperceptible, su tránsito hacia su conversión en fin, lo que logra de lleno en el siglo xx, para terminar por convertirse en el epicentro de la democracia.

Llegados a fin de siglo (1999), una de las más graves tergiversaciones realizadas por el hombre al interior de la comunidad social y para su propio desmedro, es la que afecta la relación entre medios y fines. Esta relación queda claramente establecida en el sistema político aristotélico –no podríamos decir que es su creador, pero sí, su gran sistematizador– es un elemento fundamental en la red estructural conformativa de la comunidad social. Ésta, después de muchos siglos de experiencia vivida (historia), se ha reorientado hacia el modelo gubernamental de la democracia, lo que es un claro síntoma de persistencia, pero, además, los elementos axiológicos configurativos de ella, propuestos por Aristóteles, siguen teniendo perfecta vigencia (libertad, igualdad –como manifestación de la justicia– y seguridad) y constituyen un segundo y contundente argumento en apoyo de la persistencia.

Pero antes de revisar la doctrina aristotélica en este aspecto, quiero exponer lo más detalladamente posible las modificacio-

nes sufridas por la relación de medios y fines en la praxis política de los siglos posteriores al estagirita.

Aristóteles concibe la política íntimamente vinculada a la ética, lo que se traduce en ciertas conductas esperadas y esperables que al cumplirse configuran lo que hemos dado en llamar moral.

La tradición de las conductas en la vida cotidiana es muy importante para los griegos de esa época. Normalmente los hombres saben lo que tienen que hacer, porque está establecido por unos usos que tienen la fuerza de la convicción y ejercen su influjo automáticamente sobre los individuos (código ético).

La política como expresión deriva de *polis* (ciudad), y está compuesta por la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente; ésta es la vida feliz y buena, asunto propio de la ética. Es necesario, por tanto, concluir que el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la mera convivencia, y detrás de esas buenas acciones está la seguridad de esa comunidad reunida.

La *politeia*, el régimen o constitución, es el principio rector de la ciudad, en otras palabras, es su forma de vida. Lo que para el hombre individual es la forma de vida que se elige, el *Bios* que hace de cada cual un tipo de ser humano, es para la *polis* su constitución o *politeia*. Ahora bien, la vida individual sólo puede realizarse dentro de la *polis*, más aún, condicionada por ella. Pero lo más importante, lo que en verdad justifica la unión de las personas en la *polis*, es la seguridad que ésta les ofrece.

En los usos, dice Aristóteles, siempre antiguos, engendrados a lo largo del tiempo, que por eso se hacen obedecer y ejercen su imperio, reside toda la fuerza de la comunidad, y con ella la seguridad de la vida humana.

En suma, la fuerza de un código ético, es garantía de convivencia y seguridad para la comunidad social.

Al estar unidos ética y política, y al seguirse los mandatos de un código ético, la conducta de los ciudadanos al interior de

la *polis* se tradujo en justos medios, es decir, en conductas virtuosas (buenas), resultando, así, los medios siempre adecuados, y los fines de dos tipos, unos intermedios y el fin último o felicidad.

Maquiavelo establece la primera modificación significativa en el manejo de la relación de medios y fines, al determinar las condiciones que posibilitaron el divorcio de la ética y la política, empleando el mecanismo de privilegiar los fines para permitir cualquier medio, justificándolo en la bondad de los fines, de ahí la fórmula con que se ha popularizado el asunto: "el fin justifica los medios", y que ha permitido con posterioridad a Maquiavelo una praxis política definitivamente censurable.

La independencia de la política de la ética, ha permitido el empleo de una crecida gama de medios que no sólo no son justos sino que abiertamente reprochables, por inmorales y por atentar directamente contra los derechos básicos del ser humano.

Genocidios, torturas, terrorismo, matanzas, purgas políticas o étnicas, asesinatos selectivos de líderes, etc., no tienen justificación, sin embargo, se han producido con absoluta frecuencia en los siglos XVIII, XIX y XX.

En el curso del siglo XX ha surgido una segunda modificación a la relación de medios y fines, respecto a la determinada por Aristóteles, que se traduce en lo esencial en un trastocar el sentido y significado de los términos de la relación. Esto ocurre de una manera complicada, en parte, por lo paradójal, y también, en alguna medida, por lo absurdo, ya que, no obstante, ser éste un momento de mediatización en la conducta social, se han modificado el sentido y significado de algunos medios claves para el desarrollo de la propia cultura, como, en efecto, ocurre con los conceptos de; dinero, mercado o ley. Los dos primeros corresponden al terreno de la economía y el tercero al derecho, ambas disciplinas se distanciaron de la ética siguiendo las aguas de la política.

El dinero creado como un medio de cambio frente a las manifiestas limitaciones del trueque, más allá de su uso restricto y

local, y, válido sólo para ciertas mercancías, es el mecanismo ideal para el intercambio de todas ellas, una vez salidas de las manos de los diferentes productores.

“La asociación histórica entre dinero y metal es muy estrecha. Para todos los fines prácticos, el dinero fue, la mayoría de las veces un metal más o menos precioso”<sup>24</sup>.

Por razones de orden práctico, vinculadas al crecimiento de la población, al progreso tecnológico (medios de comunicación, de transporte, etc.) y también a la dificultad para la acumulación y traslado del dinero metálico, se crea el papel impreso (papel moneda) y los cheques (bancarios). El dinero adquiere, entonces, una carácter simbólico, pero, aun, es tangible, requiere, además, de un usuario alfabetizado. Sin embargo, a medida que avanzamos y prácticamente a mediados del siglo xx, se va apartando de la clásica configuración material, es decir, pasará de formas tangibles a formas simbólicas, para terminar en formas supersimbólicas, efímeros impulsos electrónicos susceptibles de cambiarse por bienes o servicios. Por supuesto, me refiero a las tarjetas inteligentes, que nos permiten comprar directamente en tiendas, gasolineras o supermercados, o utilizar redes de cajeros automáticos, esto por lo que dice relación con las nuevas formas que ha adoptado el dinero; pero hay otro cambio aún más interesante, porque dice relación con la significación del dinero que deja de ser un medio y se transforma el mismo en mercancía adquiriendo valor (el precio del dinero).

Respecto al mercado “en su sentido primigenio corresponde al mecanismo que media entre productor y consumidor, cuando se establece la separación de funciones para articular el sistema, es decir, hay quienes producen para que otros consuman, por lo tanto, el mercado es su función mediadora, opera como cuadro de distribución (...). El síntoma más significativo del cambio del mercado lo marca la mercantización de la economía, es así como el antiguo mercado de ser un fenómeno secundario y periférico, es decir, como ocurrió entre griegos, ro-

<sup>24</sup> J. GALBRAITH, *El dinero*, p. 17.

manos y medioevales, que tenían una suerte de economía natural, en la cual las transacciones pecuniarias constituían una actividad marginal. En la mercantización de la economía, en cambio, se convierte en el centro mismo de la vida. (...) El ostensible avance hacia la industrialización ha otorgado un papel hegemónico al mercado, trayendo una obsesiva preocupación por el dinero, los bienes y las cosas en general, lo cual constituye una clara muestra del papel protagónico desempeñado por el mercado en una sociedad que se caracteriza porque la producción se separa del consumo, produciendo una dependencia del mercado más que de sus propias capacidades productivas para los efectos de cubrir las necesidades de la población.

Este manifiesto predominio del mercado que lo ha convertido, según nuestro análisis, en el epicentro de la democracia (toda vez que el mercado está más allá de las ideologías, esto significa que el fenómeno que describimos es igualmente válido en sistemas capitalistas como socialistas), ha tenido un impacto bastante negativo y muy amplio en la sociedad, alcanzando a todos los ámbitos de la cultura, rediseñando una comunidad más calculadora, comercializada, codiciosa y metalizada e influyendo, de manera decisiva, en la conducta moral, ya que las relaciones personales, los vínculos familiares, la amistad, el amor, etc., se han visto influidos por una marcada tendencia hacia el lucro comercial<sup>25</sup>.

En suma, hay en este caso, también un manifiesto trastocar la condición de medio por la de fin, con las consecuencias sólo esbozadas.

En cuanto a la ley en el sistema aristotélico, es un mecanismo para regir las conductas de los ciudadanos orientadas a la consecución de la felicidad, está supeditada a la justicia, en la *Política* Aristóteles, a propósito del régimen democrático, propuesto como el más adecuado para la comunidad griega de su época, sostiene: "El fundamento del régimen democrático es la libertad. Una característica propia de la libertad consiste en el

<sup>25</sup> Vera, *Ética, Derecho y Sociedad*, pp. 202 y 203.

turno en la gobernabilidad de los unos a los otros. La justicia democrática consiste en el acceso de todos por igual a tomar las decisiones, sin atender a los merecimientos, de manera que los pobres al ser más que los ricos tienen más poder en la democracia porque siempre son más y las decisiones se toman por mayoría, eso hace soberanas a las muchedumbres mayoritarias en las democracias, y es una muestra clara de la libertad. Otra es vivir como se quiera, ya que eso es resultado de la libertad, puesto que al contrario es lo propio del esclavo vivir como no quiere. De este segundo rasgo esencial de la democracia, deriva el de no ser gobernado en lo posible por nadie, y si esto no es posible, entonces serlo por turno. Esta característica contribuye a la libertad fundada en la igualdad" (libro VIII, 137 a, 2 y 137 b, 5, 10 y 15).

Además, Aristóteles ante la eventualidad de que una ley pudiera resultar perjudicial en el caso particular, inventa un mecanismo que permita corregir esa situación y lo llama "equidad natural".

En los modernos ordenamientos jurídicos, ante un vacío legal, el juez no se puede eximir de la aplicación de justicia, para lo cual debe remitirse a los principios generales del derecho y la equidad natural.

Sin embargo, en las democracias modernas, las cuales cuentan con su respectivo ordenamiento jurídico, se ha invertido la fórmula y es la justicia la que está en función de la ley, a la que debe atenerse estrictamente el juez en la administración de justicia, es lo que ocurre en lo que hoy conocemos como estados de derecho, pero el corolario más delicado de esta situación, es que hemos cambiado el código ético, por un código legal, que mediante intrincados tecnicismos jurídicos, puede perfectamente dar la espalda a la justicia, y eso por supuesto, reviste la mayor gravedad.

Volvamos a Aristóteles, en la *Política* hay algunas afirmaciones tuyas que nos ponen sobre la pista para entender el sentido más profundo que pueda tener esta tecnología del cambio en la configuración de la modernidad.

Aristóteles sostiene: "La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte; en efecto, destruido el todo, no habrá pie ni mano, a no ser equívocamente, como se puede llamar mano a una piedra: una mano muerta será algo semejante. Todas las cosas se definen por su función y sus facultades, y cuando estas dejan de ser lo que eran no se debe decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre. (...) Es natural en todos la tendencia a una comunidad tal, pero el primero que la estableció fue causa de los mayores bienes; porque así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos; la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el más impío y salvaje de los animales, y el más lascivo y glotón. La justicia, en cambio, es cosa de la ciudad, ya que la Justicia es el orden de la comunidad civil, y consiste en discernimiento de lo que es justo (más conveniente)"<sup>26</sup>.

Es fácil advertir en la reflexión aristotélica la presencia del sentido común y, por lo mismo, la alusión al acontecer cotidiano (el libro IV contiene un párrafo dedicado a la puericultura, tema que hoy no tendría cabida en un libro de política), sus argumentos en estos párrafos escogidos, como a lo largo de la obra apuntan a los elementos más persistentes, aquéllos capaces de dar solidez a la comunidad humana y ser garantía de eficiencia y sensatez y por ese camino mantenerse en el tiempo. Es lo que pasa con la antigüedad de los usos, es de ella que emana el imperativo que conduce a la obediencia.

En la sociedad moderna, por el contrario, la tecnología del cambio conduce inevitablemente al síndrome de la obsolescencia, que en un principio se aplica a las cosas, pero, luego, se extiende a las personas y sus conductas. Lo prefabricado tendrá siempre menor duración que las antiguas y sólidas cosas

<sup>26</sup> ARISTÓTELES, *Política*, pp. 4 y 5.



hechas para durar, por cierto, que lo prefabricado es de mucho menor costo y normalmente desechable en corto plazo, de allí se deriva la necesidad de que esos bienes sean prontamente reemplazables, en virtud de lo cual se abre un circuito que tiene como corolario el consumo.

Resulta paradójico que a inicios de siglo se tenga que hacer un llamado para regresar al sentido común, y usar este recurso que se visualiza como el más eficiente, para combatir esa enajenación que he llamado global, ya que es sobre ella que descansa el éxito del consumismo inducido por el mercado.

El retorno al sentido común significa la vuelta a un código ético al que agrego el apellido de sólido, para indicar que se trata de una opción real y concreta.

Ya he mencionado que los cambios, los cuales son muchos y se suceden con gran celeridad, derivan de una tecnología que se ha desarrollado con la velocidad que le permiten sus propios aparatos, sin embargo, son superficiales, eso no significa que no tengan importancia, por cierto que la tienen. La tecnología, por ejemplo, ha significado una extensión de nuestras capacidades perceptuales, que al ser muy limitadas se han podido desarrollar en términos exponenciales (éste es uno de los grandes aportes de Marshall McLuhan a la filosofía de la comunicación) el alcance logrado por el ojo (con la televisión), o el oído (con el teléfono), la velocidad de desplazamiento (con la aeronavegación) han llegado a límites impensables en siglos anteriores, lo que es verdad, pero ello, sin embargo, no ha significado un cambio estructural del hombre como especie, o por decirlo de otro modo, el hombre nuevo anunciado por algunos, es un mito, en el sentido peyorativo de la palabra.

Pero volvamos sobre la idea de un *código ético sólido*, en primer lugar, su vigencia debe ser medida y situada dentro de los límites de la cultura a la que pertenezca.

Debe descansar sobre la sensatez del sentido común, que la propia comunidad llega a aplicar con bastante frecuencia a la conducta social entre sus miembros, cuyo espíritu aparece claramente reflejado en cualquier refranero popular, o en las mo-

ralejadas de las fábulas. Tomemos algunos ejemplos para ilustrar la idea:

Del refranero:

- “A quien madruga Dios lo ayuda”  
(diligencia)
- “No por mucho madrugar amanece más temprano”  
(sensatez)
- “La unión hace la fuerza”  
(eficiencia)
- “Has el bien y no mires a quien”  
(solidaridad)
- “El que no sabe es como el que no ve”  
(sabiduría)
- “Dime con quien andas y te diré quien eres”  
(identidad)
- “No hagas a los otros lo que no quieres que te hagan a ti”  
(tolerancia)
- “Ojos que no ven, corazón que no siente”  
(impunidad)

De las moralejas:

Es el mundo, a mi ver, una cadena,  
do rodando la bola,  
el mal que hacemos en cabeza ajena,  
refluye en nuestro mal, por CARAMBOLA.

(Ramón de Campoamor)

Si el sabio no aprueba, ¡malo!  
Si el necio aplaude, ¡peor!

(Tomás de Iriarte)

No anheles impaciente el bien futuro,  
mira que ni el presente está seguro.

(Félix María de Samaniego)

Debe ser claro y unívoco, es decir, sus posibilidades hermenéuticas mínimas o simplemente nulas, en otras palabras que

lo expresado en un código ético signifique lo mismo, donde la mismidad evite interpretaciones y conduzca necesariamente a una sola lectura.

Su simpleza y claridad, serán las claves capaces de garantizar su univocidad.

Su relación (directa) con el sentido común, debe conferirle la condición de obviedad que lo haga imperativo ante la conciencia social.

La vigencia de semejante institución, aunque consuetudinaria, debiera ser suficiente para impedir, al menos, la impunidad de conductas como: el fraude, el engaño, el crimen, la tortura, el despojo, etc. Pero es previo, que cada una de las conductas antes enumeradas, todas injustas, por cierto, sean claramente entendidas por todos, como tales, al interior de la comunidad social, y donde quiera que aparezcan sean repudiables y consecuentemente repudiadas, quiero decir, que en una comunidad en la que impere un código ético (sólido), no se puede aceptar que se legalice el fraude, el crimen, el engaño, la tortura o el despojo. Porque se pueden hacer leyes que cumplan precisamente ese propósito; es lo que ocurrió en todas las dictaduras latinoamericanas, con el mecanismo jurídico de los decretos-leyes, que en definitiva, se tradujo en un ordenamiento jurídico paralelo, que los asesores legales (abogados) hicieron a la medida de los dictadores para dar un viso de legalidad, a lo que en verdad, era una institucionalización de la injusticia.

Baste señalar que históricamente las tiranías (dictaduras) han sido perfectamente aceptadas por las organizaciones internacionales, O.E.A., O.N.U., por ejemplo.

Mientras vivamos bajo el imperio de un código legal ajeno al código ético, será difícil cambiar el estado de cosas vigente. Por lo tanto, se trata de revivir el código ético para superponerlo al código legal y actúe así, como un elemento de contención de los excesos que vivimos en los albores del siglo XXI.

La sociedad moderna (desde el siglo XX) es inevitablemente disciplinaria, es decir, sometida a una cantidad cada vez mayor

de normas; se torna, por lo mismo, más represiva y agobiante. La tecnología ha posibilitado mecanismos de vigilancia que permiten un control sumamente puntual y eficiente (cámaras de video en la vía pública, en las sedes de los bancos, en los estadios, etc.); otros mecanismos, administrativos, por ejemplo, permiten llevar en un computador la lista de pasajeros de los vuelos en los aeropuertos, la lista de estudiantes en las organizaciones educacionales, la lista de los clientes de un banco comercial, la lista de contribuyentes en los computadores de Hacienda, etcétera.

Las exigencias del progreso (tecnológico) en un mundo claramente masificado (seis mil millones de personas), genera situaciones paradójales en cierta medida inevitables; la tecnología, por ejemplo, ha permitido crear la sensación de empequeñecimiento espacio-temporal, la velocidad de los medios de transporte y comunicación nos dejan la sensación de cercanía y rapidez, justificando la expresión mcluhiana de "aldea global". La televisión, por su parte, permite una "protagonismo efímero" ya que se puede pasar del anonimato propio del hombre corriente, a ser conocido por millones de personas durante algunos instantes al ser entrevistado en un noticiario, por ejemplo.

La fascinación que ejercen los medios masivos de comunicación, se explica por la posibilidad de evasión que ofrecen a miles de millones de personas atrapadas en unas circunstancias agobiantes. La televisión es una verdadera droga anestésica, la cual, sin embargo, debiera actuar como campana de alarma, al poner de manifiesto, al menos, uno de los problemas más graves que habrá que enfrentar en el intento de cambiar el actual orden mundial: la acumulación ilimitada de riquezas en muy pocas manos.

El mapa de la riqueza en el mundo actual, es suficientemente conocido, es una realidad y hay que contar con ella, sobre todo si pensamos que la tarea más difícil será el intento de modificarlo.

Sabemos que la situación complicada por la cual atraviesa el planeta, es conocida por las organizaciones internacionales,

también por los poderosos países industrializados del norte, que suelen controlarlas. Sabemos que desde hace más de tres décadas que se cuenta con informes muy contundentes.

Hay organizaciones muy importantes que los han recibido, como el Club de Roma o la C.E.P.A.L, informes conducentes a alertar de los severos riesgos que el descontrol inspirado por las ansias ilimitadas, de seguir en la apocalíptica tarea de acumular riquezas, nos han producido.

Informes como el de los Meadows (Donella y Dennis), al Club de Roma sobre "Los límites del crecimiento" fechado en 1972, o los informes de la C.E.P.A.L. de 1990 o 1991, en Santiago de Chile: "El reto ambiental del desarrollo" (en colaboración con el P.N.U.M.A.), y "El desarrollo sustentable. Transformación productiva, equidad y medio ambiente", son una prueba suficiente, de que al menos una preocupación teórica ha habido por los problemas que de una manera francamente eufemística he llamado "situación complicada".

No se trata, por cierto, de hacer un quinto reparto del mundo, ya que el cuarto, el de la Conferencia de Yalta, capital de Ucrania, celebrada en 1945 en las vísperas del término de la segunda guerra mundial, con una Unión Soviética todavía poderosa, dirigida por Stalin, una Inglaterra hegemónica, por su conducción en esa segunda guerra, que significó la derrota de la Alemania hitleriana, y dirigida por Churchill. Con los Estados Unidos representando un papel protagónico, particularmente por su apoyo bélico, con Roosevelt a la cabeza y, además, de espaldas a China, condujo, al que todavía en importante medida, es el orden mundial en que vivimos.

Las decisiones más importantes, es decir, aquéllas que afectan al planeta globalmente como los daños ecológicos que reunieron en Kioto, Japón, a las primeras potencias, dependen precisamente de los más poderosos económica y políticamente, que de paso son los que más contaminan, como Estados Unidos, Japón, la Unión Europea. Sin embargo, han llegado a un acuerdo bastante discreto frente a un problema del que hay claridad que puede significar un daño irreparable para el pla-

neta Tierra, ofrecen disminuir la emisión de las sustancias químicas –tóxicas– en menos de un tercio del nivel mínimo razonable para, al menos, estancar el problema en el grave punto en que se encuentra. Incluso, lo empeorarán, pues han descubierto que pueden comprar las cuotas de contaminación, de los países que no están contaminando.

En suma, el resto del mundo debe conformarse con las migajas que los poderosos decidan ofrecerle, y el que Estados Unidos haya aceptado disminuir en un cinco por ciento sus emisiones contra una postura inicial de cero por ciento, hay que considerarlo positivo, cuando en realidad es una burla, ya que justamente Estados Unidos es el primer contaminador del planeta y debería bajar las emisiones en a lo menos un veinte por ciento, de manera que si ha tenido un gesto, por cierto definitivamente insuficiente, es por la presión de ese código ético (sólido), que todavía está en una proporción excesivamente minoritaria respecto del código legal.

La situación antes citada, con toda la gravedad que reviste, se irá arrumbando en el anecdotario de las reuniones de los poderosos, hoy llamadas cumbres, en las que procuran mostrar, a mi juicio, con la complicidad de los medios comunicación que habitualmente ellos mismos manejan, que todo va a cambiar, para que, en realidad, todo permanezca igual.

En esta paradoja lampedusiana hay que buscar la clave que nos explique el cómo y el por qué la comunidad social llega, a los inicios del siglo XXI, a la actual situación. No me atrevo a pensar que, además, nos dé respuestas para el futuro, al menos, mientras no resuelva con toda la claridad que necesita la verdadera función que el cambio juega en el dominio de la historia, como historia de la comunidad social.

Mientras Henri Bergson cree en las posibilidades del futuro desde una intuición de la realidad, la evolución será creadora, abriendo el camino por el que ha de fluir el "elán vital" dando la espalda a la inteligencia que tiende, más bien, al inactivismo, ya que pensar en intuición es pensar en duración, y en la medida que la libertad hay que buscarla dentro cada cual, apoyados

en esos espacios de amplitud como la naturaleza o la divinidad, podemos confiar en que esa evolución creadora trabaja para la génesis de un futuro ineludible y trascendental, que bien podemos considerar una historia abierta.

Francis Fukuyama, formado en las prestigiosas universidades estadounidenses de Harvard y Yale, medio siglo más tarde que Bergson declara el fin de la historia, aludiendo al fin de las ideologías, su tesis se desliza entre lo que él estima las dos fuerzas contrapuestas en la historia de la humanidad "la lógica de la ciencia moderna" y la "lucha por el reconocimiento" que según cree este estadounidense de ascendencia japonesa, desembocan en las democracias capitalistas liberales cerrándose, de esta manera, el proceso histórico.

En este contrapunto me inclino a creer más en Bergson, porque no me parece admisible un fin de la historia, en lo que a lo mejor es menos de la mitad, y donde no termino de encajar la función del cambio, que al interior de la democracia, supuesta su persistencia como entidad política durante estos casi veintisiete siglos, nos muestra tres momentos de evolución (en el sentido de cambio) primero su epicentro está en la *persona*, como ocurre con la democracia griega, la de Aristóteles, después el epicentro se traslada al *Estado*, con un claro protagonismo hegeliano en el desarrollo del proceso, para finalmente trasladarse al *mercado*, que es la situación en que vivimos y la que, por cierto, impulsan las democracias capitalistas liberales, aludidas por Fukuyama, ellas permiten explicar la actitud definitivamente censurable de los países ricos en la cumbre de Kioto, donde no contentos sólo con ofrecer menos de un tercio del mínimo razonable, Estados Unidos, por ejemplo, que como se sabe es el país que tiene los mayores índices de contaminación ofreció rebajar sus emisiones en un 5%, lo que es una auténtica burla, además, advirtieron que hay países en precaria situación económica industrial que tienen niveles muy bajos de contaminación, a los cuales se les compraría parte de las cuotas que no utilizan (es decir, no contaminan).

Al final del recorrido, prácticamente en el último puerto del siglo xx, dos conceptos se destacan claramente, ellos son el de

*cambio* y el de *mercado*, en ellos están las claves para pensar un nuevo rostro para la *democracia*, que de este modo alcanza la estatura de una constante política, es decir, es una suerte de marco dentro del cual se van organizando las instituciones de la comunidad social, justificando que hablemos de esta institución como una metainstitución donde se suceden algunas manifestaciones del acaecer humano en su condición de ser social libre, es una especie de continente político o forma contextualizadora de un hacer como el político, dialógico y hermenéutico en tanto humano.

Esto significa que a la forma le toca representar un papel relevante, particularmente en el modo en que entiendo este concepto: "Tal vez si uno de los modos esenciales del conocimiento, que procura la inteligibilidad del mundo y de nosotros mismos, sea el orden. La *forma es el orden del orden*. Esta fórmula requiere ser explicada y puesta a funcionar, y de una manera eficiente. Se dice con frecuencia y con razón, que nuestra experiencia del mundo es siempre de un mundo lleno y ordenado. Esto significa que en el trato con nuestro entorno, nos encontramos con las cosas dispuestas de algún modo definido o definible. Estos modos que son prácticamente innumerables, constituyen el juego de relaciones mediante las cuales las cosas resultan dispuestas de manera coherente. La relación corresponde a la categoría primaria, que define lo relativo como la referencia de una cosa a otra. La relación constituye el elemento más simple del sistema y el de máxima generalidad (corresponde por analogía al átomo o a la célula). El orden correspondería al contexto donde toda relación se articula: así comenzaríamos desde el orden universal hasta descender al orden de un átomo en un sistema de relaciones (urdimbre relacional) que legaliza el conocimiento en todos sus sentidos. En este tránsito, que se inicia en la relación como lo más general, se pasa al orden con un grado de generalización menor para rematar en la forma a la que corresponde el nivel más concreto dentro del sistema. La forma (orden del orden) es, justamente, la constante que legaliza y estabiliza nuestro contacto con la realidad en un plano ana-



lítico, es una suerte de principio de identidad de la inteligibilidad del mundo exterior, que permite ir configurando perfiles bien definidos, modelos o paradigmas, que iluminan el sistema y llevan al terreno concreto la compleja urdimbre relacional. Ejemplo, hay una notable variedad entre los seres humanos, que es susceptible de ser predicada de innumerables maneras, esto complica el cuadro en cada miembro de la clase hasta el infinito, sin embargo, dicha complejidad, por alta que sea, no nos mueve a error cuando predicamos de cualquiera de los miembros de la clase como una de sus características comunes y uniformes, su forma humana"<sup>27</sup>.

*Cambio y mercado*, entendidos como dos de las formas articuladoras de la modernidad, han creado una nebulosa en torno al dominio político y han hecho del *enriquecimiento ilimitado* la vara de medir que conduce al poder, este mecanismo ha permitido, a su vez, que el epicentro del poder se haya modificado, es decir, haya cambiado y su trayectoria en el tiempo (historia) nos conduzca de lo militar, a lo político, para rematar en lo económico. Por eso no me extraña que mentes tan brillantes como la de Fukuyama se pierdan en la espesura de esa nebulosa y sucumban en un reduccionismo futurista que es el responsable de esa ceguera. En septiembre de 1806 Hegel, en quien se apoya curiosamente Fukuyama, sostenía en una conferencia: "Nos hallamos en el umbral de una época importante, de un tiempo de fermento, cuando el espíritu da un salto adelante, trasciende su forma anterior y adopta una forma nueva. Toda la masa de representaciones anteriores, conceptos y vínculos que mantienen unido nuestro mundo, se disuelve y colapsa como una imagen en sueños. Se prepara una nueva fase del espíritu. La filosofía, especialmente, ha de dar la bienvenida a su aparición y reconocerla, mientras otros, que impotentes se le oponen, se aferran al pasado".

Este texto de Hegel deja la impresión de que el espíritu es un devorador que se trans-forma y de esta manera disuelve el

<sup>27</sup> JOSÉ MIGUEL VERA LARA, "Sobre lo estético en la ciencia y en el arte. Un esbozo sobre el problema de la forma".

pasado y re-forma la realidad y de paso se adueña del futuro. Fukuyama apoyado en Hegel futuriza a su manera: "La debilidad de los gobiernos autoritarios de derechas estriba en su control incompleto de la sociedad civil. Llegados al poder con un mandato de restaurar el orden o de imponer 'disciplina económica', pueden encontrarse que no tienen mayor éxito que sus predecesores democráticos en estimular un crecimiento económico regular o en crear un sentimiento de orden social. Y a los que obtienen éxito, les sale el tiro por la culata, pues las sociedades sobre las cuales se asentaron los rebasan al volverse mejor educadas, más prósperas y más de clase media. Al desvanecerse el recuerdo de la emergencia concreta que justificó el gobierno fuerte, estas sociedades se muestran cada vez menos dispuestas a tolerar el gobierno militar"<sup>28</sup>.

La inclinación futurista y los referentes económicos son claros en el discurso de Fukuyama, son ellos los que le reducen el universo de las formas y lo envuelven hasta el punto de declarar el fin de la historia y el último hombre.

Es el propio universo de las formas el que nos permite contraponernos a las tesis fukuyamistas, si es que *la forma* como yo creo corresponde *al orden del orden* sus posibilidades están muy lejos de agotarse ya que hay diversas otras maneras de ordenar la trama de la realidad de la comunidad social. Así, por ejemplo, tiempo, historia, ideología y utopía son formas que aceptan aún muchas maneras de readecuación. El tiempo que desde un punto de vista físico-matemático es un continuo irreversible (una especie de un siempre  $n + 1$ ), desde el punto de vista humano es mito y es historia. "Por último citaremos las teogonías de Jerónimo y Helánico que plantean como materias primordiales a Cronos y Ananké. 'En el comienzo solo existían el agua y el fango (materia limosa), que se endureció formando la tierra. De estos dos principios fue engendrado después un tercero (un dragón llamado Cronos, que no envejece) y Hércules, y a él se agrega Ananké (necesidad) que tiene la misma

<sup>28</sup> FRANCIS FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, pp. 75 y 76.

naturaleza de Andrátea incorpórea (otra personificación de la necesidad) difundida por todo el cosmos, hasta alcanzar los límites de él... Cronos... engendró una triple progenie: el Éter húmedo, el Caos infinito y el Erebo nebuloso... Pero Cronos engendró en estos un huevo... Y esa teología celebra el Protágonos (Primogénito) y llamó a Zeus el ordenador de todas las cosas' (Damascio)"<sup>29</sup>.

El tiempo como historia humana es civilización y dentro de estas culturas y, a su vez, dentro de estas últimas ideologías en este escenario la democracia de probada longevidad sigue vigente y abierta, aquí cabe señalar a la utopía como el mecanismo más pertinente. La *utopía* es el ámbito de apertura, es la opción de futuro para la historia. Es un espacio de dinámica para la libertad esa oscura sensación que mantiene vivo políticamente al hombre moderno.

Se trata de una utopía con raíces en el pasado, de una persistencia política por su flexibilidad configurativa; se trata, en suma, de la utopía democrática que sigue aceptando la posibilidad de nuevos diseños.

<sup>29</sup> VERA, *Curso...*, op. cit., pp. 206 y 207.

# Bibliografía

- ADORNO, TEODORO, *Crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Edit. Ariel, 1969.
- ARANGUREN, JOSÉ LUIS, *Moral de la vida cotidiana, moral de la vida personal y religiosa*, Madrid, Edit. Tecnos, 1984.
- ARDREY, ROBERT, *Las tres caras de Jano*, Caracas, Edit. Tiempo Nuevo, 1970.
- ARENDT, HANNAH, *The human condition*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1989.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe, México D.F., Biblioteca Mexicana Scriptorum Latinorum et Romanorum, 1970.
- ARISTÓTELES, *Política*, edición bilingüe, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, Clásicos Políticos, 1970.
- BRANDT, RICHARD B., *Teoría ética*, Madrid, Alianza Universidad, Textos, 1982.
- BERGSON, HENRI, *L'evolution créatrice*, Paris, Les Preses Universitaires de France, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, 1948.
- BERNSTEIN, RICHARD J., *Praxis y acción*, Madrid, Edit. Alianza Universidad, 1979.
- BOBBIO, NORBERTO, *Las ideologías y el poder en crisis*, Barcelona, Edit. Ariel, 1988.
- BOBBIO, NORBERTO, *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid, Edit. Debate, 1985.
- BOULDING, KENNETH, *El impacto de las ciencias sociales*, Buenos Aires, Paidós, 1974.
- BRAVO-VILLASANTE, CARMEN, *Fábulas españolas*, Madrid, Edit. Montena, 1989.
- CASSIRER, ERNST, *El mito del Estado*, México D.F., Edit. F.C.E., 1947.
- CHÂTELET, FRANÇOIS; PISIER-KOUCHNER, É., *Las concepciones políticas del siglo XX*, Madrid, Espasa Universidad, 1986.
- CHÂTELET, FRANÇOIS, *Histoire des ideologies*, Paris, Edit. Hachette, 1978.
- CHOMSKY, NOAM, *At war with Asia*, New York, Pantheon Books, Random House, Inc., 1970.
- CHOMSKY, NOAM, *Por razones de Estado*, Barcelona, Edit. Ariel, 1975.
- CONILL, JESÚS, "De Adam Smith al 'imperialismo económico'", en *Revista Claves de Razón Práctica*, Nº 66, Valencia, 1996.
- DANIEL, JEAN, *Viaje al fondo de la nación*, Santiago de Chile, Edit. Andrés Bello, 1995.
- DESCARTES, RENÉ, *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires, Edit. Losada, 1952.
- DUNN, JOHN, *Locke*, New York, Oxford University Press, 1984.
- FOUCAULT, MICHEL, *El discurso del poder*, Barcelona, Folios Ediciones, 1980.
- FOUCAULT, MICHEL, *Vigilar y castigar*, Madrid, Edit. Siglo XXI, 1984.
- FRANCE, ANATOLE, *La isla de los pingüinos*, Barcelona, Edicomunicación, 1995.
- FROMM, ERICH, *Anatomía de la destructividad humana*, Madrid, Siglo XXI, 1975.
- FROMM, ERICH, *La revolución de la esperanza*, México D. F., Edit. F.C.E. 1987.
- FUKUYAMA, FRANCIS, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.
- GALBRAITH, JOHN KENNETH, *El dinero*, Madrid, Edit. Hyspamérica, 1983.
- GIDDENS, ANTHONY, *Central Problems in Social Theory*, London, Macmillan, 1979.
- GIRARD, RENE, *La violence et le sacré*, Paris, Editions Bernard Grasset, 1972.
- GORDON, MARSHALL, *En busca del espíritu del capitalismo*, México D.F., F.C.E., 1986.
- HEGEL, G.W.F., *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Edit. Claridad, 1976.

- HEGEL, G.W.F., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Edit. Claridad, 1955.
- HOBBS, THOMAS, *Leviathan*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1958.
- JACOB, FRANÇOIS, *La logique du vivant. Une histoire de l'héritité*, Paris, Gallimard, 1970.
- KANT, IMMANUEL, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.
- KELSEN, HANS, *Teoría general del derecho y del Estado*, México D.F., Universidad Autónoma de México, 1983.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE, *Antropología estructural*, México. F.C.E., 1969.
- LOCKE, JOHN, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.
- LLEDÓ, EMILIO, *El surco del tiempo*, Barcelona, Editorial Crítica, 1992.
- MARX, KARL, *Capital: A Critique of Political Economy*, New York, International Publishers, 1967.
- MARCUSE, HERBERT, *Psicoanálisis y política*, Barcelona, Edit. Península, 1972.
- MCLUHAN, MARSHALL, *La comprensión de los medios como extensiones del hombre*, México D.F., Edit. Diana, 1975.
- MILLAS, JORGE, *Las máscaras filosóficas de la violencia*, Santiago, Ed. Universitaria, 1979.
- MILLAS, JORGE, *Historia espiritual de occidente*, Santiago de Chile, Edit. Universitaria, 1968.
- MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Edit. Tecnos, 1972.
- MONCHO PASCUAL, JOSÉ, *La unidad de la vida moral según Aristóteles*, Valencia-Lovaina, Anales del Seminario, 1972.
- MOORE, GEORGE EDUARD, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.
- MORRIS, DESMOND, *El mono desnudo*, Madrid, Edit. Hyspamérica, 1990.
- MUNFORD, LEWIS, *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza Universitaria, 1971.
- POPPER KARL, *The Open Society and its Enemies*, Princeton N.J., Princeton University Press, 1950.
- PRIGOGINE ILYA, STENGERS ISABELLE, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- RAWLS, JOHN, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.
- RORTY, RICHARD, *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey Princeton University Press, 1979.
- ROUSSEAU, JEAN JACQUES, *El contrato social*, Madrid, Edit. Sarpe, 1983.
- RUSSELL, BERTRAND, *Historia de la filosofía occidental*, Madrid, Aguilar, 1973.
- SABINE, GEORGE, *Historia de la teoría política*, México D.F., F.C.E., 1990.
- SARTORI, GIOVANNI, *Teoría de la democracia*, Madrid, Alianza Universidad, 1988.
- STÖRR, ANTHONY, *Sobre la violencia*, Barcelona, Edit. Kairós, 1973.
- TAMAMES, RAMÓN, *Un nuevo orden mundial*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.
- THOMSON, DAVID, *Las ideas políticas*, Barcelona, Nueva Colec. Labor, 1973.
- TOFFLER ALVIN, *El cambio del poder*, Barcelona, Plaza y Janés, 1991.
- TORRES LÓPEZ, JUAN, *Economía política*, Madrid, Edit. Civitas, 1995.
- VALLESPÍN OÑA, FERNANDO, *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozic y James Buchanan*, Madrid, Alianza Universidad, 1985.
- VERA LARA, JOSÉ MIGUEL, *Curso Elemental de Filosofía y Lógica*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 1992.
- VERA LARA, JOSÉ MIGUEL, *Ética, Derecho y Sociedad*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Central, 1994.
- VERA LARA, JOSÉ MIGUEL, *Ética, Mercado y Sociedad*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Central, 1999.
- WEBER, MAX, *Economía y sociedad*, México, D.F., F.C.E., 1960.
- ZUBIRI, XAVIER, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza Editorial, Fundación X. Zubiri, 1989.