

**W. R. Daros**

**FILOSOFÍA PARA LA BÚSQUEDA  
DE LA CONVIVENCIA**



**Rosario  
UCEL - 2019**



**W. R. Daros**

**FILOSOFÍA PARA LA BÚSQUEDA  
DE LA CONVIVENCIA**

**Rosario  
UCEL - 2019**

“La `defensa de la comunidad´ debe ser prioritaria frente a cualquier otro compromiso” (Bauman, Z. *¿Múltiples culturas, una sola humanidad?* 2007).

“El temor y la angustia son hoy las `características esenciales´ del `hombre occidental´, arraigadas como están en la imposibilidad de reflexionar sobre una multiplicidad de opciones tan enorme” (Ellul, Jacques. *Métamorphose du bourgeois*, 1998).

“Esta sociedad de la incertidumbre es difícil de sobrellevar. Es una sociedad que ha ido abandonando el polo de la seguridad, enamorada del de la libertad... Hemos asociado libertad con felicidad, es decir creemos que ser libre es ser feliz. Podemos hacer, deshacer, volver a preguntarnos lo que buscamos, lo que queremos... De esta forma nos tornamos poco previsible para los demás y estos no pueden seguirnos, por lo cual estamos mucho más solos” (IAIES, G. *Volver a enseñar*. Pág. 119).

*La fuerza física prevalente es un hecho, pero no da derecho:* que el fuerte robe al débil no le da derecho a robar. El derecho, en su esencia moral, implica una inteligencia y voluntad libre, expresadas mediante signos, lo cual es típico de los humanos. La convivencia humana no es un resultado del más fuerte o de fuerzas instintivas; no es el resultado de la competencia, donde uno gana porque el otro pierde. En el contexto humano, todas las acciones libres y conscientes que realizan los hombres quedan sometidas a la justicia: al derecho y al deber o responsabilidad, para poder convivir. Las acciones económicas no hacen excepción.

Se requiere saber dominarnos y limitarnos, tanto en la búsqueda de libertad como en la búsqueda de seguridad. Nuestra libertad y nuestra seguridad están condicionadas por la *responsabilidad*, como los derechos están condicionados por los *deberes*, individuales y sociales, casi ausentes de nuestros procesos educativos.

La presente publicación expresa ideas que son responsabilidad exclusiva del autor y objeto de discusión. El autor agradece una beca parcial otorgado por la Universidad Adventista del Plata (Libertador San Martín, E. Ríos) que hizo posible esta investigación y a la UCEL por editarla virtualmente.

<http://www.ucel.edu.ar/upload/libros/LIBRO%20-%20DAROS%20W%20R%20-%20Filosof%C3%ADa%20para%20la%20b%C3%BAsqueda%20de%20la%20convivencia.pdf>

Rosario, 2019. Copyright by Editorial UCEL: *Universidad del Centro Educativo Latinoamericano*. Edición virtual.

## ÍNDICE

### FILOSOFÍA PARA LA BÚSQUEDA DE LA CONVIVENCIA

- 11 **Prólogo**
- 17 **Introducción: Iniciando la comprensión y construcción de la convivencia**  
- Qué se entiende por violencia.  
- Trascender el punto de vista individual de la moral y del comportamiento social.
- 23 **Capítulo I: La escisión en el individuo**  
- Violenta lucha heterogénea.  
- La escisión biológica.  
- Machismo y escisión biológica.  
- ¿Cuál es el costo y el beneficio del desarrollo biológico?  
- La escisión psicológica.  
- Un caso de escisión ideológica y neuromítica en neurociencias.  
- Hacia la superación de la metáfora del organismo social.
- 43 **Capítulo II: La escisión sociocultural**  
- El replanteo posmoderno de los valores: El sentido de lo posmoderno.  
- La sociedad y la educación social.  
- Liquidar la filosofía de la reflexión e instaurar la hermenéutica nihilista.  
- Observaciones críticas desde la filosofía de M. F. Sciacca.
- 59 **Capítulo III: Preparación del hombre y del ciudadano modernos en el pensamiento de I. Kant**  
- Introducción.  
- El derecho individual, natural o innato.  
- El derecho privado  
- Derechos privados (Estado natural) y contrato social (derechos públicos en el Estado civil).  
- Preparar la educación del hombre y del ciudadano.
- 67 **Capítulo IV: En la transición de la modernidad: Formar al hombre social y políticamente en la confrontación Rosmini-Marcuse**  
- Retorno a la explicación sistemática.  
- Concepto rosminiano de sociedad.  
- Naturaleza política de la sociedad.  
- Formarnos en un contexto social y político.

- Confrontación con la posición de Herbert Marcuse sobre la formación social y política en educación:
  - a.- Raíces del pensamiento de H. Marcuse.
  - b.- Reducción del hombre a la única dimensión del consumo.
- Repensar los fines de la formación social en educación.
- Matices de la confrontación Rosmini-Marcuse.
- Consideraciones sobre el Estado Moderno, el contrato social y la educación.
- La sociedad: el sentido de ser socios.
- Una sociedad para el crecimiento.
- El Estado Moderno, el contrato social y la educación.

113 **Capítulo V: Unidos pero no tanto: Solidaridad posmoderna**

- El sentido tradicional de la moral según Rorty.
- El sentido pragmático y contingente de la moral.
- La solidaridad imaginada y deseada.
- Observaciones finales.

131 **Capítulo VI: La formación civil. Un aspecto de la finalidad educativa**

- Importancia de la explicación integral.
- La filosofía de la sociedad.
- La crisis de Occidente y el derecho a la formación integral de las personas:
  - a) La cultura de Occidente y el inicio de su crisis.
  - b) La formación civil en una concepción integral.
  - c) Comunidad de personas.
  - d) Repensar una filosofía social del ser humano.

159 **Capítulo VII: La escisión económico-moral actual**

**A.-Utilitarismo económico**

- Del ámbito de la economía humana al ámbito de la utilidad y felicidad individual.
- Autonomía de la economía y utilidad.
- El pragmatismo posmoderno de Richard Rorty.
- La cuestión sobre si existe una “justicia social”.
- Antonio Rosmini: Los supuestos del utilitarismo.
- La acción económica en una dimensión humana personal y moral.
- La persona en el centro de la economía.
- Origen de la sociedad.
- Justicia social.

**B.- Egoísmo/altruismo: sobre el posible principio de la ética. ¿Prioridad del amor propio o del amor al otro?**

- Aclaración de algunos términos.
- El amor.
- El *ego* y el *alter*: egoísmo y altruismo.
- Amor de sí y amor propio.
- La libertad y las razones en defensa del amor propio.

- Las razones del altruismo.
- La cooperación para la convivencia como relación entre egoísmo y altruismo, en el contexto biológico y social.
- Conclusión.

### **C.- La persona en la posmodernidad**

- Las revoluciones hacia la centralidad de la persona.
- La persona posmoderna y su derecho a realizarse según su proyecto de vida a la carta.
- Ser persona es ser un consumidor.
- La persona posmoderna en búsqueda light de la identidad personal.
- Cultura de la seducción.
- Narcisismo o la autoabsorción en una conciencia indeterminada y fluctuante.
- El cuerpo reciclado bajo el deseo de la autoseducción.
- Cerrando el tema: hay motivos para tener confianza.

## 237 **Capítulo VIII: Reflexiones sobre el ser y el convivir en la sociedad argentina. Enfocándonos en algo más regional**

- La perspectiva del pasado.
- En la búsqueda de la “terra argentea”.
- Algunos indicadores del ser de la sociedad argentina:
  - *Los resabios del deseo de plata.*
  - *En manos de la suerte.*
  - *Arbitrariedad del poder y la viveza criolla.*
  - *Defensa de las apariencias: hombre de contradicciones.*
  - *La resignación.*
  - *Creatividad poco sistematizada.*
  - *Los silenciosos argentinos de excepción.*
- El modo de ser de los argentinos como un problema cultural.
- Concluyendo.

## 261 **Capítulo IX: El contrato social: hacia su elaboración, solución y crisis** **A.- Del terror a los bárbaros a la convivencia con los extraños**

- Introducción.
- Definiendo al bárbaro.
- Definiendo al civilizado.
- La lucha contra el miedo.
- El agri dulce temor a la ideología.
- Civilización y barbarie.
- Hacia la búsqueda de convivencia y solidaridad incluyendo al otro extraño.
- La compañía de los extraños.
- Concluyendo: el posible retorno de los bárbaros.

## 281 **B.- Reflexiones en la búsqueda de una solución a la convivencia mediante el consenso en un contrato social**

- Enfoque del problema presentado por Aristóteles.
- La Modernidad retoma el tema de la búsqueda del bien general e in-

dividual mediante el contrato social:

- a) *Las consideraciones de Thomas Hobbes.*
- b) *Las sugerencias de John Locke y Adam Smith.*
- c) *Hacia una concepción más igualitaria según J.-J. Rousseau.*
- d) *La racionalidad de un contrato social: Kant precursor de Rawls.*
- e) *“Los hombres nacen libres e iguales” en la versión iluminista francesa.*
- f) *El intento de pasar de la igualdad legal a la igualdad material.*
- g) *Repensar la idea de contrato social.*

- Origen hebreo del pacto o contrato social.
- La racionalidad de un contrato social: Kant precursor de Rawls.
- Vida y racionalidad.
- Los pactos sociales y políticos se construyen.
- Lo racionalmente logrado en política.
- ¿Lo razonable rawlsiano es hobbesiano?

306

### **C.- Crisis por las distorsiones del contrato social**

#### **a.- El holocausto.**

- Holocausto y ausencia de control social.
- Globalización negativa y control social por seducción.
- Ética posmoderna y su insuficiencia para un control social.
- Los extraños y el control social de la seducción.

#### **b.- Las distorsiones del fanatismo, la verdad absoluta y el temor enfermizo.**

- Aproximación etimológica al tema.
- El fanatismo en tiempos democráticos.
- La perspectiva del otro y la propia.
- Valores humanos democráticos y temor enfermizo.
- Del absolutismo totalitarismo de la verdad de los fanáticos al temor al relativismo.
- Concluyendo.

#### **c.- La crisis de Europa: los emigrantes, el primer mundo y los inmigrantes.**

- Complejidad en la temática de los valores.
- La posición sciacchiana sobre Europa frente al Occidentalismo.
- Algunos rasgos de la crisis de Europa según el pensamiento de María Adelaide Raschini:

1).- *Europa debe mantener su trayectoria histórica, en un constante riesgo prometeico.*

2).- *En la búsqueda de objetividad para pensar la decadencia de Occidente.*

3).- *Las posibilidades ambivalentes de Europa.*

- Todos somos “in-migrantes”.
- En conclusión.

345

### **D.- ¿Libertad, igualdad y justicia: son incompatibles? ¿Para qué educar?**

- Elementos del derecho y el contrato social.
- El conflictivo concepto de naturaleza humana.
- Libertad, igualdad y justicia social.



- Igualdad y desigualdad social.
- Los derechos fundamentales.
- La persona en cuanto derecho moral subsistente.
- En conclusión: supuestos de una concepción democrática de la educación.

365 **Capítulo X: Elaborando herramientas para la convivencia social**

**A).- La justicia como construcción política.**

- La justicia políticamente considerada.
- Concepción política de la persona.
- El uso de la razón pública: participación y transparencia igualitaria.
- Prioridad del poder político.
- Apoyo educativo generalizado y democracia de propietarios.
- El liberalismo político: hacia una libertad e igualdad política.
- El igual y libre poder ciudadano es un poder político-
- Constructivismo político de la igualdad y la libertad.
- Igualdad y libertad sin indiferencia.
- Igualdad distribuida.
- Una igual educación básica.
- Conclusión.

**B).- El uso político de la idea de justicia, a partir de la historia norteamericana**

- Los valores en la conversión de lo moral en político.
- Precauciones epistemológicas para una crítica a la teoría política de la justicia en Rawls.
- Concluyendo.

395 **Conclusión: Educación para la convivencia pacífica**

**A.- Globalización y educación**

- Delimitando el concepto de educación.
- Definiendo el concepto sociedad.
- La tendencia hacia una sociedad globalizada: internacionalización.
- La versión contemporánea: de la internacionalización a la globalización y sus problemas.
- Hacia algunas conclusiones: Globalización y Educación.
- El sentido ético y sapiencial del proceso educativo.

**B.- Democracia, educación y solidaridad tolerante**

- Democracia y solidaridad tolerante.
- El cambio en la democracia.
- La democracia y los derechos a la educación.

**C.- Posmodernidad, clima adolescente y educación**

- El clima social del pasaje hacia la posmodernidad.
- Posmodernidad y clima adolescente.
- Signos de la posmodernidad y la aparente ausencia de sus designios.
- Los adolescentes y los padres en la posmodernidad.
- Posmodernidad e instituciones educativas.
- Bibliografía.

#### **D.- El aprendizaje para integrarse a una forma de vida ciudadana**

- El aula: sociedad de aprendizaje.
- Aprender posibilitando la construcción de la ciudadanía.
- El proceso educativo en cuanto proceso crítico y fuerza moral en un contexto social.
- Paradojas institucionales.
- Para una educación democrática en manos de los demócratas.
- Educar para la democracia como proceso en constante construcción, en libertad, con responsabilidad y con justicia social.
- Conclusión.
- Referencias y bibliografía.

475 **Cirriculum Vitae del autor y fotografías**

## PRÓLOGO

### CONVIVENCIA COMO SUPERACIÓN DE LAS ESCISIONES

1.- En este libro he querido presentar diversos artículos escritos en diferentes fechas, pero todos ellos relacionados, directa o indirectamente, con la temática preocupante de la posibilidad de comprender y mejorar la convivencia humana.

El tiempo se ha acelerado. Las modas cambian con cada estación y las generaciones duran cada vez menos tiempo. El cambio se ha vuelto el clima natural en el que vivimos. En siglos anteriores, por el contrario, el tiempo tenía otro ritmo y orientarse resultaba ser más fácil, firme y estable.

La convivencia, en el tiempo que nos toca vivir, se convierte en una tarea más compleja, cambiante, flexible; porque los seres humanos desean no sólo vivir (tener vivencias), sino convivir (convivencia): somos animales políticos, esto es, vivientes en una ciudad o *polis*.

2.- *Convivencia* significa vivir conscientemente en compañía; tener la vivencia de vivir con los demás. Pero, los seres humanos somos complejos y complicados. Por un lado, deseamos que nos ayuden y necesitamos de los otros o nos servimos de la bondad de los otros; pero por otro, deseamos tener autonomía, decisiones propias diferentes de la de los otros. Las relaciones sociales se articulan en torno a la idea de los otros como posibles poseedores de satisfactores de las necesidades de uno, y por tanto en relación con la satisfacción *relativa y provisoria* a través del intercambio<sup>1</sup>. Mas las diferencias (físicas, sociales, culturales, económicas, etc.) llervan o pueden llevar a *escisiones*, grietas, separaciones, rupturas de la convivencia.

Los supuestos fundamentales de la *convivencia deseada, no impuesta*, pueden ser descritos como un sistema ideal que pone de relieve la necesidad de las instituciones sociales, regidas por un conjunto de reglas que dirigen todas las operaciones de la sociabilidad y que tienen como objetivo remediar las continuas tendencias del poder a apartarse de los valores admitidos universalmente (o por la mayoría), valores tales como la justicia, la tolerancia y todos los derechos y deberes adquiridos por el hombre.

Por el contrario, la *convivencia violenta impuesta* será, pues, definida por la cohesión y el equilibrio de las relaciones interhumanas, obtenidos por la omnipresencia de la violencia, ya sea simbólica, ideológica o física, violencia ejercida abierta o sutilmente por la autoridad política para obtener la adhesión y la sumisión por la fuerza.

En este contexto, fácilmente se advierte que la *convivencia deseada, no impuesta* será el resultado de varias negociaciones, quizás inicialmente más o menos violentas, entre los deseos instintivos e individuales y las limitaciones que imponen los otros con similares

---

<sup>1</sup> Cfr. Heler, Mario. "La seguridad y la utopía moderna de la convivencia" en Jornadas *Ágora*. Mar del Plata, 13 al 17 septiembre de 2005.

deseos. Se trata de un arduo, flexible, constante balance entre los costos y los beneficios que se pueden lograr, pero sobre los que predomina el valor de la racionalidad y la justicia entre los considerados iguales.

En estas complejas relaciones de poder entre lo individual y lo social, entre lo instintivo y lo posible socialmente, entre el esfuerzo y las ganancias, entre la vida y presente y la descendencia futura, entre el egoísmo y el altruismo, la convivencia pacífica puede estar siempre en constante fragilidad; y será el resultado de un estado casi de tregua, donde las partes de nuestro ser y las de las demás personas sepan constatar las conveniencias recíprocas.

La justificación de la tendencia del hipercapitalismo contemporáneo a *sustituir la posición del ciudadano por la del consumidor* y la de *el legislador por la del empresario*; y la tendencia a reducir la *decisión política a una simple cuestión de gestión eficaz de los recursos y los bienes* con el fin de satisfacer deseos y preferencias, conlleva una reducción de lo que es -y de lo que puede ser- el ser humano. Somos algo más de lo que comemos: los humanos somos seres problemáticos; buscamos un sentido para nuestras vidas, no renunciamos fácilmente a nuestros deseos, frecuentemente egoístas.

Además, toda comunidad crea su sentido y establece su red de imágenes y representaciones que se instituye como infra-poder, que desea perpetuar y absolutizarse a la manera de un mito o de la religión que se adueña de la institución de la convivencia. En el inicio de la Modernidad, esta red formó las identidades nacionales, no admitió las diferencias de religión, raza o color, la separación política y no soportó la alteridad sino como competencia y rivalidad. En la Posmodernidad tendemos hacia el otro extremo: nos agobia la identidad y se busca la diferencia, nos aplasta la comunidad y nos sumergimos en la individualidad en un cóctel de variedades.

Los ideales de justicia, de igualdad, de independencia, los horizontes espirituales de humanidad y los proyectos de felicidad y de cohabitación, esos principios de convivencia democrática ceden su lugar al ideal del consumo de una cantidad creciente de bienes materiales, cantidad, por otro lado, muy mal repartida. Desde la perspectiva de este nuevo orden, *la mejor sociedad es la que produce y consume más*. El hiperliberalismo económico ha empujado el imaginario social, los ideales comunes, las representaciones culturales e incluso la acción política. ¿De la universalización o globalización nos encaminamos hacia la localización que cierra sus fronteras y crea muros?

3.- La vivencia reclama la presencia y con-vivencia con otras personas. No solo necesitamos *vivir y desvivirnos* para satisfacer nuestras necesidades básicas; sino también implica desear el *convivir*. Convivir es una forma social de vivir que puede ser de sometimiento pasivo y resignado en medio de otros, o de indiferencia y prescindencia de los otros, o de colaboración con los otros con beneficios mutuos.

Primeramente, la convivencia con uno mismo supone la integralidad de las facultades (inteligencia y afectividad; razón y libertad, etc.), posibilidades, deseos, integrados en una armonía dinámica que la hace placentera. Sólo así se superan las situaciones de violencias y se convierten en potenciadoras de las personas.

“El narcisismo y el fanatismo nacen cuando no se es capaz de escuchar o de leer libros diferentes ni de admitir que el otro posee o puede poseer valores que tal vez sería bueno adoptar; se originan cuando no es posible aceptar la autoridad ajena, es decir, cuando no es fácil reconocer que podemos adoptar algún producto que no hemos construido nosotros,

cuando no podemos recordar y tener presente que hay cosas que han sido producidas por otros”<sup>2</sup>.

4.- En poco tiempo, en menos de un siglo, varias causas hicieron que la sociedad cambiara no solo velozmente, sino en su estructura cultural, en particular, en sus formas de vida.

El crecimiento demográfico mundial, juntamente con un mejor control de las epidemias, la capitalización de bienes, el pasaje de la industrialización a una era de la tecnología, y una generalización de la información, hicieron que la población mundial viviera de otra forma. Se ha cerrado la Modernidad y se ha pasado a la Posmodernidad. De la preocupación por vivir y sobre-vivir a las grandes guerras mundiales y a la muerte inmediata, se ha pasado a un estilo de vida relativamente feliz para una parte de la humanidad y a la preocupación por el temor (desde el armamentismo atómico a al terrorismo del Estado y al terrorismo del fanatismo religioso) a la indiferencia e insignificancia en la posmodernidad<sup>3</sup> y a la preocupación por la con-vivencia.

Hasta hace poco tiempo, poblaciones enteras se trasladaban como inmigrantes a tierras de promisión dejando Europa. Hoy pueblos enteros se trasladan desordenadamente, como emigrantes, abandonando con sus familias y sus reducidos bienes bombardeados, para escapar de la muerte arbitraria en manos de grupos de fanatizados kamikazes tras el ideal de un nuevo renacimiento de un estilo de vida religioso y cultural único y autoritario.

¿Cómo convivir, cuando la Europa tranquila y próspera, advierte que se reciente el bienestar logrado tras la colonización del mundo ahora hecho dependiente con medios pacíficos y audiovisuales, en un mundo a punto de suicidarse por el calentamiento global, gozado por los países ricos?

El miedo acompaña tanto a la pobreza como a la riqueza. El miedo, como el amor (*Eros*), nace -en el embriagante banquete de la vida- de la abundancia (*Poros*) y del deseo o búsqueda o privación (*Penia*): del miedo porque no se tiene o no se logra tener, como del poseer con abundancia y temer perder lo ya poseído. Sólo una persona y una nación que no desea razonablemente más de lo que tiene y no tiene más de lo que desea logra un relativo estado de plenitud relativa, de felicidad, de bien-estar y bien vivir o convivir consigo mismo y con los demás. La mayoría de nuestros abuelos recordaron las privaciones de la *pre-modernidad*; la mayoría de nuestros padres vieron de cerca las posibilidades de riqueza de la *modernidad* industrial; pero sus hijos se encaminan a beber apresuradamente los goces inciertos de la *posmodernidad*, abundante en juegos, distracciones bacanales virtuales y adictivas, y escasa en reales posesiones.

5.- Para protegernos del miedo irracional, hemos creado un sistema legal (leyes) que nos asegure que tenemos *derechos* (que podemos hacer lo que es justo), pero no advertimos que igualmente tienen derechos los demás ciudadanos y que, en consecuencia, tenemos al mismo tiempo el *deber* de respetar el derecho de los otros, lo que es básico para generar un régimen democrático de convivencia.

La condición primera de la democracia reside en la distinción e interrelación entre el individuo y la comunidad.

Se debe señalar primeramente que una de las características fundamentales de la

---

<sup>2</sup> Armengol Millans, Rogeli. “El fanatismo, una perversión del narcisismo. Sobre el origen y la acción del superyó: reflexiones morales” en *Psicoanálisis*, 2008, XX (1), pp. 26.

<sup>3</sup> Bauman, Z. – Donskis, L. *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*. Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 121.

modernización es la individualización de los valores y de la vida, es decir, el hecho de legitimar la acción y la responsabilidad del individuo, en vez de apelar a la responsabilidad de la colectividad. La individualización expresa, en realidad, una autonomía mayor de los individuos y funda toda voluntad de *autodeterminación*, que supone conocimiento, libertad y responsabilidad por los actos.

En ese sentido, la autodeterminación no expresa el aislamiento del individuo ni la afirmación de su egoísmo. Su separación con respecto a la totalidad se realiza por esta voluntad de autodeterminación. Por eso, el primer valor del individuo es poseer *una intimidad propia*, una separación con relación a la comunidad y a la totalidad. En cierta forma, esta separación le permite sustraerse a la sumisión total. Sabemos que la otra cara de la totalidad política es la disciplina, es el individuo normalizado, controlado, dominado e instrumentalizado. Por ello, la liberación del individuo se efectúa ante todo por esta separación con respecto a esa totalidad y por esta intimidad propia que da un sentido a su vida; pero también mediante una elaboración y aceptación de normas de convivencias sociales, crecientemente grupales e inclusivas, ardua tarea ésta, quizás nunca definitiva y constantemente sometida a revisión y negociación.

6.- Jacques Delors, ya en el año de 1997, presentó un informe titulado “La Educación encierra un tesoro” propiciado por la Comisión Internacional para la Educación del siglo XXI de la UNESCO, en el informe se establecían los cuatro pilares que deben sustentar toda educación *de calidad*. Estos pilares están relacionados a la promoción de cuatro formas de aprendizaje: *Aprender a aprender; Aprender a hacer; Aprender a ser y Aprender a vivir juntos*. La necesidad de incluir además de los aspectos cognoscitivos e intelectuales, aspectos relacionados con el desarrollo personal y con las habilidades sociales resaltan la importancia que tiene para la educación el aprender a vivir juntos, es decir a “convivir”<sup>4</sup>.

No se debería confundir “instrucción” (ofrecer conocimientos) con “educación”: ésta implica el logro de una formación de toda la persona y, socialmente, de todas las personas.

La convivencia, cuando es adecuada, puede ser conceptualizada como un modo de vivir en relación o en interrelación con otros, en la cual se respeta y considera las características y diferencias individuales de las personas involucradas, independientemente de sus roles y funciones. La forma de convivir se aprende en cada espacio, en cada contexto en la que se comparte la vida con otros, inicialmente con la familia. Cuando ésta está ausente tenemos un grave problema social. A convivir se aprende y enseña conviviendo.

La convivencia, para que sea democrática, no sólo debe estar referida al conjunto de experiencias y conocimientos que se puedan compartir dentro de una estructura curricular, sino también es una manera de participar, opinar, discutir; es decir es una forma de vivir y construir una comunidad educativa.

7.- La calidad es uno de los principios básicos de nuestro sistema educativo, está dirigida a asegurar las condiciones adecuadas para una educación integral, pertinente, abierta, flexible y permanente.

Esta calidad de la educación requiere, por lo tanto, de una serie de factores que posibiliten la consecución de los objetivos: desarrollo de capacidades, actitudes y valores, y

---

<sup>4</sup> Seguimos en este punto a Morales, Luis Benites. “Convivencia escolar y calidad educativa” en *Cultura*, Lima (Perú), 2011, n° 25, p. 143ss.

desarrollo de aprendizajes en los campos del saber, la cultura y el arte. Dentro de estos factores las relaciones humanas armoniosas constituye un pilar importante para la calidad educativa.

En este contexto, una educación de calidad es aquella que establece objetivos socialmente relevantes, que logra que estos objetivos sean alcanzados por un mayor número de alumnos, que permite ayudarlos diferencialmente según sus requerimientos individuales y de su entorno sociocultural.

La calidad educativa supone, así mismo, un ambiente motivador y seguro y un clima socio-emocional proactivo que permite a los alumnos establecer relaciones interpersonales productivas; y a los docentes estimular a sus alumnos en su autonomía y a guiarlos en su desarrollo como personas.

La escuela es por lo tanto no solamente un escenario de instrucción, de adquisición de conocimientos, es también un ámbito *de desarrollo personal y de aprendizaje social, de convivencia* por lo cual hay que comprender que sus efectos no deben ceñirse a saberes concretos, sino también hay que visualizar y evaluar sus efectos en el desarrollo general de la personalidad individual y social de sus actores.

Las instituciones educativas son *sociedades de aprendizaje*. Si la escuela no se preocupa por establecer un entorno seguro para que los alumnos asistan a la escuela sin miedo a ser agredidos, descuida el elemento fundamental que favorece el aprendizaje académico y la socialización de niños y jóvenes.





## INTRODUCCIÓN

### INICIANDO LA COMPRENSIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE LA CONVIVENCIA

#### Qué se entiende por violencia

1.- El tiempo social y psicológico se ha acelerado. Las modas cambian con cada estación y las generaciones duran cada vez menos tiempo. El cambio se ha vuelto el clima natural en el que vivimos. En siglos anteriores, por el contrario, el tiempo tenía otro ritmo y orientarse resultaba ser más fácil, firme y estable.

La convivencia, en el tiempo que nos toca vivir, se convierte en una tarea más compleja, cambiante, flexible; porque los seres humanos desean no sólo vivir, sino convivir: somos animales políticos, esto es, convivientes en una ciudad.

2.- El crecimiento y transformación de la violencia urbana ha hecho de este fenómeno uno de los más actuales e importantes de la ciudad de hoy. Hemos llegado a la alarmante situación de que prácticamente no hay dominio de la vida urbana donde las violencias no hayan penetrado y dejado sus efectos devastadores. La magnitud y características de la violencia urbana la han convertido en una de las preocupaciones ciudadanas prioritarias, en un factor de la calidad de vida de todos los sectores sociales que habitan las ciudades y en una de las expresiones más claras del nivel al que ha llegado la crisis urbana en nuestras ciudades.

En 1950 el 41% de la población vivía en ciudades, y en 1990 dicho porcentaje subió al 72%. Al año 2000 eran el 76,8%.

La crisis económica y las políticas de ajuste implantadas no sólo han generalizado la inseguridad social y económica, sino que han contribuido a reducir los mecanismos de representación, a restringir los espacios de solución de los conflictos, a mercantilizar las relaciones sociales, a restringir las manifestaciones culturales, propias de la condición de ciudadanía<sup>5</sup>.

La conflictividad urbana es una síntesis multicausal que provoca varios efectos, algunos de los cuales pueden asumir formas violentas ante la ausencia de canales de desfogue. Por lo tanto, el problema radica no en la conflictividad y sí en la inexistencia de canales institucionales para su procesamiento por vías pacíficas.

La violencia rompe, viola (quiebra por la fuerza) la situación de convivencia. La violencia se define como *todo acto que guarde relación con la práctica de la fuerza física o verbal sobre otra persona*, animal u objeto originando un daño sobre los mismos de manera voluntaria o accidental. El elemento principal dentro de las acciones violentas, es el uso de la fuerza tanto física como psicológica para el logro de los objetivos de dominación, y en contra de la víctima.

---

<sup>5</sup> Cfr. Carrión M., Fernando. De la violencia urbana a la convivencia ciudadana. Desco, Pretextos, 2015, [http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1072&context=fernando\\_carrión](http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1072&context=fernando_carrión)

Ya en 1969, Galtung<sup>6</sup> propuso una concepción amplia de violencia injusta -y por tanto, de víctimas en sentido moral- distinguiendo entre violencia directa, que implica relaciones interhumanas destructivas expresas, y violencia estructural, en la que la destrucción se encuentra en el funcionamiento objetivo de las instituciones, especialmente las económicas. En la primera, el sujeto violentador y su víctima aparecen manifiestamente. En la segunda, si bien puede detectarse a la víctima, los victimarios, que debe haberlos para que se trate de víctima moral, son difícilmente identificables, quedan difuminados.

Es víctima la persona que tiene desarrollos reales de sus posibilidades humanas manifiestamente inferiores a los desarrollos potenciales socialmente posibles; por ejemplo, aquella a quien se le acorta fuertemente la duración de su vida por problemas de subalimentación grave evitable o de falta de acceso a medicinas existentes.

La violencia es producto de una relación social conflictiva que surge de intereses y poderes que no encuentran soluciones distintas a la fuerza. Es un nivel de conflicto que no puede procesarse dentro de la institucionalidad vigente porque, por ejemplo, el sistema político está construido sobre la base de una representación social que tiene muchos vicios: la legitimidad de los gobernantes se erosiona rápidamente, el clientelismo -como expresión de la privatización de la política- tiene sus límites y las relaciones de poder se fundan en la exclusión del oponente antes que en la inclusión, el consenso, la concertación o el acuerdo.

Si bien no es fácil encontrar causalidades o determinaciones de la ciudad a la violencia, sí se puede afirmar categóricamente que la violencia no es exclusiva de la ciudad y que esta se comporta más bien como un escenario social más de aquella. Esto significa que la ciudad como tal no puede verse como determinante de la violencia.

4.- La violencia común es una de las expresiones más claras de la inseguridad ciudadana. Sin embargo, los gobiernos locales y nacionales de la región y la propia sociedad aún no la han asumido con la debida propiedad, al extremo que el enfrentamiento al hecho delictivo arroja resultados más bien preocupantes. Instituciones fundamentales como la Policía y la Justicia se desacreditan a pasos agigantados y los habitantes se recluyen en un mundo privado cada vez más complejos.

Es necesario repensar, redefinir y fortalecer los espacios de socialización fundamentales de la sociedad urbana latinoamericana: la familia, la escuela, los medios de comunicación, la ciudad, etcétera, así como la creación de nuevos «lugares» y mecanismos institucionales para la solución de los conflictos, de pedagogía para la convivencia, la comunicación y la expresión de sentimientos.

5.- El control, obviamente, no puede eliminarse, pero sí debe transformarse. Hay que establecer una estrategia de orden público democrático donde la Policía, la Justicia y los derechos humanos jueguen otro papel. Hasta ahora se ha enfrentado el problema de manera policial y con resultados no muy positivos. Se trata de un problema nacional de interés colectivo y público, que compromete al conjunto de la sociedad y sus instituciones (no sólo a la Policía). Sin embargo, siendo la ciudadanía la fuente y fin de la violencia urbana, se requiere su participación en la solución del problema. Pero también se deberá crear una nueva institucionalidad que la asuma, en la que bien podría participar la municipalidad por ser el órgano estatal más cercano a la sociedad civil y a la vida cotidiana.

---

<sup>6</sup> Cfr. Galtung, J. *Sobre la paz*. Barcelona, Fontamara, 1985. Etxeberria, Xabier. "El reconocimiento ético de las víctimas de la violencia del mercado" en *Pensamiento*, vol. 72, 2016, n° 274, p. 1081.

## Trascender el punto de vista individual de la moral y del comportamiento social

6.- Vivir en convivencia, vivir con otros, exige una participación en algunos valores e intereses aceptados por todos y por los que deseen incluirse en una comunidad de convivencia.

Se requiere dejar o consensuar el punto de vista de cada individuo con los otros puntos de vista de los demás socios de una comunidad que busca una convivencia razonable y no impuesta por la violencia externa en la primera instancia. Se requiere dejar como criterio la mera utilidad individual y dialogar y construir unas normas y valores apreciados y aceptados por todos para poder convivir en paz y con justicia. Porque la justicia va a significar, entonces, vivir de acuerdo a leyes o normas, inicialmente aceptadas por todos y aplicables a todos por igual: el fruto de esta forma de vida será la paz y no la guerra o la violencia.

La universalización de las máximas e intereses problematizados, obliga a cada participante a *trascender* el contexto social e histórico de la forma de vida específica de cada uno de ellos y de su particular comunidad, de suerte que se adopte la perspectiva de *todos* los posiblemente afectados.

7.- Es esta operación la que, rebasando el horizonte del mundo de la vida específico de cada cultura dentro del cual se mueven los procesos éticos de autocomprensión, ofrece un criterio para discernir cuáles, de entre los plurales valores e intereses de los diversos sujetos y grupos, resultan en rigor *intereses universalizables*. O dicho en una palabra: esta operación ofrece un criterio normativo para enjuiciar imparcialmente las *cuestiones de justicia*<sup>7</sup>.

8.- La teoría cognitivista de Kohlberg<sup>8</sup>, frente a otras vías de investigación psicológica de tipo conductista, psicoanalítico o sociológico, entiende la moralidad al modo de una construcción individual de principios autónomos, de suerte que su desarrollo aparece como el producto de una sistemática interacción entre las estructuras del sujeto y las estructuras del medio social a que dicho sujeto pertenece. Bajo estas premisas, Kohlberg se esfuerza por demostrar, partiendo de Piaget, que *existe una estructura o forma de pensamiento moral racional universal*, lo que significa que dicha forma de pensamiento podría ser articulada por toda persona -aunque no lo sea *de hecho*- independientemente de su cultura. En este sentido presenta su teoría, empíricamente avalada mediante el método de entrevistas de respuesta libre a niños de diferentes condiciones, como una suerte de *esquema cognitivo-evolutivo* de la moralización del niño.

La ontogénesis hacia esta forma de pensamiento moral racional, tal es la tesis cognitivo-evolutiva, *acontece de forma universal*, de manera que en todas las culturas el proceso de *moralización pasa invariablemente por los mismos estadios*, aunque evidentemente la organización socio-cultural potenciará o reprimirá, según el caso, unos u otros de estos estadios.

---

<sup>7</sup> Cfr. Ortega, C. ¿Naturalizar la idea de justicia? Una respuesta crítica desde Habermas en *Pensamiento*, vol. 72 (2016), núm. 273 p. 832-833.

<sup>8</sup> Cfr. Kohlberg, L., *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992.

9.- Los juicios morales que el niño presenta en el *nivel preconvencional* se organizan en *dos estadios*.

En el primero, que Kohlberg denomina estadio de *la orientación al castigo y la obediencia*, el niño orienta su acción de acuerdo a una tendencia a evitar problemas.

En el estadio segundo el niño se encuentra en *un ingenuo hedonismo instrumental*, en el que la acción correcta es aquélla que le reporta alguna forma de placer. Tal y como se expresa Kohlberg en “*Del es al debe*”, en general en este primer nivel la acción justa es la que satisface instrumentalmente las necesidades del yo.

10.- En el *nivel convencional* el valor moral reside en interpretar roles buenos o correctos, así como en mantener el orden y las expectativas de los demás.

Mientras que en el estadio tercero el niño se orienta tratando de agradar a los miembros del grupo, de suerte que acontece aquí por vez primera la conformidad a imágenes estereotipadas de la mayoría; en el cuarto estadio se da ya una nítida *orientación hacia el mantenimiento de la autoridad y del orden social dado*. En términos generales, en el nivel convencional, el comportamiento justo consiste en cumplir con el deber propio, mostrar respeto por la autoridad y mantener *el orden social dado porque es valioso en sí mismo*.

11.- Los juicios morales pronunciados por el adolescente en el *nivel posconvencional* se basan en *la conformidad del ego con estándares, derechos o deberes compartidos* o compartibles. En el estadio cinco, definido como *legalismo contractual*, el joven entiende el deber en términos de contrato, y se orienta evitando la violación de los derechos de otros y según la voluntad y bienestar de la mayoría.

El último estadio es el estrictamente posconvencional. La orientación del joven hacia la justicia no está marcada ya por las reglas que ordena la sociedad, sino por *principios individuales de conciencia que requieren la llamada a una consistencia y universalidad lógica*.

Kohlberg afirma que estos son principios universales de *justicia, de reciprocidad e igualdad* de los *derechos* humanos y de respeto por la dignidad de los seres humanos como *individuos*. Con estos supuestos es posible pensar, practicar y vivir en convivencia social.

13.- La imparcialidad de los juicios morales queda asegurada mediante un principio de universalización que distingue como válidas todas y solo las normas que *todos* podrían *querer*. El obra de tal manera que todos los demás podrían obrar como tú, se convierte en una norma moral universalizable para todos los integrantes de la sociedad y hace posible la convivencia.

De esta manera se hace *universal y natural* la idea de *justicia para todos y cada uno* de los miembros de una sociedad, en todo tiempo y lugar.

14.- Parece ser, entonces que las tendencias hacia la cooperación y el altruismo, por así decirlo, no son un mero velo cultural, sino que los humanos han sido *diseñados por la selección natural para ser gregarios y cooperativos*.

El actuar conforme al amor al elogio o al miedo a la infamia favoreció la supervivencia del propio grupo frente a otros, realizándose así la selección natural. Sólo en un segundo momento el incremento de la rivalidad entre diversos grupos hizo emerger una conciencia grupal, específicamente humana, que extrapoló la antes individual motivación

colaborativa a la vida del grupo en su conjunto. Bajo el interés evolutivo de preservar la supervivencia del grupo, la acción social humana fue transitando hacia una forma abstracta y normativa de cooperación, que marca la moralidad ya constituida del ser humano moderno.

15.- Siguiendo la exposición de C. Ortega y Tomasello<sup>9</sup>, ya a una edad muy temprana, los niños aprenden a anticipar que serán juzgados por su comportamiento, lo que les incita a actuar de manera tal que incrementen las evaluaciones positivas y decrezcan las negativas que los demás sujetos tienen sobre ellos; es decir, a *actuar colaborativa y prosocialmente*. En un estadio más tardío los sujetos comienzan a considerar a los demás como miembros de un grupo más amplio al que ellos mismos pertenecen, aprendiendo a valorar por sí mismas -y no ya por temor al castigo o por los imperativos específicos del adulto- las normas que el grupo se ha dado a sí mismo. Con este tránsito el niño se convierte, por así decirlo, en *un sujeto plenamente socializado*, capaz de convivencia; y en este sentido también en un *sujeto moral*.

16.- En la medida en que los comportamientos altruistas son apreciados por la colectividad, y que los comportamientos egoístas son despreciados, los primeros suponen un incremento de la reputación social del sujeto que los realiza, mientras que los segundos suponen un incremento de la vergüenza social. Evidentemente, dentro de un grupo son los sujetos reputados los que tienen mayores posibilidades de reproducirse, y en este sentido *el altruismo individual parece poder explicarse también en los términos del éxito adaptativo*.

Sería, por así decir, una suerte de interiorización de normas de conducta basadas en la lógica de la reciprocidad indirecta.

17.- Tal vez la figura del disidente político, cuya disidencia se fundamenta en *una contradicción entre su concepción de la justicia y las normas socialmente establecidas*, ejemplifique mejor que ninguna otra esa sustracción del comportamiento moral a la mera identificación con las normas, adaptativamente provechosas, que rigen dentro de un grupo social.

La concepción naturalista 1) según la cual los mandatos morales reflejan únicamente sentimientos de obligación que se pueden remitir a la interiorización de las sanciones con las que se nos ha amenazado (nivel preconventional), 2) se supera con la concepción no cognitivista de que el interés recíproco en el cumplimiento de las normas se puede remitir en último término al interés por la propia estima (nivel convencional). La sanción, lo que el sujeto interioriza como sanción, es en verdad el miedo a la excomunión de una comunidad con la que está identificado. Evidentemente, esta lógica es en rigor la propia del nivel convencional.

18.- Para solucionar consensualmente un conflicto se requiere un punto de vista generador de consenso, y este punto de vista deriva de las propias estructuras de la interacción. El discurso ofrece al sujeto un *lugar* crítico, imparcial, desde el que someter a prueba las pretensiones de validez que, dándose ya implícitamente en toda praxis comunicativa cotidiana, han sido problematizadas por los participantes. Resulta extraordinariamente signifi-

---

<sup>9</sup> Cfr. Tomasello, M. y Vaish, A. "Origins of Human Cooperation and Morality", en: *Annual Review of Psychology*, 2013, Vol- 64, pp. 231-255.

cativo que Habermas describa este tránsito al discurso como algo *antinatural*, en tanto implica una ruptura con la ingenuidad de las aspiraciones de validez formuladas.

Con el paso al nivel posconvencional se introduce una actitud hipotética con respecto a las certidumbres previamente indiscutidas del mundo de la vida. La reflexión crítica despoja a este mundo de la vida de su índole originariamente natural, y la conformidad con los roles y normas sociales tradicionales queda remitida a las exigencias de justicia. La moral, tal y suministra los puntos de vista para proceder a un enjuiciamiento desencantador de las instituciones existentes.

Con esta actitud hipotética se pierde el anclaje motivacional de la convicción moral. El *discurso racional es un instrumento para la justificación crítica de normas*, pero ha de permanecer mudo ante la cuestión de *por qué* debería el sujeto que en él participa comportarse *conforme* a las normas así fundamentadas.

Esta pérdida motivacional ha de ser suplida tanto por el derecho, ante cuya coacción uno *ya no tiene por qué* preguntarse por los motivos para el cumplimiento de la norma, como por un modo de tradición que, siendo también fuente moral, adopte un carácter *reflexivo*; esto es, que haga depender la renovación de la tradición de la disposición a la crítica, y por tanto que impulse el cumplimiento de la norma moral cortada a la medida posconvencional.

La idea de justicia sólo puede extraerse de la forma ideal de una reciprocidad realizada en el discurso. Sin la preparación para aceptar la racionalidad implicada en el discurso, en la discusión, no se logrará naturalizar la idea de justicia, fundamental para elaborar la idea de una convivencia humana: se requiere y presupone *el valor de las personas, como fines en sí mismas* que se advienen a un *consenso intersubjetivo* de todos los afectados en un diálogo celebrado en condiciones de simetría, lo que descarta la posibilidad de crear una convivencia humana fundada en la violencia.

## CAPÍTULO I

### LA VIOLENCIA Y LAS ESCISIONES EN EL INDIVIDUO

#### Violenta lucha heterogénea

1.- Vivimos una época con creciente feminicidios. Las diferencias sexuales parecen ser un motivo de conflicto para la convivencia de las especies, aunque en la especie humana estas diferencias llevan frecuentemente al sometimiento de las hembras en forma permanente, mediando la violencia, o temporaria, mediando la seducción. No obstante en la naturaleza suele haber excepciones a la regla.

Independientemente de la edad, escolaridad, clase social, estado civil, religión, raza o etnia, las mujeres se enfrentan a diversas formas de violencia por su condición de género, que adquiere diversas expresiones como la violencia psicológica, física, sexual, económica, patrimonial y feminicida -la que culmina en el homicidio y otras formas de muerte violenta de mujeres, esto es, del género femenino por el otro-género (hétero-génica).

El término *feminicidio*<sup>10</sup> se refiere a los *asesinatos de mujeres motivados por el sexismo y la misoginia*, porque implican el desprecio y el odio hacia ellas, porque ellos sienten que tienen el derecho de terminar con sus vidas, o por la suposición de propiedad sobre las mujeres.

Los feminicidios *son la expresión de la violencia extrema contra las mujeres y niñas. Representa una experiencia de terror continuo, donde figuran humillación, desprecio, maltrato físico y emocional, hostigamiento, violencia sexual, incesto, abandono*, sin embargo, es importante precisar que no toda violencia que ocasiona la muerte de una mujer puede ser considerada como feminicidio, porque cuando el género de la víctima es irrelevante para la persona que la asesina, se trata de un asesinato no feminicida.

El Feminicidio muestra que la violencia contra las mujeres es social y generalizada, como resultado de las relaciones de inequidad de género, que no es "natural" y se genera en un contexto social permisible a esa violencia.

Todo esto no significa santificar, sin más, a las mujeres. *Existe también violencia de las mujeres hacia los hombres*, aunque estos no la denuncien fácilmente.

Nuestra sociedad es patriarcal: esto no significa otra cosa que vivimos en país donde el hombre tiene poder sobre la mujer en todos los ámbitos posibles. Por ejemplo: el económico. El hombre es el que muchas veces sustenta a la familia por los roles establecidos, aún hoy tristemente actuales, donde él provee y ella cuida de los hijos y la casa. Esto establece una relación de dependencia económica de la mujer hacia el hombre, imposibilitándole la toma de decisiones que atañen a su propia vida. O, por ejemplo, en el ámbito laboral, donde el hombre cobra más por ser hombre, además de tener absoluta libertad de horarios mientras que la mujer, en la actualidad, ocupa muchos más puestos en trabajos de

---

<sup>10</sup> Russell, Diana (2006). "Definición de Feminicidio y Conceptos Relacionados". En Russell, Diana E. y Harnes Roberta A. (Eds.) *Feminicidio: una perspectiva global*. Cfr. [http://www.inmujer.df.gob.mx/wb/inmujeres/que\\_es\\_el\\_feminicidio](http://www.inmujer.df.gob.mx/wb/inmujeres/que_es_el_feminicidio)

tiempo parcial, debido a que tiene otras labores que atender, "propias de su sexo", como se les llamaba hasta hace relativamente poco. Actualmente la violencia hacia el varón apenas se consigna, situación que hasta el momento no permite precisar la real magnitud de varones que vivencian esta violencia *invisible*, manteniéndose presumiblemente en el ámbito privado, por tanto siendo la interrogante: ¿Qué factores sociales, culturales e individuales influyen en el varón para que no denuncie a su pareja por violencia doméstica?<sup>11</sup>

2.- En México, el término *feminicidio* ha sido trabajado por la Doctora Julia Monárrez Fragoso, quien retomando el marco teórico propuesto por de Diana Russell afirma que el feminicidio es el resultado de la relación inequitativa entre los géneros; la estructura de poder y el control que tienen los hombres sobre las niñas y mujeres que les permite disponer sobre sus vidas y sus cuerpos, decidiendo ellos el momento de la muerte; los motivos a los que se recurre para justificar el asesinato; los actos violentos que se ejercen en el cuerpo de la víctima; la relación de parentesco entre la víctima y el victimario; los cambios estructurales que se dan en la sociedad; la falta de investigación y procuración de justicia por parte de los aparatos de impartición de justicia; lo que implica necesariamente la responsabilidad y/o complicidad del Estado<sup>12</sup>.

3.- ¿Se trata de crímenes de odio contra mujeres? ¿Qué se teme? Lo que se desconoce, lo que nos daña o lo que nos amenaza.

Quizá sea esta definición y la respuesta más escueta, la más concreta; incluye la misoginia, hay misoginia y por lo tanto hay crímenes contra mujeres, pero ¿cómo se produce la misoginia?<sup>13</sup> Es parte de la explicación que ellas dan, y ellas consideran que el feminicidio se conforma en una violencia social contra las mujeres; en la sociedad se acepta que haya violencia contra las mujeres, la sociedad ignora, silencia, invisibiliza, desvaloriza, le quita importancia a la violencia contra las mujeres y a veces las comunidades (familia, barrios, cualquier forma de organización social) minimizan la violencia y tienen mecanismos violentos de relación y trato con las mujeres. La sociedad está organizada de tal manera que la violencia forma parte de las relaciones de parentesco, de las relaciones laborales, de las relaciones educativas, de las relaciones en general de la sociedad. La cultura refuerza de una y mil maneras esta violencia como algo natural, hay un refuerzo permanente de imágenes, enfoques, explicaciones que legitiman la violencia, estamos ante una violencia ilegal pero legítima, esta es una de las claves del feminicidio, como apuntan las autoras.

Otra clave es que en estos casos de violencia se llega a la muerte de las mujeres en casos más extremos, pero no en todos, por lo tanto el feminicidio no sólo comprende los asesinatos, sino que abarca el conjunto de hechos violentos contra las mujeres, muchas de

---

<sup>11</sup> "La Violencia Doméstica hacia el Varón: factores que inciden en el hombre agredido para no denunciar a su pareja? <http://www.ubiobio.cl/cps/ponencia/doc/p10.4.htm>

"Entre los casos a nivel internacional donde se visibilizó el fenómeno de la violencia de género contra los hombres figura el de Perú, donde hubo más de 2.000 varones mayores de 18 que denunciaron maltrato por parte de mujeres en los Centros de Emergencia del Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social (MIMDES).

Por su parte, desde los años 90', la legislación de Chile sobre violencia intrafamiliar incluye un artículo en la ley 19.325 que caracteriza la violencia doméstica hacia el varón, aunque un estudio constata una baja cifra de denuncias de varones en comparación con las mujeres, pero destaca como la principal agresión a la *violencia psicológica*, traducida en descalificaciones, insultos, y en menor medida, en violencia física". Cfr. <https://www.diariopopular.com.ar/general/los-hombres-tambien-sufren-violencia-genero-n261775>. Cfr. *Maltrato doméstico. Violencia en el hogar: el 20% de las denuncias son de hombres* en Clarín (16-03-15) <http://www.clarin.com/sociedad/violencia-hogar-denuncias>

<sup>12</sup> Monárrez Fragoso, Julia 2005. "Feminicidio sexual sistémico: víctimas y familiares, Ciudad Juárez, 1993-2004", México. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Doctorado en Ciencias Sociales, pp. 91-92

<sup>13</sup> Cfr. <http://ciudadmujeres.com/articulos/Feminicidio>



las cuales son supervivientes de atentados violentos contra su entorno, sus bienes, contra ellas mismas; encontramos pues, supervivientes del feminicidio de las que se habla muy poco, casi diríamos que cuando se dice por ahí “casi la mató a golpes” tendríamos una superviviente del feminicidio, por lo tanto en el mundo hay millones de mujeres supervivientes. Pero las que vemos son las que fueron asesinadas, observamos la punta del iceberg cuando vemos a las asesinadas, lo que está abajo es lo que sostiene la violencia contra las mujeres. Ése es el enfoque y cambiar el enfoque ha costado mucho. En el trayecto he tenido bastante buena escucha, pero al mismo tiempo están las otras interpretaciones, hay como una puesta en escena entre psicópatas, mataviejitas, etc., y las académicas estamos intentando reorientar este enfoque, también las feministas de las organizaciones y algunas diputadas y senadoras que están en ello.

4.- El tema es cómo la visión teórica que hoy llamamos perspectiva de género nos permite abordar un tema para transformar la realidad y encontrar salidas. Lo que se ha propuesto durante once años en Ciudad Juárez han sido sólo medidas policiales: aumentar el número de efectivos, colocar cámaras de televisión en las calles para filmar escenas de posible peligro para las mujeres y una serie de cosas que no corresponden con la realidad. Una crisis terrible que hubo el año pasado se debió a que, después de muchas negativas de los gobiernos municipales a enfrentar el problema adecuadamente, en una semana asesinaron a dos niñas y la furia fue total, se llegó al colmo de decir “no puede ser, ya basta”, tenemos que hacer una política integral del gobierno en México que garantice la vida de las mujeres, ese es el clamor que tenemos; pero no con vigilancia policial, porque cada mujer tendría que tener un policía al lado; no se trata de eso; además esas criaturas fueron asesinadas en sus casas, no en la calle. También hemos ido desmontando la explicación estereotipada; hay un estereotipo que ha dado la vuelta al mundo y es que quienes han sido asesinadas son mujeres jóvenes, morenas, pobres, de pelo largo, trabajadoras de las maquilas y que han sido asesinadas después de una gran violencia sexual contra ellas; es un estereotipo porque no corresponde a la realidad, según lo que yo he investigado.

Además de esas trabajadoras pobres de las maquilas, hay un 85 % de mujeres que corresponden a distintas clases sociales, a distintas edades, algunas de ellas no recibieron en ese momento violencia sexual y fueron asesinadas en sus casas por sus parientes. Desmontar el estereotipo es una tarea cotidiana a la que me dedico todos los días, como estoy haciendo aquí. Para eso nos sirve la investigación, para saber cuáles han sido las víctimas, cuál era su perfil, a qué se dedicaban; hemos descubierto que muchas de las asesinadas eran estudiantes de carreras técnicas, también ha habido amas de casa, empleadas, etc. Estas son las noticias que me llegan todos los días, yo me levanto todos los días con un resumen de noticias de lo que pasa diariamente con el feminicidio en nuestros países.

Para pensar las dificultades de convivencia entre hombres y mujeres es conveniente considerar el origen de la distinción genitalizada.

### **La escisión biológica**

5.- Increíblemente, el que se suele llamar “el sexo fuerte”, el hombre, es inicialmente mujer y solo después de unas semanas aparece la genitalidad masculina.

Existen tres tipos de sexo biológico: femenino, masculino o intersexual; y están determinados por la anatomía sexual, los cromosomas y las hormonas del individuo<sup>14</sup>. El sexo biológico suele conocerse simplemente como “sexo”.

Nuestro sexo biológico se establece cuando se fertiliza un óvulo. Usualmente, los hombres eyaculan dos tipos de esperma. Un tipo tiene cromosomas X y el otro, cromosomas Y. Por lo general:

- Cuando el espermatozoide fertiliza un óvulo, su cromosoma X o Y se combina con el cromosoma X del óvulo.
- Una persona que tiene cromosomas XX, órganos reproductivos y sexo femenino es biológicamente femenina. Al llegar a la pubertad, producirá hormonas que harán que sus pechos y otras características femeninas se desarrollen y comience a menstruar.
- Una persona que tiene cromosomas XY, órganos reproductivos y sexo masculino es biológicamente masculina. Al llegar a la pubertad, producirá hormonas que harán que su producción de espermatozoides y otras características masculinas se desarrollen.

A veces, un niño nace con cromosomas sexuales que son distintos de los habituales XX femeninos o XY masculinos. El niño puede desarrollar órganos reproductivos o un sexo ambiguo, es decir, no totalmente femenino o masculino. Asimismo, los órganos sexuales pueden desarrollarse por otras razones. Tales razones se conocen como afecciones intersexuales.

La genitalidad ha preocupado a Darwin. ¿Por qué, en el proceso biológico, se ha necesitado la diversidad sexual?

Es sabido que la *reproducción sexual* la realiza más de un progenitor<sup>15</sup>. Intervienen en ella órganos reproductores y células sexuales o gametos, generándose un intercambio de material genético, por lo que los nuevos individuos son diferentes a sus progenitores y entre sí.

Por su parte la reproducción asexual la realiza un solo progenitor. No intervienen en ella órganos reproductores ni células especializadas, por lo que no hay intercambio de material genético y los descendientes son idénticos entre sí y al progenitor. En situaciones de plagas, toda la especie puede desaparecer ante la presencia de una plaga.

Algunas de las formas de reproducción asexual son: bipartición o fisión binaria, gemación o esporulación. Las bacterias se reproducen asexualmente por fisión binaria. La célula bacteriana duplica su único cromosoma antes de dividirse y luego forma una pared transversal el cual divide a la célula en dos idénticas, si esta no se duplica forma una cadena de bacterias. También lo puede hacer de forma sexual intercambiando ADN (Pili sexual)

Protozoos se reproducen principalmente en forma asexual por bipartición o esporulación. Algunos tienen reproducción sexual por fusión de núcleos: un protozoo transfiere sus dos núcleos y, a la vez, recibe otro este intercambio de información genética se denomina conjugación

Las algas pueden presentar dos tipos de reproducción: es el caso de las algas multicelulares en donde se da la alternancia de generaciones. Después de una fase sexual con formación de gametos (fase gametofítica) sigue la fase asexual con formación de esporas (fase esporofítica).

---

<sup>14</sup> “Reproducción Sexual y Asexual”. <https://www.plannedparenthood.org/esp/temas-de-salud/orientacion-sexual-y-genero/femenino-masculino-e-intersexual>

<sup>15</sup> <http://es.slideshare.net/elimaria82/reproduccion-sexual-y-asexual-animales-y-vegetales>

6.- Charles Darwin señaló que la selección sexual habitualmente adopta uno de estos dos patrones (los nombres se deben a Thomas H. Huxley): *selección intrasexual*, que es la competencia entre los miembros de un sexo para aparearse con el sexo opuesto, o *selección intersexual*, en la cual los miembros de un sexo ejercen fuertes presiones selectivas sobre las características del sexo opuesto mediante la elección de sus parejas<sup>16</sup>.

Ejemplos de selección *intrasexual* son la competencia entre los machos de los elefantes marinos para controlar un harén o entre los machos de los salmones que compiten para aproximarse a los nidos en los que las hembras depositaron los huevos.

La selección *intersexual*, o *epigámica*, entra en juego en situaciones en las cuales un sexo -más a menudo la hembra-, hace una selección activa de su pareja, favoreciendo a aquellos ejemplares que tengan más desarrolladas ciertas características.

En ambos casos, las diferencias que llevan a la competencia y a las luchas tienen por objeto, desde la perspectiva biológica la sobrevivencia del más fuerte y el proyecto de futuro en la descendencia, mediando el placer y su satisfacción.

### **Machismo y escisión biológica**

7.- Es posible realizar una lectura machista o sexista en la tesis de Darwin. En su libro *El origen del hombre* (1871), Darwin describe al género masculino con un cerebro "absolutamente más grande", con una "mente" y un "genio más inventivo", con una "eminencia" y un grado "superior" en comparación a la mujer:

"El hombre es más valiente, combativo y enérgico que las mujeres, y tiene una genialidad más inventiva. Su cerebro es absolutamente más grande"<sup>17</sup>.

"La distinción principal entre las facultades intelectuales de los dos sexos es mostrada por el logro del hombre en una *eminencia superior*, en todo lo que toma, de lo que la mujer puede -ya sea la exigencia de una profunda reflexión, razón o imaginación, o simplemente el uso de los sentidos y manos. Si se hicieran dos listas sobre los hombres y mujeres más eminentes en la poesía, la pintura, la escultura, la música (inclusive tanto en composición como en interpretación), la historia, la ciencia y la filosofía, con media docena de nombres en cada materia, las dos listas no podrían ser comparadas. También podemos inferir, a partir de la ley de la desviación de los promedios, tan bien ilustrada por el Sr. Galton, en su obra sobre "Genio hereditario", que si los hombres son capaces de una determinante pre-eminencia sobre las mujeres en muchos temas, *el promedio de la facultad mental en el hombre debe estar por encima de la de la mujer*. [...] Así, el hombre ha llegado a ser finalmente superior a la mujer"<sup>18</sup>.

8.- En el libro "*El origen del hombre*", Darwin frecuentemente habló de "razas humanas", divididas en dos clases principales: 1) las "*razas civilizadas*", y 2) las "*razas salvajes*", entendidas éstas últimas como los aborígenes australianos. Esto resalta cuando Darwin habla de la supuesta relación entre las facultades intelectuales y el tamaño del cerebro, y cita una clasificación craneométrica en la que se describe a los europeos con la mayor

---

<sup>16</sup> Turbón, Daniel. "La selección natural". <http://www.investigacionyciencia.es/blogs/medicina-y-biologia/5/posts/la-seleccin-sexual-ii-10141>

<sup>17</sup> Darwin, Charles. *El origen del hombre* (1871), Cap. XIX: Hombre - Diferencias sexuales. página 557.

<sup>18</sup> Cfr. Darwin, Charles. *The descent of man, and selection in relation to sex (El origen del hombre)*. London: John Murray. (1871), Cap. XIX: Hombre - Diferencias sexuales. Págs. 564-565

capacidad intelectual, mientras que describe a los asiáticos y aborígenes australianos con la menor capacidad:

La creencia de que existe en el hombre alguna estrecha relación entre el tamaño del cerebro y el desarrollo de las facultades intelectuales se apoya en la comparación de los cráneos de las razas salvajes y las razas civilizadas, de los pueblos antiguos y modernos, y por la analogía de toda la serie de vertebrados. El Dr. J. Barnard Davis ha demostrado por muchas medidas cuidadosas, que la capacidad interna media en el cráneo de los europeos es 92,3 pulgadas cúbicas, en los americanos es de 87,5 y en los asiáticos es de 87,1 y en los australianos es de sólo 81,9 pulgadas cúbicas. El profesor Broca ha encontrado que en el siglo XIX los cráneos de las tumbas en París eran mayores que las de las tumbas del siglo XII, en el periodo de 1484 a 1426, y que el aumento de tamaño, comprobados por mediciones, era exclusivamente en la parte frontal del cráneo, la sede de las facultades intelectuales<sup>19</sup>.

Así mismo, Darwin dedica el capítulo V (*Natural Selection as affecting Civilised Nations*) a tratar la forma en la que él creía que la selección natural afectaba a lo que él llamaba las "naciones civilizadas", articulando los conceptos de "raza inferior" y "superior" a la vez que comenta lo que él consideraba como "obstáculos" importantes para el incremento numérico de "hombres de cualidades superiores"<sup>139</sup>:

Existe en las sociedades civilizadas un obstáculo importante para el incremento numérico de los *hombres de cualidades superiores*, sobre cuya gravedad insisten Grey y Galton, a saber: que los pobres y holgazanes, degradados también a veces por los vicios se casan de ordinario a edad temprana, mientras que los jóvenes prudentes y económicos, adornados casi siempre de otras virtudes, lo hacen tarde a fin de reunir recursos con que sostenerse y sostener a sus hijos. [...] Resulta así que los holgazanes, los degradados y, con frecuencia, viciosos tienden a multiplicarse en una proporción más rápida que los pródigos y en general virtuosos [...] En la lucha perpetua por la existencia habría prevalecido *la raza inferior*, y menos favorecida sobre la *superior*, y no en virtud de sus buenas cualidades, sino de sus graves defectos<sup>20</sup>.

La conclusión de todo esto es que las hembras al realizar una mayor inversión parental inicial, se convierten en un recurso escaso y muy valioso para los machos. Esto hace que ellos tengan que competir por aparearse con las hembras y que *ellas sean las que elijan a los machos*. No obstante, en este mundo de excepciones que es la naturaleza, existen especies de peces, aves e insectos, en las que, si el macho realiza una gran inversión parental, aportando muchos recursos, son ellos los que eligen y ellas las que han de "ganarse a los machos". Sin embargo, ésta no suele ser la regla, sino, más bien excepción.

### ¿Cuál es el costo y el beneficio del desarrollo biológico?

9.- Darwin ya discutió los sistemas de apareamiento en el reino animal desde un punto de vista biológico. Él sugiere que *los caracteres que incrementan el éxito reproductivo individual pueden evolucionar aunque supongan un costo en términos de supervivencia*. Y es que, a nadie escapa que, en las especies con dimorfismo sexual (diferencias morfológicas, fisiológicas y comportamentales entre machos y hembras) *las características extrava-*

<sup>19</sup> Cfr. Charles Darwin, *El origen del hombre* (1871), Parte I, págs. 54-55.

<sup>20</sup> Charles Darwin, *El origen del hombre* (1871), Parte I, Cap. V, p.186.

*gantes de los machos*, véase plumajes o colores vistosos, aparatosas cuernas o elaborados cantos o bailes, pueden ser muy costosos en términos de supervivencia, no sólo por el coste energético de su producción, sino porque al mismo tiempo que resultan atractivos para las hembras, también los son para los depredadores, convirtiéndolos en presas fáciles para estos.

¿Cómo compiten los machos por las hembras? Mediante dos mecanismos de selección sexual:

- Selección sexual intraespecífica: Competencia entre individuos del mismo sexo (machos) por el acceso a los miembros del sexo contrario.
- Selección sexual interespecífica: La elección del macho parte de las hembras.

Estos dos desafíos se logran:

- - A través del enfrentamiento, la fuerza y el tamaño, teniendo más éxito los machos de mayor tamaño.
- - Mediante la posesión de armas (astas, cuernos, dientes...). Las mayores armas generalmente están asociadas a un mayor tamaño del individuo.
- - Ornamentos y colores exagerados, como ocurre en los machos de muchas aves, cuyas plumas o colas dificultan su vuelo, pero les proporcionan mayor éxito reproductivo.
- - Simetría corporal: Los machos más simétricos tienen mayor éxito que los más asimétricos.
- - Emisión de señales químicas o luminosas, para atraer a posibles parejas o ahuyentar a machos competidores.
- - Producción de sonidos (vocales o mecánicos), cantos, chillidos, gruñidos, rugidos... para atraer a las hembras y para repeler a los machos.
- - Danzas, bailes o exhibiciones de saltos o rápidos movimientos, con el fin de mostrar sus habilidades o los órganos, estructuras o colores llamativos, ya mencionados, aparte de su estado físico.
- - Habilidades para desarrollar actividades del interés de las hembras, como son la construcción de nidos en aves y peces, si bien hay especies que construyen estructuras muy complejas y llamativas, aunque no destinadas a la puesta o utilización para poner los huevos, por parte de las hembras.
- - Entrega de regalos, normalmente presas, para convencerlas de que se apareen, o como método de distracción mientras que se lleva a cabo la cópula evitando así, el macho, ser comido por la hembra.

Todas estas características, actitudes o actividades, están destinadas a convencer al adversario o a la potencial pareja de la propia capacidad, de un vigoroso estado físico y de una gran salud, todo ello con el fin último de la vida, la reproducción como única posibilidad de perpetuar la especie.

## **La escisión psicológica**

10.- Utilizaremos aquí la tónica creada por S. Freud para exponer la temática de la complejidad, rupturas y escisiones que se hallan en el psiquismo humano.

No pretendemos hacer ahora una exposición ni siquiera medianamente exhaustiva del pensamiento freudiano, sino solo de presentar algunos conceptos fundamentales que

nos permitan ubicar el problema de la libertad psicológica, de la violencia y de la responsabilidad moral de las personas.

S. Freud trató de llevar el conocimiento de nuestra *psiquis* a un nivel de ciencia experimental, separándose así del trato racional filosófico que se le daba anteriormente al problema de la libertad. Ahora bien, la ciencia se compone de teorías y las teorías típicas -incluso de las ciencias experimentales- necesitan, hacerse comprensibles, una estructura de conceptos básicos organizados de acuerdo a un principio fundamental. Según, pues, la estructura epistemológica de nuestras ciencias Freud elaboró la teoría psicoanalítica, o sea, un método -basado en un principio- para analizar el psiquismo.

Pensó el psiquismo estableciendo en él tópicos que explicaran los fenómenos que apareciendo. Freud fue consciente de que sus tesis, en principio, simples esquemas aclaratorios<sup>21</sup>. El concepto fundamental en que se basa la concepción aparato o estructura psíquica, según Freud, es el concepto de libido. Libido es una palabra latina que significa deseo, inclinación, voluntad, apetito, pasión, antojo, sensualidad. Freud le dio a esta palabra un significado muy amplio. Libido, en los escritos de -y hablando en general-, es la vida misma del ser humano que se manifiesta como una fuerza-función general del ser humano para obtener placer.

Según Freud, hay que pensar el aparato psíquico del ser humano como regido por un principio fundamental: el ser humano tiene como meta el placer (este placer, claro está, no se refiere solo a lo toscamente sensible, sino que en el hombre es sublimado y alcanza fines superiores). Ya desde su primitiva base instintiva el hombre tiende al placer y no al dolor<sup>22</sup>. Como al ser humano está regido por el principio de la búsqueda del placer, por la libido, hay que tener presente que, en Freud, el vocablo sexualidad tiene entonces un significado mucho más amplio del que vulgarmente se le atribuye. Sexualidad, en Freud, es muchísimas veces sinónimo de libido, de función general para obtener placer. No hay que confundir, pues, sexualidad con genitalidad. Lo genital es sexual, pero no todo lo sexual es genital.

11.- En una primera instancia, el masoquismo, el dolor en las relaciones humanas, parecería ir contra del principio del placer, pero no resulta ser así.

“El psicoanálisis parece demostrar que el causar dolor no se halla integrado entre los actos finales primitivos del instinto. El niño sádico no tiende a causar dolor ni se lo propone expresamente. Pero una vez llevada a efecto la transformación en masoquismo, resulta el dolor muy apropiado para suministrar un fin pasivo masoquista, pues todo nos lleva a admitir que también las sensaciones dolorosas, como en general todas las no placenteras, se atienden a la excitación sexual y originan un estado placiente que lleva al sujeto a aceptar de buen grado el displacer del dolor”<sup>23</sup>.

12.- El yo es, pues, una construcción. En buena parte se construye estableciendo escisiones entre el *ello* (las pulsiones, los instintos, las pasiones) y el *supero yo* (con su ideal del

---

<sup>21</sup> Freud, S. *Obras Completas. Lo inconsciente*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, p. 2066.

<sup>22</sup> “El psicoanálisis parece demostrar que el causar dolor no se halla integrado entre los actos finales primitivos del instinto. El niño sádico no tiende a causar dolor ni se lo propone expresamente. Pero una vez llevada a efecto la transformación en masoquismo, resulta el dolor muy apropiado para suministrar un fin pasivo masoquista, pues todo nos lleva a admitir que también las sensaciones dolorosas, como en general todas las no placenteras, se atienden a la excitación sexual y originan un estado placiente que lleva al sujeto a aceptar de buen grado el displacer del dolor” (Freud, S. “Los instintos y sus destinos”, o. c., vol. II, p. 2045).

<sup>23</sup> Freud, S. “Los instintos y sus destinos”, o. c., vol. II, p. 2045).

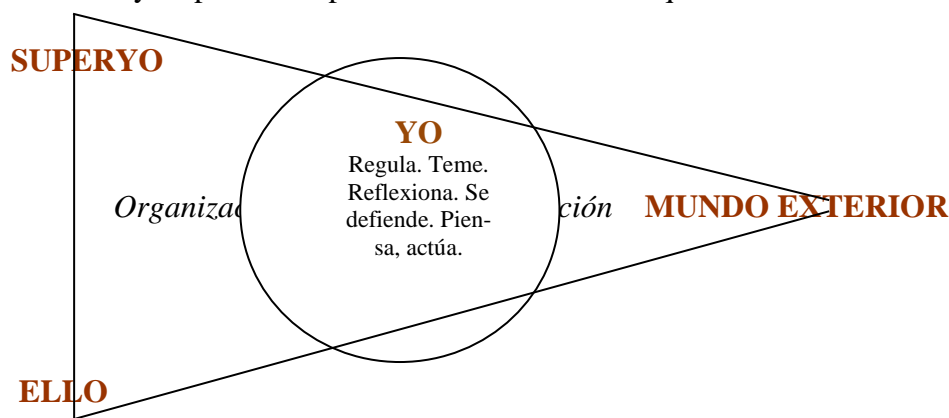
yo, introyectado desde la sociedad en la que nace y vive), generándose el yo como mediador, tanto entre el ello y el superyó como entre lo interno y lo externo al individuo.

En este contexto, la educación puede tomarse como *formación*, esto es, como la adquisición de una forma de ser. La educación es un proceso en el cual *el sujeto o yo se organiza*, se *estructura* en sus posibilidades y *toma posesión* de ellas, de modo que la persona educada llega a ser señor de sus actos y, mediante ellos, *señor de sí*, pudiendo ejercer sus actos con soberanía dentro de los límites de las circunstancias dadas en las que vive<sup>24</sup>. Este aspecto fue ampliamente estudiado por los psicólogos y -aunque la educación no se reduce a lo que nos aporta la psicología- sus concepciones acerca de la estructuración que realiza un *sujeto humano* para convertirse en *yo* (sujeto consciente) o *persona* (sujeto último de la responsabilidad de sus actos) son particularmente valiosas. El *yo* es el *principio para la organización y discriminación* de la experiencia y del accionar de la persona misma. Es el sujeto, en cuanto yo o sujeto consciente, el que se encarga de integrar sus actos y de integrarse: el yo es, entonces, una instancia psíquica, integral e integradora.

Las funciones atribuidas al yo, a las cuales pertenece también la acción cognoscitiva, están ordenadas jerárquicamente. Su tarea primordial es la de *preservar la vida*. El peligro psíquico para el organismo se origina en la confrontación entre el ello, que persigue la satisfacción inmediata de las pulsiones y las exigencias del mundo exterior que inciden en el aparato psíquico. Gracias a su *fuerza unificadora*, el yo está en condiciones de desempeñar ese *rol mediador*.

“La `función sintética´ del yo consiste en postergar, teniendo en cuenta la realidad, la satisfacción del deseo hasta un momento más favorable, modificar el objeto o la meta del deseo hasta el momento más favorable o en suprimirlo definitivamente. La *función coordinadora* del yo se amplía en la medida en que -aparte de la realidad y de las pulsiones- el superyó comienza a convertirse en una instancia con exigencias propias. El yo se esfuerza además por *conciliar* aspiraciones divergentes del ello o exigencias contradictorias del superyó”<sup>25</sup>.

13.- La educación, desde el punto de vista psicológico, consiste en gran manera, en la *organización o estructuración flexible del yo* ante las instancias interiores (el ello y el superyó) y las exteriores (mundo exterior), de modo que el sujeto sea consciente (un yo) de sus actos y responsables por ellos en la medida en que es libre.



<sup>24</sup> Cfr. Daros, W. R. *La autonomía y los fines de la educación*. Rosario, Ediciones CERIDER, 1997. Daros, W. *La filosofía de la educación integral en el pensamiento de M. F. Sciacca*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1998.

<sup>25</sup> Hey, G. *Psicoanálisis del aprendizaje*. Bs. As., Kapelusz, 1982, p. 93. Cfr. Quiroga, A. *Matrices de aprendizaje. Constitución del sujeto en el proceso de conocimiento*. Bs. As., Cinco, 1999, p. 20.

Cuando *el yo no logra un creciente dominio de sí*, se da en él una *regresión* a un nivel organizativo anterior: en lugar de postergar la pulsión (condición para que se adapte a la realidad y realice tentativos de rodeo) busca la satisfacción inmediata, pierde su poder de autodeterminación frente al ello y restringe su posibilidad de la sublimación de su energía psíquica, no sacrificando ya parte del placer para lograr ciertos valores objetivos; “la ausencia de contradicción y la adaptación a la realidad dejan de ser el principio supremo del pensamiento”<sup>26</sup>.

La *exhibición del machismo, propaganda para el consumo* apela a la *seducción del yo* quitándole -si pudiese- libertad, y poder de análisis y decisión, solicitándole que descanse en el placer del ello, sin asumir del superyó (o proponerse) límites. La propaganda apela a los sentimientos, a la fascinación, haciéndose pasar -casi sin argumentos- por una verdadera información que se atiene a los hechos.

14.- La *esquizofrenia* (mente escindida) expresa, en su misma palabra y etimología, la división del individuo humano<sup>27</sup>. En situaciones extremas, la escisión de las facultades de una persona puede ser patológica e indomeñable para ella. Por oposición a una vida enfermiza, la actitud saludable ante la vida y sus acontecimientos supone *la unidad y la armonía* de todo el ser humano en funcionamiento coordinado. En este contexto, la educación solo puede ser *integral e integradora* de las personas y con las demás personas.

### **Un caso de escisión ideológica y neuromítica en neurociencias**

15.- Ideología es un término que ha tomado diversos significados. Aquí entendemos por *ideología* una forma de pensar que trata de *imponer* una idea o sistema de ideas movida por intenciones que no son científicas sino llevadas por ciertos intereses que no se hacen manifiesto, sino que se presentan como la verdad (dada por la ciencia, por la mayoría, por la religión, por la naturaleza, etc.). Una ideología no es una filosofía la cual presenta un sistema de ideas, sino un dispositivo o estrategia con la que se pretende *imponer* ideas con diversos recursos (acusando a quienes no la aceptan de ignorantes, personas con mala fe o intención, merecedoras del infierno u otros castigos o consecuencias adversas y con diversos fines que benefician al ideologizador<sup>28</sup>.

El proceso ideologizador escinde, separa, el conocimiento verdadero, fundado, por un conocimiento interesado, impuesto, dominador.

---

<sup>26</sup> Hey, G. *Psicoanálisis del aprendizaje*. O. C., p. 100, 105.

<sup>27</sup> Los síntomas más característicos de la enfermedad son:

- *Delirios*: ideas erróneas de las que el paciente está convencido. Por ejemplo, «creer que todo el mundo está contra él o que tratan de perjudicarlo».

- *Alucinaciones*: percibir algo que no existe. Por ejemplo, oír voces (que le insultan o hablan de él), o ver objetos o caras que no están.

- *Trastornos del pensamiento*: el lenguaje del paciente se hace incomprensible y se altera la fluidez.

- *Alteración de la sensación sobre sí mismo*: la persona siente que su cuerpo está cambiando, se ve a sí mismo como raro. Los pacientes pueden decir que se ven cambiados al mirarse al espejo. Los límites entre uno mismo y los demás no están claros. Por ello, pueden creer que los demás pueden saber lo que piensa o por el contrario, creer adivinar lo que otros piensan.

- *Deterioro de las emociones*: la afectividad se va empobreciendo. Puede llegar a la ausencia de sentimientos. Los pacientes se muestran inexpresivos y se comportan con frialdad hacia los demás.

- *Aislamiento*: los pacientes se encierran en sí mismos y en su mundo interior. A este síntoma se le denomina autismo. Se manifiesta porque el paciente se queda encerrado en su habitación y evita la compañía de los demás (Cfr. “Esquizofrenia”).

<http://www.dmedicina.com/enfermedades/psiquiatricas/esquizofrenia.html>

<sup>28</sup> Cfr. Daros, W. R. *Filosofía de una teoría curricular*. Rosario, IUNIR, 2009, pp. 102-104; disponible en: <https://williamdaros.wordpress.com/>



La cuestión es que las ciencias, y especialmente las relacionadas con la investigación del cerebro y las capacidades humanas, han sido bastante contundentes y obstinadas en mantener prejuicios en relación a la constitución biológica, por ejemplo, de las mujeres.

El *prejuicio patriarcal de la inferioridad racional de las mujeres* no ha empezado a ser claramente contravenido por las ciencias hasta bien entrado el siglo XX. El siglo XIX produce un buen ejemplo del debate entre naturaleza y cultura sobre el tema de la diferencia (y desigualdad) de las mujeres. Precisamente de la mano de John Stuart Mill y Charles Darwin podemos entender los parámetros de este debate. Mill recalcó que lo que se llamaba “naturaleza de la mujer” es algo “eminente artificial”, resultado de fuerzas de represión en muchas direcciones que acaban diciendo que lo que es natural es meramente “lo que es habitual”. En ese sentido, y como afirma en su libro de 1869 *The Subjection of Women*, lo que es natural, en términos de mujeres y hombres, no es sino la ley de la fuerza, “un atavismo de un tiempo anterior a la ley moral”. El libro de Mill, apareció dos años antes del libro *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871) de Charles Darwin.

Darwin acomodó las teorías de inferioridad de las mujeres a su teoría evolutiva. Darwin compartió con Mill una idea antiesencialista del ser humano, pero, sin embargo, expresó sin ambages (y a veces de manera contradictoria con ese anti-esencialismo que decía mantener) un pensamiento de prepotencia masculina en su teoría evolucionista desarrollada en *The Descent* cuando afirma en una de sus más citadas frases, “man has ultimately become superior to Woman”. Con ello podemos decir que incorporó un prejuicio a una teoría científica, dándole así la preeminencia y la autoridad para convertirla en “verdad científica”.

16.- En el libro *The female brain*, su autora, Louann Brizendine<sup>29</sup>, concluyó que las mujeres pronuncian 20 mil palabras por día, mientras que los hombres sólo 7 mil. Y no sólo eso, sino además de la profusión de palabras, afirmó que las mujeres hablan más rápido. Este estudio fue realizado con una muestra de 5 niñas y 5 niños<sup>30</sup>. Sin embargo, y pese a un defecto grave con la infra-representación de la muestra del experimento, llegó a los medios con titulares tales como: “Hallan la causa de la verborrea femenina” (*ABC*, 22/02/2013), o “Cerebro de mujer” (*El País*, 28/1/2007). El estudio de Brizendine afirma, a partir de las diferencias en el número de palabras emitidas, que las mujeres están mejor preparadas para la comunicación, la empatía y la percepción de las emociones; mientras que los varones lo están, en cambio, para la acción y más pensamiento racional. La autora, no sólo llega a conclusiones universales sobre cerebros femeninos y masculinos, sino que realiza una traslación del supuesto estudio del cerebro en el área del lenguaje a conclusiones comportamentales y actitudinales; como que las chicas tienen más anhelo de relacionarse y de tener “intimidad verbal”. ¿Cuál es la base científica de esta afirmación? Esto mismo le preguntó a Brizendine el especialista en fonética Mark Liberman<sup>31</sup>, quién buscó las fuentes de esta conclusión y no las encontró. Brizendine reconoció su *error* y tuvo que eliminar las cifras de ediciones posteriores de su libro. Como el mismo Liberman relata en su blog lo que sí

---

<sup>29</sup> Cfr. Brizendine, L. *The Female Brain*. New York Broadway Books, Random House, 2006, pp. 68-69..

<sup>30</sup> En este punto seguimos a Reverter-Bañón, S. “Reflexión crítica frente al neurosexismo” en *Pensamiento*, 2016, vol. 72 núm. 273, pp. 961, 267.

<sup>31</sup> Liberman, M. *Language Log*, 2006. Blog del profesor Liberman en la web de la Universidad de Pennsylvania. <http://itre.cis.upenn.edu/~myl/languagelog/archives/003419.html>

encontró son estudios que demuestran que no hay diferencia sexual en la aptitud lingüística.

17.- El neurofeminismo pretende hacer una revisión crítica de las teorías científicas para desvelar cuánto de ideológico y cuánto de verdaderamente científico hay en las teorías sobre la diferencia sexual del cerebro.

El punto de partida es la constatación de que las hipótesis sobre las diferencias entre los cerebros masculino y femenino se basan en resultados falsos, de mala calidad, malas metodologías, supuestos no probados y conclusiones prematuras. A ello se suma una apreciación insuficiente de la profundidad y alcance de los patrones culturales, creencias y expectativas en nuestras mentes, así como la constatación de una contaminación en las neurociencias por los prejuicios que guían la investigación de este campo concreto.

Hay diferencias en los cerebros de hombres y mujeres, pero estas no confirman ni avalan determinismo en la cognición ni en el comportamiento. De las diferencias anatómicas y fisiológicas muchos estudios pretendidamente basados en evidencias científicas deducen, de forma ilegítima, diferencias cognitivas y actitudinales.

18.- Otro caso de distorsión ideológica es presentado por S. Reverter-Bañón, en relación con la conexión entre los hemisferios. Recientemente se publicó en la revista *Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)* un estudio que, según sus autores, revela una diferencia entre sexos no conocida hasta ahora: la estructura de conexión dentro del cerebro (Ingalhalikar *et al.*, 2014). En su estudio titulado “Sex differences in the structural connectome of the human brain”, la experta en análisis de imágenes biomédicas Madhura Ingalhalikar y colaboradores llegan a la conclusión de que los cerebros de personas identificadas como del sexo femenino tienen una mayor conexión entre hemisferios, mientras que los cerebros de las personas identificadas como pertenecientes al sexo masculino muestran mayor conectividad dentro de cada hemisferio.

El estudio con tecnología de resonancia magnética, *diffusion tensor imaging*, fue aplicado a 949 jóvenes de 8 a 22 años, 428 hombres y 521 mujeres. Según los autores del estudio, sus resultados sugieren que los cerebros de personas de sexo masculino están estructurados para facilitar la conexión entre percepción y acción, mientras que los cerebros de las personas de sexo femenino están diseñados para facilitar la comunicación entre los procesos analíticos e intuitivos. Resulta significativo, como Ayala, Belli y Broncano<sup>32</sup> señalan que Ingalhalikar y colaboradores utilicen la expresión “estar diseñado” para referirse a la estructura del cerebro, cuando en el mismo estudio afirman que las diferencias aparecen en la adolescencia (que ellos identifican con la edad de los 13 a los 17 años) y la juventud (entre los 17 y los 22).

¿Qué pasa en los años anteriores? ¿Podrían esas diferencias observadas ser el resultado de una educación diferenciada por sexos? A pesar de que la interpretación más común de este estudio ha sido que hombres y mujeres son diferentes por naturaleza, y así se ha trasladado a los medios de comunicación, el estudio en sí no aporta evidencia para semejante conclusión: ese «diseño» diferenciado por sexos podría ser el diseño que nuestra educación y nuestra cultura sexista nos impone desde que nacemos. Un contexto cultural que precisamente, y por la diferencia de socialización de género, incentiva a los niños a ser

---

<sup>32</sup> Ayala, S.; Belli, S. & Broncano, F. “Diferencias, discriminación, cerebro y sexo: controversias científicas de lo social y lo biológico” en *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 2014, Vol. 8, pp. 3-9.

competitivos y a las niñas a cooperar.

19.- La investigación sobre la plasticidad del cerebro, junto con el potencial humano de los cambios en el comportamiento, sugiere que el cerebro facilita más que determina la conducta humana. La determinación es mutua entre el cerebro y el ambiente social que nos rodea. La evolución humana es así una *evolución bio-cultural o bio-social*. Por ello, el entendimiento del ser humano debe estar basado en una relación entre las ciencias, y no tiene sentido llevarla a cabo desde una sola disciplina aislada. El concepto de plasticidad nos da una perspectiva de la biología que trasciende el determinismo neurogenético que implica que la estructura precede a la función. La plasticidad reta, así, las viejas dicotomías de naturaleza y cultura<sup>33</sup>.

Sin duda que el proceso ideologizador, inserto muchas veces en una cultura mileria, no lleva a una convivencia humana la cual requiere de la búsqueda de la verdad y de una justicia, y no de un proceso de domesticación propio de los ideólogos.

20.- La creación sociológica de mitos puede ser, en algunos casos, un condicionante importante capaz de crear cierta disociación para la convivencia social.

El mito, heredero de la magia primitiva, tiene un potencial enorme para influir en las conductas individuales y sociales de los humanos y en su proceso de educación.

La neuroeducación entiende los *neuromitos* generalmente como falsas ideas, creencias, interpretaciones o extrapolaciones que han trascendido a la opinión pública a pesar de haber sido desterradas o invalidadas por la neurociencia<sup>34</sup>.

Suelen ser explicaciones o hipótesis simples, o de carácter muy general, no demostradas pero que por su propio contenido o significado han calado muy hondo en la opinión pública en parte debido a la difusión de los medios de comunicación y que cuesta mucho desarraigar.

21.- Hay que tener en cuenta que la neurociencia basa gran parte de su proceder en el trabajo de laboratorio. El origen de un neuromito se produciría cuando ese trabajo realizado en condiciones artificiales de laboratorio trasciende las paredes de dicho espacio sin ser debidamente contrastado, sin ser canalizado adecuadamente a través de los medios de comunicación, y siendo aplicado directamente al diseño institucional como en este caso a la educación.

Su persistencia en la opinión pública residiría en la gran capacidad de seducción de la neurociencia, sobre todo a través de las neuroimágenes funcionales. Los reduccionismos son ideológicos (conscientemente sesgados). El nacimiento de un *neuromito* puede ser intencionado o no, y quizá existan causas ideológicas que no se contemplan aquí, como por ejemplo presiones de compañías farmacéuticas para que se receten nuevos psicofármacos, o modas de supuesta innovación educativa que se basan en hipótesis no contrastadas científicamente. En caso de que persistan, no permitirían un progreso adecuado en el proceso de enseñanza-aprendizaje y en la convivencia social.

13.- Uno de los neuromitos más extendidos es el que enuncia que todo lo que va a con-

---

<sup>33</sup> Vidal, C. "The Sexed Brain: Between Science and Ideology" en *Neuroethics*, 2011, 5, N°3, pp. 295-303.

<sup>34</sup> Cfr. Pallarés-Domínguez, D., "Neuroeducación en diálogo: neuromitos en el proceso de enseñanza-aprendizaje y en la educación moral". *Pensamiento*, 2016, vol. 72, n° 273 pp. 9451-958. Ansari, D. *et al.* "Neuroeducation: a critical overview of an emerging field" en *Neuroethics*, 2012, 5 n° 2, 105-117.

dicionar casi la totalidad del aprendizaje en la vida debe darse a la edad de tres años. Este neuromito tiene un origen doble.

En primer lugar, se debe a una exageración de dos condicionantes fisiológicos: la neurogénesis y las inaptogénesis. Una importante cantidad de cambios fisiológicos tienen lugar entre el nacimiento y los tres años, pero esto no significa que sean “críticos” ni que deba exagerarse con respecto a este período. Cualquier aprendizaje implica, a nivel neural, la reacción y el fortalecimiento o debilitamiento de sinapsis elemento fundamental de la relación entre neuronas.

Lo más que se podría decir es que si se estimula positivamente a los infantes en sus primeros tres años de vida, se les proporcionaría la base para que vayan fortaleciendo sus capacidades a lo largo de la vida con el aprendizaje.

La transposición de las conductas animales, por impronta (el «*imprinting*» de Lorenz en etología), sin suficiente crítica científica puede llevar a interpretaciones exageradas si se las aplica a los seres humanos. El caso de los seres humanos es diferente a *imprinting*, y es preferible hablar de “períodos sensibles del aprendizaje”. Un ejemplo lo constituiría la lectura. Como el tiempo de organización de las funciones neurales que implica la lectura es más extenso que el de funciones más específicas -como el de la visión- los impactos ambientales pueden producir efectivamente cambios, pero éstos no serán irreversibles, es decir, serán sensibles pero no críticos<sup>35</sup>.

14.- Detengámonos aún un poco en los neurmitos que tratan de explicar y justificar los orígenes de la conducta social a partir de la neurología individual. Luego, en el próximo capítulo, veremos esto desde la perspectiva del otro o social.

Didácticamente podríamos resumir, según D. Pallarés-Domínguez, los neuromitos principalmente a tres:

(I) Los principales dictados morales que se siguen de nuestro cerebro de forma natural serían maximizar nuestra supervivencia y bienestar en la sociedad, por lo que es preciso mantener buenas relaciones con los que nos rodean y pueden contribuir a ello, mientras que no importa tanto la relación con aquellos lejanos, de los cuales es más aconsejable desentenderse.

(II) El ser humano no posee libertad porque está completamente determinada por su cerebro, y que a lo sumo lo que puede es tener una ilusión de libertad que le permita de alguna forma convivir socialmente y crear instituciones sociales.

(III) que las personas tienen intuiciones morales que les sobrevienen rápida y automáticamente. Al intentar justificarlas, lo hacen a post hoc a partir de modelos de racionalidad moral previos. De esta forma, caen presas de una ilusión. Lo mejor sería apelar a las intuiciones, los sentimientos y la persuasión para convencer de un punto de vista moral a otra persona.

Si realmente éste fuese el modelo de educación moral en el que quisiéramos educar la educación moral basado en estos neuromitos llevaría a la heteronomía moral cerebral, a la creencia en la ausencia o ilusión de libertad, a los juicios intuitivos emocionales para justificar nuestras acciones, y a maximizar la supervivencia y el bienestar personales, imposibilitando cualquier exigencia de justicia universal.

---

<sup>35</sup> Cfr. Lipina, S. J. “Consideraciones neuroéticas de la pobreza infantil” en Salles, A., & Evers, K. (Coord.), *La vida social del cerebro*. México D. F., Fontamara, 2014, p. 74. Lorenz, K. *The Foundations of Ethology*. New York, Springer-Verlag, 1981.

15.- En cuanto al *primer neuromito*, hay que destacar los estudios de la psicología y la biología evolutivas, además de los estudios sobre endocrinología a los que hacían referencia autores como P. S. Churchland (2012), apuntaban a una dirección: la de maximizar la supervivencia y el bienestar, de forma que potenciáramos la relación con los seres cercanos y nos despreocupáramos del vínculo con los seres lejanos a nuestro círculo social.

Este tipo de conducta hace referencia a lo que A. Cortina llamó “individualismo Ilustrado”<sup>36</sup>. Sin duda, existen connotaciones históricas que han llevado a que comúnmente se considere la noción de “individuo” no sólo como un ser organizado respecto a su especie, sino también a considerarlo como un ser que entiende su libertad como independencia respecto a los demás, y valore las relaciones sociales en la medida que le benefician. Pero la ética no puede justificarse sólo atendiendo a un sentimiento de simpatía. Es decir, la pregunta ¿por qué debo? no puede justificarse por un sentimiento que vaya sólo en una dirección, como la simpatía. Debe, por el contrario, poseer un camino de vuelta, una reciprocidad: No sólo existe mi sentimiento de simpatía, existe también, aunque socialmente configurada, la exigencia legítima de otros que debo reconocer si no quiero caer en la injusticia.

Desde estas perspectivas neuroéticas, se desprende que lo razonable sería la capacidad que cada individuo tenemos de maximizar nuestro propio interés personal y grupal. En el terreno moral, el interés sería suficiente para lograr una «moral por acuerdo», pero ¿realmente es eso en lo que querríamos educar moralmente? Hay que tener en cuenta que el acuerdo moral basado en el interés presenta muchas deficiencias:

- 1.- Es casi imposible diseñar unos contenidos en los que “todos ganen”.
- 2.- Quien parte de su propio interés para sellar el pacto, intentará eludirlo y dar la apariencia de que lo cumple.
- 3.- La norma de que “hay que cumplir los pactos” sólo la pueden seguir quienes estén motivados moralmente para ello, es decir, aquellos para los que lo moral tiene un valor.

Lo que estas perspectivas neuroéticas olvidan es que el individualismo no agota el terreno moral, sino que es un paso previo para llegar a algo mucho más importante. Una verdadera racionalidad humana plena en el terreno moral se caracterizaría porque quienes la practican no sólo obran por interés, sino que toman interés en aquello que es por sí mismo valioso. Por ello, más allá del interés, la prudencia y la felicidad, ingresamos en el ámbito de la justicia. Pero si no somos capaces de apreciar lo que es valioso por sí mismo, y tan sólo lo que nos produce conveniencia, no podremos alcanzar los grandes desafíos de justicia universal. ¿Para qué servirá la neuroética si sólo se propaga la creencia en que el cerebro nos proporciona pautas de actuación para la supervivencia y el bienestar personal o de unos pocos allegados? ¿No sería esto más bien un retroceso en la educación moral respecto al “progreso moral” que ha costado tanto al ser humano alcanzar?

16.- El *segundo de los neuromitos* lo constituyen las propuestas neurocientíficas que negaban la libertad humana. Para ello, algunos autores suelen basarse en los estudios ya clásicos del B. Libet<sup>37</sup> sobre el *readiness potential* (RP) (Libet *et al.*, 1983; Libet, 1999).

Otros autores trabajan en reconstrucciones más recientes del experimento de Libet

<sup>36</sup> Cfr. Cortina, A. *Hasta un pueblo de demonios: ética pública y sociedad*. Madrid, Taurus, 1998. Cortina, A. *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía del s. XXI*. Oviedo, Nobel, 2007.

<sup>37</sup> Libet, B. “Do We Have Free Will” en *Journal of Consciousness Studies*, 1999, 6, nº 8-9, pp. 47-57.

suelen dar tres argumentos para ello: que la libertad es una construcción del cerebro, que está por tanto causalmente determinada, y que se inicia de manera inconsciente en nuestro cerebro.

La metodología empírica de los experimentos de Libet, así como las bases teóricas que utilizó en su estudio de los correlatos neurales de la acción voluntaria, han sido ampliamente discutidos dentro del terreno neurocientífico en los últimos años. Desde el punto de vista filosófico, los experimentos de B. Libet poco tienen que decir sobre la libre voluntad humana, terreno en el que la filosofía moral ha entendido generalmente como una condición fundamental para actuar responsablemente y pedirnos razones de nuestros actos.

En efecto, todos estos estudios parecen pasar por alto ciertos aspectos. Primero, que la intención originaria de B. Libet no era negar la libertad humana, sino más bien demostrar que el acto voluntario se inicia antes de la experiencia consciente del propio acto como algunos advierten; o lo que es lo mismo, refutar la hipótesis contraria.

Segundo, que el autor no tenía una intención de corte determinista y materialista, sino que eso se ha debido a interpretaciones posteriores como las realizadas por Habermas. Así, lo que quiso probar Libet fue que el acto voluntario se inicia antes de que lo haga su experiencia consciente. Para ello, se precisaba una medición de la aparición de los dos fenómenos más importantes de este proceso, el potencial de preparación (RP) y la experiencia consciente. Dado que la consciencia de intención de actuar (W) no coincidía con el comienzo del RP, sino que era 350-400 ms más tarde, Libet concluyó que existía una intención de actuar anterior a la consciencia de la intención de actuar. Pero además, añadió que existía un periodo de 150 ms posterior, permitiendo al control consciente afectar al resultado final del proceso volitivo. Por lo que no cierra la puerta al control voluntario consciente que en última instancia gobierna la acción -a lo que también se suma la afirmación de la existencia del veto consciente. La intención precede a la misma consciencia de intención.

Pero algunos autores han concluido a partir de este punto, una tesis errónea. Han deducido que, como el acto libre tiene que ser por necesidad consciente, la libre voluntad no existe porque antes de que seamos conscientes de nuestra intención de actuar, la decisión ya está tomada. Por tanto, concluir la negación de la libertad sería una falacia, principalmente por dos razones. En primer lugar porque, tras las palabras de Libet, lo que se podría deducir sería únicamente relaciones funcionales, no causales. En caso contrario, caeríamos en una falacia del tipo *post hoc ergo propter hoc*. En segundo lugar, hay que advertir que Libet habla de “intención de actuar”, no de “elección”, que son dos cosas muy distintas. En este sentido, los experimentos de B. Libet no suponen ninguna amenaza para la libre voluntad.

17.- El *tercero de los neuromitos* lo constituye el modelo del intuicionismo social que se basa en un excesivo racionalismo y deductivismo a partir de un principio moral previo con el que se toma un juicio.

La línea iniciada por J. Piaget y L. Kohlberg sobre el razonamiento moral a partir del juicio moral no es la más adecuada para la educación moral. Por el contrario, para ellos el juicio moral es más intuitivo, automático y guiado por la emoción que por la razón.

La tesis central del modelo intuicionista social es que el juicio moral se produce por intuiciones morales rápidas y se sigue (cuando es necesario) de lentos y *ex post facto* razonamientos morales.

18.- Como *características del proceso de razonamiento* cabe destacar que: es lento y requiere esfuerzo; es intencional y controlable; es accesible a la conciencia y visible; requiere atención, que siempre es limitada; es secuencial; responde a una manipulación simbólica en la que el pensamiento trata de preservar la verdad; es propio de los humanos –a partir de los dos años- y de algunos simios entrenados de alguna forma; no depende del contexto; y es independiente de sus bases, podría ser conducido a cualquier regla siguiendo un organismo o máquina.

En contraposición con este modelo, se destacan *las características del proceso de la intuición*: es rápido y sin esfuerzo; no es intencionado sino automático; es inaccesible, sólo hay conciencia del resultado; no requiere ejercicio de la atención; es un pensamiento holista y metafórico; es común a todos los mamíferos; depende del contexto; y depende de las bases cerebrales que lo sustentan.

Parece ser que su modelo de intuición social para el razonamiento moral tiene como ventaja o gran baza que requiere menos esfuerzo, menos tiempo, y es más automático. Al margen de juzgar si las categorías de “esfuerzo” y “tiempo” podrían ser válidas cuando se está hablando del desarrollo del juicio moral, aquí se va a plantear por qué este modelo no debería ser el que se siga en la educación moral.

19.- En el modelo intuicionista podrían destacarse cuatro desventajas:

*En primer lugar*, si no sabemos justificar el por qué y ponerlo en lenguaje para comunicarlo, no podremos enseñarlo ni transmitirlo. Pero no sólo eso, sino que además tampoco podríamos someterlo a crítica con los demás afectados por una acción. Desde la dimensión cognitiva de la ética, el hecho de renunciar a la posibilidad de encontrar y de darnos razones intersubjetivamente válidas, sería renunciar a la posibilidad de alcanzar acuerdos y de denunciar la injusticia.

*En segundo lugar*, no se debe olvidar que emoción y razón forman ambas parte del proceso de razonar. Todo sentimiento moral posee una triple característica: «privacidad, receptividad y cognitividad». En este sentido, debido a la privacidad y receptividad, nos sentiríamos afectados en la forma rápida y automática, pero no hay que olvidar la dimensión, cognitiva. Por el hecho de que nos sintamos afectados por las acciones y comportamientos de los demás, no debemos olvidar que: «es necesario introducir una tercera propiedad para los sentimientos morales que explique estas reacciones ante las expectativas y demandas cumplidas o infringidas. Reacciones que poseen, por así decirlo, una cierta cognitividad».

El *sentido moral* nos dice lo que debemos hacer, mientras que la conciencia nos reprobaba internamente si lo desobedecemos, ejerce la función de un juez interior, de un *inward monitor*. De donde se sigue que *el sentido moral es el que nos capacita para formular juicios morales*, juicios sobre lo moralmente bueno y malo, correcto o incorrecto, mientras que *la función propia de la conciencia es la de juzgarnos a nosotros mismos*, dirigir nuestro juicio hacia nosotros mismos; hace posible la autorreflexión y la formulación de juicios sobre sí mismo<sup>38</sup>.

Las teorías morales que pretendan recurrir únicamente a sentimientos sociales para desentrañar las fuentes de la obligación moral, presentan grandes dificultades.

---

<sup>38</sup> Cfr. Cortina, A. “La conciencia moral desde una perspectiva neuroética. De Darwin a Kant” en *Pensamiento*, vol. 72 (2016), nº 273, p. 781.

*En tercer lugar*, para algunos pensadores, primero tenemos la intuición y después la intentamos racionalizar. Para otros el procedimiento sería al revés, pues es la pretensión de validez que acompaña a las normas la que las convierte en obligatorias, estableciendo así la fuerza de convicción racional. Los sentimientos representan las reacciones ante su cumplimiento o infracción.

*En cuarto lugar*, no se puede admitir que el proceso del razonamiento no depende del contexto. Principalmente porque no da en su teoría ninguna definición de contexto: ¿Qué significa que el proceso de razonamiento no depende del contexto? ¿Se refiere al contexto social, a la convivencia en sociedad? ¿Acaso quiere decir que no dependen de las normas? La dimensión cognitiva nos remite a la vinculación de los sentimientos con aquellos juicios con los que relacionamos nuestro comportamiento y el comportamiento de los demás, con las demandas y expectativas recogidas y transmitidas a través de las normas. No es que el proceso del razonamiento no dependa del contexto, sino más bien al contrario, es totalmente dependiente del contexto. Si quiere salir de su postura egocéntrica, el niño debe adoptar un principio de perspectiva, en la que amplía el contexto de consideración de los demás, las condiciones de vida del otro.

En definitiva, el proceso del razonamiento moral no puede recaer solamente en la intuición. Si las intuiciones nos sobrevienen y nos sentimos afectados por ellas, significa que no somos totalmente dueños de ellas, y por lo tanto no podríamos ser responsables de ellas. No tendría sentido actuar solamente por ellas y a que no podríamos justificarlas y consecuentemente, tampoco enseñarlas.

En un modelo de educación moral al que podría contribuir significativamente la neuroética, no se debe olvidar que: «apoyar el punto de vista moral exclusivamente en los sentimientos supone romper la relación entre voluntad y razón práctica que caracteriza el ámbito moral. Por supuesto hay que tener en cuenta sentimientos e intuiciones en la educación moral, pero sin olvidar la dimensión cognitiva de la justificación de las acciones, pues es el único camino para llegar a las exigencias de justicia.

### **Hacia la superación de la metáfora del organismo social**

20.- Norberto Bobbio, uno de los más importantes juristas del siglo XX, señalaba en 1985 que “toda la historia del pensamiento político está dominada por una gran dicotomía: organicismo (holismo) e individualismo (atomismo)”. Tratando de superar la contraposición entre democracia (antigua) y liberalismo (moderno) propuesta por Constant, sitúa el fin del organicismo con el contractualismo y la teoría del Estado modernos. Así, continúa Bobbio, “aunque el movimiento no es rectilíneo, se puede decir con cierta aproximación que el organicismo es antiguo, mientras que el individualismo es moderno”<sup>39</sup>.

Si en el organicismo la estructura político-jurídica es concebida como un hecho natural, como un cuerpo en el que cada individuo queda subordinado de acuerdo a la función que se le asigna, en el individualismo el Estado es el producto de la voluntad autónoma de los individuos que lo conforman. Concluye Bobbio con una ecuación simple: organicismo es igual a formas de gobierno autoritarias (carencia de autonomía, anti-individualismo, etc.) y liberalismo a formas de gobierno democráticas.

---

<sup>39</sup> Bobbio, N., *Liberalismo y democracia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 49. Tenemos presente en este punto el trabajo de D. J. García. “Fragmentos de la metáfora orgánica en el pensamiento político moderno” en *Pensamiento*, vol. 72 (2016), núm. 272, pp. 735-760.



21.- En la Modernidad, tras las revoluciones burguesas de finales del siglo XVIII, la legitimación del poder ya no se articula en torno al factor religioso sino a la tríada *contrato-poder constituyente-constitución*. La razón se erige como el nuevo soporte de legitimación del poder, sustituyéndose a Dios por el Estado. Surge así la *razón de Estado*. No obstante, esta fue paulatinamente sustituida por la idea de contrato, lo que implicaba cierta participación y autonomía de los individuos.

La nueva forma de concebir el poder, poniendo límites a la razón de Estado, surge a la vez que la Revolución industrial. Esta supuso, en el plano económico, la destrucción de la organicidad social, de los viejos vínculos comunitarios. El capitalismo, como nuevo modelo de producción, exige la abstracción jurídica como elemento sustentador. De esta forma, surge el individuo moderno y el sujeto jurídico. Esto supone el abandono de los vínculos político-social-comunitarios (organicistas). El individuo entrega su libertad a la autonomía del sistema económico (leyes económicas)<sup>40</sup>.

22.- Ya Thomas Hobbes pensó a la realización de una sociedad moderna tras el modelo de un cuerpo unido por el miedo o por el consenso.

“La causa, en general, que mueve a un hombre a convertirse en súbdito de otro es, como ya se ha dicho, el *miedo* a no poder conservarse de otra forma. Por miedo puede someterse un hombre a quien le invade o pueda invadirle; y los hombres pueden unirse entre sí para someterse a quien ellos acuerden por miedo a los otros. Cuando los hombres se someten de la primera manera entonces surge naturalmente un cuerpo político, del que procede un dominio paternal y despótico.

Cuando se someten de la otra forma, por *mutuo acuerdo* entre muchos, el cuerpo político que constituyen, en la mayoría de los casos se llama república, para distinguirlo del primero, aunque el nombre sea un nombre general para ambos”<sup>41</sup>.

23.- El Estado posee el poder supremo, según Hobbes. Esta posición de superioridad lo convierte en el todo en el que se produce la unidad de todos los seres humanos. En el grado se aprecia al rey formado por innumerables individuos: el cuerpo político. Este monstruo posee en cada mano un elemento de su propio poder: en la mano derecha porta la espada de la justicia impuesta por la violencia; en la mano izquierda agarra un báculo que representa la unión del poder terrenal y el poder espiritual.

El Leviathan mantiene atemorizados a los individuos con ambos centros de poder y violencia. Bajo él se halla la paz (unas colinas que resguardan un pueblo, un paisaje idílico) impuesta por el miedo al propio Leviathan. En definitiva, encontramos la superposición de las metáforas orgánica (lo monárquico) y mecánica (el consenso y el contrato).

24.- Rousseau, por su parte, propone, para generar una convivencia socio-política, que la voluntad general debe ser vinculada con las nociones de unidad y totalidad del Estado/comunidad. Ambas nociones se entrecruzan y dialogan entre sí. Aunque en su obra más conocida, *Du contrat social*, descolla sobre todo *el contractualismo de base mecánica*

---

<sup>40</sup> Cfr. Meinecke, F., *La idea de razón de Estado en la Edad Moderna*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983. Polanyi, K., *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid, La Piqueta, 1997, pp. 267 y 270. Schiavone, A., *Historiografía y crítica del derecho*. Madrid, EDESA, 1982, pp. 107 y 108. Barcellona, P., *El individualismo propietario*. Madrid, Trotta, 1996. Jellinek, G., *Teoría General del Estado*. Granada, Comares, 2000, p. 150, nota 39.

<sup>41</sup> Hobbes, T., *Elementos de derecho natural y político*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, p. 250. Hobbes, T., *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid, Alianza, 1989.

*que se opone al organicismo*, podemos encontrar algunos resquicios de la metáfora orgánica en el desarrollo de la idea de voluntad general enunciada.

25.- En Hobbes y en Rousseau subyacen dos concepciones de lo que es el ser humano.

Según Hobbes, se forma una sociedad por temor al otro (agresivo como un lobo), salvando así una parte de la autonomía personal, renunciando al uso de la agresividad y sometiéndose al soberano que asume el uso de la fuerza legítima. Sólo se es humano defendiéndose de los humanos.

Según Rousseau, por el contrario, una sociedad se forma compartiendo con los otros una comprensión de los otros concretada en un contrato mutuo de responsabilidades y derechos, donde todos se someten a todos, sin hacerse nadie esclavo de los demás. Sólo se es humano con otros humanos.

## CAPÍTULO II

### LA ESCISIÓN SOCIOCULTURAL

#### El replanteo posmoderno de los valores: El sentido de lo posmoderno

1.- Gianni Vattimo (1936) es quizás el filósofo actual que más abiertamente defiende la concepción filosófica y social posmoderna, dándole un adiós a la modernidad y a sus valores. En especial desea despedirse del ser de la metafísica: su filosofía pretende ser una hermenéutica atenta a la sensibilidad social, una justificación de la situación social actual y una lucha no violenta en favor de una progresiva disminución de la violencia en todas sus formas; pero no ve la forma de liberar al hombre de los mensajes masificadores y distorsionadores en el que se encuentran los hombres al final de siglo.

Por nuestra parte someteremos esta concepción al análisis, utilizando como criterio de análisis para la confrontación, la manera de filosofar la Michele Federico Sciacca (1908-1975). Este filósofo criticó también el pensamiento moderno; pero no para desacreditarlo en su totalidad; sino denunciando ya la *tendencia inmanentista* ínsita en la forma moderna de pensar, ya la insuficiencia de la concepción moderna sobre la vida humana, como así también la conversión de la verdad solamente en utilidad. Sciacca se auguraba un retorno hacia la *refundamentación de una visión social humana*, como lo único que da sentido a la historia humana, que hace al hombre digno de los *bienes de esta tierra* (pan, trabajo, bienestar); pero también de los olvidados *frutos del espíritu*: "Amor alegría, paz paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza"<sup>42</sup>.

Vattimo estima que va pasando todo intento por buscar fundamentos filosóficos en el más allá, para la vida social. Este filósofo, repensando los textos de Nietzsche y Heidegger, los interpreta no ya como un llamado a un retorno del ser o al ser de los valores eternos, o propios de la naturaleza humana<sup>43</sup>; sino como una "invitación a tomar nota de que la metafísica ha terminado y, con ella, también toda posible historia del ser: *del ser 'no queda ya nada', de modo total*, y eso excluye cualquier mítica espera de que se vuelva de nuevo hacia nosotros". Vattimo se propone, pues, "olvidar el ser como fundamento" y sólo tener presente el pensamiento del ser como un débil recuerdo, como algo que ha sido, como un "ser débil y depotenciado"<sup>44</sup>, con el que recordamos la vida social y cultural de la humanidad.

---

<sup>42</sup> Galatas, 5, 22-23. Sciacca, M. F. *Lecciones de filosofía de la historia*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1978, p. 31. Cfr. Ottonello, P. P. *Sciacca, metafísica e historia en Verbo*, (Madrid), 1986, n. 241-242, Enero, p. 51-65. Mattiuzzi, G. *Filosofía e metafísica: la necessità del fondamento en Studi Sciacchiani*, 1986, n. 2, p. 29-44.

<sup>43</sup> Cfr. Echaurren, R. *El ser en la filosofía de Heidegger*. Rosario, Universidad Nacional, 1964, p. 89-164. Darós, W. *Verdad, error y aprendizaje*. Rosario, CERIDER-CONICET, 1994, p. 55-100. Vattimo, G. *Más allá de la interpretación*. Barcelona, Paidós, 1995, p. 50. Antiseri, D. *Le ragioni del pensiero debole*. Roma, Armando, 1992.

<sup>44</sup> Vattimo, G. *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger, e l'ermeneutica*. Milán, Feltrinelli, 1981. *Más allá del sujeto*. Barcelona, Paidós, 1989, p. 48, 50-51. Ravera, R. *Entrevista a Gianni Vattimo en Cuadernos Gritex*, 1993, n. 5-6, p. 87. Cfr. Darós, W. *La filosofía de la posmodernidad: ¿Buscar sentido, hoy?* Rosario, Conicet- Cerider, 1999.

2.- Vattimo considera que la sociedad moderna y la cultura de la *modernidad* se hallan dominadas por la "fe en el progreso, que es una fe secularizada y al propio tiempo una fe en la secularización"<sup>45</sup>. Se trata de una fe en el progreso histórico, como un valor en sí, sin referencias providenciales y metahistóricas. La modernidad es la fe en el valor de lo nuevo; es la época en que se acrecienta la circulación de las mercancías y la movilidad social.

Según Vattimo "la modernidad es hija de la tradición religiosa de Occidente: ante todo como secularización de esa tradición"<sup>46</sup>. En la época moderna, con Lutero, la se libera la exégesis del dogma; se admiten nuevos modos de leer la Biblia; la interpretación tiene derecho y de hecho se pierde el sentido de Dios. Al final de la modernidad, Dios socialmente ha muerto en la consideración de los hombres. Dios se hizo nada: primero hombre, luego objetos, olvidándose del ser. La modernidad, sin embargo, ha iniciado la tendencia al nihilismo.

La época contemporánea es posmoderna continua esta tendencia al nihilismo, pero sin remordimientos. "El fenómeno que más llama la atención es la *disolución del valor de lo nuevo*. Y creo que éste es el *sentido de lo posmoderno*"<sup>47</sup>.

La posmodernidad es una época y una cultura que descrea de los grandes relatos o ideologías culturales, políticas, sociales o religiosas. Las artes fueron las primeras en preanunciar el camino hacia la posmodernidad.

"Presas del juego fantasmagórico de la sociedad de mercado y de los medios tecnológicos, las artes vivieron ya sin enmascaramiento metafísico alguno (la busca de un presunto auténtico fondo de la existencia) la experiencia del valor de lo nuevo como tal de una manera más pura y visible que las ciencias y las técnicas, en cierta medida vinculadas con el valor de verdad o con el valor de uso; en semejante experiencia, el valor de lo nuevo, radicalmente revelado, perdió todo fundamento y posibilidad de valer todavía. La crisis del futuro, que penetra toda la cultura y toda la vida social moderna tardía, tiene en la experiencia del arte un lugar privilegiado de expresión"<sup>48</sup>.

3.- La cultura de la sociedad posmoderna otorga al ser un significado débil: el ser es lo que acaece en nuestra sociedad; y, en el hombre, el ser es su historia hasta su muerte sin fundamento. El ser no es nada seguro; es más bien la nada segura (nihilismo). Se trata de "*un ser que tiende a identificarse con la nada*, con los caracteres efímeros del existir, como algo encerrado entre los términos del nacimiento y de la muerte"<sup>49</sup>.

También las sociedades y las épocas no están fundadas en el ser; sino abiertas al acaecer. Las culturas de las sociedades implican interpretaciones colectivas, tradiciones; pero "la relación con la tradición no nos procura un punto firme sobre cual apoyarnos, sino que nos empuja a una especie de remontarnos *in infinitum*"<sup>50</sup>. La sociedades sólo tienen como referencias el carácter fluido de los horizontes históricos, que es lo opuesto a la concepción metafísica del ser entendido como estabilidad, como fuerza, como energía, sino como ser débil, declinante, insignificante.

---

<sup>45</sup> Vattimo, G. *La fine della modernità*. Milano, Garzanti, 1985. *El fin de la modernidad*. Barcelona, Planeta, 1994, p. 91. Cfr. Vattimo, G. *Creer que se cree*. Bs. As., Paidós, 1996, p. 42-43.

<sup>46</sup> Vattimo, G. *Más allá de la interpretación*. O. c., p. 85. Vattimo, G. *Creer que se cree*. O. C., p. 69.

<sup>47</sup> Vattimo, G. *El fin de la modernidad*. O. c., p. 96. Cfr. Buella, A. *Sobre la Posmodernidad* en *Revista de Filosofía*, 1995, n. 82, p. 88-92. Casullo, N. (Comp.) *El debate modernidad/posmodernidad*. Bs. As., El Cielo por Asalto, 1993. Castro, E. *Precisiones filosóficas acerca del concepto de postmodernidad* en *Signos Universitarios*, 1994, n. 26, p. 41-77.

<sup>48</sup> Vattimo, G. *El fin de la modernidad*. O. c., p. 97.

<sup>49</sup> Vattimo, G. *El fin de la modernidad*. O. c., p. 108. Vattimo, G. *Nihilismo e nichilismi*. Avelino, Sabatia, 1981. Vattimo, G. *La crisi dell'umanesimo* en *Teoria* (Pisa), 1981 n. 1, p. 29-41. Vattimo, G. *Vers une ontologie du déclin* en *Critique*, 1985, n. 41, p. 90-105.

<sup>50</sup> Vattimo, G. *El fin de la modernidad*. O. c., p. 108.

4.- En este contexto de la concepción de la posmodernidad, la cultura y la sociedad no se fundan en ninguna verdad objetiva, sino en interpretaciones. "La hermenéutica es una *forma de disolución del ser* en la época de la metafísica cumplida"<sup>51</sup>.

La verdad (aunque hoy conserve aún una apelación retórica social y política, en boca de los políticos) es "un valor que se diluye": ella se fundaba en la convicción de que el hombre puede conocer las cosas "en sí mismas", lo cual se revela empero imposible. El conocimiento y la sociedad con su cultura no se basan en verdades; sino en una serie de metaforizaciones, apoyadas de palabras "justas" ofrecidas por las convenciones sociales<sup>52</sup>.

No se sale pues de la modernidad mediante una superación crítica o dialéctica, sino mediante una conclusión nihilista: "La noción de verdad ya no subsiste y el fundamento ya no obra, pues no hay ningún fundamento para creer en el fundamento"<sup>53</sup>.

5.- El mundo cultural de la posmodernidad se ha convertido en fábula. Las sociedades no tienen una verdad para el hombre o para el actuar humano: sólo ofrecen fábulas, vagabundeos inciertos, a los que hay que tomarlos no muy en serio, sino como un hombre de buen temperamento, que trata de vivir el incierto errar con una actitud diferente<sup>54</sup>.

Las sociedades -e incluso las grandes religiones como la cristiana- viven interpretando su historia y, al interpretarla, la distorsionan con originalidad. Se diluyen las distinciones entre verdad y error, entre ficción, información e imagen. Vivimos en un mundo de máscaras, sabiendo con cierta ironía y despreocupación, que son máscaras. Las sociedades siempre han vivido con máscaras; éstas están destinadas a encubrir la desnuda realidad que atemoriza. Por eso las máscaras, que son las culturas, hacen soportable la existencia humana. Es más, la sociedad surge con la invención de la máscara de la verdad, puntualizando que debe ser "verdad, es decir, se inventa una denominación de las cosas, válida y obligatoria para todos...y origina entonces, por primera vez, la oposición entre verdad y mentira"<sup>55</sup>.

## La sociedad y la educación social

6.- La sociedad es entonces un juego de máscaras e interpretaciones, donde cada uno usa de los dados como está marcado, "sin violar nunca el orden de las castas y la escala jerárquica"<sup>56</sup>. Mas he aquí la débil tesis social de Vattimo:

"Lo que intento sostener es: a) que en el nacimiento de una sociedad posmoderna los *mas media* desempeñan un papel determinante; b) que éstos caracterizan tal sociedad no como

---

<sup>51</sup> Vattimo, G. *El fin de la modernidad*. O. c., p. 139. Vattimo, G. *Le avventure della differenza*. Milano, Garzanti, 1980. *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona, Península, 1990, p. 6-7. Vattimo, G. *Creer que se cree*. O. C., p. 73, 58.

<sup>52</sup> Vattimo, G. *El fin de la modernidad*. O. c., p. 147. Cfr. Farfán, L. *Utopía y Posmodernidad* en *Intersticios. Filosofía, arte, religión*. México, 1995, n. 3, p. 59-66.

<sup>53</sup> Vattimo, G. *El fin de la modernidad*. O. c., p. 148. Cfr. Deely, J. *New Beginning. Early Modern Philosophy and Postmodern Thought*. Toronto, University Press, 1994. Ortiz-Osés, A. *La nueva filosofía hermenéutica: hacia una razón axiológica posmoderna*. Barcelona, Anthropos, 1986. Ottonello, P. P. *Struttura e forme del nichilismo europeo. I Saggi Introduttivi*. L'Aquila, Japadre, 1987.

<sup>54</sup> Vattimo, G. *El fin de la modernidad*. O. c., p. 150. Cfr. Quintana, L. *Panorama Postmodernista* en *Signos Universitarios*, 1994, n. 26, p. 21-30.

<sup>55</sup> Vattimo, G. *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Milano, Bompiani, 1974. *El sujeto y la máscara*. Barcelona, Península, 1989, p. 45. Vattimo, G. *El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzscheana de la verdad* en *Ideas y valores*, 1970, n. 35-37, p. 57-77.

<sup>56</sup> Vattimo, G. *El sujeto y la máscara*. O. c., p. 46. Cfr. Casullo, N. (Comp.) *El debate modernidad/posmodernidad*. Bs. As., El Cielo por Asalto, 1993, p. 259-318.

una sociedad más 'transparente', más consciente de sí misma, más 'iluminada', sino una sociedad más compleja, caótica incluso; y finalmente c) que precisamente en este 'caos' relativo residen nuestras esperanzas de emancipación"<sup>57</sup>.

La posmodernidad ha surgido como una esperanza de emancipación, como un desenmascaramiento de las máscaras; pero sabiendo que no puede hacer a menos de ellas, es indiferente ante ellas. Las sociedades están constituidas por formas de vida, basadas en sistemas de errores convertidos en verdad, apoyadas en "un sistema de ilusiones consolidadas, ocultas en su naturaleza por motivos de conveniencia social y por las necesidades de la organización productiva"<sup>58</sup>.

Lo que hoy se produce son múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí, sin coordinación central. Por ello la realidad (que, al ser humana, es social) "no puede ser entendida como el dato objetivo". Es cierto que ante la complejidad de esta realidad perdemos el sentido de la misma; pero "quizás no sea ésta, después de todo, una gran pérdida"<sup>59</sup>.

7.- En este contexto, el proceso de educación personal y social es un proceso de crecimiento en el proceso de desenmascaramiento, lo cual no es una refutación de errores, "sino un despedirse del propio pasado, como un proceso de crecimiento"<sup>60</sup>.

Desenmascarar no implica una investigación lógica, sino "reconocer, sin angustia, que se miente siempre". Esto supone el *final de Iluminismo*, de sus proyectos ideológicos y de la metafísica que *bajo capa de verdad quiere imponer un interés con violencia*. Por ello, la educación civil, hasta la época moderna, ha sido una educación para las necesidades del rebaño. Ha sido una educación moral queriendo significar con esto que el sujeto debía olvidar sus instintos y escindirse en dos: en una interioridad que es la conciencia (la voz de muchos hombres en el hombre) y en las necesidades del rebaño. Luego, cuando el motivo real de la utilidad se olvida, la moral aparece como un conjunto de acciones altruistas. "La humanidad ha tenido durante largos períodos necesidad de estos motivos ilusorios para la moral, porque no había otros"<sup>61</sup>.

8.- Durante la mayor parte del pasado, según Nietzsche y Vattimo, *el hombre ha vivido en el miedo que le generaba inseguridad*, y se ha defendido de ella buscando seguridades: así surgió la sociedad civil y sus fábulas. Este temor y esta búsqueda de seguridad hizo surgir, por un lado, la metafísica y la ciencia, y luego la técnica; y por otro lado, el olvido de las causas o su ignorancia hizo creer en la libertad y en la moral. Surgieron así los grandes valores de la sociedad que perduraron hasta la Modernidad.

Mas no se crea que la metafísica y la moral hicieron superar la situación de inseguridad. Por el contrario, *perpetuaron la inseguridad y la violencia* de la situación de partida,

---

<sup>57</sup> Vattimo, G. *La società trasparente*. Milano, Garzanti, 1989. *La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós, 1990, 78.

<sup>58</sup> Vattimo, G. *El sujeto y la máscara*. O. c., p. 85.

<sup>59</sup> Vattimo, G. *La sociedad transparente*. O. c., p. 83. Cfr. Lyotard, J.-F. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona, Gedisa, 1992, p. 99-100.

<sup>60</sup> Vattimo, G. *El sujeto y la máscara*. O. c., p. 87.

<sup>61</sup> Vattimo, G. *El sujeto y la máscara*. O. c., p. 102, 97-98. Cfr. Schultz, M. *Postmodernismo, una ética de conciliación* en *Revista de Filosofía* (Chile), 1990, Vol. 35-36, p. 43-56. Spanos, W. *The end of education: Toward post Humanism*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992.

transformándolas y reproduciéndolas de varias maneras. Ellas cubren, de un modo siempre precario, la necesidad de dar un sentido a la vida<sup>62</sup>.

En realidad, el *hombre posmoderno* es el hombre libre en el sentido que es un viajero del mundo de los símbolos, donde toma conciencia de estar soñando, pero también de que debe seguir soñando si no quiere perecer<sup>63</sup>.

9.- ¿En qué puede consistir entonces la *formación civil* del hombre? Básicamente ella consiste en un proceso por el cual *se libera en forma progresiva de la inseguridad y de la violencia*, reconociendo que éstas se fundan en la ficticia necesidad de la metafísica<sup>64</sup>. Derivada de esta última, se halla la *mitificación de la bondad de la técnica*, último reducto del ejercicio del poder social; por ello el hombre posmoderno no queda encandilado por ella, ni por el éxito práctico.

La postura filosófica coherente con el hombre posmoderno no es la del nihilismo *activo* que combate con fuerza la necesidad de la mentira; sino el nihilismo *pasivo* "que es pura y simple constatación del hecho que 'todos los valores supremos se han desvalorizado', constatación que da lugar a una absoluta insostenibilidad de la existencia"<sup>65</sup>. Mas no por esto el hombre debe sentirse infeliz. El hombre posmoderno es feliz, o sea, *experimenta su existencia como una unidad de lo que es y del significado que él le atribuye*: no es más que lo que quiere ser, ni significa más de lo que es<sup>66</sup>. Mas adviértase bien, que el sujeto posmoderno no posee unidad en sí mismo, sino entre su presente y su significado. El hombre posmoderno o tardomoderno "ha perdido el ideal de un sujeto como autoconciencia conciliada, como yo reapropiado"<sup>67</sup>. La teoría de la ideología y el psicoanálisis convencen a Vattimo de la existencia decreciente de sujetos que quieran ser ante todo dueños de cosas y "dueños de sí".

A este respecto, cabe hacer referencia a *tres concepciones del hombre civilmente educado*: a) la de Platón que considerada al hombre educado como un sujeto integrado en la posesión de ideales absolutos; b) la del hombre alienado que para educarse debía expropiarse de sus bienes particulares; y c) finalmente, la concepción actual del hombre que va tomando conciencia de sus máscaras; hombre no ligado a la metafísica de "un alma inmortal, sino de muchas almas morales". En concordancia, en esto, con el pensamiento de Sartre, el hombre posmoderno se libera no sólo de la alienación económica, sino además se vuelve capaz de saber que la historia no tiene un sentido en sí, sino que la historia adquiere un sentido mientras el hombre la hace.

10.- La verdad no es algo que se posea o no se posea, en el pensamiento de Nietzsche y Vattimo. En consecuencia con esto, no posee sentido la justicia social, el deber, el *testimonio social* o público, que suele ser tan importante en otras concepciones del proceso educativo.

"El mártir no puede ser testimonio porque, en último análisis, no sólo no dispone de la ver-

---

<sup>62</sup> Vattimo, G. *El sujeto y la máscara*. O. c., p. 111-112, 118-119. Vattimo, G. *Destinación de la metafísica, destinación de la violencia* en Ravera, R. (Comp.) *Pensamiento Italiano Contemporáneo*. Rosario, Fantini Gráfica, 1988, p. 75-82.

<sup>63</sup> Vattimo, G. *El sujeto y la máscara*. O. c., p. 151.

<sup>64</sup> Vattimo, G. *El sujeto y la máscara*. O. c., p. 159.

<sup>65</sup> Vattimo, G. *El sujeto y la máscara*. O. c., p. 175.

<sup>66</sup> Vattimo, G. *El sujeto y la máscara*. O. c., p. 190.

<sup>67</sup> Vattimo, G. *Más allá del sujeto*. O. c., p. 20. Cfr. Vattimo, G. *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Torino, Filosofia, 1963. Vattimo, G. *Poesía e ontología*. Milano, Mursia, 1967. Vattimo, G. *Le mezze verità*. Torino, La Stampa, 1988.

dad, sino que no dispone ni siquiera de sí mismo. La conciencia, como conciencia cognoscitiva (*Bewusstsein*) de la verdad, o como suprema instancia directiva del comportamiento moral (*Gewissen*), que impone dejarse matar para no renegar de esa verdad, no es en realidad la instancia suprema de la personalidad"<sup>68</sup>.

En realidad, tanto el yo, como la conciencia, *son productos históricos, resultados de la convivencia social*. En consecuencia, el mártir al obedecer a su conciencia solo obedece a pautas sociales. En su origen, el hombre y su conciencia son su cuerpo, al que sigue todo el hombre: nuestro yo es una unidad ilusoria posterior.

11.- El hombre moderno es un hombre en una sociedad de conflicto y en ella no tiene verdaderas relaciones con otros, porque no hace más que reproducir afuera sus propios conflictos internos, que a su vez imitan la violencia de la relación siervo-amo y dependen de ella.

Dentro de estos supuestos, lo que los hombres debieran proponerse es *evitar la violencia* y, como la violencia comienza por *la pretensión de poseer la verdad*, propia de la *metafísica*, es a ésta a la primera que Vattimo lucha por desacreditar.

Quizás el *único valor* que exista en la sociedad se halla en el *diálogo*, base de las débiles democracias.

"La democracia (si llamamos así a una organización de la sociedad fundada en el diálogo, en la continuidad establecida mediante el diálogo entre intereses, opiniones, vivencias inmediatas diversas) no es sólo un método sino un valor, el único que podemos asumir como base. No hay valores 'absolutos' a realizar *mediante* el diálogo y, por lo tanto, por medio de la democracia; como no hay lugar definitivo al que nos dirigimos. Solo existe, como significado de la existencia, la experiencia del remontarse *in infinitum* de la red en la que estamos presos y dados a nosotros. Este remontarse es, en el plano de la experiencia social y de las instituciones que la estructuran, lo que se llama democracia"<sup>69</sup>.

12.- Lo que debemos aprender, para ser humanos, es la *piedad*, esto es, "la atención devota hacia lo que, teniendo sólo un valor limitado, merece ser atendido", porque es lo único que conocemos. Piedad es el amor que se profesa a lo viviente y a sus huellas<sup>70</sup>. De aquí la *importancia de la tradición*, no entendida como verdad; sino como tema sobre el cual interpretar distorsionando.

Hay que despedirse de los grandes relatos e ideologías sociales y políticas, dominadas siempre por el supuesto de la violencia y el poder. Hay que desconfiar de las grandes finalidades sociales que se proponen los hombres: esas utopías conservan un nexo con la totalidad y la voluntad metafísica de los sistemas<sup>71</sup>.

En realidad no existe *una* sociedad o *una* normativa social, sino una pluralidad explícitamente vivida. La pluralidad de modelo se hace *mundo* cuando reconocemos la legitimidad de la *pluralidad*: es la experiencia de lo que acaece, es el *ser social*<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> Vattimo, G. *El sujeto y la máscara*. O. c., p. 198, 202-203. Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia*. O. c., p. 45-46.

<sup>69</sup> Vattimo, G. *Ética de la interpretación*. O. c., p. Vattimo, G. *Ética de la interpretación*. O. c., p. 14-15.

<sup>70</sup> Vattimo, G. *Ética de la interpretación*. O. c., p. 26.

<sup>71</sup> Vattimo, G. *Ética de la interpretación*. O. c., p. 101. Cfr. Vattimo, G. *Metafísica, violencia y secularización* en Vattimo, G. (Comp.) *La secularización de la filosofía*. Barcelona, Gedisa, 1994, p. 63-88. Galante, M. *La posmodernidad y los relatos* en Díaz, E. y otros. *¿Posmodernidad?* Bs. As., Biblos, 1988, p. 45-52.

<sup>72</sup> Vattimo, G. *La società trasparente*. O. c., p. 164-168.



El bienestar de los hombres hay que pensarlo no como un bienestar social, sino individual: como una voluntad que decide su propia liberación y se rescata de la violencia, adecuando su ser y su sentido. Sólo así "se sustrae de la enfermedad de las cadenas"<sup>73</sup>.

13.- Al no haber trascendencia, el hombre debe habituarse a cambiar su forma de vida. Debe inventar nuevos símbolos y liberarse de "todo sometimiento a las autoridades divinas y humanas"<sup>74</sup>. La vida se vuelve feliz cuando el hombre es capaz de conferirle sentido, cuando es capaz de crear valores, sin aferrarse a un valor fetiche objetivo.

No hay realidad que trascienda el mundo de los símbolos. Descubrir la capacidad de simbolizar es descubrir lo humano del hombre. Por otra parte, al crear esos símbolos, deja sus huellas y genera un entorno social. Confiriendo sentido, el hombre no solo se apodera de las cosas y le impone un proyecto humano, sino además se descubre y se apodera de sí mismo. De aquí que el mundo estético es el mundo típicamente humano<sup>75</sup>.

14.- El mundo social es interpretación. La única filosofía adecuada es la hermenéutica. La única conducta social y moral es la piedad: el recuerdo del paso efímero del hombre. Ser filósofo en última instancia es, como lo fue Nietzsche, ser filólogo: interpretar palabras, símbolos sociales<sup>76</sup>.

"Si (¿ya?) no podemos hacernos la ilusión de desenmascarar las mentiras de las ideologías invocando un fundamento último y estable, sí podemos, sin embargo, explicitar el carácter plural de los 'relatos' y hacerlo actuar como elemento liberador contra la rigidez de los relatos monológicos, propia de los sistemas dogmáticos del mito"<sup>77</sup>.

Sobre estos supuestos ¿qué futuro social nos espera? El futuro debe redefinirse (sostiene Vattimo) en el marco de una concepción no ya lineal como en la Modernidad, ni circular como la de Nietzsche; sino en el marco irónico-hermenéutico-distorsionante de la historia que, con ayuda de imaginación utópica, de la filosofía y de la cultura posmoderna, comenzamos a explorar<sup>78</sup>.

La *sociedad civil* es también un ser débil, menos unitario, menos cierto, menos tranquilizador; es un evento: lo que ha sucedido y lo que sucede. No es un destino ni fijo ni normativo. *La posmodernidad es el desencanto de ese mundo violento que creía poseer la verdad*; es el desencanto de "saber que el mundo no tiene un significado 'objetivo', sino que le toca al hombre antes que nada crear el sentido objetivo y los enlaces de sentido, la conexión de la realidad"<sup>79</sup>. He aquí una meta y una tarea no despreciable para ejercer la noble tarea de aprender y educarnos. Mas también, acerca de esto, el hombre debe proceder sin violencia, sin fanatismos, ironizando sobre sí mismo<sup>80</sup>.

## Liquidar la filosofía de la reflexión e instaurar la hermenéutica nihilista

<sup>73</sup> Vattimo, G. *El sujeto y la máscara*. O. c., p. 243.

<sup>74</sup> Vattimo, G. *El sujeto y la máscara*. O. c., p. 260.

<sup>75</sup> Vattimo, G. *El sujeto y la máscara*. O. c., p. 268. Vattimo, G. *La società trasparente*. O. c., p. 154.

<sup>76</sup> Vattimo, G. *El sujeto y la máscara*. O. c., p. 278. Vattimo, G. *Ética de la interpretación*. O. c., p. 128. Vattimo, G. *Filosofía e fenomenología dell'esperienza religiosa* en *Studium*, 1964, n. 12. Vattimo, G. *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*. Milano, Mursia, 1968.

<sup>77</sup> Vattimo, G. *La società trasparente*. O. c., p. 110.

<sup>78</sup> Vattimo, G. *Ética de la interpretación*. O. c., p. 112.

<sup>79</sup> Vattimo, G. *Ética de la interpretación*. O. c., p. 188. Cfr. Díaz, E. y otros. *¿Posmodernidad?* Bs. As., Biblos, 1988, p. 5-11. Mardones, J. *El neoconservadurismo de los posmodernos* en Vattimo, G. y otros. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, Anthropos, 1991, p. 21.

<sup>80</sup> Vattimo, G. *Ética de la interpretación*. O. c., p. 202.

15.- Vattimo estima que, en la posmodernidad, el *hombre ha liquidado "toda filosofía de la reflexión con todo lo que tal liquidación implica, por ejemplo, para la disolución de la noción de Bildung" (educación, formación)*<sup>81</sup>. La crianza explícitamente programada, planificada, aparece como una máscara social: la única educación que cabe entonces es la *actividad interpretativa* de cada cual, no como generadora de verdades acerca del hombre y la sociedad, sino como *una explicitación de la producción de mentiras*. Si surge un hombre nuevo, éste será un sujeto escindido, menos unitario y seguro; capaz de vivir sin neurosis en una sociedad que posee también esas características<sup>82</sup>.

Mas también esta actividad de interpretación es "fruto de una intervención 'externa' a la actividad metaforizante". Esta actividad metaforizante, poetizante puede ser sentida como natural (y propia del estado de naturaleza); pero a ella se le añade la obligación social de mentir según determinadas reglas. Por ello el mundo verdadero siempre se convierte en fábula y en comunicación de fábulas. He aquí quizás lo más *básico del hombre: ser un metaforizante y estar constreñido a fabular*<sup>83</sup>. He aquí también *lo básico de la tarea educativa, que es siempre social: atenerse a las fábulas*.

16.- La educación civil y la filosofía posmoderna es, según Vattimo, posmetafísica. Ella sigue pensando a la educación a través de los sujetos; pero éstos son sujetos depotenciados, escindidos, o sea, sin grandiosidad, fuerza, eternidad, actualidad desplegada; sino que se hallan dentro de la concepción débil del ser en un mundo hermenéutico. El ser y la educación social no son sino acontecen; son débiles, hermenéuticos; son la totalidad de los retornos, son lenguaje: son (y eso es también el hombre y su educación civil) transmisión de mensajes<sup>84</sup>. Pero en ese contexto, el hombre posmoderno se distingue por lanzarse sin miedos metafísicos, ni actitudes de defensa, a la *aventura de la diferencia* (por oposición al hombre y a la educación moderna y masificada); es capaz de lanzarse al juego (con reglas gratuitas e infundadas) de la multiplicidad y de las apariencias<sup>85</sup>. En resumen, la educación, formal o informal, entendida como formación civil, debe posibilitar "saber vivir en la libertad de lo simbólico"<sup>86</sup>.

La sociedad y la filosofía posmoderna es la *hermenéutica*. Pero se trata de una hermenéutica nihilista; esto es, ella no tiene por tarea interpretar con verdad algo (un objeto, un hecho cultural, una época, pues todo objeto es metafísico). No hay ser ni objeto que interpretar: interpretar es distorsionar, crear, inventar recordando. Por esto, en última instancia no hay nada (objetivo) que interpretar y se trata de una *hermenéutica nihilista*.

“De un modo más bien paradójico, únicamente es la radical conciencia del propio carácter interpretativo, y *no descriptivo ni objetivo*, lo que garantiza a la hermenéutica la posibilidad

<sup>81</sup> Vattimo, G. *Más allá del sujeto*. O. c. , p. 37, 43.

<sup>82</sup> Vattimo, G. *La società trasparente*. O. c., p. 110. Cfr. Pérez Gómez, A. *La cultura escolar en la sociedad posmoderna* en *Cuadernos de Pedagogía*. 1994, n. 225, p. 80. Laing, R. *The Divided Self*. Harmondsworth, Pinguin, 1985. Lasch, C. *The Culture of Narcissism*. New York, Norton, 1988.

<sup>83</sup> Vattimo, G. *Más allá del sujeto*. O. c. , p. 40-41. Cfr. Foster, H. y otros. *La posmodernidad*. Barcelona, Kairós, 1986. Freitag, B. *Habermas e a filosofia da modernidade* en *Perspectivas* (São Paulo), 1993, v. 16, p. 23-45. Jameson, F. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Bs. As., Paidós, 1992. Laing, R. *The Divided Self*. Harmondsworth, Pinguin, 1985. Lasch, C. *The Culture of Narcissism*. New York, Norton, 1988. McEwan, H. *Teaching as Pedagogic Interpretation* en *Journal of Philosophy of Education*, 1989, n. 1, p. 61.

<sup>84</sup> Vattimo, G. *Más allá del sujeto*. O. c. , p. 65, 69. Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia*. O. c., p. 10.

<sup>85</sup> Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. O. c., p. 6.

<sup>86</sup> Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia*. O. c., p. 39.

de argumentarse racionalmente”<sup>87</sup>.

La hermenéutica nihilista, más bien que paradójica, es absurda. Porque resulta ser absurdo interpretar sin algo que interpretar. Es cierto que con esta hermenéutica “no hay lugar para las luchas y la violencia”; porque en realidad, en la concepción de Vattimo, no hay nada que interpretar, ni ningún sujeto que educar, pues todo es máscara, sin que la misma máscara sea tomada muy en serio y convertirla en otro objeto metafísico<sup>88</sup>. La “transformación nihilista del sentido del ser” consiste en considerar que “no hay hechos sino interpretaciones”, sin sujetos ni objetos. La hermenéutica nihilista es “fabulación del mundo: No hay hechos, solo interpretaciones; y ésta es también una interpretación”<sup>89</sup>. La hermenéutica entonces vale por sí misma: no por la verdad de su interpretación.

### Observaciones críticas desde la filosofía de M. F. Sciacca

17.- Muchos aspectos podrían observarse si confrontamos el pensamiento de Michele Federico Sciacca y el de Gianni Vattimo porque se trata, en efecto, de dos filosofías contrapuestas o, como decía Sciacca, de la Filosofía y la Antifilosofía. La *filosofía* es búsqueda de saber, lo que implica como mínimo distinguir el *ser* de la *nada*, el *ser* de los *entes*, y la reflexión sobre ellos. La *antifilosofía* es filodoxa; la opinión o interpretación constituidas en principio último del saber, con olvido del ser<sup>90</sup>.

El inicio de las diferencias se halla indudablemente en una diversa concepción del *ser* que deriva en una *diferente concepción del hombre, de la sociedad y de la educación*.

El *ser* es pensado por Sciacca, como lo trascendente infinito (sin ser Dios -Ser Real y Personal infinito- ni un ente finito). El ser es, respecto del hombre, inicialmente Idea, esto es, *inteligibilidad en sí* (para toda mente), característica propia del ser. La intuición de este ser trascendente ubica al hombre como un sujeto finito; pero dependiente, en su creación, del ser que lo hace inteligente y libre en el obrar deliberativo, al pensar los entes. Lo que conoce (objeto del conocimiento) no determina al hombre en lo que él quiere reconocer. En este contexto, aunque el hombre sea un sujeto, lo que más dignifica al hombre al conocer es la búsqueda de la objetividad o inteligibilidad (que es la verdad), el ser de las cosas y el reconocimiento de las mismas<sup>91</sup>. Conocer es ante todo saber lo que son las cosas: no se reduce a opinar sobre ellas o interpretarlas.

18.- Por el contrario, en la concepción de Vattimo, el *ser* es el *devenir* histórico (lo que para Sciacca es el olvido del ser en los entes); es lo que puede ser comprendido en el lenguaje (lo que para Sciacca es un nominalismo); es historia del lenguaje, lo que aumenta con el lenguaje. Este ser, que es *evento*, es para Vattimo un hecho, y como hecho está indicando que no hay metafísica, sino interpretaciones metafísicas ya decadentes. La filosofía

<sup>87</sup> Vattimo, G. *Más allá de la interpretación*. O. c., p. 156. Cfr. Darós, W. *El saber y el aprender posmoderno* en *CONCORDIA, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Aachen, 1997, n. 31, p. 79-96.

<sup>88</sup> Vattimo, G. *Más allá de la interpretación*. O. c., p. 69.

<sup>89</sup> Vattimo, G. *Más allá de la interpretación*. O. c., p. 64, 50. Cfr. Glucksmann, A. *La estupidez. Ideologías del posmodernismo*. Bs. As., Planeta, 1994.

<sup>90</sup> Sciacca, M. F. *Filosofía e antifilosofía*. Milano, Marzorati, 1968, p. 15-39. Sciacca, M. F. *Problemi di filosofia*. Roma, Perella, 1943. Sciacca, M. F. *La filosofía y el concepto de filosofía*. Bs. As., Troquel, 1962. Darós, W. *Filosofía de la educación integral*. Rosario, Conicet- Cerider, 1998.

<sup>91</sup> Sciacca, M. F. *L'interiorità oggettiva*. Palermo, L' Epos, 1989, p. 29-38. Sciacca, M. F. *Atto ed essere*. Roma, Fratelli Boca, 1956, p.43- 46. Cfr. Darós, W. *Concepción de la Filosofía y de la superación de la Modernidad en Sciacca y Vattimo* en *Pensamiento*, 1998, n. 209, p. 247-276.

es entonces reducida a una *hermenéutica débil de la pluralidad de los mensajes*<sup>92</sup>. La filosofía (producto) es reducida aquí al filosofar (actividad de interpretar, entendida como finalidad en sí misma).

Mas cabe observar que toda afirmación sobre el valor del pluralismo, de las diferencias, del cambio temporal, la pluralidad de mensajes, tiene sentido en un contexto de validez para un pensamiento universal. No hay concepción posible del cambio (en los entes) si algo no permanece (en el ser). Este pensamiento universal supone (implica al menos como hipótesis) un *ser universal* que fundamenta una concepción filosófica; pero que Vattimo rechaza como residuo del pensamiento metafísico. El discurso sobre el valor de lo regional y relativo tiene sentido sólo sobre el supuesto de al menos un implícito valor también de lo universal. Tan defectuoso nos parece, en consecuencia, un proceso educativo que sólo valore lo regional como aquel que sólo pretenda dar valor a lo universal<sup>93</sup>.

Admitido por Vattimo que no hay ser metafísico, universal, sino el acaecer de entes en el tiempo, el saber posmoderno consiste en preparar a un hombre paradójico: *sin interioridad*, aislado y, sin embargo, *intercomunicado* como nunca con los medios telemáticos y audiovisuales de comunicación. ¿Mas por qué hablar de *comunicación* cuando no hay nada interiormente entre los hombres para poner en *común*?

19.- En la concepción de Sciacca, el hombre es pensado como una persona, como un sujeto en búsqueda de su identidad, de su estructura; búsqueda dialogada con los demás, pero guiada por la verdad que ama, por la libertad que defiende y por la racionalidad que emplea<sup>94</sup>. Los hombres adquieren una dignidad propia por la presencia del ser: no son solo un hecho, sino un derecho personal subsistente. Es más, el hombre, en cuanto sujeto corporal que participa del ser infinito inteligible, es sensible y mortal, pero inmortal en su espíritu inteligente<sup>95</sup>; es un acto primero único y integrador. La "educación es la formación integral del hombre y de su personalidad"<sup>96</sup>.

Por el contrario, Vattimo piensa al hombre moderno como una *máscara*, producto de la *necesidad de mentir ínsita y esencial a la sociedad*. Por su parte, no concibe como propio del hombre posmoderno la búsqueda de la organización de sujeto, sino más bien su escisión: un hombre con muchas almas (animado por muchas máscaras)<sup>97</sup>, dada la pluralidad de diferencias, producida por la pluralidad de información masiva. El hombre es aceptado en su caducidad, y reducido a su mortalidad, como un hecho que acaece y en eso consiste su ser: un ser débil<sup>98</sup>.

20.- En este contexto además, ambos autores hacen surgir coherentemente dos concep-

<sup>92</sup> Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia*. O. c., p. 25-30.

<sup>93</sup> Stünker, H. *Educación e ilustración o: ¿La pedagogía vs. la postmodernidad?* en revista *Educación* (Tübingen), 1994, n. 49-50, p. 107. Gervilla, E. *Posmodernidad y educación. Valores y cultura de los jóvenes*. Madrid, Dykinson, 1993.

<sup>94</sup> Cfr. Sciacca, M. F. *L'uomo, questo "squilibrato"*. *Saggio sulla condizione umana*. Roma, Fratelli Bocca, 1956, p. 29.

<sup>95</sup> Sciacca, M. F. *Morte e immortalità*. Marzorati, Milano, 1963. Sciacca, M. F. *Qué es el idealismo*. Bs. As., Columba, 1959. Sciacca, M. F. *Qué es la inmortalidad*. Bs. As., Columba, 1959. Sciacca, M. F. *Qué es el humanismo*. Bs. As., Columba, 1960. Sciacca, M. F. *Qué es el espiritualismo contemporáneo*. Bs. As., Columba, 1962.

<sup>96</sup> Sciacca, M. F. *Il problema della educazione nella storia della filosofia e della pedagogia*. Napoli, Morano, 1941. Barcelona, Miracle, 1963, p. 6. Cfr. Soto Badilla, J. *La educación del hombre integral* en *Tiempo Actual*, 1977, n. 4, p. 85-92. Daros, W. *Concepción de la Filosofía y de la superación de la Modernidad en Sciacca y Vattimo* en *Pensamiento*, 1998, n. 209, p. 247-276. Daros, W. *La educación integral y la fragmentación posmoderna* en *Revista de Ciencias de la Educación*. Madrid, 1997, n° 171, p. 275-310.

<sup>97</sup> Vattimo, G. *Más allá del sujeto*. O. c., p. 20.

<sup>98</sup> Vattimo, G. *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil* en Vattimo, G. - Rovatti, P. *Il Pensiero Debole*. Milano, Feltrinelli, 1983. *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, 1988, p. 34. Vattimo, G. *La construcción de la racionalidad* en Vattimo, G. (Comp.) *Hermenéutica y Racionalidad*. Bogotá, Norma, 1994. Mc Laren, P. *Hacia una pedagogía crítica de la formación de la identidad posmoderna* en *Cuadernos*, 1994, n. 1, p. 1-93. Obiols, G. *Adolescencia, posmodernidad y escuela secundaria*. Bs. As., Kapelusz, 1993.

ciones del *proceso educativo* en el ámbito de la sociedad.

En el pensamiento de Sciacca, el hombre, al participar de la dignidad del ser infinito, posee derechos superiores a la sociedad y a sus ideologías<sup>99</sup>. Por ello, formar al hombre es prepararlo para su pleno desarrollo como persona que, al hacer historia, trasciende la historia. El hombre se compone de la *horizontalidad* de su cuerpo de también de la *verticalidad* de su espíritu que intuye el ser infinito, luz de la mente (que sin embargo no es ni Dios -Ser real Personal- ni un ente o un concepto). Justamente por la presencia de *la trascendencia del ser*, el hombre es crítico de todas las creaciones culturales e históricas. Pero esta crítica no hace que se tome al ser mismo como una creación histórica. Sciacca no cae en el círculo vicioso de la crítica de la razón y de la racionalidad, desde la razón misma que no se critica, que se acepta como un hecho dogmático y que no se trasciende en su limitación<sup>100</sup>. En la concepción de Sciacca, la racionalidad es juzgada por la inteligencia y por la inteligibilidad, y ésta depende del ser objetivo (ser-Idea), no del sujeto-hombre. En otras palabras, la inteligencia supera a la razón.

Por su parte, en el ideario de Vattimo, el hombre vive en un mundo cultural constituido por mensajes que deben ser desenmascarados en su aspecto ideológico, mentiroso. El hombre se educa no estructurándose un yo para aceptar ese mundo; sino para descubrir que todo es interpretación-distorsión; y para adquirir, en consecuencia, su libertad social sabiendo que vive en un mundo simbólico sin fundamento, en un mundo de juegos. El ser, la sociedad, la educación son sin fundamento; son "ámbito de oscilación", donde se debe "prestar atención ante todo a la multiplicidad de los 'sentidos' que el ser asume en su historia, sin aceptar ordenarlos en un sistema"<sup>101</sup>. Aquí no cabe educar para la reflexión y para dominar el pensamiento propio de la objetividad científica: ésta es considerada más bien como una enfermedad. "Todo intento de legitimación objetiva -afirma- se ha revelado ilusorio"<sup>102</sup>.

Este hombre posmoderno, tan abierto a las diferencias, a la pluralidad, a la creatividad, se vuelve dogmático, tajante, cuando se habla de metafísica y objetividad, ante las cuales no vale la pena lamentarse y sólo cabe un adiós, o considerarla una enfermedad con la cual hay que convivir.

21.- Cabe sin embargo mencionar que la posición filosófica de Vattimo admite como un hecho, la *inmanencia del hombre y de todos los valores*, y desde él, la *inmanencia del ser*: el ser (estimado eterno en la metafísica) es lo que sucede en la caducidad, declinación, mortalidad del hombre.

Desde el punto de vista de la filosofía de Sciacca, esto implica una filosofía poco crítica que toma como ser lo que sucede. Mas lo que sucede es solo el cambio de modos

---

<sup>99</sup> Cfr. Sciacca, M. F. *Herejías y verdades de nuestro tiempo*. Barcelona, Miracle, 1958. Sciacca, M. F. *Perspectivas de nuestro tiempo*. Bs. As., Troquel, 1958. Sciacca, M. F. *Gli arietí contra la verticale*. Milano, Marzorati, 1969. Cfr. Daros, W. *La crisis de la inteligencia y el problema educativo, según M. F. Sciacca* en *Studi Sciacchiani*, 1986, n. 2, p. 18-28. Daros, W. *Libertad e ideología: Sciacca y Popper* en *Studi Sciacchiani*, 1990, n. 1-2, p. 111-117.

<sup>100</sup> Sciacca, M. F. *L'interiorità oggettiva*. O. c., p. 30-38. Maliandi, R. *Dejar la Posmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual*. Bs. As., Almagesto, 1993, 133-210. Tourain, A. *Crítica de la modernidad*. Bs. As., F.C.E., 1994, p. 366.

<sup>101</sup> Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia*. O. c., p. 166. Vattimo, G. *La società trasparente*. O. c., p. 133. Ortiz-Osés, A. *La nueva filosofía hermenéutica: hacia una razón axiológica posmoderna*. Barcelona, Anthropos, 1986.

<sup>102</sup> Vattimo, G. *Destinación de la metafísica, destinación de la violencia* en Ravera, R. (Comp.) *Pensamiento Italiano Contemporáneo*. Rosario, Fantini Gráfica, 1988, p. 78. Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia*. O. c., p. 31. Fanelli, J. *Entre la filosofía de la sospecha y la cultura del simulacro* en *Aula Abierta*, 1995, n. 31, p. 16- 18. Renaut, A. *L'Ère de l'Individu*. Paris, Gallimard, 1989. Revel, J. F. *El conocimiento inútil*. Bs. As., Planeta, 1989. Sassower, R. *Postmodernism and Philosophy of Science. A critical Engagement* en *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 23, n. 4, 1993, p. 426-445.

del ser de los entes: los entes hacen olvidar aquí el ser<sup>103</sup>. Es cierto que la mayoría de las cosas son relativas (en relación a); mas esto no implica pensar que *todo* lo es (realativismo); pues, en este último caso, lo relativo mismo pierde sentido y el hombre se convierte en la medida de todas las cosas y en el único dador de sentido (subjektivismo, idealismo, antropocentrismo). Más bien que ante una filosofía posmoderna, estamos ante una *filodoxia*, donde se ha absolutizado la opinión, la interpretación en sí misma, sin referencia a un ser que interpretar<sup>104</sup>. Y eso es lo que propone Vattimo: olvidarnos del ser, despedirnos sin amarguras del ser, de la etapa metafísica de la filosofía.

¿Mas por qué esta propuesta? Básicamente por *Vattimo ve a la metafísica como ligada a una actitud de violencia*: en nombre del ser infinito o de la verdad infinita, en nombre del bien, de los valores, del poder, se han impuesto violentamente condiciones de vida a los hombres. Este es el aspecto que hace parcialmente atractiva la propuesta filosófica de Vattimo: su pretensión de descalificar todo tipo de violencia y marginación, incluso la incrustada en la religión y en su concepción de la ley natural<sup>105</sup>. De aquí también su interpretación antinazi de Nietzsche y su interpretación contra la letra, según él, de algunos textos acerca del ser según Heidegger<sup>106</sup>.

Pero desde la perspectiva de la filosofía de Sciacca, *no es el ser el violento, sino los hombres que usan de la concepción del ser inmoralmemente* para imponer la verdad suprimiendo la *libertad*; valor éste que se deriva de la verdad y sin el cual ésta no sería moral. El defecto de las ideologías (que en nombre de la verdad impone intereses privados como bienes sociales, suprimiendo la libertad) no se halla en el ser, sino en los hombres sin respeto moral ante las ideas y las personas<sup>107</sup>. La grandeza de Europa se halla en haber dado "un tipo de *educación* que forma la personalidad, la cual para ser tal, no es nunca puramente técnica sino humanística, donde la ciencia no es suficiente". El error no está en la inteligencia, sino en la voluntad. El error de Europa no se halla en buscar la verdad, sino en pretender colonizar y dominar al mundo: poseer<sup>108</sup>.

La concepción de Vattimo no ayuda a mejorar esta situación; por el contrario, abandona al hombre al juego de la diferencia-indiferencia ante los demás. Lo consuela con el juego de la información masiva de los mensajes; pero despotencializa a los sujetos llevándolos no a una formación coherente de sí mismos; sino a un presenciar irónicamente los mensajes de las ideologías y de los medios masivos de comunicación. El principio universal de la caridad que propone Vattimo, en su última obra, no da normas precisas y determinadas de conducta individual o social; sino sólo sugiere la comprensión y el respeto para los diferentes estilos de vida<sup>109</sup>.

22.- La propuesta filosófica de Vattimo sobre el valor de la posmodernidad aparece, a su vez como ideológica, como una filosofía que toma el hecho *de los mensajes y lenguajes como imposiciones sociales*, como el ser sin más; como un ser débil es cierto, pero como el ser punto de su filosofía que descalifica toda otra concepción del ser.

---

<sup>103</sup> Sciacca, M. F. *Atto ed essere*. O. c., p. 27. Cfr. Daros, W. *El hecho de conocer y el ser del conocer (Rosmini-Balmes)* en *Pensamiento, Revista de investigación filosófica*. Madrid, España, 1995, Enero-Abril, n. 199, p. 101-128.

<sup>104</sup> Sciacca, M. F. *Filosofía e antifilosofía*. Milano, Marzorati, 1968.

<sup>105</sup> Vattimo, G. *Creer que se cree*. Bs. As., Paidós, 1996, p. 35, 88, 113.

<sup>106</sup> Vattimo, G. *Más allá del sujeto*. O. c., p. 52, 187.

<sup>107</sup> Sciacca, M. F. *La libertà e il tempo*. Milano, Marzorati, 1965. Cfr. Daros, W. R. *Educación y cultura crítica*. Rosario, Ciencia, 1986. Daros, W. R. *Teoría del aprendizaje reflexivo*. Rosario, Instituto Rosario de Investigaciones en Ciencias de la Educación, 1992.

<sup>108</sup> Sciacca, M. F. *La civiltà tecnologica* en *Studi Sciacchiani*, 1990, n. 1-2, p. 12. Cfr. Ibáñez-Martín, J. *Formación Humanística y Filosofía* en *Revista Española de Pedagogía*, 1994, n. 198, p. 231-246.

<sup>109</sup> Vattimo, G. *Creer que se cree*. O. c., p. 112.

Vattimo hace de la afirmación de no-fundamento el 'fundamento' de su filosofar. Su filosofía se reduce a la *constatación psicológica y sociológica* de una creciente relatividad en las relaciones humanas y en la falta de fundamento de las afirmaciones sociales<sup>110</sup>. Esta constatación de la relatividad es el hecho constituye el ser del hombre, de la sociedad y de la educación: dado que la sociedad oscila, es necesario preparar a los hombres para aceptar la oscilación universal del pensamiento y de la realidad.

"Lo posmoderno ha enterrado la idea clásica de fundamento. Consecuentemente todo lo ligado al mundo del conocimiento ha perdido fuerza y legitimidad. *La escuela es débil* en el aporte a la performatividad en su estrecha medida industrial, y es punto de reproducción de saberes cuya sistematicidad contrasta con el talante posmoderno que busca solazarse en la diferencia, el acontecimiento y el no-abandono del presente por la promesa del futuro"<sup>111</sup>.

23.- Las la filosofía, como también todo saber científico que se distingue del vulgar, no consiste en una *constatación de hecho*, sino en una *justificación de derecho*. Por ésta, el hecho es explicado y entendido en un contexto donde se justifica adquiriendo sentido. No son los hechos culturales o educativos los que tienen sentido, sino los que reciben sentido; pero el sentido que reciben debe ser objetivo, para no volver a reducirse en una interpretación subjetiva. Mas es esa *objetividad* la que Vattimo como Nietzsche rechazan por considerar, tanto a la objetividad como a la ciencia, un "ideal fetichista"<sup>112</sup>. Por ello, su filosofía no deja de ser más que una expresión de deseos, una *interpretación distorsionada* que Vattimo estima válida porque (afirma) todo es interpretación, y la interpretación es creación en cuanto es distorsión<sup>113</sup>. Se trata en fin de una filosofía subjetiva que intenta justificarse con el *aprecio de la subjetividad* hasta el punto de convertirla, sin deseárselo e inevitablemente, en el principio primero y último de validez.

24.- En una era de vacío de sentido<sup>114</sup>, su propuesta no deja de reflejar una situación de hecho; mas esto no justifica filosóficamente el hecho, si por filosofía entendemos la pretensión de explicación *última* de las cosas, del hombre y de la sociedad. En este contexto, no hay forma de pensar en una sociedad o comunidad, porque todo *lo común* implica *idealidad* fundada en el ser-ideal. Por ello afirma Vattimo: "La tesis que me propongo defender es la siguiente: el modelo o ideal de la comunidad no se puede mantener en la hermenéutica sin retomar a la vez el transfondo metafísico al que éste está ligado en su raíz"<sup>115</sup>. La *sociedad* es en realidad un conglomerado de individuos, donde cada uno juega su juego, sostenidos por relatos ideológicos, del que no surge el caos sino una homeostasis dinámica,

---

<sup>110</sup> Cfr. Ardigo, A. *La sociología oltre il post-moderno*. Bolonia, Il Mulino, 1988. BAUDRILLARD, J. *Cultura y simulacro*. Barcelona, Kairós, 1987. Spanos, W. *The end of education: Toward post Humanism*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992. SUAREZ, G. *La postmodernidad y sus desafíos a la conciencia y vida cristiana* en CIAS Revista del Centro de Investigación y Acción Social, n. 423, 1993, p. 227. Daros, W, *La autoeducación del hombre en la filosofía de la integralidad*, en *Revista Española de Pedagogía*, 1997, n. 207, p. 249-278.

<sup>111</sup> Follari, R. *Educación, posmodernidad y después* en *Revista del Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación (IICE)*, 1994, n. 5, p. 28. Cfr. Follari, R. *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*. Bs. As., Rei, 1990.

<sup>112</sup> Vattimo, G. *El sujeto y la máscara*. O. c., p. 300. Cfr. Drucker, P. *La sociedad poscapitalista*. Bs. As., Sudamericana, 1993.

<sup>113</sup> Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia*. O. c., p. 28. Cfr. Sassower, R. *Postmodernism and Philosophy of Science. A critical Engagement in Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 23, n. 4, 1993, p. 426-445.

<sup>114</sup> Cfr. Lipovetsky, G. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 1994. Lipovetsky, G. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, Anagrama, 1994. Rojas, E. *El hombre light. Una vida sin valores*. Bs. As., Temas de Hoy, 1992. Lyotard, J.- F. *La condición postmoderna*. Bs. As., REI, 1987. Lyotard, J.-F. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona, Gedisa, 1992.

<sup>115</sup> Vattimo, G. *Ética de la interpretación*. O. c., p. 148. Colom, A - Melich, J. *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Barcelona, Paidós, 1994. De Feberi. F. *Il nichilismo e l'agonia dell'anima* en *Filosofía Oggi*, 1995, n. 69-70, F. I-II, p. 65-80.

indolora, incomprometida de los individuos, con cierta reacción emotiva, piadosa ante el dolor.

Como en las épocas en las que el poder social cambia rápidamente y se impone como un imperio (acordémonos del surgimiento de una pluralidad de escuelas filosóficas y sectas religiosas, en el período que va desde Alejandro Magno a la caída del imperio romano), los individuos filosofan y generan en su impotencia un refugio para salvar la individualidad. "En la posmodernidad, cada uno juega su propio juego, y parecería no haber mayores razones para preferir uno a otro. Por otra parte estoicos, epicúreos y escépticos coexisten contemporáneamente, elevando sus indiferencias, sus placeres y sus resignaciones a norma ética universal"<sup>116</sup>.

Por el contrario, en una concepción de la educación, como la de Sciacca, la persona es a la vez social y suprasocial, con una dimensión tanto horizontal como vertical, immanente y trascendente, capaz de apreciar lo histórico y cultural, y capaz de criticarlo porque participa de un ser que la trasciende.

Indudablemente que en estos dos filósofos (Vattimo y Sciacca) está en juego no sólo una diversa concepción del ser; sino además una diversa concepción del hombre, de su racionalidad, y de su relación con los demás. Brevemente dicho, para Sciacca el ideal de realización del hombre educado es *un sujeto integral*, a imagen de un ser real, ideal y moral, dinámica y éticamente relacionado con las demás personas<sup>117</sup>. Para Vattimo, el ideal es lo real y lo real es ideal: los mensajes (ideas) hacen al hombre real; y el hombre es *un sujeto real escindido* por múltiples *mensajes* sociales que, en su diversidad, lo liberan de los dogmatismos ínsitos en los fundamentos metafísicos, originadores de violencia. Mas la loable negación de toda violencia social se afirma, en la filosofía de Vattimo, a un precio demasiado alto: con la desintegración del hombre, con la casi indiferencia real hacia el otro, hacia quien se tiene sólo una piedad emotiva<sup>118</sup>.

25.- Cuando se filosofa fuera del dominio del principio de razón suficiente, cuando el pensamiento sin fundamento es "un hecho, sobre el cual no vale la pena detenerse demasiado"<sup>119</sup>; entonces pierde sentido no solo el ser, sino el filosofar mismo que se pretende poner en discusión. La pluralidad de las interpretaciones filosóficas no deja de ser un valor, al menos instrumental, que ayuda a pensar el sentido de los sistemas filosóficos. Pero la pretensión de fundar un sistema en la afirmación de la ausencia de fundamento objetivo incluye a esta filosofía o bien en la paradoja de la subjetividad, donde la subjetividad es afirmada como lo definitivo, en un desesperado intento por suplantar la objetividad; o bien en la banalidad de reducir el ser a lo empírico más vulgar: a lo que sucede, a lo que acaece considerado sin fundamento alguno<sup>120</sup>. Aquí el pensamiento posmoderno parece saltar sobre sus propias afirmaciones presintiendo que la crítica a la metafísica y a lo moderno sólo cabe desde algún presupuesto que sostenga la crítica como válida. Y si sus afirmaciones

<sup>116</sup> Reigadas, M. *Neomodernidad y posmodernidad: preguntando desde América Latina* en Díaz, E. y otros. *¿Posmodernidad?* Bs. As., Biblos, 1988, p. 137. Cfr. Follari, R. *Posmodernidad, filosofía y crisis política*. Bs. As., Rei, 1993.

<sup>117</sup> Sciacca, M. F. *Atto ed essere*. O. c., p. 56. Cfr. Sciacca, M. F. *Ontologia triádica e trinitaria*. Milano, Marzorati, 1972. Daros, W. *La formación civil. Un aspecto de la finalidad educativa en Perspectiva Educativa*, Chile, 1996, n. 27, p. 35-52.

<sup>118</sup> Cfr. Colom, A-Melich, J. *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Barcelona, Paidós, 1994, p. 57. Lipovetsky, G. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, Anagrama, 1994. Lipovetsky, G. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 1994.

<sup>119</sup> Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia*. O. c., p. 115. Cfr. Maffesoli, M. *La socialidad en la posmodernidad* en Vattimo, G. y otros. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, Anthropos, 1991, p. 103-110.

<sup>120</sup> Cfr. Mattiuzzi, G. *Filosofía e metafísica: la necessità del fundamento* en *Studi Sciacchiani*, 1986, n. 2, p. 30. Mc Laren, P. *Hacia una pedagogía crítica de la formación de la identidad posmoderna* en *Cuadernos*, 1994, n. 1, p. 1-93. Neeley, G. *A Critical Examination of Death of God in Nietzsche* en *Diálogos*, 1994, n. 64, p. 59-92.



quieren ser algo más que *un comentario sociológico* y constituir una filosofía deben hacer manifiesto el presupuesto de las mismas. De otra manera, como en la modernidad el positivismo reducía la filosofía a ser un comentario de las ciencias, hoy la filosofía de la posmodernidad intenta reducirla, pero en forma radical, a un comentario sobre los hechos de una sociedad con grandes relatos y medios masivos de comunicación. En efecto, en el pensamiento posmoderno, *la realidad última es lo que acaece, el ser*, y "coincide en modo creciente con las *imágenes múltiples que nos entregan los medios de comunicación*, sin que sea posible de ahora en adelante unificarlas"<sup>121</sup>.

En esta concepción del ser, sólo cabe una *filosofía como retórica*, no objetiva ni descriptiva; sino persuasiva, como ya lo iniciaron los sofistas y los retóricos griegos, en el *ágora* y en las encrucijadas históricas. "Como en todas partes ve caminos, siempre está en la encrucijada"<sup>122</sup>. ¿Mas qué pensar de un filósofo y de una filosofía para quienes la pérdida del sentido de la realidad "no sea, después de todo, una gran pérdida"<sup>123</sup>? No es ésta sólo una filosofía del sin sentido, sino ella misma es carente de sentido: sin la mínima condición de posibilidad inteligible para ser filosofía.

Para Sciacca, el olvido del ser es olvido de la inteligencia; es oscurecimiento de la inteligencia. En última instancia, es estupidez<sup>124</sup>. Negar el ser, debilitarlo o reducirlo a la nada, o es un fuego fatuo de palabras, o es no percibir la carencia de sentido tras el abuso de las palabras; es reducir la filosofía (el ser y el deber ser) a sociología (lo que de hecho es en una sociedad) y hacer de ésta la única y universal interpretación válida del hombre y de la sociedad (sociologismo). Ya Augusto Comte lo había intentado.

=====

---

<sup>121</sup> Vattimo, G. *Destinación de la metafísica, destinación de la violencia* en Ravera, R. (Comp.) *Pensamiento Italiano Contemporáneo*. O. c., p. 82.

<sup>122</sup> Benjamin, W. *Discursos interrumpidos I*. Madrid, Taurus, 1982, p. 161. Cfr. Vattimo, G. *Destinación de la metafísica, destinación de la violencia* en Ravera, R. (Comp.) *Pensamiento Italiano Contemporáneo*. O. c., p. 75-77. Lanceros, P. *Apuntes sobre el pensamiento destructivo* en Vattimo, G. y otros. *En torno a la posmodernidad*. O. c., p. 145.

<sup>123</sup> Vattimo, G. *La sociedad transparente*. O. c., p. 83. Cfr. Suárez, G. *La posmodernidad y sus desafíos a la conciencia y vida cristiana* en *CIAS Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, n. 423, 1993, p. 227.

<sup>124</sup> Cfr. Sciacca, M. F. *L'oscuramento dell'intelligenza*. Milano, Marzorati, 1970. Madrid, Gredos, 1973.



## CAPÍTULO III

### PREPARACIÓN DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO MODERNOS EN EL PENSAMIENTO DE I. KANT

#### Introducción

1.- El hombre tiene una variada posibilidad de realizar acciones diferentes, siendo él una unidad o sujeto de acción. El hombre se construye en esa variedad de acciones. La educación del hombre y del ciudadano podría definirse como la construcción de un sujeto responsable (persona) de pensamientos y acciones en un contexto social. Ésta es, dicho brevemente, la propuesta de Kant del cual celebramos el bicentenario de su muerte, un hombre que, en la sencillez de su vida ha escrito ideas que aún son elaborados en el ámbito de la filosofía, de la política y del derecho.

Nuestras formas de pensar nos ayudan a estructurar los datos de la realidad, pero no podemos estar seguros de que la realidad sea tal cual la pensamos. En este contexto, Kant admite también que tenemos *ideas reguladoras* de nuestra actividad humana<sup>125</sup>. Por ejemplo, sin la idea reguladora de que podemos llegar a la *verdad*, no nos pondríamos a investigar. La noción de *libertad* es una noción que no tiene un objeto empírico adecuado (no está determinada por los objetos de la experiencia); pero es una idea o principio regulador<sup>126</sup> de la actividad humana. La idea de deber, por otra parte, nos hace postular que somos libres.

2.- En este contexto también, el *yo* aparece como el *enlace necesario* que posibilita y une todas las representaciones. "De todas las representaciones, el *enlace* es la única que no puede ser dada por los objetos, sino solamente por el sujeto mismo"<sup>127</sup>. El enlace es un acto primitivo, fundante, que vale indistintamente para todo lo que se enlace. Es una *unidad o síntesis* en la diversidad. Ahora bien, esa síntesis es el *yo pensante*, la condición de posibilidad para hacer juicios y unir los sujetos con los predicados; y ese enlace posibilita el dominio de sí mismo.

A la unión englobante de percepciones se le puede llamar una *apercepción primitiva* la cual acompaña a todas las demás representaciones y las hace posibles. Esta *apercepción* es la toma de conciencia de sí mismo, "la unidad trascendental de la conciencia"<sup>128</sup>.

3.- El hombre no solo conoce, también fantasea, cree, se persuade, porque el hombre tiene una *actividad que es en parte libre*<sup>129</sup>. La libertad no es una idea, sino un hecho práctico, un modo de obrar. El hombre, al sentirse *obligado* a respetar la ley (pero no *determinado* eficientemente por ella), advierte que es *libre*, esto es, capaz de *autodeterminarse* en favor o en contra de lo que la razón le muestra como ley y que él siente como obligación.

<sup>125</sup> Como punto de referencia bibliográfica tomamos la edición alemana: Kant, I. *Sämmtliche Werke*. Hamburg, F. Meiner, 1956-1966; pero para las versiones en castellano, se cita las utilizadas.

<sup>126</sup> Kant, M. *Principios metafísicos del derecho*. Bs. As., Américalce, 1974, p. 29.

<sup>127</sup> Kant, M. *Crítica de la razón pura*. Bs. As., Sopena, 1945, p. 129.

<sup>128</sup> Kant, M. *Idem*, p. 133.

<sup>129</sup> Kant, M. *Sobre el sistema de todas las facultades del espíritu humano en La filosofía como un sistema*. Bs. As., Juárez, 1969, p. 21.

"El arbitrio humano es tal que puede ser *afectado* por móviles, pero no *determinado*"<sup>130</sup>. La libertad del arbitrio es esta indeterminación de todo impulso sensible en cuanto a su determinación: este es el aspecto negativo de la libertad. Positivamente la libertad es la facultad de la razón pura *de ser práctica* por sí misma, esto es, de dominarse a sí mismo y determinarse por sí y pasar a la acción eligiendo, decidiendo. Y esta decisión es racional cuando lo que hace o decide se somete a la condición de *poder servir de ley general*.

El hombre libre es el que ante una máxima de la razón (por ejemplo: "Obra de tal modo que los demás puedan obrar como tú") la asume como algo racional y se autodetermina a obrar libremente, respetándola.

Esto da origen a la idea del derecho bajo la égida de la moral; ésta posibilita las leyes y el actuar de la ciencia política.

### **El derecho individual, natural o innato**

4.- Según Kant, existe un derecho natural o innato, propio de cada hombre individual: éste es el *derecho a la libertad*, a la independencia del propio arbitrio respecto de otro cualquiera.

Este derecho incluye, en sí mismo, a otros: a) el derecho a la *igualdad* que Kant lo considera como *reciprocidad* o igual responsabilidad ante el derecho; como "la imposibilidad moral de ser obligado por los demás a más cosas que aquellas a que están obligados respecto de nosotros". b) El derecho a ser reconocido como sujeto de derecho, *dueño de sí mismo (sui juris)* cuando, antes de todo acto de derecho, no ha hecho daño a nadie; c) el derecho de proceder con los otros de un modo que de suyo no les perjudica, si ellos no oponen algo de su parte, como comunicarles su pensamiento, o hacerles una promesa (que depende de ellos el creerla o no)<sup>131</sup>.

### **El derecho privado**

5.- Kant divide al derecho en *derecho privado* y *derecho público*. El derecho privado, aunque provisorio ya existe en el estado de naturaleza, en el cual sin embargo no se garantiza la propiedad con leyes públicas.

"El derecho público no contiene nuevas ni otras obligaciones que el derecho privado, sino que solo afecta la forma jurídica de la convivencia"<sup>132</sup>.

El derecho privado se centra en el *derecho a la propiedad*: el derecho a que yo tenga lo mío y tú tengas lo tuyo en cosas exteriores. Respecto de los *actos internos* lo que se da son deberes de virtud que no son susceptibles de ser legislados exteriormente.

6.- El derecho depende de un imperativo moral, que enuncia un deber y que los hombres libres sienten y que los demás no pueden impedirles realizar.

El derecho privado a la propiedad puede enunciarse así:

---

<sup>130</sup> Kant, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 21.

<sup>131</sup> Kant, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 47. Cfr. Murphy, J. G. *Kant: The Philosophy of Right*. London, Macmillan, 1970. Cfr. Sevilla Segura, S. *Análisis de los imperativos morales de Kant*. Valencia, Universidad de Valencia, 1999.

<sup>132</sup> González Vicen, F. *La filosofía del Estado en Kant*. Tenerife, Universidad de la Laguna, 1952, p. 78.

“Lo mío en derecho (*meum juris*) es aquello con lo que tengo relaciones tales, que su uso por otro sin mi permiso me perjudicaría”<sup>133</sup>.

Para que pueda usar una cosa exterior debe existir la *posesión sensible* de la misma; pero para tener *derecho privado* sobre una cosa exterior debe existir también una *posesión inteligible* de tal modo que puedo sentirme agraviado por el uso que otro haga de esa cosa. Una vez que se han dado ambas posesiones, el propietario puede dejar el uso de la posesión sensible y la cosa continúa siendo de él (puede decir que una manzana es suya aun cuando la ha dejado en el sitio que ahora se encuentra), por *posesión jurídica*.

El derecho de propiedad implica, pues, un lazo físico con la cosa y una unión de entendimiento y voluntad, de modo que quien dispone de algo “contra mi voluntad, afecta o limita lo mío interior (mi libertad)”<sup>134</sup>. Pero para que algo exterior pueda ser considerado de mi uso, el uso de esa cosa debe ser compatible con la libertad de los demás según una ley general. Esto pone una base de solidaridad moral en el hecho social, donde cabe tanto la unidad moral del respeto mutuo como la diversidad del ejercicio de la libertad.

### **Derechos privados (Estado natural) y contrato social (derechos públicos en el Estado civil)**

7.- El derecho tiene su raíz en el hacer del hombre libre y moral. Implica un ejercicio de la libertad que no puede ser impedido por los otros, porque el que ejerce esa libertad lo hace en el marco del reconocimiento de los derechos de los demás.

“El *derecho* consiste en la limitación de la libertad de cada uno, basada en la condición de que ésta concuerde con la libertad de todos los demás, en cuanto ello sea posible según una ley universal.

El *derecho público* es un conjunto de leyes externas que posibilitan tal concordancia permanente.

Luego, puesto que se llama coacción a toda limitación de la libertad por el arbitrio de otro, se desprende que la constitución civil es una relación entre hombres (no obstante esa libertad, están incluidos en un todo de asociación con otros) que se hallan sin embargo, bajo las leyes de coacción”<sup>135</sup>.

Los hombres, al reunirse como socios, traen consigo algunos derechos: el derecho a la autoconservación de la propia vida, al ejercicio de la libertad, a la posesión, etc. Incluso reunidos como pueblo, conservan “inalienables derechos frente al jefe de Estado”<sup>136</sup>.

8.- Al entrar en sociedad (en el Estado civil o de derecho externo o público) los hombres conservan esos derechos, pero se deben integrar en lo pueda ser una ley universal, válida, en consecuencia, para todos los socios igualmente.

En este contexto, la condición civil se basa en los siguientes principios y derechos anteriores y posibilitantes de la “constitución estatal”:

- a) “La libertad de cada miembro de la sociedad, en cada hombre”.
- b) La igualdad entre los mismos y los demás, en cuanto súbditos de la ley

<sup>133</sup> Kant, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 55.

<sup>134</sup> Kant, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 59.

<sup>135</sup> Kant, I. *Acerca de la relación entre teoría y práctica en el derecho político en Filosofía de la historia*. Bs. As., Nova, 1952, p. 158.

<sup>136</sup> Idem, p. 176. Cfr. Ritter, C. *Der Rechtsgedanke. Kants nach dem frühen Quellen*. Tübingen, Tübinger Studien, 1982.

constituyente: respetarnos como socios ciudadanos e iguales en cuanto tales.

c) La autonomía (*sibi sufficientia*) de cada miembro de una comunidad, en cuanto ciudadano<sup>137</sup>.

He aquí los valores y fines básicos de toda educación para la ciudadanía.

La igualdad universal de todos los socios dentro del Estado civil convive, entonces, perfectamente con la diversidad y “desigualdad dentro de la multitud y del grado de la propiedad”.

El derecho privado de posesión se hace sobre la presunción de una “comunidad *original* de la tierra” y de todo lo que se refiere al suelo. Nada hay exterior que sea originariamente mío: para poseerlo jurídicamente debo realizar un acto de posesión, respetado por los demás como tal. La comunidad original de la tierra no requiere de un acto de ejercicio del derecho. Esta es una idea “jurídicamente práctica” que Kant distingue de la existencia de una *comunidad propietaria primordial*, o sociedad instituida desde los inicios, a la que Kant considera una ficción. Si existió una sociedad propietaria primordial esto no puede fundarse en principios, “sino únicamente en la historia”. No hay datos históricos de que haya existido una comunidad primitiva dueña, por igual, de toda la tierra.

“Semejante propiedad primordial humana hubiera debido ser una sociedad *instituida* y resultar de un contrato en virtud del cual todos hubieran renunciado a su posesión particular, y hubiera convertido cada uno su posesión privada en posesión común, reuniéndola a la de los demás, de todo lo cual la historia nos hubiera enterado”<sup>138</sup>.

Aún bajo la idea de derecho privado, yace una *idea reguladora a priori*: la idea de la voluntad universal conjunta a priori de respetar los derechos. “Sólo según este principio puede haber conformidad del libre arbitrio de cada individuo con la voluntad de todos”<sup>139</sup>.

## **Preparar la educación del hombre y del ciudadano**

9.- Según la hipótesis interpretativa de Kant, cada hombre puede alcanzar el dominio de sí mismo y desarrollarse plenamente sólo en la especie y en la sociedad -como socio-, y no solo, como individuo aislado; pero es desde los conflictos, y desde el consenso, entendido como respeto mutuo de los derechos que se puede pensar en el perfeccionamiento de la especie y de la sociedad.

Los individuos necesitan ensayar, ejercitarse, aprender, y no han de ser conducidos “ni por el instinto ni por conocimientos innatos; antes bien han de lograr todo por sí mismos”; pero poseen una vida corta. Por ello transmiten sus conocimientos a otras generaciones en medio de críticas y antagonismos. La interacción entre individuos está guiada por una conducta paradójica de *insociable sociabilidad* (de amistad y enemistad), por la cual, sin quererlo, los individuos realizan astutamente el *plan de la naturaleza* de llevar a cabo una sociedad libre y justa.

---

<sup>137</sup> Idem, p. 158-159. Cfr. Wolff, R. P. *The autonomy of reason: A commentary on Kant's groundwork of the metaphysic of morals*. New York, Harper & Row, 1973.

<sup>138</sup> Kant, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 61, 69.

<sup>139</sup> Kant, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 70, 75

"El hombre tiene propensión a *socializarse*, porque en este estado siente más su condición de hombre; es decir, tiene el sentimiento de desarrollar sus disposiciones naturales. Pero posee también una gran inclinación a *individualizarse* (aislarse), porque al mismo tiempo, encuentra en él la cualidad insociable de querer dirigir todo simplemente según su modo de pensar; por eso espera encontrar resistencias en todos lados... Tal resistencia despierta todas las facultades del hombre y lo lleva a superar la inclinación a la pereza. Incluso por la ambición, el afán de dominio o la codicia, llega a procurarse cierta posición entre sus asociados a los que, en verdad, no puede soportar, pero tampoco evitar"<sup>140</sup>.

10.- De este modo, el hombre produce bienes, cultura. El hombre quiere vivir cómodo y satisfecho, tendiendo a la paz; pero al encontrarse con otro hombre, el *insaciable afán de posesión y poder* lo lleva a la discordia. Para lograr la paz, el hombre debe limitar autónomamente sus propios deseos y libertades y construir una sociedad. La misma libertad salvaje lleva al hombre que quiere sobrevivir a aceptar límites para esa libertad. Paradojalmente, el individuo se desarrolla y la sociedad se construye por *la interacción entre las tendencias insociables y las sociales* de los hombres. Estas tendencias harán que los hombres logren, -después de mucho sufrir las consecuencias de sus actos-, un gobernante justo.

El hombre tiende por naturaleza a la felicidad y al bienestar, buscando el desarrollo de la persona; pero esto lo logrará si desarrolla sus capacidades de razón para llegar a un "Estado de libertad", en el que cada individuo sabe perfectamente como comportarse, lo que implica el desarrollo moral que exige el respeto del derecho en todos. El supremo bien se halla en la unión de la felicidad y de la moralidad en los hombres<sup>141</sup>. Mientras no lo logra, se requiere el Estado de coacción.

En realidad, la felicidad no es algo que realiza el Estado. Éste solo hace posible "el mantener con el derecho las esferas inviolables del obrar individual"<sup>142</sup>. La función educadora del Estado no es pensada por Kant como si el Estado fuese una prolongación de los padres (Estado paternal), sino como un Estado patriótico fundado en el principio de benevolencia y respeto de los ciudadanos.

Es necesario, pues, preparar, educar al hombre y al ciudadano al mismo tiempo: educar en los derechos individuales inviolables y en los derechos civiles; preparar el ejercicio de la *libertad interna* (contra las presiones de las inclinaciones irracionales) y la *libertad externa* o social, la cual, sin embargo, no depende del individuo aislado sino del respeto mutuo de los derechos en un lugar y en una época<sup>143</sup>.

Mas la formación del ciudadano, de los socios, no puede hacerse por la fuerza. Los socios son libres al asociarse y la libertad avanza gradualmente. Hay que dejar a cada ciudadano que busque su bienestar como le plazca, pero respetando la libertad de los otros: de este modo no se obstaculiza la vitalidad de la actividad en general.

11.- En la historia de la humanidad interactúan diversas fuerzas, constructoras y destructoras, en donde la victoria no está claramente definida. Sin embargo, Kant estima que el plan de la naturaleza se impondrá, pues le resulta *absurdo* pensar que la naturaleza y los hombres trabajan para su propia destrucción. Su *fe en la razón*, en el clima de la burguesía

<sup>140</sup> Kant, I. *Idea de una Historia Universal*. Op. Cit., p. 44.

<sup>141</sup> Kant, I. *Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en la mora en general en Filosofía de la historia*. Op. Cit., p. 143.

<sup>142</sup> González Vicen, F. *La filosofía del Estado en Kant*. Op. Cit., p. 87.

<sup>143</sup> Kant, I. *Sobre el libro "Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad" de J. G. Herder en Filosofía de la historia*. Op. Cit., p. 105. Cfr. Axinn, S. "Kant on World Government" in *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, Washington D. C., 1989, vol. II, 2, pp. 243-251.

ascendente, le lleva a descubrir un sentido a la historia de la Humanidad a pesar de su aparente falta de sentido y de la presencia de un gran egoísmo destructor.

Kant descubre en la razón y voluntad humanas *condiciones de posibilidad* para que los hombres sobrevivan: la razón expresa las leyes, pero los hombres son libres y el triunfo de la racionalidad o de la destrucción no es seguro. Es de esperar, sin embargo, que la naturaleza con su plan, astuta y providencialmente, aproveche los egoísmos y los lleve a superarlos, aceptando el respeto a los derechos para lograr así fines sociales superiores<sup>144</sup>.

12.- Mientras tanto ¿qué papel le corresponde a la educación de los individuos ante el gobierno Estatal? Le compete: a) favorecer el surgimiento de una *actitud crítica*, propia de un hombre ilustrado, b) una defensa responsable de la *libertad del pensar*, como condición necesaria -aunque no suficiente- para conseguir otros ámbitos de la libertad, c) la aceptación de los otros y sus derechos<sup>145</sup>. Todo el *proceso educativo* debe ayudar a preparar este tipo de hombre y ciudadano.

13.- El fin de la educación se halla en preparar al hombre para alcanzar la plenitud de la humanidad, y al ciudadano para la realización de los valores típicamente humanos en una sociedad cosmopolita.

"Un principio de arte de la educación, que en particular debían tener presente los hombres que hacen planes es que no se debe educar a los niños conforme al presente, sino conforme a un estado mejor, posible en lo futuro, de la especie humana; es decir, conforme a la *idea de humanidad y su completo destino*.

Los padres, en general, no educan a sus hijos más que en vista del mundo presente, aunque esté muy corrompido... Las bases de un plan de educación ha de hacerse cosmopolitamente"<sup>146</sup>.

Estos conceptos no han perdido su actualidad. Contra Mendelssohn, que veía en la humanidad una perpetua oscilación entre bien y mal, sin progreso, Kant afirmó que se podía confiar en un progreso hacia una siempre mayor limitación de la guerra. Se requerirá, sin embargo, el padecimiento de muchos hombres, una educación que les advierta que el derecho respetado es una mejor opción que la guerra y se avengan a una constitución cosmopolita (*weltbürgerliche Verfassung*) o una "confederación según un derecho de pueblos sostenido en común (*Föderation nach einem gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht*)"<sup>147</sup>.

14.- Promover la convivencia en la escuela es una tarea que involucra a toda la comunidad educativa, no es responsabilidad sólo de uno o algunos de sus miembros (directores, jefes de estudio, docentes, auxiliares, tutores, alumnos, etc.), si no que es resultado de acciones y valores compartidos por toda la comunidad en el vivir cotidiano. Sólo cuando hay

---

<sup>144</sup> Marcucci, S. *Aspetti epistemologici della finalit  in Kant*. Firenze, Monnier, 1972, p. 357. Ferandes De Oliveira, N. *Dialectic and Existence in Kierkegaard and Kant* en VERITAS (Porto Alegre - Brasil), 2001, n  2, p. 231- 255. FLIKSCHUH, K. *Kant and modern political philosophy*. Cambridge, Cambridge Univesrity Press, 2000.

<sup>145</sup> Cfr. Bello, G. *La construcción de la alteridad en Kant y Levinas* en Mugerza, J. - Rodriguez Aramayo, R. (Comp.) *Kant después de Kant*. Madrid, Tecnos, 1989.

<sup>146</sup> Kant, E. *Metafísica de las costumbres. II  parte: Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*. Op. Cit., p. 36. Cfr. Bielsa Drotz, A. *Función y relevancia de la antropología en la  tica formal de Kant* en *Pensamiento*, 2000, n  216, p. 379-398.

<sup>147</sup> Cfr. Cavallar, G. *Kant's Society of Nations: Free Federation or World Republic?*, in *Journal of the History of Philosophy*, 1994, n  32, pp. 461-482.



coherencia entre los valores educativos que propone la escuela, los que desarrolla la familia y los que están presentes en la sociedad y en la opinión pública, los alumnos asumirán como apropiadas las normas a asumir.



## CAPÍTULO IV

### EN LA TRANSICIÓN DE LA MODERNIDAD: FORMAR AL HOMBRE SOCIAL Y POLÍTICAMENTE EN LA CONFRONTACIÓN ROSMINI-MARCUSE

#### Retorno a la explicación sistemática

1.- El hombre griego anterior a Platón ha sido, por lo general, un hombre práctico, preocupado por la ciudad (*polis*, que los romanos traducían por *civitas*), ya sea porque era habitante de la misma, ya porque era propietario de algo y debía decidir, en la práctica, acerca de las costumbres y leyes de su *polis* (*política*). Mas toda *práctica*, cuando se complica, requiere de una *teoría* que la oriente, la potencializa o la corrija. Entonces se vuelve necesario *pensar al hombre en su contexto social y político* e incluir a este contexto, conservador o revolucionario, al pensar las finalidades posibles del proceso educativo. Esto se hizo manifiesto en la *República* de Platón y en la *Política* de Aristóteles.

Si bien en los tiempos medievales se pensó al hombre en una forma descarnada, como si fuese un *alma* que debía salvarse de este mundo, pasando incontaminada por este valle de lágrimas; si bien hoy, por el contrario, se piensa con frecuencia al hombre como un *cuero* o un objeto o mercancía intercambiable en el engranaje de la producción eficiente, una cosa parece cierta: *ya no es posible pensar al hombre aisladamente*, como un individuo: esto es, indiviso en sí y dividido de todo lo demás<sup>148</sup>. Se requiere una visión sistémica de los problemas.

2.- Desde el nacimiento, el hombre está ubicado en un tiempo, en un espacio y relacionado con la familia que lo hace nacer, como ésta está relacionada más o menos intensamente con las demás de su grupo social. El hombre realiza su vida en un ámbito social y político que le establece condiciones, favorables o entorpecedoras, a esa realización. El ámbito social y político no es necesariamente adverso al hombre ni necesariamente condescendiente con él. Entre el hombre y la sociedad se da una *interacción compleja y heterogénea* de necesidades y satisfacciones, de ofrecimientos y de demandas, de intereses propios y comunes.

Ahora bien, como el *proceso de educación* se presenta como la facilitación graduada para la realización de persona en todas sus posibilidades, el contexto social y político no es indiferente a este proceso. El proceso educativo además de ser un irremplazable proceso de aprendizaje personal, lo es también y al mismo tiempo, *un proceso con connotaciones sociales y políticas inevitables*<sup>149</sup>. Las ideas que cada aprendiz, cada docente, cada institución educativa, cada sociedad tenga sobre lo que es ella misma y su organización

---

<sup>148</sup> Cfr. Tedesco, J.-Parra, R. *Escuela y marginalidad urbana* en *Revista Colombiana de Educación*, 1981, n. 7. Fernández De Ruiz, L. *El perfil institucional de la escuela: sus adecuación a condiciones de marginalidad* en *Revista Latinoamericana de innovaciones educativas* (Bs.As.), 1991, n. 7, p. 31-65.

<sup>149</sup> Cfr. Daros, W. *Individuo, sociedad y educación*. Rosario, CONICET, 1986.

política, influye sobre el proceso educativo, pues la idea de lo que es o debe ser la sociedad se presenta no sólo como una idea más, sino como un *ideal* en el que se realiza cada hombre y todos los hombres del grupo.

3.- Ahora bien, emplearemos aquí momentáneamente, como paradigma de reflexión filosófica, el pensamiento de Antonio Rosmini (1797-1855). Este autor ha sido un filósofo que no ha pensado solamente el problema del conocimiento, del ser, de la belleza, de la ética individual; sino también el de la riqueza, del derecho y la justicia social, de la sociedad y de la educación *en forma sistemática*. Su filosofía no ha consistido en un único libro aislado de crítica individual (como algunos han tomado a su obra *Las cinco llagas de la Iglesia*<sup>150</sup>); sino que ella se ha volcado en una vida y en numerosísimos volúmenes de elaboración sistemática de ideas, contruidos a través de una determinada idea del ser aplicada sistemáticamente a los más diversos aspectos de la vida (política, económica, religiosa, educativa, ética, jurídica, social, etc.). Quizás ha sido Rosmini el último filósofo expresamente sistemático. Y él era consciente de estar elaborando un nuevo sistema<sup>151</sup>.

El *idealismo* alemán, y especialmente Hegel, asumido luego (aunque invertido y convertido en materialismo) por Marx, llevó al descrédito el pensar sistemático. Por un lado, el *panlogismo* nos ha querido hacer creer que la realidad se identifica con la idea y que es un sistema de ideas; por otro, las explicaciones sistemáticas hechas *dialécticas* han sugerido la idea de que para explicar algo es necesario y suficiente integrarlo en una visión de tesis, antítesis conflictivas y superaciones siempre exitosas, generando una *injustificada idea de progreso* creciente y determinable, y sometiendo a los hombres al tribunal del tiempo hecho historia. La idea de *sistema* no sólo se absolutizó y apareció como la justificadora de la realidad; sino además como la que establecía los valores, descartando como no valioso lo que no entraba en el sistema o en su escala de valores. Por otra parte, la pretendida posesión de la verdad, instalada en el sistema, pareció a no pocos la contraseña para imponer a todos esa verdad generando, con diversos medios, un *proceso ideológico* que en nombre de *la verdad suprimía la libertad*.

4.- Mas estas deficiencias son justamente las denunciadas por Rosmini cuando en nombre de la *verdad del ser* (abierta e infinita como el ser mismo, patentemente manifiesta en todos los sistemas mediante el principio de no contradicción) ésta es suplantada por la verdad (o la pretendida verdad) de los *entes*, por alguna creación temporal e histórica, cubiertamente interesada, que termina alienando a los hombres y a sus mismos creadores<sup>152</sup>. Rosmini se ha opuesto a las visiones monistas.

Como reacción al panlogismo hegeliano, ha predominado desde hace un siglo una concepción fragmentaria y práctica de la filosofía. Nietzsche ha terminado escribiendo refranes, sentencias filosóficas, donde el sistema latía crípticamente.

Mas el espejismo hegeliano no está hoy ausente, como esquema de reflexión. Francis Fukuyama lo ha hecho revivir, aplicándolo ahora al capitalismo y al liberalismo: ha reducido al hombre a *un ser que lucha por el reconocimiento*<sup>153</sup>. Ha vuelto a colocar en el centro de la discusión dos ideas de modernidad: la idea de lucha y la idea de que el hombre

<sup>150</sup> Rosmini, A. *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*. Brescia, Morcelliana, 1987.

<sup>151</sup> Cfr. Rosmini, A. *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*. Milano, Signorelli, 1966. Jolivet, R. *Introduction à la philosophie de A. Rosmini* en *Giornale di Metafisica*, 1952, I, p. 76-105. Bozzetti, G. *Il principio unitario della filosofia Rosminiana* en *Giornale di Metafisica*, 1951, III, p. 225-233.

<sup>152</sup> Cfr. Rosmini, A. *Nuovo Saggio sull' origine delle Idee*. Intra, Bertolotti, 1876, n. 1372-1378.

<sup>153</sup> Cfr. Fukuyama, F. *El fin de la Historia y el último hombre*. Bs. As., Planeta, 1992, p. 17.

es la medida de todas las cosas. Por cierto no son ideas compatibles con la filosofía de Rosmini.

5.- Hoy el estilo filosófico comienza a cambiar. El exceso de datos estadísticos no habla por sí solo como creen los positivistas; análisis de casos, de descripciones etnográficas, requiere a un determinado momento, que la observación dé espacio a la reflexión y a la decisión; necesita visiones de síntesis, ideas rectoras, algunos principios orientadores. Después de la ruptura del tabú antiuniversalista y antisistemático, generado por el empirismo, el positivismo y el pragmatismo como rechazo a los idealismos, advertimos que existe una *nueva* filosofía cuando existe *una nueva concepción del ser* (o como quiera llamársele al principio primero y último de justificación de los sistemas de ideas y de acción) que tiene aplicaciones coherentemente sistematizadas para explicar los diversos sectores de la conducta humana. En este contexto, recobra actualidad el pensamiento filosófico de Rosmini.

Para Rosmini, la explicación filosófica implica la observación y la teorización, lo concreto y lo abstracto, lo particular y lo universal, lo privado y lo público, el hecho con el derecho; pero *integrado en un principio último* más allá del cual las preguntas mismas carecen de sentido y que, por esto mismo, puede llamarse filosófico<sup>154</sup>.

### Concepto rosminiano de sociedad

6.- La sociedad, filosóficamente considerada, no sólo es de hecho; no sólo es un hecho positivo, establecido, por ejemplo, por la fuerza. La sociedad tiene un fundamento moral que le da derechos, lo que no puede hacer la fuerza. Por ello, sólo encontrando el *ser de la sociedad* pueden entenderse los hechos sociales.

Los hombres, por el hecho de nacer de otros, coexisten y de ello surgen relaciones naturales (procedentes de ese nacimiento) y éticas (procedentes de conductas libres, acordes con esa naturaleza) de respeto, de veracidad, de justicia; pero no por ello surge la relación social. Los hombres poseen deberes y derechos por ser personas, individuos éticos, aun prescindiendo de la relación social con los demás. El hombre, al asociarse, no deja de ser hombre ni pierde sus "derechos inalienables, inherentes a la dignidad humana", esto es, a la dignidad de tener una finalidad en sí mismo y no un medio para otros hombres<sup>155</sup>. *El ser del hombre no se agota, según Rosmini en el ser social*. La sociabilidad tiene una determinación histórica, empírica. El *ser* que constituye al hombre tiene una extensión que trasciende la relación social. Ahora bien, es del reconocimiento de ese ser que fundamenta y constituye al hombre en su determinación de donde surge el hecho moral, el deber del hombre y sus derechos, más allá del consenso o disenso social<sup>156</sup>.

7.- Sobre la base de la comunidad del ser es posible establecer la *relación social* entre los hombres. Los hombres establecen relaciones con las personas y con las cosas. Con las cosas puede establecer una *relación de apropiación*, haciendo de las cosas un instrumento o utilidad para lograr sus fines. Por el contrario, los hombres se relacionan con las personas

---

<sup>154</sup> Cfr. Rosmini, A. *Del metodo filosofico en Pedagogia e metodologia*. Torino, Unione Tipografico Editrice, 1883, Vol. II, p. 170. Rosmini, A. *Nuovo Saggio...O.c.*, n. 1466-1467. Rosmini, A. *Sulla classificazione de' sistemi filosofici en Introduzione alla filosofia*. Roma, Città Nuova, 1979, p.335-363.

<sup>155</sup> Rosmini, A. *Filosofia de la politica*. Milano, Marzorati, 1972, p. 168. Orecchia, R. *Persona e Società nel pensiero di A. Rosmini en Studium*1963, n. 3, p. 223-230.

<sup>156</sup> Rosmini, A. *Compendio di etica*. Roma, Desclée, 1907, n. 428. Sottocomola, F. *Società naturale e società civile nel pensiero di A. Rosminien Rivista Rosminiana*, 1962, IV, p. 341-359; 1963, I, p. 1-25.

no básicamente en una relación de lucha de unas contra otras, sino con *una relación de cooperación y benevolencia mutua*: es esta relación la establece el *vínculo de sociedad*.

"El hombre no considera a las personas como a quienes le pueden prestar una utilidad (y en este caso no las distinguiría de las cosas); sino como a quienes en cuya compañía él puede gozar de utilidades que le prestan las cosas. Las personas, así unidas entre sí, tienen una comunión de bienes: todas juntas son un fin único. Las cosas no son sino medios para la finalidad que todas las personas tienen en común, esto es, un vínculo de sociedad.

El vínculo de propiedad tiene por base la *utilidad* de la persona que se une a las cosas.

El vínculo de sociedad tiene por base la *benevolencia* mutua de las personas que se unen"<sup>157</sup>.

En la base de la sociedad existe, pues, un elemento *moral* que podría formularse de este modo: "Respetar la finalidad de la persona humana y no la tomes como un medio para sí mismo". La persona se halla en la voluntad libre e inteligente en cuanto el principio activo supremo del ser humano; y es ese principio el que no puede ser usado como medio de otra persona. Pero en cuanto el ser humano no ejerce su ser personal (no es libre y consciente, como sucede con los niños) queda sometido parcialmente al *dominio* o *señoreo* de los padres o tutores, esto es, a un poder que lo limita, aunque siga respetándolo moralmente"<sup>158</sup>.

8.- La sociedad surge cuando hay entre los hombre una *mutua* benevolencia, un mutuo querer el bien: un *bien común*. La acción social se distingue, pues, tanto de la acción moral como de la psicológica, porque éstas son acciones de un sujeto hacia otros sin implicar necesariamente reciprocidad; mientras la *acción social* es una interacción o una acción conjunta en vistas a un bien *común remoto*, aunque produce también como *fin próximo un bien particular*, que dicho en general consiste en la satisfacción (*appagamento*) del ánimo de los socios. Esta satisfacción no consiste en un estado placentero; no se forma por una simple sensación, sino por un juicio sobre lo que agradablemente es poseído y sentido por nosotros; y se consigue con el logro del "verdadero bien humano completo". Entre ambos fines debe haber un fundamento moral: la justicia, sin la cual no es posible la sociedad"<sup>159</sup>.

"En la *benevolencia social*, pues el hombre no se olvida de sí mismo, como en la *amistad*, sino que se considera y se ama como miembro de la sociedad. Es más, él se asocia con las otras personas únicamente por la ventaja que prevé le debe venir por esta asociación. Él no se apeg a la asociación, no ama la sociedad, ni ama el bien común de la sociedad sino finalmente por su bien propio, por amor de sí mismo; ama el bien de los otros no propia y necesariamente porque es un bien de los otros, sino porque lo encuentra como una condición necesaria para su bien particular. La benevolencia social tiene, pues, un origen subjetivo: *es el amor subjetivo que genera un amor objetivo*, el cual sin embargo no ocupa en el corazón humano sino un lugar secundario"<sup>160</sup>.

Si la sociedad depende de la moralidad, la política depende de la finalidad de la sociedad. "La política será un nombre vano o se reducirá al arte de mover a los áni-

<sup>157</sup> Rosmini, A. *Filosofía de la política*. O. c., p. 134.

<sup>158</sup> Idem, p. 143.

<sup>159</sup> Rosmini, A. *Compendio di etica*. O. c., n. 451-2. Rosmini, A. *Filosofía de la política*. O. c., p. 330, 333.

<sup>160</sup> Rosmini, A. *Filosofía de la política*. O. c., p. 152-153.

mos de los gobernados hacia el fin de la sociedad"<sup>161</sup>. Ahora bien, de hecho la filosofía rosminiana encuentra, en la misma naturaleza humana (cuyas acciones, para ser correctas, deben ser morales), el fin de la sociedad civil, advirtiendo que este fin no puede ser otro que *el verdadero bien humano*.

Ahora bien, el verdadero bien humano implica: a) el *bien común* y b) el *propio*; esto es: a) la *idea del ser* que es común y participable a la inteligencia de cada hombre (y con ella todos los bienes culturales y espirituales impersonales) y b) la *propia persona*, el *propio cuerpo* (y a través de él lo que se apropia sin lesionar el derecho de los demás). De aquí Rosmini hace surgir *dos leyes fundamentales de toda sociedad*: a) Los socios deben querer el bien común y concurrir a producirlo o adquirirlo con los propios actos personales y mediante cosas externas puestas en común; b) la distribución a los socios del bien social adquirido en proporción a la cantidad de la obra personal y de los bienes externos con los que se contribuye<sup>162</sup>.

9.- Según Rosmini, los errores sociales y políticos se reducen a esto: a *tomar lo accidental por lo sustancial*. Y esto es posible porque no se tiene bien delimitado cual es el *ser fundante*, constituyente de la sociedad.

La sociedad *doméstica* tiene un ser fundado en la tendencia natural a la unión, física y espiritual, de las personas que constituyen una pareja y generalmente pueden perpetuar la naturaleza humana mediante la procreación. En este sentido se puede decir que es una sociedad natural, aunque pueda adquirir muy diversas formas y permanencia en sus realizaciones concretas e históricas. Pero aún en sus variadas formas, la sociedad doméstica o familiar puede existir antes que la sociedad civil. La naturaleza humana no se opone a la sociedad; por el contrario, la naturaleza ubica al hombre, desde su nacimiento, en la sociedad familiar o doméstica<sup>163</sup>.

La sociedad *civil* surge, por el contrario, de la unión de las familias en el intento de regular la modalidad de sus derechos para un bien común<sup>164</sup>, mediante un *vínculo que ellas establecen*: no es un dato natural como puede ser la atracción mutua, o la común participación en el ser inteligible de toda inteligencia por el hecho de ser inteligente. El vínculo que constituye a la sociedad civil posee cuatro características, en la relación entre los hombres, que la constituyen: la *libertad* y la *dependencia*, la *igualdad* y la *desigualdad*. Con frecuencia se ha afirmado uno de estos caracteres y se han negado los otros. De este modo, algunos afirman, por ejemplo, que todos los socios deben ser *iguales* en una sociedad, sin especificar en qué sentido y dentro de qué límites.

"La *libertad* social consiste en esto: que todos los socios indistintamente mantienen la razón de *fin*, y ninguno de ellos es considerado como simple *medio* para el bien de los otros. Y siendo esta dignidad de la persona la misma en cada socio, surge la *igualdad* social.

También la *dependencia* y la *desigualdad* yacen en la naturaleza de la sociedad"<sup>165</sup>.

---

<sup>161</sup> Idem, p. 59.

<sup>162</sup> Rosmini, A. *Compendio di etica*. O.c., n. 462.

<sup>163</sup> Rosmini, A. *Filosofía de la política*. O. c., p. 146.

<sup>164</sup> Cfr. Rosmini, A. *Filosofía del Derecho*. Padova, Cedam, 1969, Vol. V, n. 1583.

<sup>165</sup> Rosmini, A. *Compendio di etica*. O. c., n.455-456. Cfr. Rosmini, A. *Filosofía del Derecho*. O. c., Vol. V, n. 2082. Raschini, M. A. *Interpretazione del pensiero politico e giuridico di Rosmini nella storiografia attuale* en Raschini, M. A. *Prospettive Rosminiane*. L'Aquila-Roma, Japadre, 1987, p. 257.

La igualdad social, pues, es una igualdad en los derechos que se fundan en la naturaleza humana, la cual es igual en todos los hombres; pero esta igualdad no se extiende a los otros derechos adquiridos. Porque primeramente la participación del bien adquirido por la sociedad es *proporcional* a los medios personales o materiales con los que cada socio contribuye. Además, aun cuando se supusiese que todos los socios colaboran con igual cantidad de medios para conseguir el fin social, no obstante la dependencia y la desigualdad surgen todavía por otras causas intrínsecas: de la necesidad de una única administración o régimen social, por el que todas las fuerzas sociales se dirigen con armonía al fin, que para obtenerlo se requiere unidad y habilidad. De aquí la necesidad de un administrador o presidente u ordenador de la sociedad al que es necesario prestarle una obediencia acorde con las leyes elaboradas por el poder legislativo<sup>166</sup>. Para los casos de conflicto se requerirá un tribunal judicial y un tribunal político. Por esto no se confunde la libertad con la licencia, ni la dependencia social con la servidumbre. “Somos siervos de las leyes para poder ser libres”, afirmaba Cicerón.

10.- Sin embargo no debe confundirse el *concepto de sociedad*, con la *sociedad de hecho* y con la *sociedad de derecho*<sup>167</sup>.

El *concepto de sociedad* contiene lo que es la sociedad en su posibilidad, en su esencia, aunque no se halle realizada, aunque aún no exista.

La *sociedad de hecho* es la sociedad realizada. A ésta el derecho, basado en la moral, le establece modos de ser. La sociedad de hecho necesita del *consentimiento* (para realizar la finalidad del bien común) de los hombres que se asocian. Entre los ciudadanos adultos, pues, y entre los ciudadanos y el gobierno que los representa *no existe una relación de señoreo o servidumbre*<sup>168</sup>. En este sentido, la *sociedad de hecho* es *artificial*, en cuanto implica actos de voluntad libres, honestos, útiles y perpetuos en sus intenciones, obra de la reflexión de los ciudadanos que la fundan. Los sucesores (niños incluidos en la voluntad de sus padres, o los adultos) constituyen y perpetúan esa sociedad hasta tanto no reformen su consentimiento expresamente. Mas cuando los socios estiman que para ellos el bien común, y en él el bien particular, no se logra, pueden entonces salir de esa sociedad o emigrar, si no son positivamente deudores y si no causan daño positivo con su partida<sup>169</sup>.

La *sociedad de derecho* implica la realización de la sociedad de acuerdo con la justicia que es una virtud moral, reguladora de las conductas. La sociedad nace de un vínculo de unión, libre, realizado para obtener un bien y, en este sentido es un hecho moral. De este bien moral nacen los derechos sociales, los cuales no son absolutos, sino limitados y controlados por la moral. Esta establece "que no se debe hacer un mal uso del propio derecho": ni por parte de los gobernantes ni por parte de los gobernados, para no caer ni en el *despotismo* del gobierno ni en la *insubordinación* de los súbditos.

"El súbdito se dice a sí mismo: 'Yo tengo el derecho de cuidar (*Jus cavendi*) para que no se me lesionen los derechos que tengo como hombre y como ciudadano: por lo tanto yo mismo quiero tener los ojos y las manos en la administración pública, etc.'.

El gobierno dice: 'Yo tengo el derecho de cuidar (*Jus cavendi*) para que ninguno dañe a la sociedad: por lo tanto puedo prohibir e intervenir sobre todo lo que no me agrada, puedo y

<sup>166</sup> Cfr. Rosmini, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale in Progetti di costituzione*. Milano, Bocca, 1952, p. 96. Rosmini, A. *Filosofia del Diritto*, O. c., Vol. V, n. 1705.

<sup>167</sup> Cfr. Rosmini, A. *Filosofia del Diritto*, O. c., Vol. V, n. 1566-1571.

<sup>168</sup> Idem, n. 1635.

<sup>169</sup> Idem, n. 1636.



debo querer meter los ojos y las manos en todas las cosas, aun las más privadas, las más secretas, sean sagradas o profanas, etc.'<sup>170</sup>.

11.- Las personas, al poseer inteligencia y libertad, son sujetos morales. Poseen medios (materiales, culturales, etc.) y finalidades que son bienes para ellas, que ellas administran con derecho. El *derecho*, en efecto, es algo diverso de la fuerza: la *fuerza* puede defender o violar un derecho pero no lo constituye. El derecho se distingue incluso del deber: el *deber procede del objeto* de la voluntad libre, el cual le impone lo que ésta debe libremente hacer para no convertirse en inmoral. El *derecho* es una facultad de operar, protegida por la ley moral, que genera en otros el respeto de esa facultad<sup>171</sup>. Precisamente porque lo que un hombre hace es moralmente bueno, los demás deben respetar ese obrar al que tiene derecho por ser justo. La ley no hace más que formular o expresar este derecho. El hombre puede pues *ejercitar su derecho con todas las fuerzas* que dispone, pero la inversa, *la mera fuerza no da derecho*. Todo derecho, expresado en las leyes, se basa en el hecho moral de la justicia: por eso el derecho del débil no es menos sagrado que el del fuerte. En este sentido todos los hombres son iguales ante las leyes.

12.- El hombre tiene, pues, deberes y derechos naturales por ser persona moral, prescindiendo incluso del vínculo social. El derecho natural y racional pertenece a toda persona, pero no toda persona pertenece a una sociedad, sino las que se han querido (expresa o tácitamente) asociarse.

La sociedad civil no es, pues, la fuente de *todos* los deberes y derechos, ni la administradora de los mismos, como sucede con aquellos pensadores que reducen toda la moral a la justicia social. La perfección del hombre acorde a su naturaleza es la finalidad última de cada hombre; pero no es la finalidad de la sociedad. La *sociedad civil* tiene por objeto y *finalidad próxima* la regulación de la modalidad de todos los derechos entre las sociedades familiares, lo que es *un bien común a ellas*, para posibilitar o facilitar alcanzar como *finalidad remota* la perfección que es la finalidad última de cada persona.

"La sociedad civil es la unión de un cierto número de padres (hombres y mujeres), los cuales consienten en que la modalidad de los derechos por ellos administrados, sea regulada perpetuamente por una sola mente y una sola fuerza social, para mayor tutela y para un uso más satisfactorio de los mismos"<sup>172</sup>.

En la sociedad civil, existen ciudadanos relativos y ciudadanos absolutos. Son ciudadanos *relativos* los que están representados por los padres o tutores, esto es, los niños o incapacitados mentales. Son ciudadanos, *absolutamente* hablando, los propietarios (que como mínimo posean libre y conscientemente su naturaleza) en relación a otros miembros de esa sociedad y no en relación a sus padres. Los ciudadanos *absolutos* constituyen la sociedad activa y gobernante, donde no se haya todavía constituido una forma especial de gobierno.

13.- La sociedad civil tiene por finalidad la *regulación de la modalidad* de todos los derechos de las personas. No puede por lo tanto suprimir los derechos de las personas y, en

---

<sup>170</sup> Rosmini, A. *Filosofía de la política*. O. c., p. 173.

<sup>171</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Diritto*, O. c., Vol. I, p.107.

<sup>172</sup> Idem, Vol. V, n.1612. Cfr. Rosmini, A. *La Costituente del Regno dell'Alta Italia*. Roma, Tip. Italo-Irlandese, p. 57.

cuando al regular la modalidad de los derechos afecta a las personas, el gobierno civil debe consultar a las mismas ante de regular esta modalidad. Los ciudadanos son en realidad los soberanos, por poseer como personas una dignidad soberana. El gobierno ejecuta, legisla, enjuicia *la regulación de la modalidad de todos los derechos*<sup>173</sup>. Dado que regula la modalidad de *todos* los derechos la sociedad civil es la sociedad *suprema*. Dentro de ella pueden existir otras sociedades menores (deportivas, artísticas, culturales, etc.) que regulan la modalidad de *algunos* derechos, pero no todos.

Lo que se iguala, entonces, ante todos los socios es la uniformidad de las leyes en la regulación de los derechos, no a las personas en sí mismas o en sus propiedades<sup>174</sup>. Mas cuando el gobierno (sea ejercido por una persona, sea por la mayoría) establece deberes y derechos más allá de esta regulación de la modalidad de los derechos, se genera el despotismo o absolutismo del poder. Rosmini advertía la posibilidad de despotismo también en las mayorías contra las minorías, en las cámaras contra los ciudadanos a los cuales deberían representar, en la misma sociedad civil contra las otras sociedades, absorbiéndolas y suprimiendo las individualidades. "El despotismo no es otra cosa que la injusticia del poder"<sup>175</sup>.

14.- Al ser la sociedad *civil* la reguladora de la modalidad de *todos* los derechos, es legítimamente *poseedora de la fuerza de coacción prevalente*, para cumplir su finalidad que es el bien común. La prevalencia de la fuerza es una característica de la sociedad civil. Esta fuerza debe ser la suficiente para regular con justicia la modalidad de los derechos de los ciudadanos; pero no es necesario que sea una fuerza prevalente física solamente; sino es suficiente que prevalezca por la fusión de varias fuerzas: la moral, la intelectual (la buena opinión de los ciudadanos sobre los gobernantes, la inteligencia y eficiencia de éstos para solucionar los problemas sociales, etc.). Cuando éstas faltan los gobiernos necesitan acrecentar sus fuerzas *materiales* para prevalecer sobre sus opositores<sup>176</sup>.

15.- El bien *común*, que es el objeto de la sociedad civil, no puede confundirse con el bien *público*.

"El bien común es el *bien de todos los individuos* que componen el cuerpo social, y que son sujetos de derecho. El bien público, por el contrario, es el *bien del cuerpo social* tomado en su totalidad, o bien según la manera de ver de algunos, en su organización...

El principio de bien público que sustituye el del bien común es la utilidad que sustituye la justicia; es la política que, tomando el derecho en sus prepotentes manos, hace el gobierno que más le place"<sup>177</sup>.

Con el bien *público* se busca el bien de algunos, no el de todos, por lo que la sociedad que se rige por este principio va contra su propia naturaleza. En Esparta, por el bien público se despeñaba a los niños físicamente defectuosos, para obtener una sociedad robusta. El bien público o del cuerpo social en su conjunto, suele residir en los ciudadanos que tienen en sus manos la autoridad y toma diversos nombres en diversos sistemas de gobierno: el bien del cuerpo social en la democracia se llama *mayoría*; en la aristocracia se

<sup>173</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Derecho*, O. c., Vol. I, n.1622

<sup>174</sup> Rosmini, A. *Uniformità delle leggi in Opuscoli Politici*. Roma, Città Nuova Editrice, 1978, p. 172-173.

<sup>175</sup> Rosmini, A. *La Costituente del Regno dell'Alta Italia*. O. c., p. 82, 84.

<sup>176</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Derecho*, o.c., Vol. V, n. 1641-1642.

<sup>177</sup> Idem, n. 1644, 1647. GAGLIO, A. *Sulla distinzione tra bene comune e bene pubblico* en *Rivista Rosminiana*, 1943, I-II, p. 43.

llama *familias nobles* gobernantes; en la monarquía se llama el bien de la *familia del monarca* y de las familias unidas a él. La cosa es comprensible, pues lo que importa al bien general del cuerpo social es indudablemente el bien de aquella parte de la cual depende la constitución, la vida y el movimiento social y que suele ser la que tiene la *autoridad* social. El bien público solo tiene valor moral si está *ordenado al bien común*, como la parte se ordena al todo, y vale como parte en tanto y en cuanto se ordena al todo. De este modo, el bien público no puede sacrificar ningún derecho de los individuos (cuya totalidad constituye el bien común) sin ser compensados en su valor. No es justo matar a un inocente para que no muera todo el pueblo, porque *en este acto el bien común se degrada*, pues este bien común consiste en la defensa, por parte de la sociedad, de todos y cada uno de los derechos de las personas<sup>178</sup>.

"El *bien verdadero*, al cual debe tender la sociedad de los hombres, debe ser el *bien humano*, lo que es definitivamente bien para la *naturaleza humana*, lo que es consentáneo a todas las exigencias de esta naturaleza, de manera que esta naturaleza lo apruebe y lo apetezca enteramente"<sup>179</sup>.

La sociedad no debe proponerse primeramente dar felicidad a los hombres, sino ayudar a que estos alcancen su finalidad propia, la cual es el bien propio de la naturaleza del hombre (fin remoto y bien común de la sociedad). Este bien dará como resultado la felicidad a cada uno que lo alcanza y en la medida en que lo alcanza (fin próximo y propio). La sociedad tiene pues una finalidad primeramente moral y solo, como resultado de ésta, una finalidad eudemológica.

Por otra parte, el bien útil honesto de la sociedad no debe ser distribuido en forma igualitaria, sino en forma *proporcional* a lo que cada uno aporta a la sociedad. Si uno ha puesto cien y otro ha puesto en común uno, no pueden recibir igual ganancia. La igualdad absoluta, así entendida, lleva a una democracia injusta<sup>180</sup>.

16.- La distribución *igualitaria* de los beneficios sociales sustituye la justicia por la utilidad y puede llegar a justificar la tiranía de una mayoría que aporta menos sobre una minoría que aporta más. Esta mayoría establece frecuentemente el principio que todo debe decidirse con pluralidad de votos.

Por el contrario, la finalidad de la sociedad civil se halla en la regulación de la modalidad de todos los derechos de socios, no igualando la utilidad de los socios; sino en la tendencia a igualar *la cuota parte de utilidad* que de la gestión social puede derivarse, salvo lo tocante a la justicia, la cual no puede ser arbitraria o proporcional en la aplicación de las leyes. Tal es el bien común adecuadamente distribuido<sup>181</sup>. La justicia no puede aplicarse o distribuirse según la mayoría de los votos o la mayor cantidad de los bienes aportados, como puede hacerse en el poder administrativo.

17.- La sociedad civil no tiene un poder señorial que domina a sus súbditos como a siervos, ni un poder lucrativo, sino solo un poder benéfico. En ella los socios han puesto en común el derecho de regular la modalidad de los propios derechos y contributos que for-

---

<sup>178</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Derecho*, o.c., Vol. V, n. 1661.

<sup>179</sup> Rosmini, A. *Filosofía de la política*. O. c., p. 188.

<sup>180</sup> Idem, n.1651. Cfr. Rosmini, A. *Sulle leggi civili che riguardano il matrimonio de' cristiani*. Roma, Forzani, 1902, p. 66.

<sup>181</sup> Rosmini, A. *Filosofía de la política*. O. c., n. 1653, 1688.

man un fondo común. Se trata de una *societas polícuota*, compuesta por miembros que aportan más o menos y recaban beneficios en forma proporcional, excepto en la aplicación de las leyes que es igual para todos. Esto hace que la sociedad civil tenga una desigualdad material y una igualdad formal. También hace posible que se distinga a las *personas reales* de las *personas jurídicas*<sup>182</sup>.

La relación entre el señor y los siervos no es propiamente una relación social, sino una relación de poder; y no establece entre ellos, hablando con propiedad, una sociedad en la medida en que se suprime la libertad<sup>183</sup>. El siervo está obligado a trabajar para el bien del señor y *no para un bien común* al siervo y al señor.

18.- "La sociedad, pues, por su naturaleza excluye la servidumbre...La sociedad supone la *libertad*: las personas en cuanto son socias, son libres"<sup>184</sup>. Dado que todos los socios son libres, en eso consiste la igualdad social. Pero la *libertad* de la sociedad es un efecto de la *verdad* (no del engaño) en las relaciones entre los hombres por lo cual se reconoce a cada uno como finalidad de la sociedad, y el reconocimiento de esta verdad genera la *justicia*. La justicia debe ser sostenida, si es necesario, con la fuerza; pero no es la fuerza la que constituye la justicia<sup>185</sup>. La verdad, la libertad y la virtud de la justicia constituyen la *societas interna*, invisible, el *alma de la sociedad*, la ley constituyente de la sociedad externa y visible. Toda la sustancia de la sociedad humana es interna y está en los espíritus; pero esta requiere la sociedad externa como el cuerpo requiere al alma, y en la interacción ambos mutuamente se perfeccionan.

La *libertad social* es un derecho, una actividad que el socio puede moralmente ejercer y debe ser respetada por los demás; ella consiste en el hecho de que todas las personas asociadas mantienen la razón de *fin*, y no pueden ser consideradas como *medios* para otro hombre.

Si se pretendiese que las personas reales sean iguales, se entendería mal el vínculo social. En la misma naturaleza de la sociedad yace la *igualdad de la finalidad* por la cual los socios se asocian y la *desigualdad de los que se asocian*, aportando en forma desigual al fondo común<sup>186</sup>.

19.- Pero aunque la sociedad civil implique igualdad y desigualdad, no debe por ello ser vista rousseauianamente como si todo lo bueno se hallara en el hombre y todo lo malo en la sociedad. La sociedad es un sagrado depósito que conserva y transmite los medios (en particular el habla, la administración de la justicia) para el desarrollo de las facultades de las personas y para el perfeccionamiento de las mismas. Pero el ser del hombre no se agota en la sociedad: el hombre necesita bienes comunes y bienes privados.

Es necesario elaborar una filosofía que tenga en cuenta al *hombre entero*, con las exigencias de su corazón y las de su naturaleza. Es necesario pensar a la sociedad doméstica y a la civil con una finalidad amplia, esto es, que posibilite alcanzar el *verdadero fin*

<sup>182</sup> Idem, n. 1696-1698. Cfr. Giorgianni, V. *Societas Personarum* en *Giornale di Metafisica*, 1953, III, p. 305-311.

<sup>183</sup> Rosmini, A. *Filosofía de la política*. O. c., p. 145.

<sup>184</sup> Idem, p. 155. Cfr. Giorgianni, V. *Inviolabilità della persona umana* in Rosmini en *Sophia*, 1950, II, p. 223-238.

<sup>185</sup> Rosmini, A. *Filosofía de la política*. O. c., p. 164. Cfr. Evandro, B. *Etica sociale e filosofia della politica* in Rosmini. Milano, Pubblicazioni dell'Università Cattolica, 1992.

<sup>186</sup> Marchello, G. *Libertà e uguaglianza nel progetto di "Costituzione secondo la giustizia sociale" di A. Rosmini* en AA. VV. *Studi in memoria di Gioele Solari*. Torino, Ediz. Ramella, 1954, p. 357-374. Cfr. Jolivet, R. *De Rosmini à Lachelier*. Paris-Lyon, Ediz. Vitte, 1953.

*humano*, indicado por su naturaleza, y no sólo alguna finalidad particular<sup>187</sup>.

19.- Al pensar en el *progreso social*, se debe tener en cuenta dos aspectos: a) el perfeccionamiento ordinario y continuo; b) los accidentes extraordinarios que perturban, aceleran o retardan ese perfeccionamiento.

El progreso ordinario depende de la *calidad* de vida de las masas. El progreso accidental, se debe a la actividad de ciertos individuos<sup>188</sup>. El progreso no puede medirse por el crecimiento de la población, ni por la riqueza material de los ciudadanos de las que se puede servir el estado: esto sería reducir las personas a medios para el estado.

"Para nosotros el hombre no es sólo ciudadano: antes de ser ciudadano, él es hombre, y este es su título irrenunciable de nobleza, esto lo hace mayor que todo el conjunto de cosas materiales que componen el universo"<sup>189</sup>.

El *progreso social* se mide por la *calidad de vida* de sus ciudadanos: esto es, en proporción con los medios de subsistencia y de educación de sus habitantes, lo que implica la adquisición de bienes morales y eudemológicos. En una buena sociedad ni siquiera uno solo puede ser sacrificado al bien de todos los demás. En una buena sociedad, la justicia social es completada con la benevolencia social la cual no se puede exigir en justicia. La sociedad civil progresa realmente si existe un progreso en el desarrollo de la humanidad<sup>190</sup>; pero no de la humanidad en abstracto, sino en la calidad de vida de los hombres concretos.

"El progreso debe ser 'real', pues de otro modo no sería progreso; pero es real si es íntegro, si abraza a todo el hombre, implicando el aporte de las facultades -como la simpatía, la imaginación, la inspiración- que de otro modo nos veríamos tentados de dejarlas 'pasivamente' alimentar por los 'objetos'. Nada de lo que el hombre intenta, proyecta, organiza y traduce en obras, puede ser juzgado 'real' adquisición si no resuelve en un incremento de la satisfacción humana"<sup>191</sup>.

El hombre al ser libre es responsable del progreso individual y social. La responsabilidad es una singular forma de atención espiritual dirigida a la naturaleza humana en la medida en que ella permanece como el criterio de fondo para nuestros juicios. El progreso también puede frustrarse por nuestra abdicación moral y falta de participación en el hecho social. Precisamente porque el progreso es integral, no puede ser progreso individual y social verdadero sin verdad, ni progreso justo sin justicia. Pero, por otra parte, el progreso *humano*, individual o social, sólo puede ser progreso si es *moral*<sup>192</sup>.

Se requiere recuperar la pluralidad como fuerza histórica para liberar la educación de la cárcel de los intereses de una civilización hegemónica que vive de su propia barbarie, bajo la máscara de la competencia como valor supremo. Se requiere ir logrando un proceso

<sup>187</sup> Rosmini, A. *Filosofía de la política*. O. c., p. 202-203. Facchi, G. *Rosmini la questione del fine della società civile* en AA.VV. *La problematica politica-sociale nel pensiero di A. Rosmini. Atti dell'incontro internazionale Rosminiano*. Roma, Fratelli Bocca, 1955, p. 294-298.

<sup>188</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Derecho*. O. c., Vol. V, n. 1852.

<sup>189</sup> Rosmini, A. *Filosofía de la política*. O. c., p. 365. Cfr. Caramella, S. *la filosofia dello Stato nel Risorgimento*. Napoli, Humus, 1949.

<sup>190</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Derecho*. O. c., Vol. V, n. 1904. Cfr. Rosmini, A. *Saggio sulla definizione della ricchezza*. Pescara, Paoline, 1964, p. 40.

<sup>191</sup> Raschini, M. A. *Rosmini e l' Idea di Progresso*. Genova, Sodalitas, 1986, p. 27. Cfr. Gray, C. *L' idea di progresso nella filosofia di A. Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1958, p.104-111; 1959, p. 83-94. Bury, J. *La idea de progreso*. Madrid, Alianza, 1987.

<sup>192</sup> Rosmini, A. *Autonomia dello Stato* en *Opuscoli Politici*. O. c., p. 141. Cfr. Rosmini, A. *Epistolario Filosofico*. Trapani, Cebeles, 1968, p. 535. Daros, W. *Ética y Derecho según Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1992, n.1, p. 15-26.

lento de un ambiente de trabajo, paz y amistad en nuestras relaciones sociales, políticas o culturales.

### Naturaleza política de la sociedad

20.- Dado que la *sociedad* se constituye con el libre consentimiento de los socios que se avienen a ceder no sus derechos naturales sino la modalidad de ejercer los mismos, el *gobierno político* surge con la sociedad una y pluriforme; no sólo occidental y cristiana (Occidente reducido) que, en este punto, reprime su rica y diversa tradición antropológica, y propaga un tipo de hombre que vive en lo superfluo y para lo superfluo.

La *política*, considerada como ciencia, tiene el oficio de determinar la naturaleza de la sociedad civil y el fin propio de la misma, de estudiar además el concepto de gobierno civil, y de determinar los medios que posee y la manera de usarlos lo más convenientemente posible<sup>193</sup>.

La política enseña a conducir a la sociedad para que obtenga su finalidad próxima. La *filosofía de la política*, por su parte, enseña a ordenar la finalidad próxima de la sociedad civil a la finalidad remota y última (el verdadero bien humano común y, en consecuencia, la felicidad). La política implica previamente a la ética (que determina la naturaleza del bien, de la justicia) y al derecho (que establece la naturaleza del derecho basado en la justicia).

Una política inmoral o injusta deja por ello mismo de ser política, una política que hace coro diciendo “¡A sus órdenes mi Capital!”, la filosofía y la educación tienen que asumirla tarea de romper ese cautiverio comprometiéndose también en la lucha por liberar la política, esto es, de ponerla al servicio de las necesidades diversas de las diversas comunidades humanas. Mandar es servir: autoridad de servicio y servicio de la autoridad<sup>194</sup>.

La política es una ciencia de la práctica: como ciencia investiga los medios útiles para que la sociedad alcance su finalidad; pero esos medios no pueden ser inmorales e injustos.

21.- El consentimiento que hace surgir la sociedad, hace surgir también un poder de administrar la modalidad de los derechos de los socios, el cual poder en cuanto es supremo se llama *soberano*. El que ejerce ese poder es por necesidad *legislador, conductor y juez*<sup>195</sup>. El poder se organiza mediante una constitución y ésta debe *respetar la naturaleza y razón de la humanidad*. Todo despotismo (el de los gobernantes o el de las mayorías) tiene por raíz la negación de los derechos de la naturaleza y de la razón humanas. Es un error creer que de la voluntad del pueblo proceden todos los derechos y deberes: de ella procede sólo la formulación de los mismos<sup>196</sup>.

El poder soberano debe ser ocupado, pues nadie tiene la soberanía por naturaleza. *Pueblo* no es cualquier multitud, sino la que se reúne en la búsqueda de un bien común. Si

<sup>193</sup> Rosmini, A. *Filosofía de la política*. O. c., p. 53. Rosmini, A. *Filosofía del Derecho*. O. c., Vol. V, n. 1743-1744. Caboara, L. *Sulla filosofia politica di Rosmini en Rivista Internazionale di Filosofia Politica e Sociale*, 1963, Aprile, 213-227. Rossi, G. *Il pensiero politico di Rosmini en AA.VV. Studi Rosminiani*. Milano, Bocca, 1940, p. 145-174.

<sup>194</sup> Cfr. Giuliano y Berisso. “La Educación como práctica de la convivialidad”. *Revista del Cisen Tramas/Maepova*, Vol. 3, Nº 1, p. 48, Abril de 2015, <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/cisen/index>

<sup>195</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Derecho*. O. c., Vol. V, n. 1787. Rosmini, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale en Rosmini, A. Progetti di costituzione. Saggi editi ed inediti sullo stato*. Milano, Bocca, 1952, p. 76, Art. 34. Brunello, B. *Dal sistema all'etica e al pensiero politico*. Bologna, Patron, 1963.

<sup>196</sup> Rosmini, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale*. O. c., p. 85-86. Precisamente porque se debe respetar la naturaleza y razón humana en cada ciudadano, Rosmini solicitaba, más de cien años antes del Concilio Vaticano II, la *libertad de conciencia* para que cada creyente “ejercite las leyes de la propia religión” (p. 89), siempre que no atenten contra los deberes morales entre los hombres (p. 161).

el pueblo quiere ser soberano debe ocupar ese poder: cuando los que pueblan se reúnen como socios y deliberan sobre el modo de regular en común la modalidad de sus derechos, entonces la soberanía del pueblo está instituida y ocupada. Esa ocupación es una *democracia*. La democracia rigurosa quizás jamás ha existido por mucho tiempo. En ella se tiene por cosa equitativa que todo se decida por mayoría de votos, pero entonces la minoría de los votantes es frecuentemente sacrificada a la mayoría.

Los gobiernos de la antigüedad poseyeron siempre un sentido señorial de subyugamiento de las personas. Por el contrario, el gobierno civil y la sociedad civil existen en la medida en que respetan a las personas como poseyendo una finalidad propia y no las usan como un instrumento de sus poderes.

No obstante, el realismo de Rosmini (encargado, en 1848, de misiones diplomáticas del reino Piamonte ante los Estados Pontificios regidos por Pío IX) no buscaba un estado político perfecto. Combatió, en ese sentido, tanto el *perfeccionismo del estado* deseado por el idealismo alemán, como la *omnipotencia del estado* incubada en el Iluminismo francés y el socialismo utópico<sup>197</sup>.

Veía como relativamente mejor, en su época y para su época, "en la condición de hecho" en que se hallaba Italia, *una constitución con justicia social*, donde el estado fuese regido por un gobierno *monárquico o republicano* (con un monarca o un presidente a la cabeza), *atemperado por las leyes generadas por diputados del pueblo* divididos en dos cámaras, con dos tribunales de justicia (uno para el derecho privado y otro para el social); y con un supremo *tribunal político*, nombrado por el pueblo con voto universal, renovable cada diez años, que custodiase la constitución de la sociedad<sup>198</sup>.

Como forma de relación entre sociedades políticas veía a la *federación o confederación* como la relativamente mejor, porque al par que mantiene la unidad con fuerza posibilita la máxima la libertad y las diferencias. "El gobierno central debe ser fuerte y, al mismo tiempo, todos los gobernados deben gozar de la mayor libertad"<sup>199</sup>.

22.- Rosmini desconfía del hombre masificado, que sin proyecto propio, sin propiedad alguna, pulula en todos los sistemas políticos; pero este tipo de hombre resulta en particular peligroso cuando vive en un sistema democrático en el que las personas son reducidas a un número y a un voto, alcanzando la mayoría gran poder de decisión. Cuando las masas están constituidas por hombres masificados, las sociedades quedan abandonadas a sí mismas y, sin un conductor sabio y extraordinario, tienden casi a un curso de fatal decadencia<sup>200</sup>.

En los momentos de crisis masiva pueden suceder tres cosas: a) que un conquistador domine a las masas, pero al no poder cambiarlas, las subyuga; b) que algunos se separen de la masa y reflexionen sobre el modo de superar la corrupción: surgen entonces las filosofías y de las malas costumbres nace el intento por crear buenas leyes; pero las masas gustan poco de las ideas y éstas no generan sin más virtudes cuando las voluntades están debilitadas o masivamente corrompidas. c) Corrompido el corazón, se corrompe la mente;

---

<sup>197</sup> Cfr. Rosmini, A. *Ragionamento sul comunismo e socialismo*. Padova, Cedam, 1948, p. 21. Muratore, U. *Una "lettura" di Rosmini*. Stresa, Centro Studi Rosminiani, 1986, p. 92. MONDOLFO, R. *Il pensiero politico nel Risorgimento Italiano*. Milano, Nuova Accademia Editrice, 1959. FRUGONI, A. *Il momento politico del Rosminien Humanitas*, 1948, I, p. 52-68.

<sup>198</sup> Rosmini, A. *Progetti di costituzione. Saggi editi ed inediti sullo stato*. Milano, Bocca, 1952, p. 73 nota 1, y p. 81. Cfr. Rosmini, A. *La Costituente del Regno dell'Alta Italia*. Roma, Tip. Italo-Irlandese. Calloveni, C. *Rosmini come uomo del Risorgimento italiano*. Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1953.

<sup>199</sup> Rosmini, A. *Della libertà d'insegnamento en Pedagogia e metodologia*. Torino, Unione Tipografico -Editrice, 1883, Vol. II, p. 113.

<sup>200</sup> Idem, p. 286.

abandonada la vida moral, surgen las filosofías que glorifican el egoísmo social; por ello *una reforma debe ser completa, del hombre entero y de todos los hombres, lo que implica una reforma moral del hombre*. El hombre debe volver a reconocer la finalidad, la dignidad y la debilidad de su naturaleza.

### **Formarnos en un contexto social y político**

23.- El ideal al cual tiende el *proceso educativo* se halla, en la concepción rosminiana, en la *formación de la persona en su integralidad*, lo cual incluye su perfeccionamiento moral. En este contexto, el proceso educativo implica, como un aspecto necesario, preparar a los hombres para que actúen como personas libres y responsables no sólo en el ámbito individual, sino también en el social y político. Rosmini no piensa que el hombre sea perfecto ni perfectible en forma aislada de su mundo. Tampoco cree que cambiando solamente al hombre se cambia, por esto mismo, a la sociedad; tampoco cree que cambiando únicamente las estructuras externas se cambia a la sociedad<sup>201</sup>.

La educación, tomada en un sentido amplio, posee dos aspectos: uno *tradicional* dado por las influencias del estilo de familia en el que se vive; y uno *nuevo*, dado por la reflexión de los padres primero y de cada aprendiz luego<sup>202</sup>. El elemento tradicional es bueno si las tradiciones que se transmiten lo son; pero resulta funesto cuando se trasmite una mentalidad corrupta.

La persona adulta, capaz de formar un grupo familiar, capaz de decidir por sí y por sus hijos menores, debe tener una forma de ser lo suficientemente moral como para reconocer el derecho propio y ajeno. El *derecho* es cosa diversa de la *fuerza*. La fuerza se utiliza a veces para defender el derecho y otras veces para violarlo. El *derecho*, en efecto, es una potestad moral o autoridad moral de obrar de un sujeto: "El derecho es una facultad de operar lo que agrada, protegida por la ley moral que genera en los otros el respeto"<sup>203</sup>. Se debe distinguir: a) la formulación (oral, tradicional, escrita) del derecho, b) del derecho que posee una persona; c) el derecho de un sujeto (que no por ser una facultad de un sujeto es un proceder arbitrario o inmoral), d) del fundamento del derecho (que es la justicia, el ser de las cosas reconocido en su objetividad).

Dejar el criterio de la fuerza y asumir el criterio moral para medir los comportamientos humanos implica un proceso educativo por el cual cada hombre domina sus instintos y fuerzas y los encausa racional y libremente respetando el ser de las otras personas.

24.- La mencionada definición de *derecho* implica cinco elementos:

- a) La existencia de una actividad del sujeto.
- b) La existencia de una actividad personal, ejercida mediante una voluntad racional (libertad).
- c) El ejercicio de una actividad no inútil sino buena para quien la hace.
- d) Un ejercicio lícito, no opuesto a la ley moral.

---

<sup>201</sup> Cfr. Raschini, M. A. *Prospettive Rosminiane*. L'Aquila-Roma, Japadre, 1987, p. 107. Prenna, L. *L'Unità dell' Educazione. Indicazioni per una lettura Rosminiana en Pedagogia e Vita*, 1992, n. 2, p. 90-100. Campanini, G. *Rosmini e il "Cristianismo politico"* en *Rivista Rosminiana*, 1984, n. 4, p. 321. Turiello, L. *Persona e società civile en Rivista Rosminiana*, 1983, n. 4, p. 401. Pignolini, E. *Unità organica della cultura ed educazione della verità intera en Caritas. Bollettino Rosminiano mensile*. 1957, Giugno, p. 213-219; Guglio 253-257. Morando, D. *Persona umana e la sua educabilità en Rivista Rosminiana*, 1950, IV, p. 256-273.

<sup>202</sup> Rosmini, A. *Filosofia della Politica*. O. c., p. 288. Prini, P. *Situazioni nuove del discorso educativo*. Roma, Palombi Editori, 1961. Sciacca, M. F. A. *La filosofia nell'età del Risorgimento*. Milano, Vallardi, 1948, p. 232-235. Morando, D. *La pedagogia di Antonio Rosmini*. Brescia, La Scuola, 1948.

<sup>203</sup> Rosmini, A. *Filosofia del Diritto*. O. c., Vol. I, p. 107.



e) Una relación con los demás seres racionales, a los que incumbe el deber moral de respetarlo<sup>204</sup>.

Ahora bien, para *ejercer* los derechos, se requiere un dominio de sí, que es impen-sable sin un proceso educativo. El derecho, sin embargo, existe en una persona, aunque ella accidentalmente no lo pueda ejercer por falta del ejercicio de la libertad. Es más, para Rosmini, "la *persona* del hombre es el *derecho humano subsistente*"; es el derecho esencial<sup>205</sup>. La persona contiene todos los requisitos de la definición de derecho: persona y derecho implican una actividad físico-moral, la cual debe ser respetada por los demás. El primer derecho humano es el derecho a ser persona. Pero el *ejercicio* del derecho y de la persona implican, como medio, el *proceso de educación*, esto es, el hecho de que el hombre llegue a ser dueño de sí, persona, para alcanzar su propia finalidad con plena conciencia y liber-tad.

"Para que un derecho exista, no basta la acción física, como se da en los seres materiales, ni basta el ciego instinto sensual que se halla en las bestias; debe haber inteligencia, y lo que adviene como consecuencia, la voluntad; ésta solamente tiene el poder de determinar las acciones según la norma de la inteligencia, y dar así al hombre la excelente prerrogativa de ser y de llamarse *autor*, y por eso mismo *patrón* de sus actos.

Ha sido ciertamente un error de otros tiempos (al que parece no haberse aún renunciado del todo) el creer que las bestias sean capaces de derechos. Ellas no son capaces de derecho porque no son capaces de tener la señoría de hecho de lo que hacen"<sup>206</sup>.

El hombre, al dominar sus fuerzas, puede disponer de ellas y es, entonces, capaz de *autodeterminarse* ante los objetos y elegir uno dejando a los otros; pero esto no significa que sea *autónomo*. La ley (que es el ser mismo de los objetos, acontecimientos y personas que reclaman ser reconocidos en lo que son) no es la potencia del hombre ni su voluntad. El hombre no es bueno por el mero ejercicio de su voluntad libre, sino por elegir libre-mente reconociendo el ser de las cosas, haciéndose de este modo justo. La ley, el ser de cada cosa, no es moral sino una condición para el obrar libre moral del hombre. La ley no se confunde con la voluntad, como el objeto no se confunde con el sujeto<sup>207</sup>.

25.- El hombre dueño de sí, capaz de ponerse límites y respetar los ajenos, comprende que la sociedad y el gobierno político que regula la libertad natural, no es una servidumbre, sino un perfeccionamiento de la humanidad.

El hombre moral advierte que la corrupción trae barbarie, la cual con la guerra y la servidumbre son signos de decadencia del fin de la sociedad y del buen gobierno político; constituyen males provenientes del excesivo deseo de poder, de riqueza y de placer<sup>208</sup>. Una persona sana y robusta aprecia más un perfeccionamiento constante de su naturaleza que el placer actual; aprecia más la libertad y la independencia que las riquezas; ama más la justi-cia que el poder.

El hombre se hace persona dominándose a sí mismo. En este contexto, el hombre no califica de progreso social el creciente consumo material en sí mismo, "el acrecenta-

<sup>204</sup> Idem, p. 108. Cfr. Bagolini, L. *Giustizia e Società*. Roma, Dino, 1983. Salcedo, S. *Actualidad de Rosmini en los problemas funda-mentales del derecho* en *Rivista Rosminiana*, 1959, n. 1, 25-42. Gray, C. *Rosmini precursore e Rosmini superato in tema di filosofia del diritto* en *Rivista Rosminiana*, 1936, II-III, p. 140-146.

<sup>205</sup> Rosmini, A. *Filosofia del Diritto*. O. c., Vol. I, p. n. 49-51.

<sup>206</sup> Idem, p. 109. Cfr. Morando, D. *L'educazione nazionale e democratica in Rosmini* en *Pedagogia e Vita*, 1955, Luglio, p. 429.

<sup>207</sup> Cfr. Composta, D. *Conoscibilità del diritto naturale in A. Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1968, n.2-3, p. 204.

<sup>208</sup> Rosmini, A. *Filosofia della Politica*. O. c., p. 246.

miento del número e intensidad de las necesidades y el conocimiento de objetos que la satisfagan". Esto es más bien sinónimo de barbarie, porque el mismo sentido común indica que el hombre es más infeliz en la medida en que tiene deseos insatisfechos<sup>209</sup>.

26.- Para Rosmini, la reforma social y política implica también y ante todo una reforma del hombre mediante el proceso educativo. La sociedad no se reforma sino reformando a los individuos; y a estos no se los reforma sino consciente y libremente, esto es, desde un cambio interior y moral que implique la justicia y la benevolencia<sup>210</sup>.

Los hombres, al asociarse, ponen bienes en común y participan de ellos; pero desean también un bien propio, particular, una satisfacción (*appagamento*) personal que produce *felicidad*; mas ésta incluye el *desarrollo de las potencialidades* del hombre mediante un proceso educativo, por el cual se llega a ser dueño de sí mismo.

"El hombre, también en un estado sin ningún desarrollo, como es el de los primeros momentos de su existencia, está constituido por un sentimiento sustancial naturalmente agradable. Aunque el sentimiento de la existencia sea naturalmente agradable, sin embargo, no es un material de la felicidad, la cual no tiene lugar sino después del desarrollo de las facultades intelectivas de la voluntad y de los deseos".<sup>211</sup>

27.- En la concepción rosminiana, el hombre no es un animal racional, sino el principio, el sujeto de un *sentimiento fundamental* que termina sintiendo la idea del ser (sentimiento espiritual) y su propio cuerpo (sentimiento sensible). Esto genera un *operar objetivo* (acorde con la idea del ser, objeto en sí mismo inteligible y apetecible) y un *operar subjetivo* (acorde con el sentir instintivo o tendencias del sujeto) en el hombre. El desarrollo del hombre es el desarrollo de este sentimiento, mediante las facultades del sujeto en relación a los objetos que lo constituyen.

Surgen, de este modo, dos principios activos de la naturaleza humana, dos tendencias, en el hombre: las *instintivas* que tienden a un *bien subjetivo*, y las *objetivas* que se dirigen hacia el objeto inteligible (ideal del ser) y deseable (lo *bueno objetivo*). Los bienes objetivos son de dos clases: *intelectivos* (las ideas verdaderas que son un bien para la inteligencia) y *morales* (el consciente y libre reconocimiento de lo que son las cosas, lo que constituye un bien para la voluntad libre). No es un *bien objetivo* lo que simplemente agrada a la sensibilidad del sujeto, sino el *reconocimiento del ser de los objetos* (*acontecimientos, personas*), que objetivamente plenifican al sujeto con los objetos en su objetividad, no necesariamente en su materialidad. Los bienes subjetivos sin los objetivos, no son completos, ni completan a todo el hombre. Mas la realización plena de los bienes objetivos producen un efecto en el sujeto una satisfacción plena eudemológica. En este caso, el bien objetivo y la satisfacción subjetiva no se oponen<sup>212</sup>.

28.- Con la acción y actividad, se realizan las potencias, pasan al acto. "Nada esta fijo en el hombre: todo se desarrolla". Todos los efectos producen otros efectos. No existe un sentimiento que no produzca en el hombre un instinto correspondiente. Con los sentimientos nuevos surgen nuevos instintos. Con el conocimiento surge en el sentimiento fundamental

---

<sup>209</sup> Idem, p. 396.

<sup>210</sup> Idem, p. 319. Cfr. Raschini, M. A. *Rosmini e l' Idea di Progresso*. Genova, Sodalitas, 1986, p. 26. Ambrosetti, G. *L' ispirazione di Rosmini nella soluzione oggi del problema della giustizia sociale in Iustitia*, 1983, n.3, p. 153-191.

<sup>211</sup> Rosmini, A. *Filosofia della Politica*. O. c., p. 349.

<sup>212</sup> Rosmini, A. *Teodicea*. Torino, Società Editrice di Libri dei Filosofia, 1857, Vol. II, p. 41.

del hombre, la afección, el afecto. Los afectos mueven la espontaneidad de la voluntad y acrecientan sus fuerzas, y dejan en la voluntad una creciente libertad de operar. Las acciones, a su vez, producen nuevos sentimientos y éstos nuevos efectos que mueven a repetir o crear nuevas acciones.

En este ejercicio, las potencias del hombre son las mismas, pero ejercitadas acrecientan la cantidad de acción, y éstos la cantidad de hábitos, de la que es capaz el hombre<sup>213</sup>.

29.- En la medida en que el hombre adquiere el dominio de su principio supremo de acción, esto es, de su voluntad libre, adquiere entonces el dominio de su persona.

"La actividad máxima de la naturaleza, y única de la persona, consiste en el uso de la libertad: por lo tanto el uso conveniente y natural de la libertad es el máximo bien subjetivo del hombre, y el único de la persona humana. En uso conveniente y natural de la libertad consiste la virtud moral: por lo tanto en la virtud moral está el máximo bien de la naturaleza humana y el único bien de la persona humana"<sup>214</sup>.

Pero el bien de la persona y de la libertad no se halla en su mero ejercicio subjetivo, sino en las acciones realizadas por el sujeto con objetividad, esto es, con el reconocimiento del ser de las cosas. La libertad, pues, si bien por el lado del sujeto es un ejercicio de *autodeterminación*, no es sin embargo, un ejercicio de creación de normas o leyes (*autonomía*) sin referencia al ser de los objetos. El ser de los objetos es la ley de verdad de la inteligencia. La inteligencia "no hace esta ley, sino que la recibe" del ser de los objetos<sup>215</sup>. Por ello, si bien la libertad es el supremo y único bien de la persona, lo es *en referencia al ser* que constituye la inteligencia del hombre, en referencia al conocimiento del ser de cada cosa, y al reconocimiento que de él hace la voluntad libre.

El *máximo mal*, en efecto, consiste en el uso de la libertad en forma inconveniente, esto es, sin que con ella el sujeto reconozca libremente lo que la inteligencia le hace conocer; sino creándose un objeto propio, conveniente a su subjetividad, no a la objetividad de los objetos y acontecimientos.

30.- Ahora bien, en este contexto, *educar social y políticamente implica*, para la escuela, posibilitar que cada alumno desarrolle todas sus facultades, pero en particular las típicamente humanas de la inteligencia y la voluntad libre, propias de la persona humana, empleándolas convenientemente, esto es, en manera acorde al ser objetivo de las cosas, acontecimientos y personas en la interacción social y política.

Una persona educada social y políticamente reconoce que *ninguna persona puede ser sacrificada al bien de los demás*, porque *cada persona tiene una finalidad* que no se reduce a lo social y a lo político. El ser humano antes de ser social y político es *persona*, esto es, posee una finalidad propia, dada en el ser trascendente de su inteligencia y una libertad inalienable en ninguno de los objetos fabricados por el hombre.

31.- En este contexto, el *proceso educativo* (sin reducir al hombre a un ser social y político solamente) debe ser pensado como *un posibilitar a todo ser humano para el ejercicio*

---

<sup>213</sup> Rosmini, A. *Filosofía della Politica*. O. c., p. 352.

<sup>214</sup> Idem, p. 356.

<sup>215</sup> Idem, p. 358.

*de su libertad* tanto en el contexto individual como el social, protegiendo su libertad al fundar su ejercicio en la justicia. La justicia convierte a la persona en el derecho fundamental; le otorga la libertad de acción, y le exige el libre dominio de sí mismo para no ejercer actos injustos, y para respetarla en los demás.

"Yo aprecio sumamente la legítima *libertad*...y la considero como *el más deseado bien* de la vida humana y de la social, como a la raíz y a la generadora de todos los otros bienes. En efecto, *todos los derechos* de los que el hombre, como individuo o como miembro de la sociedad, puede ser investido, *se reducen a la libertad*. Porque ¿qué es el derecho sino una facultad de operar, protegida por la ley moral que prohíbe a los otros hombres impedirle en su ejercicio? El derecho es, pues, una facultad libre...Privado al hombre de su libertad: él está privado de todos sus propios bienes. Haced que los hombres no puedan hacer nada de lo que desean en una sociedad y esa sociedad es una prisión. Es inútil, es dañosa; no es más sociedad. Porque toda sociedad se forma a fin de acrecentar la libertad de los socios; a fin de que sus facultades tengan un campo mayor donde libre y útilmente ejercitarse"<sup>216</sup>.

El hombre no debe dejarse engañar por los políticos que prometen la felicidad pública, pero exigen el sacrificio de la libertad. La felicidad no es humana sin la libertad, y la libertad no es humana sin en reconocimiento de la verdad el cual hace al hombre, individual y socialmente, justo.

## **Confrontación con la posición de Herbert Marcuse sobre la formación social y política en educación**

### **a.- Raíces del pensamiento de H. Marcuse**

32.- No nos interesa aquí exponer toda la obra de Herbert Marcuse<sup>217</sup>, sino hacer referencia a ella en función de su concepción de la educación y de la dimensión social y política de la misma.

Tres corrientes de pensamiento han influido principalmente la obra de Marcuse: el neohegelismo, el neomarxismo, el neofreudismo. Basado en el conocimiento de Hegel, Marx y Freud los ha intentado armonizar y superar la interpretación que de ellos se da dado respecto del ser del hombre y de la sociedad.

---

<sup>216</sup> Rosmini, A. *Il Comunismo e il Socialismo en Opuscoli Politici*. O. c., p. 88. Cfr. p. 96.

<sup>217</sup> Tenemos presente las siguientes obras: Marcuse, H. *Pesimismo, un estado de madurez*. Bs.As. Leviatán, 1956. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt, Klostermann, 1968. Hay versión castellana: Barcelona, M. Roca, 1976. *Studien über Autorität und familie*. París, Publicación del Instituto para la Investigación Social (Escuela de Frankfurt), 1936. *Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt, Klostermann, 1965. Hay traducción castellana: Bs. As., Sur, 1970. *El futuro del arte en Convivium*, n. 26, Enero-Marzo, 1968. *La tolerancia represiva en Convivium* n.27, Abril-Septiembre, 1968. *Ética de la revolución* Madrid, Taurus, 1969. *Política y psicoanálisis*. Barcelona, Península, 1969. *El marxismo soviético*. Madrid, Alianza, 1969. *La sociedad carnívora*. Bs. As., Galerna, 1969. *El fin de la utopía*. Bs. As., Siglo XXI, 1969. *La sociedad industrial y el marxismo*. Bs.As., Quintaria, 1969. *Un ensayo sobre la liberación*. México, Joaquín Ortiz, 1973. *Calas en nuestro tiempo (Marxismo y feminismo. Teoría y Praxis. La nueva izquierda)*. Barcelona, Icaria, 1976. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Madrid, Alianza, 1979. *Eros y civilización*. Barcelona, Seix Barral, 1970. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona, Seix Barral, 1971. Marcuse, H. y otros. *Freud en la actualidad*. Barcelona, Barral, 1971. *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid, Alianza, 1972. Marcuse, H. y otros. *El odio en el mundo actual*. Madrid, Alianza, 1973. *Ensayos sobre política y cultura*. Barcelona, Planeta, 1986.

H. Marcuse nació de familia judía en Berlín en 1898 donde hizo su aprendizaje de la violencia. Desde joven tomó parte en la revolución alemana; pero en 1919 abandonó la social democracia y nunca se afilió al partido comunista. En 1932 se exilia en Suiza y luego en Francia, para pasar después a Estados Unidos y nacionalizarse en 1940. Ha sido un profesor universitario (Universidad de Columbia, Harvard, Brandeis, San Diego) reivindicado por los estudiantes como el profeta teórico de sus luchas y revoluciones. Muere en Alemania en 1979. Cfr. Palmier, J-P. *Introducción a Marcuse*. Bs. As., Ediciones de la Flor, 1984.

De Hegel a tomado un gigantesco alegato por la vida humana, más libre y feliz, la idea que la relación entre el amo y el siervo abre el camino a la libertad autoconsciente<sup>218</sup>; pero no comparte su resignación social y ha criticado su falta de mordiente revolucionaria en los análisis sociales. Critica con Marx a la sociedad capitalista, pero no comparte con los neomarxistas la idea de una revolución proletaria: el proletariado ha renunciado a una transformación violenta y ha sido domesticado por la sociedad industrial y de consumo. Lenín y los neomarxistas no se han dado cuenta de la evolución real del proletariado en el mundo occidental. La competencia está organizada y racionalizada por burocracias y políticas que ejercen un poder de conjunto; la conducta de la población es conducida por los medios masivos de comunicación, por la industria de las diversiones y por la enseñanza. En este medio, el proletariado colabora a su propio sometimiento.

33.- Marcuse nunca se pregunta por algo más allá de los entes y, en consecuencia, nunca supera una *visión historicista* de los problemas humanos y sociales. En este contexto, ve a la *técnica mundial*, en una concepción Heideggeriana, como la suprema creación metafísica del hombre, como una creación sutil, subyacente a todo lo social y que le da fundamento al hombre moderno.

"Se trata de convertir a la técnica en un instrumento de liberación. Heidegger piensa que tal posibilidad reside en la vuelta a un modo de liberación más original aún que la técnica moderna, (el ser) que la funda sin ser jamás interrogado. Marcuse afirma durante toda su obra, que la construcción de una nueva vida y de un nuevo mundo serán posibles transformando el sentido mismo que han dado los hombres a su proyecto de habitar la tierra"<sup>219</sup>.

34.- Marcuse toma y acepta la concepción antropológica de Freud; admite que la civilización se basa en el sometimiento permanente de los instintos humanos; pero no cree como Freud que la civilización sea un proceso inevitable e irreversible.

Marcuse admite que la represión es necesaria para la existencia de la civilización; pero *no debe ser una represión excesiva*. Cuando los logros científicos y técnicos de la humanidad parecen permitir la creación de un mundo verdaderamente libre, se da paradójicamente *la más efectiva subyugación y destrucción del hombre por el hombre*: campos de concentración, guerras mundiales, bombas atómicas, dominación<sup>220</sup>. Sin embargo es posible pensar una civilización no excesivamente represiva. Los logros de la civilización represiva hacen posible las precondiciones para la abolición gradual de la represión.

35.- En la concepción freudiana, el hombre está regido por dos principios: a) el *principio del placer* que surge de la fuerza instintiva primitiva y vital del hombre; b) el *principio de realidad* que el ambiente le impone y hace pasar al hombre de una satisfacción inmediata a una satisfacción retardada, del placer a una restricción del placer, del gozo al trabajo, de la receptividad a la productividad, de la libertad o espontaneidad a la seguridad. El hombre *sublima o desvía* sus fuerzas destructivas de la gratificación instintiva y asume una conducta compatible con las normas sociales y políticas.

---

<sup>218</sup> Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social. O. c., p. 255.

<sup>219</sup> Palmier, J-P. *Introducción a Marcuse*. O. c., p. 38. Cfr. Bubner, R. *La filosofía alemana contemporánea*. Madrid, Cátedra, 1988.

<sup>220</sup> Marcuse, H. *Eros y civilización*. o. c., p. 18. Robinson, P. *La izquierda freudiana*. Reich, Roheim, Marcuse. Bs.As., Granica, 1971.

En este contexto, el principio de realidad (la sociedad) destrona el principio de placer, trasmutando el placer mismo. El proceso de civilización es un *proceso represor* al socializar al hombre y este proceso es la *educación*.

"El principio de realidad se materializa en un sistema de *instituciones*. Y el individuo creciendo dentro de tal sistema, aprende los requerimientos del principio de realidad como los de la ley y el orden, y los trasmite a la siguiente generación"<sup>221</sup>.

Por el principio de realidad el hombre llega a ser racional, aprende a probar la realidad, a distinguir, a atender. El hombre se hace racional por una imposición externa, por una educación heterónoma. La educación y la civilización es una lucha contra la libertad, contra los instintos, contra la fantasía y la imaginación. Los instintos son valiosos sólo dentro de los parámetros admitidos por la sociedad. La fantasía, ligada al principio del placer, puede ejercerse siempre que se la asuma como utópica, irreal, falsa, y no como real y verdadera, o sea, descalificándola en su valor<sup>222</sup>. "Dejar librado a ella la construcción de un mundo más hermoso y más feliz se convirtió en privilegio de los niños y de los locos"<sup>223</sup>.

Pero la represión que ejerce el principio de realidad es histórica, no es propia de la naturaleza del hombre, sino impuesta por el hombre, movido por la escasez (por lo económico) en la lucha por la existencia. La civilización no establece la represión de una vez para siempre. Por ello las sociedades y las políticas necesitan mantener e incrementar los mecanismos de represión en forma continuada y creciente. El triunfo sobre el principio del placer nunca es completo y seguro.

## **b.- Reducción del hombre a la única dimensión del consumo**

36.- El principio de realidad, encarnado en las instituciones sociales, económicas y políticas, ofrece seguridad a largo plazo, pero exige la represión de la libertad. "La libertad en la civilización es esencialmente antagónica de la felicidad: envuelve la modificación represiva (sublimación) de la felicidad"<sup>224</sup>.

Mas esta represión de la libertad, primero organizada por la escasez, ha sido luego *impuesta* sobre los individuos, por medio de la *violencia* y secuentemente por una *racionalización* del poder establecido mediante la ciencia y la técnica. De este modo, en las civilizaciones industrializadas, la violencia ha sido despersonalizada, burocratizada, integrada a un sistema aparentemente racional, pero que encubre una tremenda irracionalidad. Porque es irracional que en una sociedad altamente tecnificada, que promueve el consumo y la abundancia, reprima cada vez más los instintos y la felicidad, otorgando a cambio más orden, más horarios, más aparatos técnicos y más trabajo, más destrucción de la naturaleza. Es irracional también la perpetuación de la escasez creada cada vez más artificialmente por la abundancia de bienes cada vez más numerosos y siempre nuevos<sup>225</sup>.

Se genera de este modo un *ciclo represor* nunca concluido: a) de instintos que al actuar buscan la felicidad; b) dominación social de los instintos y sublimación mediante la producción; c) rebelión por la represión; d) nueva forma de dominación<sup>226</sup>.

<sup>221</sup> Marcuse, H. *Eros y civilización*. o. c., p. 28. Cfr. Gorz, A. y otros. *Marcuse ante sus críticos*. Barcelona, Grijalbo, 1970.

<sup>222</sup> Idem, p. 139. Cfr. Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. O. c., p. 279. JAY, M. *La imaginación dialéctica*. Madrid, Taurus, 1984.

<sup>223</sup> Marcuse, H. *Cultura y sociedad*. O. c., p. 93.

<sup>224</sup> Marcuse, H. *Eros y civilización*. o. c., p. 31.

<sup>225</sup> Marcuse, H. *Ensayos sobre política y cultura*. Barcelona, Planeta, 1986, p. 12.

<sup>226</sup> Idem, p. 91.

37.- La ideología (la imposición y presión considerada buena para todos) se basa en que la producción y el consumo reproducen y justifican la dominación. Sus beneficios son reales: hay más comodidad, más bienes materiales, más lujo. "La racionalidad del progreso realza la irracionalidad de su organización". El orden social alcanzado y sus beneficios justifican la represión excesiva.

Mas toda esta situación social supone la posición filosófica de Freud: "Al intentar definir la *esencia del ser*, su metapsicología lo define como *Eros*, en contraste con la definición tradicional como *Logos*...El ser es esencialmente el impulso hacia el placer. Este impulso llega a ser una 'meta' en la existencia humana"<sup>227</sup>. El impulso erótico es instinto de vida y su contraposición, el principio de realidad encarnado en las instituciones, es impulso de muerte. La cultura, la sociedad y sus políticas no pueden negar el instinto de vida, pero lo transforman en promesa, en seguridad, en orden, en racionalidad, en impersonalidad, en objetividad.

38.- En este contexto, el hombre queda reducido a *ser en una dimensión*: la que le impone la *sociedad de consumo*, con su visión del mundo, sus valores, y su *represión excesiva* de los instintos vitales en función de mantener ese sistema cerrado en sí mismo y autojustificado. Esta concepción social del consumo no tiene oposición: el mismo proletariado se adecua a ella y en ella encuentra su satisfacción, renunciando a toda revolución.

"Los individuos y las clases *reproducen la represión sufrida* mejor que en ninguna época anterior, pues el proceso de integración tiene lugar, en lo esencial, sin un terror abierto: la *democracia* consolida la dominación más firmemente que el absolutismo, y la libertad administrada y la represión instintiva llegan a ser las fuentes renovadas sin cesar de la productividad. Sobre semejante base, la productividad se convierte en destrucción... Destrucción desmedida del Vietnam, del hombre y de la naturaleza, del hábitat y de la nutrición..."<sup>228</sup>

Este es el verdadero milagro de la cultura contemporánea: los hombres pueden sentirse felices, aun cuando no lo son en absoluto. La apariencia de confort que ofrece el consumo da esperanzas de felicidad futura y progresiva, aunque el presente sufra. El individuo reducido a sí mismo aprende a soportar y, en cierto modo, a amar su propio aislamiento humano aun en medio de las multitudes. Los marginales y excluidos en aumento, confirman la necesidad de estar al acecho, de precaverse; y entonces el otro, el excluido del consumo, se confirma en el lugar del enemigo que asedia al consumidor competente, y se le asigna la culpa por la inseguridad. Por lo tanto, no debería sorprender que las *demandas de seguridad* recobren mayor fuerza, reafirmando la insociable sociabilidad o la sociable insociabilidad de los individuos, motorizada ahora por las ininterrumpidas solicitudes del consumo<sup>229</sup>.

No siempre las cosas fueron así: en la propuesta de liberación burguesa del individuo, la persona era la fuente de todas las fuerzas y propiedades que capacitaban al individuo para convertirse en señor de su destino y organizar su mundo en torno de acuerdo con sus circunstancias. El ámbito de realización externa se volvía muy pequeño y material-

<sup>227</sup> Idem, p. 122. Cfr. Habermas, J. *Respuestas a Marcuse*. Barcelona, Anagrama, 1989.

<sup>228</sup> Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. O. c., p. 7. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, o. c. p. 99-100.

<sup>229</sup> Cfr. Heler, Mario. "La seguridad y la utopía moderna de la convivencia" en *Jornadas Ágora*. Mar del Plata, 13 al 17 septiembre de 2005.

zado; pero el ámbito de realización interna y espiritual era muy grande. Los individuos habían aprendido a plantearse las exigencias a sí mismo. Dueños de sus almas, se habían vuelto ambiciosos en lo interno y modestos en lo externo. La personalidad consistía entonces en ser un hombre con capacidad de renunciar a lo imposible y realizarse dentro de las circunstancias ya dadas por más pobres que éstas fueran.

La personalidad del hombre contemporáneo, que no desea marginarse de la sociedad, debe representar la felicidad tal como la cultura la presenta. La cultura misma se presenta esencialmente como el bien. "Esta felicidad no puede violar las leyes del orden existente, y tampoco necesita violarlas; debe ser realizada en su inmanencia. El bien supremo del hombre tiene que respetar los fundamentos de lo existente; el respeto por las relaciones de poder ya dadas, es una de las virtudes. Sus protestas han de ser medidas y prudentes"<sup>230</sup>.

### **Repensar los fines de la formación social en educación**

39.- Ante tal situación, es necesario crear una conciencia nueva y "redefinir las necesidades". Hoy, según Marcuse, se requiere *repensar los fines* sociales de la *educación* en todos sus niveles. "La socialización masiva empieza en la casa e impide el desarrollo de la conciencia. La obtención de la autonomía exige condiciones en las que las dimensiones reprimidas de la experiencia puedan volver a la vida otra vez; su liberación exige la represión de las necesidades y satisfacciones heterónomas que organizan la vida de la sociedad"<sup>231</sup>.

Marcuse estima que la dinámica de la actividad incesantemente impulsada *no es la de una sociedad pacífica y humana* en la que los individuos se hayan recuperado a sí mismos y desarrollen su propia humanidad, de modo que la vida no se gaste ya en la lucha por la existencia. No es humana porque los individuos transfieren el poder al aparato técnico y burocrático anónimo, y con el poder, el sentimiento de responsabilidad. Entonces "se exige al individuo de ser una persona autónoma"<sup>232</sup>.

40.- La sociedad norteamericana se presenta hoy como el modelo de sociedad, ya no solo para Occidente y en particular para Latinoamérica, pues los países orientales tratan también de copiar este modelo. Más existen culturas y valores de vida entre los diferentes pueblos que no siempre coinciden con este modelo. La mayoría de los países como un irrefrenable valor la aplicación del método científico y de la técnica a todos los sectores de la vida. Mas éste, más que un valor de la cultura norteamericana es propio de la mentalidad griega que vivifica a todo occidente. No que no se ve tan fácilmente como un valor, es la necesidad creciente e incontrolable de consumo de bienes materiales que lleva la destrucción de las especies y de la vida sana del planeta.

La sociedad norteamericana contemporánea es una la sociedad de *consumo* que ha superado el estadio de productividad individual. "La individualidad en la esfera económica se ha vuelto anticuada". El individuo en el sentido clásico, pleno, con autonomía intelectual, económica y moral, ahora aparece posible solo *en contra* de su sociedad, en conflicto esencial con las normas y valores establecidos: es un extraño, un extranjero en la sociedad establecida. "Su autonomía es la de su imaginación que tiene su racionalidad y su verdad

---

<sup>230</sup> Marcuse, H. *Cultura y sociedad*. O. c., p. 70.

<sup>231</sup> Idem, p. 274. Cfr. Rodríguez Ibáñez, J. *Teoría crítica y sociología*. Madrid, Siglo XXI, 1978.

<sup>232</sup> Marcuse, H. *Ensayos sobre política y cultura*. O. c., p. 18.



propias (acaso más válidas y más racionales que las del Sistema)"<sup>233</sup>. Si quiere vivir en sociedad debe admitir la racionalidad de la sociedad; debe encontrarse a sí mismo en la medida en que aprende a limitarse a sí mismo y "a reconciliar su felicidad con su ser infeliz: *autonomía significa resignación*". Solo se puede ser verdaderamente *autónomo* en la medida en que renuncia a la sociedad y vive al margen de ella, como un poeta maldito.

En realidad, tanto el marxismo como el capitalismo no han hecho más que suprimir la autonomía de las personas e integrarlas, a ese precio, al sistema social, bajo el pretexto del bienestar y del consumo a corto o largo plazo.

"Para Marx, el proceso productivo sigue siendo un 'reino de la necesidad', esto es, sigue siendo *heteronomía*, impuesta al hombre por la lucha continuada con la naturaleza, la escasez y la debilidad. El tiempo gastado en esta lucha podría reducirse enormemente, pero agotaría aún buena parte de la existencia individual. El tiempo restante sería tiempo libre, en el sentido literal de perteneciente a la *autonomía* del individuo: éste sería libre de satisfacer sus propias necesidades, de desarrollar sus propias facultades, de satisfacer sus propios placeres. Ahora bien me parece que la sociedad industrial contemporánea ha cerrado completamente este reino de la libertad"<sup>234</sup>.

Este reino se ha cerrado no solamente en virtud de su acceso a todas las actividades de la esfera individual, suprimiendo prácticamente el tiempo libre; sino también en virtud del progreso técnico y de la democracia de masas, sin las que al parecer el individuo ya no puede ser libre y autónomo. Tanto en el capitalismo como en el marxismo, el hombre es "libre" en el reino de la necesidad social de consumo.

41.- Parece imposible ser libre fuera de las imposiciones sociales. Por ello la dicotomía entre las *ciencias* y las *humanidades* seguirá ampliándose (¡como si la ciencia no formara parte de la humanidad!). Las humanidades seguirán condenadas a seguir siendo "abstractas", "académicas", "culturales", separadas del proceso de trabajo diario. Un científico podrá estar motivado por objetivos supracientíficos, humanos, bellos; pero éstos serán extraños a la ciencia y su valor vendrá dado por la funcionalidad social que ofrecen: sus valores trascendentes serán definidos por la sociedad, su creatividad seguirá siendo heterónoma. La autonomía individual está siendo eliminada en este proceso<sup>235</sup>.

42.- ¿En esta sociedad, para qué sociedad se educa? No hace todavía mucho que se escuchaban voces contra la educación general. Se considera peligroso para la sociedad y orden de aquel tiempo el que las clases inferiores aprendieran a leer y escribir. Hoy se considera beneficioso cualquier expresión cultural, tanto el pensamiento de Marx, como el de Hitler o el de Sade ¿pero esto significa un progreso en la libertad y en el pensamiento crítico o más bien un progreso en la inmunidad, en la neutralidad benevolente y en la cohesión de la sociedad existente y de sus valores de consumo? La opulencia cultural no es sin más "un progreso hacia una sociedad mejor"<sup>236</sup>. La sociedad ha estado clausurando el espacio espiritual y físico en que es posible comprender la cultura en su valor cognoscitivo y verdadero. La *verdad* que no es social ha quedado relegada a verdades personales, subjeti-

---

<sup>233</sup> Idem, p. 31-32.

<sup>234</sup> Idem, p. 37. Cfr. Marcuse, H. *Cultura y sociedad*. O. c., p. 65.

<sup>235</sup> Marcuse, H. *Ensayos sobre política y cultura*. O. c., p. 42.

<sup>236</sup> Idem, p. 44.

vas, emocionales<sup>237</sup>. Ha quedado invalidada la tensión entre el 'deber ser' y el 'ser'. De este modo, lo crítico, lo autónomo es aceptado en la cultura, pero como algo afectivo, personal, no social ni objetivo.

Una educación para una sociedad mejor sería una amenaza para la sociedad existente. "Por lo tanto, no podemos esperar una exigencia popular de una educación así, ni el respaldo y el apoyo desde arriba"<sup>238</sup>.

Una *educación nueva, humana*, sería "muy impopular y no rentable". Implicaría inmunizar a los niños y adultos contra los medios de comunicación de masas, el acceso total a la información eliminada o deformada de esos medios, la desconfianza metodológica en políticos y dirigentes, la organización de la protesta. "Una educación así apuntaría también a una transvaloración de los valores fundamentales: requeriría desenmascarar todo heroísmo al servicio de la inhumanidad, el deporte y la distracción al servicio de la brutalidad y la estupidez...Esta destrucción sería la primera manifestación de la *autonomía* y de la creatividad nuevas: la aparición del individuo libre en la nueva sociedad"<sup>239</sup>.

43.- La educación para la independencia intelectual y emocional parece ser un ideal generalmente aceptado. Pero no es más que un sofisma ideológico. La independencia y libertad que se propone es siempre y solo la que es posible dentro del sistema social vigente en la sociedad de consumo bajo la apariencia de democracia. "La cultura democrática predominante propicia la heteronomía disfrazada de autonomía". En realidad detienen el desarrollo de las necesidades humanas con el disfraz de promoverlas; detiene el pensamiento bajo la apariencia de extenderlo en todas partes y a todos. "La gente goza de un considerable ámbito de libertad al comprar y vender, al buscar trabajos y escogerlos, al expresar su opinión y al ir de un sitio a otro, pero sus libertades no trascienden el sistema social establecido que determina sus necesidades, su elección y sus opiniones. *La libertad misma actúa como vehículo de adaptación y limitación*"<sup>240</sup>.

44.- En resumen, Marcuse ve a la educación como un *proceso de conducción social*, que aliena al individuo en el sistema, dejándole la *impresión de ser libre*, con lo que se suprime todo intento de subversión o cambio del sistema de valores. Es libertad "dentro de un sistema de servidumbre". En consecuencia, hay que pensar a la educación no para la sociedad actual, sino "para una sociedad mejor", esto es, más humana, más autónoma, más crítica y alternativa de la actual<sup>241</sup>. La idea de una educación dentro de la sociedad existente para una sociedad futura mejor es una contradicción, pero que es necesario resolver si ha de darse el progreso. Esto no puede lograrse sin "una nueva antropología"<sup>242</sup>. La única tarea efectiva aquí es la educativa.

"Nuestra tarea es la *educación*, pero educación en un sentido nuevo. Hoy la educación, ha de ser tanto teoría como práctica, y práctica política; algo más que la discusión, más que enseñar, más que aprender y escribir. A menos que vaya más allá de las aulas, más allá del instituto, de la facultad, de la universidad, la educación seguirá siendo impotente. Hoy la

---

<sup>237</sup> Idem, p. 66.

<sup>238</sup> Idem, p. 45.

<sup>239</sup> Idem, p. 46. Cfr. Wellmer, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Barcelona, Ariel, 1989. Rusconi, G. *Teoría crítica de la sociedad*. Barcelona, Roca, 1969.

<sup>240</sup> Marcuse, H. *Ensayos sobre política y cultura*. O. c., p. 73.

<sup>241</sup> Idem, p. 86.

<sup>242</sup> Idem, p. 104.

educación debe comprender el espíritu y el cuerpo, la razón y la imaginación, las necesidades intelectuales y del instinto, pues nuestra existencia entera ha pasado a ser sujeto/objeto de la política, de la ingeniería social"<sup>243</sup>.

No se trata de politizar las aulas, pues éstas ya están politizadas, como todo el sistema educativo. "El sistema educativo es político". Lo que Marcuse propugna es una contra-política. Solicita hacer frente al adoctrinamiento para la servidumbre. Proponer el valor de la libertad, de una vida sin temor, sin brutalidad, sin estupidez, frente al disfrute de la opulencia, de la agresividad y la represión en el mundo. "Razón, espíritu, moralidad, conocimiento, felicidad no son sólo categorías de la filosofía burguesa, sino también asuntos de la humanidad. En tanto tales deben ser conservados y redescubiertos"<sup>244</sup>.

45.- En última instancia Marcuse no renuncia a la influencia de su primer maestro: Hegel. Como él, Marcuse piensa que el hombre y la sociedad tienen por fin la *búsqueda de la felicidad*, y la finalidad de la educación no puede estar ajena a la preparación para ésta búsqueda.

La felicidad está vinculada al placer; no al placer individual e inmediato de los instintos, como pretendían los cirenaicos; ni a un placer mediado por la razón, de modo que el hombre separa dominar los placeres inmediatos por un placer futuro más completo, como pretendían los epicúreos; sino en un placer más completo y humano que consiste en el *ejercicio de la libertad*, como sostenía Hegel, pero Marcuse lo ve *como una realización y una tarea de la praxis histórica*<sup>245</sup>.

Mas esta finalidad no puede ser realizada en las sociedades establecidas, por mucho que afinen y racionalicen su dominio. Ellas generan necesidades, satisfacciones y valores que reproducen la servidumbre de la existencia humana, aunque sea una servidumbre "voluntaria" porque hay sido introyectada en los individuos. Se requiere una práctica política que rechace el orden establecido en vista a una radical transvaluación de los valores. Esto implica romper con las formas rutinarias de ver, de oír, de sentir y comprender las cosas, capaz de denunciar sus falsos valores e inmorales consuelos, su cruel abundancia<sup>246</sup>.

46.- En la *educación*, la moralidad tiene importancia porque es la portadora de los valores. Los valores establecidos se transforman en valores personales. La adaptación se hace espontáneamente y aparece como autonomía<sup>247</sup>. Mas a nivel civil lo que importa es la moral social y la sociedad de consumo es una sociedad inmoral.

"Esta sociedad es obscena en cuanto produce y expone indecentemente una sofocante abundancia de bienes mientras priva a sus víctimas en el extranjero de las necesidades de la vida"<sup>248</sup>.

Una revolución debería ser guiada por la vital necesidad de liberarse del confort administrado y de la destructiva productividad de la sociedad de explotación, liberarse de la suave heteronomía y producir una forma de vida cualitativamente diferente. En última

---

<sup>243</sup> Idem, p. 114.

<sup>244</sup> Marcuse, H. *Cultura y sociedad*. O. c., p. 88.

<sup>245</sup> Idem, p. 125.

<sup>246</sup> Marcuse, H. *Un ensayo sobre la liberación*. O. c., p. 13-14.

<sup>247</sup> Idem, p. 21.

<sup>248</sup> Idem, p. 15.

instancia se requiere "un nuevo tipo de hombre". Este *nuevo tipo de hombre* es pensado por Marcuse, siguiendo a Hegel y Marx, como un hombre "libre para dedicarse a las actividades más variadas"<sup>249</sup>, con un instinto de vida sobre la agresividad y la culpa, con una vital urgencia para abolir la violencia, la injusticia y la miseria, y constituiría la ulterior evolución del nivel de vida, donde lo sensual, lo lúdico, lo sereno y lo bello lleguen a ser las formas de la existencia.

47.- Todo esto implica una educación, dentro de una sociedad socialista, que tenga más "fe en la racionalidad de la imaginación" y en la exigencia de una nueva moralidad; que no tolere ninguna represión que no sea la requerida para la protección y el mejoramiento de la vida. Se requiere una educación que nos cree hábitos para protegernos contra la suciedad y el ruido, contra la circulación alocada de automóviles, que descomercialise la naturaleza y su destrucción, que controle los nacimientos<sup>250</sup>.

Es necesario liberar a la imaginación de la servidumbre de la explotación, poner a la ciencia y a la tecnología al servicio de la vida.

La educación debe proponerse como finalidad la autonomía, entendida como autodeterminación, pero no como un valor en sí misma, sino en función de la vida humana:

"La forma de la libertad no es meramente la autodeterminación y la autorrealización, sino más bien la determinación y realización de metas que engrandecen, protegen y unen la vida sobre la tierra. Y esta autonomía encontraría expresión no sólo en la modalidad de producción y de relaciones de producción, sino también en las relaciones individuales entre los hombres, en su lenguaje, en su silencio, en sus gestos y sus miradas..."<sup>251</sup>

48.- En primer lugar es necesario restituir el valor de la *verdad*. Los medios de comunicación gozan de una amplia dispensa en lo que respecta a la responsabilidad por decir la verdad. Pero el mentir presupone el valor tácitamente aceptado de la verdad.

"La verdad es un valor en sentido estricto en tanto que sirve a la protección y mejora de la vida, como guía en la lucha del hombre contra la naturaleza y contra sí mismo, contra su propia debilidad y destructividad. En esta función, la verdad atañe realmente a la esencia de los instintos de la vida sublimados del Eros, de la inteligencia que se hace responsable y autónoma, esforzándose por liberar la vida de la dependencia de fuerzas no dominadas y represivas"<sup>252</sup>.

### **Matices de la confrontación Rosmini-Marcuse**

49.- Los análisis filosóficos se vuelven más lúcidos cuando, sin distorsionarlos, los reducimos a sus líneas fundamentales y podemos así advertir sus fundamentos, sus puntos de partidas y sus coherentes o incoherentes conclusiones y aplicaciones. Al confrontar dos sistemas de pensamiento, no todos sus puntos son discordantes; por el contrario, no pocos de ellos suelen ser evidencias, supuestos o deseos comunes a diferentes interpretaciones;

---

<sup>249</sup> Idem, p. 27.

<sup>250</sup> Idem, p. 34-35.

<sup>251</sup> Idem, p. 51. Cfr. Marcuse, H. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. O. c., p. 87. Cfr. Velody, I. *Constructing the Social en History of Human Sciences*, 1994, Vol. 7, n. 1, p. 81-87.

<sup>252</sup> Marcuse, H. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. O. c., p. 124.

pero el sistema de explicación varía cuando el principio de explicación es diverso, o cuando es diversa la relación que se establece entre las variables del mismo.

50.- Ambos autores, en efecto, piensan y admiten en común, tres variables relacionadas: el *hombre*, la *sociedad* y la *educación*. Mas los dos autores no las piensan de la misma manera, ni la ponderan del mismo modo.

En ambos autores existe un recurso obligado a la *verdad*; pero la verdad en Rosmini se remonta a un *ser metafísico* (real, ideal, y moral), donde la verdad es la inteligibilidad del ser mismo<sup>253</sup>, y no sólo una utilidad social. Indudablemente que el *ser* no es los *entes* que históricamente se realizan: éstos reciben su sentido del ser, sin el cual no pueden ser. Por el contrario, el pensamiento de Marcuse y su concepción de la verdad se hallan inmersos en la problemática histórica y social, sin remontarse casi a una concepción metafísica; y cuando debe definir una concepción del ser en toda su extensión para el ser humano, recurre a la concepción freudiana del Eros. El *ser es Eros*<sup>254</sup>; y, como la verdad es la manifestación del ser, la verdad es erótica; pero es el Eros en su realización histórica, a partir de una concepción instintiva y evolutiva de la vida, donde lo espiritual no significa un ser diferente ontológicamente, sino un logro de la especie que se hace humana en su historicidad, apoyada en la imaginación creadora y el materialidad de su existencia, tras las huellas de Hegel y de Marx, lo que choca fuertemente con la cultura latinoamericana de base espiritualista.

51.- También la concepción *social* es diversamente pensada por Rosmini y por Marcuse.

Rosmini parte de lo que el *ser* social y de allí critica lo que es la sociedad. Marcuse critica la sociedad actual y propone algunas indicaciones para lo que debería ser.

Ambos autores critican a Hegel por su idealismo; pero Marcuse rescata el valor de la dialéctica como el método que une las ideas con la práctica; mientras Rosmini lo ve como un sistema que todo es englobado; pero nada es explicado en un sistema en donde lo ideal se identifica con lo real.

52.- La diversa concepción del *hombre* genera una diversa concepción de sus acciones y de la sociedad. En la concepción rosminiana el hombre es un ser afectivo (real), con instintos (vital, sensual); pero iluminado por el ser que le otorga una dignidad trascendente y le posibilita lograr una conducta no contradictoria o racional (aunque no siempre y de hecho sea racional su conducta), y moral (esto es, debería libremente reconocer el ser de cada cosa que su inteligencia advierte y obrar en consecuencia, dando a cada uno lo suyo). La felicidad o satisfacción lograda es un resultado de la vida moral y no viceversa.

En la concepción marcusiana, el hombre es poseedor de instintos que lo constituyen fundamentalmente como instinto erótico que busca la felicidad. Se trata de un instinto vital, pero ambivalente: instinto de vida y de muerte, de placer y de destrucción. En su existencia no se perfila a priori ningún ser ideal: la existencia la construyen los hombres que en la interacción social generan sus propios proyectos de vida, luchando constantemente contra la tendencia a la dominación del hombre por el hombre.

---

<sup>253</sup> Cfr., Rosmini, A. *Teosofía*. Roma, Ediz. Nazionale, Vol. I, n. 38, 43, 103; III, n. 729, 750. Rosmini, A. *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*. Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1883. Cfr. AA. VV. *L'essere ideale e morale in Antonio Rosmini*. Milano, Sodalitas, 1954.

<sup>254</sup> Marcuse, H. *Ensayos sobre política y cultura*. O. c., p. 122.

53.- En la concepción rosminiana, la *persona* posee una finalidad en sí misma que, al unirse por un contrato a otras, no abandona: en consecuencia el ser de la persona no se agota en el ser social. La persona es libre en cuanto la inteligencia humana se funda en la inteligibilidad del ser infinito que no se agota en ningún ente o realización histórica y le posibilita ver el límite de todos ellos.

En la concepción marcusiana, el hombre es un ser alienado en la sociedad industrial avanzada, por una constante oferta de bienes de consumo. En este contexto, el hombre no decide por sí; sino que es la sociedad y la adaptación espontánea del hombre a ella la que (haciéndolo creer autónomo) le establece los límites de sus actos.

54.- En la concepción rosminiana, la fuerza no da derecho, aunque el derecho (basado en la justicia) posibilita el utilizar la fuerza para defender la justicia. Una revolución social, pues, sólo puede ser realizada sobre la base de valores morales, en la cual se inserta la justicia social. Rosmini no cree en un perfeccionismo de estado, sino en la posibilidad de un progreso moral que reordene los otros sectores de la vida individual y social.

En la concepción marcusiana, la sociedad necesita un cambio, una revolución en la concepción de los valores vitales. Pero esta revolución no puede hacerse desde la sociedad misma que se halla sojuzgada por la mentalidad consumista: sólo los marginados de este consumo serán los protagonistas de una nueva sociedad y de un hombre nuevo.

55.- En la concepción rosminiana, la *persona* está constituida por el supremo principio activo, esto es por la voluntad libre. En sí misma, la persona está naturalmente ordenada a la verdad cuyo reconocimiento es el bien. La libertad, al fundar su ejercicio en la justicia, la convierte en el derecho fundamental de la persona. Ésta debe limitar el ejercicio de los actos libres, con el dominio de sí mismo para no realizar actos injustos, y para respetar en los demás el ejercicio del derecho.

En la concepción marcusiana, la persona, considerada como una interioridad, es una concepción preferentemente burguesa, propia del individualismo cartesiano. En ese clima, los individuos han aprendido a plantearse las exigencias a sí mismo. Dueños de sus almas se han vuelto ambiciosos en lo interno y modestos en lo externo. La personalidad ha consistido entonces en ser un hombre con capacidad de renunciar a lo imposible y realizarse dentro de las circunstancias ya dadas, por más pobres que éstas fueran. Para Marcuse esta concepción resulta demasiado reducida sin los planteos críticos a la sociedad y a la política en cuanto condicionantes del ser humano. El hombre está siendo excesivamente reprimido y heterónomamente conducido en una sola dirección: la del consumo.

56.- En este contexto, el concepto de educación difiere en parte, con matices, en ambos autores, pues diversa es la concepción que se hacen de la *sociedad*.

Ambos consideran a la educación dentro de un contexto social y político. Desde la perspectiva rosminiana, la sociedad tiene su origen preciso en un *consentimiento*, tácito o expreso, por el cual los individuos se reúnen para obtener un *bien común* que los beneficia a *todos y cada uno* según lo que aportan a la sociedad. El poder político se organiza mediante una constitución, oral o escrita, y ésta debe *respetar la naturaleza y razón de la humanidad*. Todo despotismo (el de los gobernantes o el de las mayorías) tiene por raíz la negación de los derechos de la naturaleza y de la razón humanas. Es un error creer que de la voluntad del pueblo proceden todos los derechos y deberes: de ella procede sólo la formulación de los mismos. La sociedad es una realización humana para un mejor desarrollo

de las personas individuales que, practicando la justicia, pueden sentirse más satisfechas y felices. A su vez, el *desarrollo humano íntegro* (de la inteligencia, de la afectividad, de la libertad, del trabajo, de la justicia, de la benevolencia) es el mejor reaseguro para la existencia y crecimiento de la sociedad, la cual debe proponerse a la vez la búsqueda del bien común y del privado. No es posible que una sociedad alcance la felicidad humana, si no desarrolla íntegramente todo lo humano de sus socios.

Por el contrario, en la concepción de Marcuse, la sociedad, en su más organizada expresión, es hoy la sociedad industrializada preparada para el consumo que despersonaliza a los hombres. El mismo sistema democrático, implantado como sistema político propicia la heteronomía disfrazada de autonomía. En realidad, este sistema social y político detiene el desarrollo de las necesidades humanas con el disfraz de promoverlas; detiene el pensamiento bajo la apariencia de extenderlo en todas partes y a todos. Si bien la gente goza de un considerable ámbito de libertad al comprar y vender, al buscar trabajos y escogerlos, al expresar su opinión y al ir de un sitio a otro, pero sus libertades no trascienden el sistema social establecido que determina sus necesidades, su elección y sus opiniones. *La libertad misma actúa como vehículo de adaptación y limitación.*

En última instancia, ambos autores ven como necesario, para todo cambio social profundo, la *aparición de un hombre nuevo*. Marcuse ve su posible origen en un nuevo uso de la imaginación creadora, capaz de optar por otros valores. Este cambio, sin embargo es difícil pues nadie puede fácilmente descontextualizarse, descondicionarse del ámbito que le impone sus valores. Rosmini, por su parte, ve la posibilidad de un cambio en el retorno a la propuesta cristiana, plenamente vivida: se requiere una recreación interior del hombre, un volver al ser de las cosas con el cual redimensionar el valor de los entes, un incremento de las fuerzas para poder resistir un mal por amor a la justicia<sup>255</sup>.

57.- En el contexto rosminiano, el *proceso educativo* implica, como un aspecto necesario, preparar a los hombres para que actúen como personas libres y responsables no sólo en el ámbito individual, sino también en el social y político. Rosmini no piensa que el hombre sea perfecto ni perfectible en forma aislada de su mundo. Tampoco cree que cambiando solamente al hombre se cambia, por esto mismo, a la sociedad; ni cree que cambiando únicamente las estructuras externas se cambia a la sociedad. La educación, tomada en un sentido amplio, posee dos aspectos: uno *tradicional* dado por las influencias del estilo de familia en el que se vive; y uno *nuevo*, dado por la reflexión de los padres primero y de cada aprendiz luego. En este sentido las instituciones escolares tienen una función específica irremplazable: crear ámbitos de formación mediante crecientes niveles de intelección y de reflexión que posibilitan el dominio de las personas sobre sí mismas y de sus problemas individuales y sociales<sup>256</sup>. Y el proceso educativo posee, además, una doble profundidad: intentar posibilitar el mejoramiento de alguna parte de la naturaleza humana (la inteligencia, la actividad física del alumno, etc.); y el "tender a conseguir la perfección de la *persona* del alumno, que es cuanto decir de *todo* el hombre"<sup>257</sup>.

---

<sup>255</sup> Rosmini, A. *Antropologia Soprannaturale*. Casale Monferrato, G. Pane, 1884, Vol. III, p. 54. Cfr. Antonelli, M. *Pedagogia e problema educativo integrale* in A. Rosmini en *Pedagogia e Vita*, 1955, V, p. 410-416. Dolores, J. *Antropología pedagógica y pluriculturalismo* en *Cuadernos de Pedagogía*, 1991, n. 196, p. 8-10. Torres, J. *El curriculum oculto*. Madrid, Morata, 1992. I.E.P.S. *Educación y solidaridad. Propuestas de reflexión y acción*. Madrid, Narcea, 1986. Grundy, S. *Producto o praxis del curriculum*. Madrid, Morata, 1991. Kemmis, S. *El curriculum: más allá de la teoría de la reproducción*. Madrid, Morata, 1988. García Roca, J. y otros. *Pedagogía de la marginación*. Madrid, Editorial Popular, 1991.

<sup>256</sup> Rosmini, A. *Del principio supremo della metodica e di alcune sue applicazioni in servizio dell' umana educazione*. Torino, Società Editrice di Libri di Filosofia, 1857, p. 54.

<sup>257</sup> Rosmini, A. *Antropologia Soprannaturale*. O. c., Vol. II, p. 105.

En la concepción de Marcuse, la educación debe proponer nuevos valores para formar un hombre y una sociedad nuevos: el valor de la libertad, de la sensualidad, de una vida sin temor, sin brutalidad, sin estupidez, frente al disfrute de la opulencia, de la agresividad y la represión en el mundo. Mas este cambio revolucionario sólo podrá venir de los marginados de esta sociedad de consumo. Es imposible un cambio dentro del sistema consumista (de bienes materiales y culturales) establecido.

"Se cree morir por la Clase, se muere por las gentes del Partido. Se cree morir por la Patria, se muere por los Industriales. Se cree morir por la Libertad de las personas, se muere por la Libertad de los dividendos. Se cree morir por el Proletariado, se muere por la Burocracia. Se cree morir por el orden de un Estado, se muere por el dinero que lo sostiene. Se cree morir por la nación, se muere por los bandidos que la amordazan" ...<sup>258</sup>

El cambio social es posible sólo si "el hombre supera la servidumbre organizando conscientemente la finalidad"; para ello debe aprender a crear una finalidad adecuada al ser humano, liberada del fetichismo del consumo. El hombre erótico de Freud, asumido por Marcuse, debe emplear su imaginación creadora para crear una finalidad humana y racionalizar los medios para conseguir el fin; y al servicio de este fin deberían ponerse las instituciones educativas.

"Las ideas de justicia, libertad y humanidad obtienen entonces su verdad y buena conciencia sobre la única base en la que siempre pudieron ser verdad y buena conciencia: la satisfacción de las necesidades materiales del hombre, la organización racional del reino de las necesidades"<sup>259</sup>.

La tarea es difícil y utópica, pues el hombre de instintivo debe volverse también ordenador y lógico, sin represiones excesivas y contra todo fetichismo tecnológico. El hombre está hoy indefenso ante su propio aparato tecnológico. Función de la educación es crear un *ámbito de crítica* capaz de ubicar al hombre en el puesto que le corresponde por su capacidad creadora.

58.- Para ambos autores, por último, la educación no puede proponerse solamente la *autodeterminación* como un valor y una finalidad suprema de la educación. La autodeterminación es un medio para una vida mejor, no es una finalidad en sí misma.

El hombre no es bueno por el mero ejercicio de su voluntad libre, sino, según Rosmini, por elegir libremente reconociendo el ser de las cosas, personas y acontecimientos, y siendo así justo.

Según Marcuse se requiere liberar a la imaginación para pensar una sociedad y un hombre nuevo. Esto no será fácil pues los hombres se encuentran felices con sus cadenas en una sociedad de consumo. Más no duda Marcuse de que esto es posible.

Rosmini, por su parte, no duda de la capacidad del hombre para obrar cambios morales buenos, pero sí duda de las fuerzas que posee, pues el hombre se halla desde su origen atado e inclinado a visiones egoístas del mundo. La liberación del hombre, entonces, no es solo una liberación social, política o económica "para dedicarse a las más variadas tareas"; sino *una liberación integral del hombre* que no se ata a ningún ente.

---

<sup>258</sup> Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. O. c., p. 234.

<sup>259</sup> Idem, p. 263.



Ahora bien, si el *proceso educativo* tiene por misión posibilitar y facilitar que el hombre sea lo que puede ser; hacer que el hombre llegue a ser lo que posee como potencialidad; hacer que alcance la perfección propia que le posibilita su ser, entonces la educación tiene para Rosmini la misión de posibilitar el *pleno desarrollo de la persona* en tanto sujeto que tiende al ser objetivo que lo constituye y potencia como ser viviente, sentiente, inteligente, libre y relacionado con los demás en una comunidad de ser, sin perder su singularidad. Por el contrario, en la concepción de Marcuse, el hombre tiende al placer sensual y la sociedad lo frustra.

La educación debe proponerse, en consecuencia, que el hombre alcance el *pleno desarrollo del ser instintivo y erótico* que es, siendo la sociedad un mal necesario que lo reprime, y en la sociedad industrial avanzada lo reprime excesiva e idealógicamente hasta el punto de no advertir que ha perdido su verdadera autonomía. La autonomía se ha convertido en *resignación* a las pautas sociales del consumo, donde cree moverse libremente. "La obtención de la *autonomía* exige condiciones en las que las condiciones reprimidas de la experiencia puedan volver a la vida otra vez; su liberación exige la represión de las necesidades y satisfacciones heterónomas que organizan la vida de la sociedad"<sup>260</sup>.

59.- Desde un punto de vista filosófico, sin embargo, la posición de Marcuse, por muy atractiva y actual que parezca, se presenta como infundada. El filósofo Marcuse recurre para fundar sus propuestas sobre el hombre, la sociedad y la educación a la concepción freudiana en la que el ser es confundido con Eros y éste, en su inicio, con lo instintivo e irracional. *El surgimiento de la racionalidad no está filosóficamente explicado*: aparece como un hecho por el cual los hombres intentar ordenar sus conductas utilizando medios para lograr fines. Mas este hecho no queda fundado; no se indican las condiciones últimas de su posibilidad.

Es propio de las mentalidades positivas creer que los hechos se justifican en sí mismos, suprimiéndose con la inmanencia toda necesidad de recurso a la trascendencia. No se advierte que los hechos humanos están cargados de teorías (ingenuas e implícitas o complejas y explícitas). En el contexto de Marcuse, la existencia del hombre es un hecho: ella no tiene sentido en sí misma; corresponde al hombre darle un sentido. Pero ¿cómo se explica el origen y la posibilidad de dar sentido que se halla en el hombre? Es siempre el *origen del conocer* que queda sin explicar, en las concepciones sensistas; que todos dan como un hecho que no requiere explicación<sup>261</sup>. Mas esta ausencia de explicación hace posible la creencia -tomada como un hecho, pero sin explicación filosófica- de que el hombre es un creador autónomo de su propio ser.

60.- No obstante, la propuesta de Marcuse es, hasta cierto punto, coherente (como suelen ser algunas filosofías, sin que por ello y sin más verdaderas). En la línea del pensamiento freudiano, sensista y evolucionista del siglo pasado, se define al *hombre como un ser instintivo*. El *mal social* se halla en someter esta vida instintiva a una *represión excesiva* que lo enferma; pero se trata de un mal capcioso pues los hombres, en la sociedad de consumo, no advierten que están sometidos y se creen felices en la heteronomía.

Mas no pocos aspectos de este planteamiento quedan filosóficamente injustificados. El mismo concepto de autonomía y el de autodeterminación (aunque luego se los reivindi-

---

<sup>260</sup> Idem, p. 274.

<sup>261</sup> Cfr. Rosmini, A. *Sull' essenza del conoscere* en *Introduzioe alla Filosofia*. Roma, Città Nuova Editrice, 1979, p. 311-313.

que) quedan injustificados para el hombre si éste por su ser es únicamente instintivo. Si el hombre es un ser instintivo (si ser es igual a instinto), todo quedaría en manos de soluciones también instintivas, que por definición no tienen limitaciones, ni pueden tender a ponerse autolimitaciones. Pero si las soluciones sociales no pueden ser sólo instintivas, sino que requieren de cierta racionalidad y autonomía, es necesario explicar de donde nacen. Por otra parte, si la racionalidad es un producto de la heteronomía del principio de realidad, el hombre continúa siendo en su esencia irracional, aunque deba adquirir hábitos racionales impuestos de orden social<sup>262</sup>.

Quizás el hombre no sea tan inicial y completamente instintivo, como lo postula Marcuse. Esto parece indicar que Marcuse se inscribe entre aquellos filósofos que, como dice su maestro Heidegger, *se ocuparon más de los entes que del ser; pero filosóficamente carece de sentido hablar de los entes sin una clara idea del ser que los fundamenta*. Por el contrario, en la concepción rosminiana, el hombre es, a la vez, un sentimiento fundamental con *instintos* vitales y sensuales, por lo que cada hombre es algo de propio, singular y originalmente individual; pero también el hombre es humano por su inteligencia que participa y busca conocer el *ser* de las cosas, personas y acontecimientos; ser que lo hace capaz por momentos de liberarse de lo sensible, autodeterminarse, tomar decisiones libres y de amar conscientemente<sup>263</sup>.

## **Consideraciones sobre el Estado moderno, el contrato social y la educación**

### **La sociedad: el sentido de ser socios**

61.- El hombre y la sociedad (cuya organización y administración del poder, en un territorio, se constituyen en Estado) han sido interpretados de diversas maneras.

Las podemos reducir drásticamente a tres teorías:

a) *Teoría del origen divino*: El hombre y la sociedad poseen un origen divino y el fin de los mismos, al igual que el de la educación, es posibilitar el retorno a lo divino.

b) *Teoría de la fuerza*: El hombre y la sociedad tienen su origen y existencia en el resultado de una lucha. Las relaciones sociales suelen incluir o encubrir relaciones de fuerza (entre poderosos y débiles, entre varón y mujer, entre el ocupador violento o conquistador y los conquistados) y la educación no es más que la preparación para un sometimiento al más fuerte.

c) *Teoría ético-jurídica*: El hombre y la sociedad son seres con una condición moral, la cual les otorga derechos individuales (que, algunos de ellos, por un pacto o constitución se hacen también derechos civiles o sociales). El derecho de las personas (derecho subjetivo, en cuanto poder obrar lo justo), por el pacto social o la constitución, se convierte en leyes (estableciéndose lo que hay que hacer o evitar -derecho objetivo, cuya violación es un delito). Las leyes adquieren, entonces, el apoyo de la fuerza justa para premiar o castigar a los socios. Las leyes que todos hacen (al menos, a través de sus representantes) o aceptan, intentan lograr una convivencia humana, sin la cual los hombres se reducen a ser bestias, atentas a las necesidades instintivas, las oportunidades y la astucia. Las leyes no son el derecho sino la plasmación social de derechos. En consecuencia, la educación es un

---

<sup>262</sup> Cfr. Marcuse, H. *Eros y civilización*. o. c., p. 139.

<sup>263</sup> Cfr. Rosmini, A. *Antropología*. Milano, Fratelli Bocca, 1954, n. 764-771.

proceso de preparación del hombre para ser plenamente humano y ciudadano, lo que implica el ejercicio de sus sentimientos, la comprensión y elaboración de ideas, el empleo de libertades, la defensa de los derechos, el acatamiento a deberes y a las leyes en cuanto son ordenamientos racionales hechos por los socios, conscientes y libres, de una comunidad.

La Asamblea General de la ONU, en 1986<sup>264</sup>, ha reconocido, una vez más, la existencia de un “derecho humano inalienable en virtud del cual toda persona humana y todos los pueblos tienen la facultad de participar en, contribuir a y disfrutar del desarrollo económico, social, cultural y político en el que todos los derechos humanos y libertades fundamentales puedan ser plenamente realizados” (art. 1.1).

Queda aún por reconocer la existencia efectiva de la ONU y dar fuerza de ley a los derechos.

62.- La teoría del origen divino no es hoy -en una sociedad secularizada- masiva y culturalmente compartida. La teoría de la fuerza aparece como una realidad histórica y siempre presente: como un hecho positivamente constatable, pero no justificable para los que sostienen la teoría ético-jurídica del ser del hombre y de la sociedad.

Si se admite esta tercera teoría como la más humana en cuanto respeta, por un lado, la inteligencia y la iniciativa libre y personal y, por otro, también los derechos ajenos, entonces queda en claro cuáles son los fines de la educación: preparar al hombre y al ciudadano para que logre una forma de vida humana y, en esta vida humana, se incluyen derechos y deberes individuales inalienables, y deberes y derechos sociales<sup>265</sup>.

En esta concepción, el hombre y el Estado no se contraponen, sino que *se complementan*, siendo el segundo una prolongación y una necesidad ética del primero, y teniendo el Estado no una función en sí misma, sino en relación a los socios que lo constituyen, mediante *un pacto o contrato social, moral y jurídico*.

63.- En consecuencia, pensar y repensar lo que somos, para poder obrar en forma acorde a nuestro ser, sigue siendo una tarea filosófica constante. Los filósofos se permiten cierta libertad de pensamiento, libertad que es socialmente aceptada por los poderosos porque advierten que se trata sólo de una libertad teórica, abstracta que no incide directamente en la acción social.

Filosofar es, además, una tarea necesaria en la crítica contra los reduccionismos de diverso tipo, según los cuales el ser humano queda reducido a ser una bestia, una máquina, un instrumento de producción, una variable de ajuste económico, una inteligencia constructora de conocimientos, una terca voluntad, etc.

El hombre, la sociedad y, en consecuencia, la educación no han patentado definitivamente lo que son, por lo que pueden ser reducidos y distorsionados de diversas maneras. Desde el punto de vista de una forma de gobierno democrática, lo importante es que la educación sea un proceso público, donde se pueda ejercer la crítica públicamente y generar ciudadanos democráticos<sup>266</sup>.

---

<sup>264</sup> Cfr. Resolución de la Asamblea General 41/128, de 4 de diciembre de 1986.

<sup>265</sup> Álvarez, A. *Del Estado docente a la sociedad educadora: ¿Un cambio de época?* En *Revista Iberoamericana de Educación*, 2001, n° 26, pp. 35-58. Thiebaut, C. *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. Bs. As. Paidós 1998. Torres Carrillo, A. “Vínculos comunitarios y reconstrucción social” en *Revista Colombiana de Educación*, (Bogotá) 2003, n° 43, p. 43-68.

<sup>266</sup> Cullen, C. *Perfiles ético-políticos de la educación*. Bs. As., Paidós, 2004, p. 95.

64.- Los seres humanos debemos recordar que si deseamos ser socios, no por ello dejamos de ser humanos (personas con sentimientos, con inteligencia, con márgenes de libertad, con derechos y deberes individuales).

Ser socios humanamente significa que somos conscientes, libres y responsables, que convenimos en defender y aceptar ciertos derechos y deberes, que tenemos o hemos construido como hombres y -como prolongación- como ciudadanos al hacernos socios. Mas las mismas instituciones creadas por los socios (en particular el Estado), al ser un poder ejercido por hombres que deberían representar a los socios, deben ser controladas por los mismos, para que no haya ni abuso, ni desidia, en el ejercicio y control de los mutuos derechos y deberes.

Los derechos, después del reconocimiento de su existencia, como exigencia racional y filosófica, deben ser propuestos socialmente, y sostenidos y protegidos políticamente.

Ya N. Bobbio, -nos recuerda J. Bellina<sup>267</sup>- opina que uno de los esfuerzos que debe hacerse no es tanto el “de saber cuáles y cuántos son estos derechos, cuál es su naturaleza y su fundamento, si son derechos naturales o históricos, absolutos o relativos, sino cuál es el modo más seguro de garantizarlos, para impedir que, a pesar de las declaraciones solemnes, sean continuamente violados”<sup>268</sup>. Para este autor “...el problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el justificarlos como el de protegerlos. Es un problema no filosófico, sino político”<sup>269</sup>.

Dada la divergencia entre la norma y la realidad, los defensores de los Derechos Sociales sostienen que los ciudadanos deben ser educados de modo que exijan que esa divergencia sea superada o reducida, a fin de legitimar políticamente y jurídicamente, tanto a los gobiernos como a los organismos internacionales. Para ello distinguen entre posibilidades de realización técnica y posibilidades de realización política: en primer lugar se deben *proponer cuotas mínimas de presupuesto asignadas a los diversos derechos sociales, haciéndose así posible el control de constitucionalidad de las leyes del presupuesto estatal*. En segundo lugar, en el plano internacional ellos proponen la publicación de un Código Penal Internacional y la creación de la correspondiente jurisdicción sobre crímenes contra la humanidad, un control jurisdiccional de constitucionalidad de todos los actos de los Organismos Internacionales y de todos los Estados por violaciones de los Derechos Humanos, imposición y regulación de ayudas económicas e intervenciones humanitarias como garantías a favor de los países más pobres.

Hay que reconocer que las posibilidades de concreción de tales garantías en el plano político es exigua, termina afirmando J. Bellina; y lo seguirá siendo si los ciudadanos no son *educados en la toma de conciencia de los derechos que moralmente poseen todos los seres humanos en tanto son humanos; y que deben convertirse en derechos positivos mediante una intervención política de los representantes que ellos votan*<sup>270</sup>.

Los derechos *morales* (tratados por los filósofos, filántropos y por la toma de creciente conciencia de las personas y ciudadanos) pueden y deben convertirse en derechos *jurídicos*, como lo ha afirmado la ONU en el artículo 6º de la *Declaración Universal de los*

---

<sup>267</sup> Cfr. Bellina Irigoyen, J. “Derechos fundamentales de los ancianos. Política y economía” en *Invenio*, 2006, n° 16, pp. 37-58.

<sup>268</sup> Bobbio, Norberto “Presente y porvenir de los derechos humanos” en Universidad Complutense. *Anuario de Derechos Humanos*, N° 1, 1981, Madrid, p. 7.

<sup>269</sup> Bobbio, N. *Sobre el fundamento de los derechos del hombre*, en *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, pp. 53-62, 61. Citado por Marline Maxine Harrison, en “Reflexiones sobre el estudio de los derechos humanos y su fundamentación” en *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, n° 2, 2005, pp. 13-36..

<sup>270</sup> Cfr. Daros, W. “Los derechos humanos etnocéntricos en el pragmatismo posmoderno de Richard Rorty” en *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. CRYCIT (CONICET). 2003, n° 4, pp. 13-25.

*Derechos humanos*, adoptada y proclamada por la Resolución de la Asamblea General 217 A (iii) del 10 de diciembre de 1948.

Es la presencia activa de la ciudadanía la que, en forma coordinada y consciente, podrá hacer que los Derechos Humanos se conviertan en parte de los Derechos Sociales, tal como ha sido reconocido por la ONU en 1995 a través de un comité *ad hoc* que custodia el cumplimiento de las obligaciones adquiridas por los Estados Partes en virtud del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, conocido por sus siglas CCPR (*Covenant on Civil and Political Rights*) ratificado por 141 Estados, entre ellos el argentino<sup>271</sup>.

## Una sociedad para el crecimiento

65.- Los socios deben controlar más directamente las formas de poder en las tomas de decisiones que les afectan<sup>272</sup>.

El Estado no tiene por finalidad hacer felices a los ciudadanos según un solo modelo de vida, pero debe crear condiciones legales que hagan posible esperar una vida segura, con posibilidades de trabajo, y desarrollo humano.

El Estado argentino en las últimas décadas, bajo el loable título de defensa de la democracia, ha dejado que conviva un estilo de vida mafioso, de corrupción generalizada que ha terminado desanimando al hombre honesto y decepcionando frecuentemente al ciudadano<sup>273</sup>. La fórmula de la corrupción es igual a monopolio (opuesto a libertad de gestión y comercio), más discrecionalidad (poder hegemónico), menos transparencia (ocultamiento de la información pública):  $C=M+D-T$ <sup>274</sup>. “La crisis argentina es, entre otras cosas, una crisis inédita de representatividad e impunidad”<sup>275</sup>.

Argentina ha sido calificada, en el 2004, como “el segundo país más corrupto”, según un informe presentado por *Transparency International (TI)*. Ecuador encabeza la lista seguido por Perú, India, Bolivia, Brasil, Costa Rica y México. Tras los partidos políticos, las “instituciones más corruptas del mundo son los parlamentos, la policía y el poder judicial” según la opinión de cincuenta mil personas encuestada por *Gallup International*. Sólo 12 países han firmado el convenio de la ONU contra la corrupción, por la cual se facilitará la devolución de los activos robados por los políticos e impedir su asilo en países extranjeros<sup>276</sup>. Pero veamos una perla más, de la declaración de un ministro argentino en el día internacional contra la corrupción:

“El ex ministro de Defensa, Oscar Camillón, le confesó ayer al juez Julio Speroni, que los más de dos millones de dólares que posee en una cuenta suiza, no provienen de la venta ilegal de armas (de la cual está acusado) sino de los sobresueldos de 30 mil dólares al mes que cobró durante su gestión en la administración de Carlos Menem” [Diario *La Capital*, 10/12/04, p. 10].

<sup>271</sup> Naciones Unidas. “Derechos Humanos y Personas De Edad”. Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales: Comentario N° 6: Derechos Económicos, Sociales Culturales de las Personas de Edad, 1995, en: <http://www.onu.org/temas/edad/ddhhyedad.pdf>

<sup>272</sup> Cfr. Alonso Olea, Manuel. “El consentimiento informado, derecho humano fundamental” en García de Enterría, Eduardo y Alonso García, Ricardo (Dir.). *La encrucijada constitucional de la Unión Europea*, Madrid, Civitas, 2002, pp. 113 y ss.

<sup>273</sup> Cfr. Lipovetsky, Gilles. *La sociedad de la decepción*. Barcelona, Anagrama, 2008. Lipovetsky, Gilles. *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética y medios de comunicación, empresa*. Barcelona, Anagrama, 2003.

<sup>274</sup> Moreno Ocampo, L. *En defensa propia. Cómo salir de la corrupción*. Bs. As., Sudamericana, 1993, p. 171.

<sup>275</sup> Gómez, R. *Neoliberalismo globalizado. Refutación y debacle*. Bs. As., Macchi, 2003, p. 173 nota 37.

<sup>276</sup> Cfr. Diario *La Capital*, 10/12/04, p. 26 (Rosario, Argentina).

66.- La sociedad no es el Estado, pero aquella requiere de éste por ser su organización legal. El poco respeto a las leyes expresa el poco respeto al Estado. En Argentina, el *Estado Benefactor* que fue instalado con cierta demagogia entre 1946-1955, se fue deslizando hacia un *Estado Burocrático Autoritario* bajo el poder militar, con breves períodos de gobiernos civiles, llegando al *Estado Militar o Terrorismo de Estado*, que gobernó con arbitrariedad al hacer desaparecer a las personas, en medio de una guerra no clara, entre 1976-1983. La restauración de la democracia acentuó la figura del *Estado Clientelístico*, sin capacidad de gestión económica ni pública, que generó una insoportable hiperinflación; y en la década de 1990-2000 se instaura el *Estado Ausente o Mínimo* que privatizó las joyas -algunas enmohecidas- de los bienes públicos, lo cual fue ratificado por la reelección de Menem, pero que generó un abandono de la industria nacional y un desempleo creciente. Luego, en el 2001, apareció la conciencia y figura del *Estado Enemigo* (que no había cuidado los ahorros de los ciudadanos -ley de la intangibilidad de los depósitos-, que había convertido buena parte de la deuda privada en deuda pública<sup>277</sup>, que no había previsto un ahorro genuino con producción genuina).

No hubo capacidad y grandeza ética para pensar una nación para el crecimiento del bien común de los socios. Por el contrario, el Estado corrupto se había convertido, por décadas, en un botín partidario.

“Los dirigentes políticos al frente del Estado se convirtieron en operadores de intereses económicos propios y ajenos. Muchos hicieron de la política una herramienta para favorecer las propias clientelas partidarias. La corrupción se generalizó en todos los niveles y en todas las instituciones públicas: desde las comisarías hasta los órganos municipales, desde la justicia hasta el gobierno nacional o provincial. El fiscal italiano Di Pietro, cuya política de “mani pulite” llevó al procesamiento de 3.000 funcionarios y dirigentes políticos en Italia, sostuvo que en Argentina la corrupción fue diez veces mayor” [Pérez Lindo, 2003, p. 66].

67.- ¿Qué valores transmiten los gobernantes a los ciudadanos que dicen representar? Ante un país donde *la corrupción y la impunidad ha sido generalizada*, el desánimo se vuelve normal; más aún, el delito es elogiado como signo de viveza criolla: “El que no roba es un gil”.

Los jóvenes sin posibilidad de tener un trabajo, sin estímulo para estudiar, corren el constante riesgo de dedicarse al delito o a evadirse en la droga que termina por destruirlos.

Los padres, con sus modestos trabajos -si los tienen-, pero con poca participación y preocupación por la defensa de sus derechos, han terminado sus vida con una jubilación indigna e insuficiente, quejosos y asqueados de un estilo de vida de lujo para pocos y de miseria o pobreza para muchos.

No todo indigente es, ciertamente, un delincuente; pero el indigente se encuentra en una situación de impotencia que lo humilla. Ante esto, las instituciones formales educativas poco pueden hacer.

El gobierno se ha encargado, casi cada diez años, de empobrecer a la población, confiscando o administrando los bienes ahorrados de los individuos. Los más astutos retiraron sus ahorros del país. En consecuencia, la población ha abandonado la cultura del tra-

---

<sup>277</sup> Olmos Gaona, Alejandro. *La deuda odiosa. El valor de una doctrina jurídica como instrumento de solución política*. Bs. As., Continnente, 2005.

bajo, los valores del ahorro, de la esperanza en una vida con una jubilación que les dé un sentido de tranquilidad al final de sus días.

En consecuencia, los jóvenes tampoco desean tener una vida como la que les ha tocado vivir a sus padres, ni los padres desean lo mismo para sus hijos.

68.- Esta problemática supera la oferta de educación que las instituciones educativas han ofrecido tradicionalmente.

¿Puede tener sentido aún hoy trabajar, ahorrar, tener esperanza en que nuestros gobernantes protegerán los derechos de los ciudadanos?

La repetición de *la defraudación de las esperanzas* que han tenido los ciudadanos ha terminado rompiendo realmente el contrato social, aunque aún perdure una apariencia del mismo. La arbitrariedad no siempre se manifiesta tras un decreto-le, sino más pulcramente mediante la obediencia partidaria de algunos miembros del poder legislativo. Los legisladores no son parte del poder ejecutivo, por ejemplo, al que debería obediencia partidaria (obediencia debida posmoderna); sino al los ciudadanos. Sin la clara y neta división de poderes no hay república posible, desde los tiempos romanos<sup>278</sup>, sino cotos de caza.

Las sociedad debe ser *reconstruida nuevamente* y eso se hace desde todos los sectores: las familias, las instituciones intermedias no gubernamentales, las instituciones educativas gubernamentales, no obstante que la clase gobernante política argentina (supremo poder judicial, legislativo, y ejecutivo), por décadas se ha mostrado y demostrado incompetente e incorregible en su incapacidad para no privilegiarse. Y los ciudadanos, preocupados por obtener el pan de cada día, no se han organizado para custodiar sus derechos e impedir la participación en la corrupción.

Lo que se requiere en *refundar la ciudadanía con un nuevo sentido del contrato social* que implique una *justicia social* y capaz de prever situaciones de *solidaridad*, donde los socios generan sus leyes y son, por igual, obedientes a ellas; una forma de ciudadanía donde se acepte, por igual, el deber y el derecho; se trabaje y se combata la corrupción; se elija a socios gobernantes y se controle eficazmente los actos de gobierno; un contrato que ponga en vigor leyes fundamentales de convivencia, de seguridad, de justicia, de educación del futuro ciudadano, de esperanza de una vida sensata y humana. Nadie se asocia con alguien para que éste le robe sus bienes o la vida: un pacto es “la transferencia mutua de un derecho”<sup>279</sup>, de un derecho que existe antes de hacerse socio; derecho que implica una previa idea y virtud moral. La sociedad no puede ser una jungla, un lugar donde los hombres no solo pierden su condición de socios, sino de humanos. Las personas forman alianzas o pactos para *estar mejor* que en el caso de no hacerlo.

Parece manifiesto que, en Argentina, se *requiere un Estado inteligente, profesionalizado, solidario, aliado de la sociedad civil, agente estratégico para el desarrollo y la proyección internacional*. No se trata de generar un estatismo, sino un Estado que ponga el acento en la organización inteligente del conocimiento, la información, la ciencia y la tecnología; un Estado fundado sobre la ética del servicio público en cooperación con los ciudadanos; un Estado que no sea tanto un poseedor de empresas cuanto un gestor estratégico de la producción nacional; no un benefactor cuanto más bien un garante de la solidaridad social, de la democracia y de la participación de la ciudadanía<sup>280</sup>.

<sup>278</sup> Cfr. Montesquieu. *El espíritu de las leyes*. México, Porrúa, 1990, p. 116. Latour, Bruno. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires, S. XXI, 2007, pp. 202-211.

<sup>279</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XIII: 231.

<sup>280</sup> Pérez Lindo, A. *Reconstruir la sociedad...* Op. Cit., p. 74.

“Una regla elemental de la técnica de control es que quien controla sea independiente de quien es controlado. La democracia es el único sistema político que prevé la independencia de los controles... El sistema alternativo al democrático es el del poder hegemónico; estuvo instalado por mucho tiempo en América Latina, con el pretexto de la lucha contra el comunismo, y en Europa del Este -bajo el mismo esquema de funcionamiento- con el argumento de garantizar los intereses de los trabajadores. En el sistema de poder hegemónico, las reglas democráticas no rigen; existen el monopolio del poder, la discrecionalidad de los funcionarios y la censura y el control de la información pública” [Moreno Ocampo, 1993, p. 184].

Mas el régimen de gobierno democrático no funciona con control automático: solo las personas que viven democráticamente -no obstante las limitaciones que este régimen tiene- pueden sostener formas de gobiernos democráticas e impedir las camufladas formas de dependencia de los poderes supremos, y las apetencias del uso directo de la fuerza.

69.- Un país proveedor de materias primas tiene ventajas competitivas para generar un estilo de vida saludable, pero tiene también la constante tentación de la corrupción en el manejo de sus potenciales riquezas.

La tarea educativa tiene posibilidades de preparar para el trabajo futuro, pero la sociedad toda deberá prepararse para aceptar vivir en la justicia, esto es, en el respecto de todos los derechos de todos los ciudadanos. Los jóvenes -en una gran mayoría- ya saben que sus padres fueron y vivieron como buenos trabajadores; pero esto no ha sido suficiente.

La vida humana no es una mera vida biológica que sólo requiere pan y porotos para sobrevivir. Una vida humana es una vida plena en la que se vive del trabajo, del pan, de las ideas, del goce de una vida de acción y de la vida tranquila, de esperanzas; no solo de trabajo -aunque ahora este sea tecnológico y lleno de redes informáticas-, pero con ganancias miserables para la mayoría siempre jaqueada por la inseguridad de una preparación insuficiente e imposible de financiar.

70.- El desarrollo o es *integral y humano*, o no es desarrollo; sino será futuro fraude a la humanidad. Pero para que este desarrollo sea posible y humano se requiere el ejercicio de la libertad y de la justicia, de la igualdad y de la desigualdad; porque la igualdad es válida sólo si es justa; y es justa si se admite la libertad, la que genera la diversidad de los usos respetando la igualdad de los derechos y de la aplicación de las leyes que los socios establecen<sup>281</sup>.

Como afirmaba Rosmini, *ser libre es el supremo derecho* de los seres humanos, en cuanto éste implica un obrar justo que moralmente no puede ser impedido; *ser iguales* es un hecho y sólo es deseable en la medida es que es justo ser iguales (por ejemplo en el tratamiento de aplicación de las leyes). Mas reducir la justicia a un igualitarismo en todo sentido no solo es imposible, sino inhumano en cuanto cercenaría el ejercicio de la libertad. Por otra parte, una libertad, sin justicia y con inseguridad social, tampoco es humana ni hace posible la convivencia civil.

---

<sup>281</sup> Bobbio, N. *Igualdad y libertad*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 59. Geertz, Clifford. *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós, 2011, p. 39.



Los socios deben elegir bien a sus legisladores para que los representen, porque es mediante las leyes que se aplica la justicia, hecha norma jurídica. El peligro no está en el uso de la libertad, sino en su abuso (el despotismo, partidismo); y en la fragmentación, esto es, en “un pueblo cada vez más incapaz de proponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo”. El debilitamiento de lazos de afinidad para combatir el delito y mantener la igualdad en la aplicación de las leyes a la conducta de todos y cada uno de los socios, alimenta parcialmente “el fracaso de la iniciativa democrática” [Taylor, 1994, p. 30].

71.- Las ideas son necesarias, pero no suficientes: se requiere poder realizarlas. La *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, por ejemplo, en diversas disposiciones, ofrece el apoyo necesario para el reconocimiento del derecho al desarrollo o crecimiento. Se afirma: “Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y de los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad” (artículo 22). Igualmente, se establece que toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud, el bienestar y, en especial, la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad (artículo 25.1). Una sociedad civil que quiere respetar esos derechos, *no puede impedir que cada socio realice acciones que lo lleven a lograr el objeto de esos derechos*.

Mas respetar los derechos no significa que todos tengan el deber legal de socorrer a los socios imprudentes o negligentes. Sólo es pensable un deber moral de solidaridad que lleve a construir solidariamente un fondo común que asegure -beneficencia- a todos los socios que “por circunstancias independientes de su voluntad” (cataclismos, enfermedades imprevistas, etc.) no pueden lograr vivir humanamente.

Se debe recordar que la sociedad civil tiene por objeto *regular y asegurar los derechos de todos y cada uno* de los socios, en lo cual consiste la justicia legal; pero no es una sociedad de beneficencia; y, menos aún, tiene el gobierno (legislativo, ejecutivo, judicial) que distribuir bienes materiales que no son suyos (lo que sería robar a uno para beneficiar a otro). Los bienes materiales son agotables y requieren limitar su uso que de él hace un socio para otorgárselo a otro; pero lo que puede fomentar más fácilmente -y a largo plazo, más útilmente- la administración social es el fomento de bienes no agotables como son los bienes intelectuales y culturales (acceso a la educación, a desarrollo intelectual, etc.). Porque el pobre suele ser pobre en todo sentido: carente no solo de bienes materiales, sino principalmente de recursos intelectuales y legales, de dominio de sus posibilidades, para su propio desarrollo.

Los ciudadanos deben proponer y lograr que *los derechos (individuales) adquieran fuerza de ley (derecho objetivo)*, lograr que la justicia, inherente en los derechos, se conviertan en leyes, esto es, en ordenamientos sociales con vigencia y fuerza capaz de premiar las acciones sociales o encauzar las insociales, regulando mediante leyes la administración del poder social. En una democracia (que implica libertad de información, de expresión y de participación), es la ciudadanía, debidamente preparada para participar en defensa de sus derechos (que significa poder realizar algo justo, sin ser impedido por los demás, precisamente porque es justo lo que se realiza), la que puede convertir en fuerza de ley a los

derechos<sup>282</sup>. Esto es *hacer de los derechos morales, derechos jurídicos*, esto es, sostenidos por la ley<sup>283</sup>.

## El Estado Moderno, el contrato social y la educación

72.- Ya el prócer argentino, Mariano Moreno -en el *Prólogo* al *Contrato Social* de Rousseau- advertía el *corte epistemológico* que se había dado en la Modernidad. Si la gno-seología estudia el origen de los conocimientos humanos, la epistemología estudia el *valor* de los mismos, y Mariano Moreno prevenía a los lectores contra la actitud de asignar valor a los tiranos, en el ejercicio del poder, atribuyéndoles “un origen divino a su autoridad”. En la Modernidad, “los pueblos aprendieron a buscar en el pacto social la raíz y el único origen de la obediencia”. Se corta, pues, con la creencia en la validación del poder de la sociedad fundado en el origen divino del mismo, y se lo funda -desde la Modernidad- en el *pacto o contrato social* que realizan los ciudadanos en la búsqueda de consensos<sup>284</sup>. Mas en este consenso, no puede quedar ajena la búsqueda de lo justo, sin que los hombres se degraden hasta un nivel inferior al de las bestias; y se rijan solo por la ley de la fuerza física o arbitraria sin respaldo moral. La legalidad, sin referencia a la moralidad que la respalda (de modo que una ley o es justa o no es ley), es solo un juego de palabra en beneficio de un grupo.

La filosofía de la modernidad ha sido, en buena parte, una reflexión acerca de *cómo es el hombre (el yo) y cómo es el otro (socio o posible socio)*: Descartes se encerró en su yo -de lo único de lo que tenía certeza- y el otro, tras la reflexión, era el que estaba fuera de su cuerpo y del cual nos hacíamos una ficción (una idea advenediza o ficticia: el otro es lo que imagino que es y, en esto, no cabe error, pues las imaginaciones -al ser solo imaginaciones- no se ponen el problema de la verdad o del error, como afirma Descartes en la tercera de sus *Meditaciones metafísicas*).

En esta época, algunos demonizaron al otro; algunos -como Spinoza- lo divinizaron<sup>285</sup>; otros más sensatamente lo consideraron como un ser que se construye con grandezas y debilidades, con amor a sí y con piedad para con los demás. En la mismidad se da la otredad y viceversa, en una dialéctica social constituyente, como seres en el mundo que se construyen mientras construyen el mundo que los construye, sin señorío anticipado del uno sobre el otro, en el deseo de ser. En última instancia, el hombre debía desarrollar su inteligencia, convivir con los demás, asumir su libertad y las consecuencias de la misma, y, como ser moral que es, atenerse a sus deberes<sup>286</sup>.

73.- La relación entre el yo y los otros se vuelve problemática en la modernidad. ¿El otro es mi enemigo o mi amigo? ¿Yo soy mi primer amor o bien debe primar el amor a otro? ¿Mis derechos comienzan en mí y terminan donde comienzan los de los otros (que

<sup>282</sup> Cfr. Friedrich, C. *El hombre y el gobierno*. Madrid, Tecnos, 1998, p. 293.

<sup>283</sup> Dworkin, R. *Los derechos en serio*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p. 284.

<sup>284</sup> Mariano Moreno no estaba libre de paradojas, pues, mientras lucha por la libertad y la ilustración de las personas, no teme quitar la libertad de lectura y opinión a sus lectores y, al editar el *Contrato Social* de Rousseau, afirma en el prólogo que “como el autor (Rousseau) tuvo la desgracia de delirar en materias religiosas, suprimo el capítulo y principales pasajes donde ha tratado de ellas”. El paternalismo teme la mayoría de edad, diría Kant.

<sup>285</sup> Los hombres “se esfuerzan mutuamente por destruirse o subyugarse”... “Todo hombre es enemigo de todo hombre” (Hobbes, Th. *Leviatán*. Madrid, Editora Nacional, 1980, Cap. XIII, pp. 223 y 225. “El hombre es un dios para el hombre” (Spinoza, B. *Ética*. P. IV, Prop. 35, Corolario II, Escolio.

<sup>286</sup> Cfr. Solé, M. “Lobos o dioses: La experiencia del otro en Hobbes y Spinoza” en *El Pensadero. Revista de Filosofía*. Bs. As., Junio 2005, p. 4-8.

son espectadores de mis derechos), o son los otros los autores que me conceden mis derechos de los que soy pasivo receptor al ingresar en una sociedad? ¿El derecho es mi compasión extendida a todo el género humano por igual, siendo yo medida para el otro; o bien, el derecho es el reconocimiento de lo que el otro es en lo que es, siendo el otro medida para lo que yo soy?

Como se advierte, en el origen de la época moderna, la realidad fue llevando a pensar (y los filósofos elaboraron esta forma de pensar), que no hay sociedad posible:

- a) Sin socios.
- b) Los cuales para serlo deben, previamente desarrollar sus inteligencias, encauzar sus sentimientos, y ser libres y responsables en sus acciones para decidir su forma de vida y para la defensa de la vida,
- c) pactando o constituyendo un contrato social que expresa la admisión de derechos previos individuales, una idea de justicia y el consenso mutuo en la limitación del uso de los derechos;
- d) y qué derechos se transfieren al gobierno (político) de la organización social y cuáles no se ceden.

Se puede distinguir, pues, a) el *establecimiento y ejercicio* del derecho, del b) *contenido y finalidades* que tiene el derecho individual o socialmente considerado.

El derecho es la facultad de obrar no impedida por los demás, dado que lo que se obra es justo. El derecho expresa la voluntad del sujeto de derecho y, cuando este derecho, se objetiva y se hace público, aparece también la autoridad que lo emana. En el nivel social, dado el conjunto de los socios que realizan un pacto y se constituyen como socios, *las finalidades* por el cual lo realizan -y se constituyen como sociedad legalmente organizada o Estado- pueden ser variadas: establecer la organización de la soberanía sobre un territorio, el monopolio de la fuerza legítima, la forma de participación o representación mutua de los socios; establecer con claridad el límites de los derechos individuales y de los compartidos públicamente, para el bienestar individual y para el bien común; para asegurar la vigencia de los derechos humanos y la autodeterminación como individuos y como Estado o sociedad legalmente organizada ante otra sociedad o Estado<sup>287</sup>.

74.- En nuestra concepción, *el hombre se prolonga en el ciudadano y el ser del ciudadano revierte sobre el ser del hombre*. Es el hombre en que decide realizar -explícita o tácitamente- el pacto social<sup>288</sup>. Éste hace, por una parte, del conjunto de socios *una totalidad moral* (con el bien del mutuo respeto de cada uno de los socios, lo cual supone una idea de justicia) que da sentido al concepto de solidaridad; pero, por otra parte, mantiene la libertad, porque “la sociedad por su misma naturaleza excluye la servidumbre” [Rosmini, 1972, p. 155.], (por lo que las personas poseen un valor absoluto y no comerciable<sup>289</sup>); además, por otra parte, el hecho de la existencia de las personas individuales hace posible la legitimidad de los bienes individuales de los socios (ante todo de la propia vida y del propio cuerpo), de modo que *la sociedad es naturalmente el lugar de la igualdad, de la desigualdad y de la diversidad*, porque nadie desea el bien común negando el justo bien individual.

<sup>287</sup> Cfr. Pérez Lindo, A. *Reconstruir la sociedad...* Op. Cit., p. 84

<sup>288</sup> La literatura sobre el pacto o contrato social es abundantísima, de la cual solo deseo mencionar: Aranda Fraga, F. “La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de la teoría convencional-contractualista de la sociedad política” en *Estudios Filosóficos*, 2003, Vol. LII, n° 149, pp. 43-86.

<sup>289</sup> Cfr. Rosmini, A. *Filosofía del diritto*. Padova, CEDAM, 1969, Vol. 1, n° 49, p. 191.

75.- Sería interesante y sorprendente que toda Constitución de la sociedad nacional estableciera, ante todo, *si va a conservar o sacrificar la vida de sus socios*: los socios sabrían entonces claramente a qué atenerse. Esta afirmación primera dejaría en claro la cuestión de si existen o no derechos o pactos preexistentes, si existe una vida moral, una justicia previa y derechos individuales anteriores a la vida en la sociedad civil. De hecho se da por sentado que los socios, al asociarse son libres, poseen esos derechos y responsabilidad moral. Esta cuestión no es de poca importancia, pues define la preeminencia (no la exclusión o separación) del hombre sobre el ciudadano o viceversa.

El contrato social de los ciudadanos es la ley fundacional y fundamental -concretada en la Constitución- de las sociedades modernas: ella convierte el derecho de ser socio (justicia en el sujeto) en una ley (justicia objetivada y social) y en una sociedad de hecho y derecho.

Este contrato supone a socios que -según Hobbes- hace surgir y ceder sus derechos (pues antes del contrato social, la moral es solo una cuestión de palabras si no estuviesen acompañadas por “la constitución de un poder civil suficiente para obligar a los hombres a su cumplimiento” [Hobbes, Th. *Leviatán*, 1980, p. 241]). Según Locke y Rousseau, el contrato social hace ceder *solo parte* de sus derechos, preexistiendo y subsistiendo algunos derechos naturales e individuales, lo que presupone -a su vez- una vida moral previa.

76.- En coherencia con las ideas de la modernidad, las naciones modernas establecen constituciones -se constituyen en tales- a partir de la *Constitución Nacional* la cual, en tanto ley fundante y fundamental, organiza el poder social mediante la forma de gobierno y aclarando previamente los derechos y deberes que los socios de la nación consideran respetables. Pero la Constitución será letra muerta si el proceso educativo no prepara al hombre y al ciudadano para conocer y defender sus derechos individuales y sociales. Como se ha dicho, educar es ayudar a preparar al hombre y al ciudadano para que no deje de ser soberano. Educar para el ejercicio de la ciudadanía es educar para el uso de la libertad, para el *derecho a la autodeterminación* en todo aquello que no dañe a otros; por ello, es también convivencia con imparcialidad de leyes y con equidad en la producción y distribución de bienes ciudadanos.

La Constitución argentina establece el ordenamiento para una nación republicana con sistema de participación política democrático.

“Según la concepción republicana, la formación de la voluntad y de la opinión políticas de los ciudadanos conforma el medio sobre el que se constituye la sociedad como un todo estructurado políticamente. La sociedad se centra en el Estado, pues en la práctica de la autodeterminación política de los ciudadanos la comunidad se torna consciente de sí misma como una totalidad y actúa sobre sí misma mediante la voluntad colectiva de los ciudadanos. La democracia equivale a la autoorganización política de la sociedad” [Habermas, 2004, p. 240].

Si bien, en Argentina, la participación política se ejerce mediante partidos políticos, éstos pueden ser negativos si la población ha sido despolitizada y los partidos se han burocratizados, osificados en una cúpula gerontocrática y caudillesca que poco entiende de participación democrática.

77.- Los ciudadanos soberanos más que confiar en que los representen deben buscar la *participación comunicativa y efectiva*. Como afirmaba Rousseau, el poder legislativo debería permanecer en el pueblo soberano. Únicamente el poder ejecutivo se puede transmitir a un gobierno (que debe ser controlado en su ejercicio en la transparencia de sus actos); pero el poder legislativo más que representativo debía ser *participativo*. El derecho es la expresión de un pueblo soberano que consiente a las leyes que él crea para su propio gobierno y desarrollo<sup>290</sup>.

Sólo se puede tender a buscar la voluntad general, a “promover el bienestar general” -como se afirma en el preámbulo de la Constitución de la Nación Argentina- si ello es el resultado de una educación en ese sentido. De hecho, los enemigos del bienestar general suelen ser los particulares organizados en oposición a los intereses de un Estado que aparece como la propiedad de facciones o asociaciones mafiosas. Un Estado moral debería ser el primer docente de la defensa de la participación ciudadana y de la transparencia en las gestiones de gobierno. Los Estados, con gobernantes inmorales, solo recurren a los ciudadanos en tiempos de las urnas, para desentenderse luego de ellos y pretender -cínica o paternalistamente- gobernarlos en su nombre. En nuestra tradición de dominio autoritario, de los conquistadores se pasó a los caudillos y de éstos a los patrones de estancias, y de algunos partidos<sup>291</sup>.

78.- La educación tiene un lugar irremplazable en la proceso de toma de conciencia de la gestación de los derechos humanos. Se podría decir que esta toma de conciencia es la primera materia de aprendizaje y de vida en las instituciones educativas, siendo lo demás, en buena parte, instrumentos para el logro de esta finalidad. Los hombres interactúan entre sí, al ser socios. Como tales no deben concebirse como naturalmente animales, sino como *capaces de lograr y ser amos de sí mismos*, cuyo único régimen político posible sea la democracia. Mas este tipo de hombre es logro del proceso educativo, deseados por los individuos y por el Estado creado por los individuos, un derecho a la vez, privado y público. Parece erróneo considerar a los individuos como naturalmente animales, guiados por ciegas pasiones (Hobbes); o naturalmente buenos, generosos, trabajadores y pacíficos, guiados por la virtud (Rousseau).

Los seres humanos no son seres naturales y simples, sino seres sociales y complejos, procedentes de procesos de aprendizajes construidos socialmente, esto es, entre individuos, guiados de un proyecto de Nación para la convivencia y beneficio de los socios, intereses vistos como razonablemente satisfactorios para todos. La sociedad humana es algo demasiado importante como para dejarla sólo en manos de los políticos de oficio.

El derecho a la autodeterminación se queda a medio camino si no se hace efectivo con una *participación política*, lo que supone el funcionamiento y *ejercicio de una verdadera democracia*. Ésta no consiste solamente en la división de los poderes supremos, sino en la participación lo más *directa* posible. Los medios de comunicación tecnológicos (Internet y otros) pronto podrían hacerlo posible si existe la voluntad política de hacerlo.

Para que la democracia “funcione debidamente es necesario que la elección de nuestros representantes se acerque lo más posible a la democracia directa, a la verdadera

---

<sup>290</sup> Cfr. Melossi, D. *El estado de control social. Un estudio sociológico de los conceptos de estado y control social en la conformación de la democracia*. México, Siglo XXI, 1992, p. 45.

<sup>291</sup> Cfr. Daros, W. R. “Argentina: Argenti philosophia (Argentina y la preocupación por la plata)” en *Enfoques*, 2004 Vol. XVI, nº 1, pp. 31-46. Daros, W. *Identidad social del hombre americano y del argentino (L. Zea y J. Ortega y Gasset)* en *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Mendoza CRICYT (CONICET), Año 7, nº 8 de 2006 (Diciembre), pp. 31-45.

democracia”<sup>292</sup>. Lo político, que es el lugar de máxima decisión de los ciudadanos soberanos, si fracasa, engendra también el fracaso económico-social. El plebiscito, el referéndum, la iniciativa popular (Constitución, Art. 40)<sup>293</sup>, la revocatoria de los mandatos, son instrumentos -en el nivel nacional, provincial, local- para superar las presiones de los grupos de interés y la ineficiencia de los políticos; pero son también instrumentos para cuidarse a fin de que no se otorguen atribuciones indebidas a los representantes del poder. Como estos instrumentos benefician a la gente, y no a los malos políticos, éstos no harán nada para promoverlos, ni para permitir una información adecuada a los ciudadanos, manipulando con suficiente dinero las opiniones mediante el acceso a los medios. La democracia requiere que se aprecie, que forme una costumbre de vida, y que -no obstante sus limitaciones- avance corrigiendo sus errores.

79.- La democracia está siempre en el riesgo de ser todavía una subdemocracia. Es verdad que Argentina, entre 1853 y 1912, creció aunque no imperaba en ella, aún, el voto universal, expresión de democracia. En 1912, la Argentina con el voto universal, para los varones, se inicia en un camino hacia la democracia. En estos períodos, lo que creció fue el poder económico, pero distribuido en forma desigual. Desde el año 1930 a 1983, en los tiempos revueltos cívico-militares, -salvando un breve lapso-, Argentina creció sólo el dos por ciento por habitante y por año y sin democracia.

Lo notable es que, además, dejó un lastre por lo que, desde 1983 cuando, pese a haber recuperado la democracia, la Argentina agravó su estancamiento y triplicó su porcentaje de pobreza.

Este fracaso en el ejercicio de la democracia puede ser superado con más democracia real y republicana, lo que implica participación civil y división efectiva de los poderes supremos de la Nación. Ello requiere pasar de una democracia indirecta, o sea, formalmente representativa, a una democracia más directa, participativa<sup>294</sup>. Para ello, la clase política tendrá que reconocer su mezquindad y el cansancio de un el pueblo por largo tiempo frustrado y descreído que han logrado engendrar, en especial con relación a las funciones de las instituciones.

La democracia participativa puede ser posible si se reforma drásticamente el sistema electoral, para pasar a una auténtica democracia representativa de los ciudadanos que votan a sus representantes, y no representativa de los partidos.

La elección de los diputados se da, frecuentemente, mediante la tristemente famosa “lista sábana” (encabezada por alguna personalidad prestigiosa y honesta, y seguida, con frecuencia, de personas no preparadas para un cargo público y para la defensa del bien común). Su defecto se halla en que los ciudadanos deben escoger entre listas previamente preparadas por el caudillo de cada provincia o partido. De esta manera, los diputados electos no representan al pueblo, sino al caudillo que los puso en la lista y que podría quitarlos de ella en la próxima elección.

80.- Una posible manera de superar la “lista sábana” se halla en subdividir cada provincia en tantas circunscripciones como el número de diputados que enviará al Congreso, ga-

---

<sup>292</sup> Grondona, M. En *La Nación on line*, 13 de junio de 2004.

<sup>293</sup> ¿A quién beneficia el hecho de que este artículo haya nacido y permanezca muerto? El recurso de la consulta popular, sin embargo, no es un remedio mecánico, pues podrá ser manipulado por diversos intereses políticos; pero si se utilizara reiteradamente cada dos años, el proceder democrático puede mejorarse a sí mismo.

<sup>294</sup> Cfr. Nino, S. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona, Gedisa, 1997, p. 206.

nando en cada circunscripción un solo candidato (llamado “ uninominales ”) que debe residir en ella, elegido por el pueblo que lo conoce íntimamente, en vez de las listas actuales donde habitan candidatos a los que sólo obedecen al jefe que los digita.

Para no dejar sin derechos a las minorías, una mitad de los elegidos podría ser uninominal y la otra podría entrar en el Congreso en virtud de la representación proporcional. El sistema uninominal, independiente, sin ataduras para con un partido, posibilitaría enviar a la Cámara de Diputados a auténticos representantes de los ciudadanos.

En Argentina, en 1902, siendo presidente Roca y ministro del Interior Joaquín V. González, la división honesta de la Capital en circuitos uninominales permitió la llegada al Congreso del primer diputado socialista, Alfredo Palacios, por el barrio La Boca. Este sistema se suprimió rápidamente.

Mientras esto no suceda, nuestra democracia será formalmente democrática; pero de hecho autoritaria y caudillezca, en la cual los elegidos no representan a los ciudadanos (obligados éstos a elegir una lista y no una persona), sino obedecen al presidente del partido. Los gobernantes, incluidos a los legisladores que delegan sus poderes en el ejecutivo, además, cuanto no se atienen a las leyes de la administración pública (permitiendo el endeudamiento desenfrenado, la corrupción, etc.) deberían pagar su irresponsabilidad con la confiscación de su patrimonio personal y prisión, por delito de lesa majestad contra la sociedad soberana.

Esto ayudaría a devolver a los socios el poder que, abusivamente, la clase política les ha quitado. Esto haría viable la tesis de que la justicia es el conjunto de leyes que establecen los ciudadanos y que ellos mismos se sienten en el deber de cumplirlas efectivamente, haciendo de la justicia un sinónimo de solidaridad en la legalidad, entendida como convivencia humana, racional y efectiva.

Cada ciudadano no se libera de la heterodependencia hasta tanto no sea efectivamente legislador, pero también hasta que no sea un responsable y obediente cumplidor de la ley, que para ser tal debe ser justa. Educar para la ciudadanía implica, entonces, educarse para una justicia, que es solidaridad universalizada a todos los socios responsables con los que convive; es derecho y es deber de todos para con todos: es *el derecho y el deber de ser humano*, derecho y deber que los mismos humanos construyen, corrigiendo sus errores. Los derechos y deberes individuales, y los sociales o públicos, se dan contemporáneamente y se implican constitutivamente.

## BIBLIOGRAFÍA

- Habermas, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós, 2004.  
Kyrms, B. *Evolution of Social Contract*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.  
Lessnof, M. *Social Contract Theory*. New York, New York University Press, 1990.  
Meyers, Diana T. *Los derechos inalienables*, Madrid, Alianza, 1985.  
Moreno Ocampo, L. *En defensa propia. Cómo salir de la corrupción*. Bs. As., Sudamericana, 1993.  
Nino, S. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona, Gedisa, 1997.  
Pérez Lindo, A. *Reconstruir la sociedad, reinventar el Estado*. Bs. As., Proyecto editorial, 2003.  
Rosmini, A. *Filosofía della politica*. Milano, Marzorati, 1972.  
Taylor, Ch. *Ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994.  
Touraine, A. *¿Qué es la democracia?* Bs. As., FCE, 1999.  
Whitman, J. *Contract. A Critical Commentary*. Chicago, Pluto Press, 1996.







## CAPÍTULO V

### UNIDOS PERO NO TANTO: SOLIDARIDAD POSMODERNA

#### El sentido tradicional de la moral según Rorty

1.- Los seres humanos viven en sociedad, actúan y sus acciones son juzgadas como correctas o incorrectas, como justas o injustas, según normas de *moralidad*, esto es, según normas asumidas como costumbres (*mores*). Ahora bien, ¿el valor de estas normas tiene vigencia solo en fuerza de la costumbre? ¿Son sólo pautas sociales? ¿Y si lo son, quiénes las establecen y por qué tienen vigencia? ¿Debemos tratarnos como iguales o como diferentes? ¿Hay un *ser* que nos hace igualmente humanos? ¿Existe un *deber* que nos impone *ser* de tal o cual manera? Estas son cuestiones de las que se ocupa el estudio de la moral, pero afectan profundamente la vida social, pues la vida social es juzgada también por pautas morales.

Richard Rorty<sup>295</sup> cree que la moral ha sido tradicionalmente justificada mediante el recurso a la idea de la existencia de una *naturaleza humana* que nos es *común*, fuente de la *comunidad humana y social*. Tanto la vida privada, como la vida pública, debía regirse por algo superior a cada uno de nosotros; y eso superior era la *naturaleza humana* que nos distinguía de lo que son los animales. Por lo tanto, existía una solidaridad fundada en el ser mismo del hombre, en su naturaleza, y no en la mera buena voluntad de cada uno.

“La intención de unir lo público y lo privado subyace tanto al intento platónico de responder a la pregunta ‘¿Por qué va en interés de uno ser justo?’, como a la tesis cristiana según la cual se logra la perfecta realización de sí mismo a través del servicio de los demás. Estos intentos metafísicos o teológicos de ligar con un sentido de comunidad un esfuerzo dirigido a la perfección exigen el reconocimiento de una naturaleza humana común. Nos piden que creamos que lo más importante para cada uno de nosotros es lo que tenemos en común con los demás”<sup>296</sup>.

El pensador, en el ámbito de la moral tradicional, creía que más allá del tiempo y del azar, *existía un orden* que determina el núcleo de la existencia humana y establecía una *jerarquía de responsabilidades*. La moral no era pues algo solamente deseado o deseable, sino *exigido por la naturaleza humana*. La moral tenía que ver con una conducta regida por la *verdad y la objetividad*, expresadas en la misma noción de “naturaleza humana”.

Por otra parte, esta moral tradicional es aún hoy compartida, en la práctica, por la

---

<sup>295</sup> Richard Rorty ha nacido en 1931, en New York. Después de estudiar en Chicago, Rorty pasó a Yale (1955-1957) para doctorarse en filosofía. Ejerció la docencia en el Wellesley College (1958-1961) y en la universidad de Princeton (1961-1982). Autor de numerosos libros, ha sido también profesor de Humanidades en la Universidad de Virginia, y de Literatura Comparada en la Universidad de Stanford. Después de transitar un período en lo que podríamos llamar una Filosofía del Lenguaje, Rorty es hoy un polémico escritor que se encuadra en la filosofía pragmática de Dewey con un enfoque posmoderno.

<sup>296</sup> Rorty, R. *Contingency, irony and solidarity*. New York, Cambridge University Press, 1989. Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 15.

mayoría de los no intelectuales que están comprometidos con alguna forma de fe religiosa o de racionalismo ilustrado<sup>297</sup>.

Rorty no se propone argumentar contra la moral tradicional, ni averiguar si la naturaleza humana es naturalmente buena o naturalmente sádica. Su propuesta consiste en *abandonarla*, dado que es pragmáticamente ineficaz, y un debate filosófico sería “una materia perfectamente inofensiva”, esto es, no cambiaría las conductas<sup>298</sup>.

## **El sentido pragmático y contingente de la moral**

2.- La concepción de la moral tradicional ha sido puesta en duda por filósofos escépticos como Nietzsche y por pensadores historicistas como Hegel.

Los escépticos han creído ver en la metafísica (la cual afirma la existencia de una naturaleza humana que tiene un ser o existencia que no se ve) y en la teología, intentos por hacer que el altruismo parezca más razonable de lo que es.

“Para éstos (los escépticos) en el nivel ‘más profundo’ no hay sentimiento alguno de solidaridad humana; ese sentimiento es un ‘mero’ artificio de la socialización humana”<sup>299</sup>.

No obstante, los escépticos no negaron siempre y completamente la existencia de la naturaleza humana: algunos creían que ésta consistía más bien en instintos, en voluntad de poder, o en impulsos libidinales.

En este contexto, se volvía la espalda a la sociedad como construcción racional y natural. Los escépticos pensaban al hombre como propenso a la asocialidad o reducían la sociedad a un pequeño grupo.

3.- Autores historicistas como Hegel, por su parte, negaron también la existencia de una naturaleza humana común, o algo común en lo más profundo del yo, para todos los hombres de todos los tiempos y lugares; pero, sin embargo, pretendieron ampliar el sentido de la comunidad.

El recurso de Hegel consistió en “insistir en la socialización”. Estimó, en efecto, que las circunstancias históricas constituyen todo lo que son los seres humanos hasta el punto de sostener que “no hay nada por debajo de la socialización o antes de la historia que sea definitorio de lo humano”<sup>300</sup>.

4.- Rorty estima que este giro historicista que se encuentra en la filosofía moderna, en general, ha ayudado a todos a liberarse, gradual pero firmemente, de la teología y de la metafísica. Los hombres ya no buscan huir del tiempo histórico que les toca vivir para explicar lo que son.

La sociedad contemporánea ha reemplazado la Verdad por la Libertad como meta del pensamiento y del progreso social. Pero si los historicistas desean hablar de una socie-

---

<sup>297</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 17. Cfr. Roche, G. *L'apprenti-citoyen. Une éducation civique et morale pour notre temps*. Paris, ESF, 1993.

<sup>298</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 201. Cfr. Rorty, R. *The linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago, The University Press of Chicago, 1967. Rorty, R. *El giro lingüístico*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 96, 161, 162. Rorty, R. *Hoffnung Statt Erkenntnis: Eine Einführung in die Pragmatische Philosophie*. Viena, Passagen Verlag, 1994. Rorty, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Bs. As., FCE, 1997, p. 41.

<sup>299</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 15.

<sup>300</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 15.

dad más libre y más justa, no tienen otro fundamento que lo irracional o lo estético (Dewey, Habermas).

Existe, sin embargo, un grupo de historicistas, entre los que predomina el deseo de creación de sí mismos, de autonomía (Heidegger, Foucault, Derrida). Para otros autores, sin embargo, la perfección se centra en la vida privada que se crea cada uno para sí mismo (Kierkegaard, Nietzsche, Proust, Nabokov). Otros autores, finalmente, están comprometidos con un esfuerzo compartido, social: El esfuerzo por hacer que nuestras instituciones y nuestras prácticas sean más justas y menos crueles (Marx, Mill, Rawls).

5.- La moral pragmática, propuesta por Rorty, es una *moral utilitaria y antropocéntrica* en el sentido “de que los seres humanos se deben respeto los unos a los otros; pero nada más”<sup>301</sup>. Los pragmatistas y utilitaristas están “en lo correcto cuando *funden lo moral con lo útil*”<sup>302</sup>. Una sociedad liberal como la norteamericana es utilitaria. *Quiere tener libertad, pero no se interesa mayormente por la verdad*; porque no cree que pueda existir algo así como el “amor a la verdad”. La libertad del liberal no supone que nuestros tratos con los conciudadanos son románticos o inventivos: tienen más bien la rutinaria inteligibilidad del mercado o de los tribunales, de los negocios o de la competencia. La sociedad liberal no le regala nada al individuo: sólo procura que la gente alcance sus fines privados sin dañar a otros. No es finalidad de la sociedad o del Estado querer crear un nuevo ser humano<sup>303</sup>. Lo privado no debe confundirse con lo público.

La *propuesta de Rorty* se dirige a indagar cómo unificar, el aspecto antropológico e individual con el social, en una perspectiva más amplia y en una única práctica, tanto la creación del sí mismo como la justicia, tanto la perfección privada como la solidaridad humana.

“Lo más lejos a que puede llegarse en la tarea de unir esas dos indagaciones consiste en concebir como fin de una sociedad justa y libre el dejar que sus ciudadanos sean tan privatistas, ‘irracionalistas’ y esteticistas como lo deseen, en la medida que lo hagan durante el tiempo que les pertenece, sin causar prejuicios a los demás y sin utilizar recursos que necesiten los menos favorecidos. Pueden tomarse *medidas prácticas*. Para alcanzar esa meta práctica. Pero no hay forma de reunir a la creación de sí mismo con la justicia en el plano *teórico*”<sup>304</sup>.

Esta unificación debe ser práctica, aunque sea teóricamente imposible, porque lo privado es no compartido, inadecuado para la argumentación, dado que se parte de intereses divergentes; pero el tema de la justicia es público y compartido, y es un medio para intercambiar argumentaciones. Rorty considera a los dos intereses (el privado y el público) como igualmente válidos pero irreconciliables.

La *sociedad es un compromiso y una lealtad entre personas*; pero debe mantenerse clara la *distinción entre lo público y lo privado*. No se debe querer revolucionar o suprimir sea lo público sea lo privado. La sociedad no avanza con revoluciones, sino con evolucion-

<sup>301</sup> Rorty, R. *El peligro es la corrupción*. Entrevista en el diario *La Capital*, 10 de Agosto de 1997, p. 14.

<sup>302</sup> Rorty, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. O. C., p. 79-80. “El pragmatismo no cree que la verdad sea la meta de la indagación. La meta de la indagación es la utilidad, y existen tantos propósitos diferentes como propósitos a satisfacer” (Idem, p. 53, 71).

<sup>303</sup> Rorty, R. *Essays on Heidegger and others*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Rorty, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 273. Rorty, R. *Philosophy and Social Hope*. Viking Penguin, 1999: *Failed Prophecies, Glorious Hopes*, p. 201-209.

<sup>304</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 16.

nes: progresa lentamente, entre una multitud de opciones culturales, sin una disciplina o práctica central privilegiada<sup>305</sup>. Para ello, hay que ser pragmatistas, pero con el deseo de “llegar a ser útiles para construir una comunidad de cooperación”<sup>306</sup>. Por ello, Rorty concibe la *decadencia moral* no como algo que tiene que “ver con nuestras costumbres sexuales: tiene que ver con nuestra aceptación de que los ricos les saquen cada vez más a los pobres”.

6.- Rorty se define como “ironista liberal”. Por un lado, *ironista* es aquel que toma con cierta ironía la actitud de esperar la salvación o solución de sus problemas de algo que venga de otro mundo, de algo que no depende de la voluntad de los hombres. Por otro, *liberal* significa amor a la libertad y exclusión de los actos de crueldad, dado que *la crueldad es lo peor que se puede hacer*. Mas ante la pregunta “¿Por qué no ser cruel?”, no hay ningún apoyo teórico. Solo se apoya en la creencia que la crueldad es horrible.

“Empleo el término ‘ironista’ para designar a esas personas que reconocen la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales: personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar. Los ironistas liberales son personas que entre esos deseos imposibles de fundamentar incluyen sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir...”<sup>307</sup>

Ser pragmático, en este contexto, significa -social y políticamente- tratar de disminuir el sufrimiento innecesario. La *izquierda académica* actual cae en lo que ya Dewey le criticaba: su falta de sentido pragmático. Esta izquierda proporciona la “técnica para hacer justificaciones intelectuales del orden establecido”; ataca teóricamente, en un gran nivel de abstracción, al sistema y se preocupa poco de las propuestas concretas. La izquierda académica se dedica escribir sobre las clases de “otro” “diferente” estigmatizado (gays, negros, latinos), pero no son “otro”, en sentido interesante, los desempleados, los indigentes, los que viven en remolques. La especulación teórica le impide a la izquierda académica ver lo concreto y pragmático: “La izquierda debería conceder una moratoria a la teoría”. La izquierda debería leer menos filosofía francesa apocalíptica y filosofía alemana, y más “economía política”<sup>308</sup>.

7.- Este filósofo estima que es deseable una *solidaridad* en el contexto de una utopía liberal posmoderna: posmetafísica y posreligiosa.

Esta utopía liberal no se fundamenta en argumentos, sino en la “capacidad imaginativa” de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento. “La solidaridad no se descubre, sino se crea por medio de la reflexión”. Para crearla es necesario aumentar nuestra sensibilidad en los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres humanos desconocidos por nosotros.

---

<sup>305</sup> Rorty, R. *La academia antipatriota* en Nussbaum, M. Y otros. *Cosmopolitas o patriotas*. Bs. As, F.C.E., 1997, p. 27-32. Cfr. Critchley, S. *Desconstrucción y pragmatismo: ¿Es Derrida un ironista privado o un liberal público?* En Mouffe, C. *Desconstrucción y pragmatismo*. Bs. As., Paidós, 1998, p. 52.

<sup>306</sup> Rorty, R. *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 118.

<sup>307</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 17. Rorty, R. *Philosophy and Social Hope*. Viking Penguin, 1999: *Love and Money*, p. 223-228.

<sup>308</sup> Rorty, R. *Forjar nuestro país*. O. C., p. 84-85, 73.

Para generar esta sensibilidad, no se requiere del pensamiento teórico, sino de descripciones detalladas que nos hagan ver cómo son los que sufren, de modo que no podamos decir: “No lo sienten como lo sentiríamos nosotros”<sup>309</sup>.

Estas descripciones se logran con géneros como la etnografía, el informe periodístico, los libros de historietas, el drama documental, y en particular con las novelas.

“Esa es la razón por la cual la novela, el cine y la televisión poco a poco, pero ininterrumpidamente, han ido reemplazando al sermón y al tratado como principales vínculos de cambio y de progreso moral”<sup>310</sup>.

8.- La conducta moral, en la concepción utópica de Rorty, “es asunto de condicionamiento más que de penetración intelectual”, hija de un tiempo y de un lugar<sup>311</sup>. La conducta moral debería fundarse en “una cultura historicista y nominalista”, con narraciones que conecten el presente con el pasado, por un lado; y, por otro, con utopías futuras ulteriores, en un proceso sin término, hacia la realización de una *incesante libertad*, sin convergencia hacia una *verdad preexistente*<sup>312</sup>. En este sentido, Rorty pone como ejemplo al poeta Walter Whitman (1819-1892), estadounidense muy orgulloso de su país:

“Whitman pensaba que nosotros, los estadounidenses, tenemos la naturaleza más poética porque somos el primer experimento completo de autocreación nacional: la primera nación-estado que no tiene que reverenciar a nadie, excepto a sí misma, ni siquiera a Dios. Somos el más fabuloso de los poemas porque nos ponemos en lugar de Dios; nuestra esencia es nuestra existencia, y nuestra existencia está en el futuro. Nosotros redefinimos a Dios en términos de nuestros egos futuros”<sup>313</sup>.

La sociedad futura debería ser una *sociedad liberal*, con medios para impedir que en las instituciones sociales subsista la crueldad, con libertad de prensa y con oportunidades para ejercer una influencia política<sup>314</sup>.

9.- La sociedad es el ámbito donde se ejerce la moral y la solidaridad. Rorty piensa a la sociedad fundada no en un universalismo (o sea, en nociones comunes, como la justicia, la verdad, la responsabilidad), ni en un racionalismo donde algunos tengan la razón y en nombre de la razón la impongan. Rorty trata de disolver esta alternativa. Desea que se deje de preguntar por la validez universal. También él desea que se llegue a un acuerdo, libremente, acerca de *cómo cumplir con los propósitos comunes*. Pero esto debe lograrse sobre la base de una creciente percepción de *la radical diversidad de los propósitos privados*, del carácter radicalmente poético (creador) de las vidas individuales, fundado en la creación de una conciencia (de un nosotros) que subyace en las instituciones sociales.

*La cultura (o cultivo) de las instituciones* no tiene un fundamento en algo distinto

<sup>309</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 18.

<sup>310</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 18. Cfr. CEBRIÁN, M. *La interpretación de los mensajes televisivos por la infancia* en *Comunicación, Lenguaje y Educación*, 1993, n. 18, p. 67-80. PORCHER, L. *Télévision, culture, éducation*. Paris, Collin, 1994.

<sup>311</sup> Rorty, R. *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 40.

<sup>312</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 18-19. Cfr. Fukuyama, F. *El fin de la historia y el último hombre*. Bs.As., Planeta, 1992.

<sup>313</sup> Rorty, R. *Forjar nuestro país*. O. C., p. 34. Cfr. Rorty, R. *La academia antipatriota* en Nussbaum, M. Y otros. *Cosmopolitas o patriotas*. Bs. As, F.C.E., 1997, p. 27-32. Rorty, R. *Norteamericanismo y pragmatismo* en *Isegoría*, 1993, n° 8, p. 5-25. Rorty, R. *Pragmatism as Romantic Polytheism* en Dickstein, M. (Comp.) *The New Pragmatism*. Durham, N.C., Duke University Press, 1998.

<sup>314</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 85.

del *esfuerzo de cada uno por crearla*, pero sin querer unificar lo privado con lo público. Por eso, es una cultura poética: por ser creadora de la vida individual y de la social sin unificarlas.

“Mi cultura ‘poetizada’ es una cultura que ha renunciado al intento de unificar las formas privadas que uno tiene de tratar con la finitud propia y el sentimiento de obligación que se tiene para con los demás seres humanos”<sup>315</sup>.

### **La solidaridad imaginada y deseada**

10.- En este contexto de cultura poética, creada y creadora, *la solidaridad* (el considerarnos *in solidum*: como una sola cosa o especie) no tiene otra base que la creación que de ella hicieron los hombres. No obstante esta débil base, la solidaridad es digna de ser deseada. La solidaridad constituye una forma de vivir que deberíamos proponernos lograr como una creación nuestra, para evitar el aumento de sufrimiento innecesario entre los seres humanos. Para esto no se requiere inventar nuevas razones: ni centradas en el sujeto, ni centradas en la comunicación.

“Se ha abandonado la noción de que la ‘razón’ designa un poder que sana, reconcilia, unifica: la fuente de la solidaridad humana. Si no hay una fuente así, si la idea de solidaridad humana es simplemente una afortunada creación accidental de los tiempos modernos, entonces no necesitamos ya de una noción de ‘razón comunicativa’ que reemplace a la de la ‘razón centrada en el sujeto’. No tenemos necesidad de reemplazar la religión por la teoría filosófica de un poder salvífico y unificador, que desempeñe la función que una vez desempeñó Dios”<sup>316</sup>.

Rorty, como Dewey, estiman que el pragmatismo puede ser compatible con la creencia religiosa, “pero con una creencia religiosa privatizada”, no con iglesias que adoptan posiciones políticas. Más bien que tener curiosidad por Dios, habría que emplear las fuerzas en tener curiosidad por descubrir los deseos mutuos<sup>317</sup>.

11.- Admitido que la cultura es poética, o sea, creación de cada persona y de cada pueblo, y admitida la contingencia del lenguaje (donde no existe una sola forma de expresión o comunicación), *hay que abandonar la búsqueda de una validez universal para la moral*. Este solo rasgo de abandono de la búsqueda de fundamentos es suficiente para inscribir sin dudas a Rorty, como un representante de los filósofos posmodernos.

“Yo quisiera reemplazar tanto las experiencias religiosas como las filosóficas de un fundamento suprahistórico o de una convergencia en el final de la historia, por una narración histórica acerca del surgimiento de las instituciones y de las costumbres liberales: las instituciones y las costumbres elaboradas para hacer posible la disminución de la crueldad, el gobierno basado en el consenso de los gobernados, y para permitir tanta comunicación libre de dominación como sea posible”<sup>318</sup>.

<sup>315</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 86. Rorty, R. *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 83-84.

<sup>316</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 87. Cfr. Rorty, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer* en Palti, J. *Giro Lingüístico e historia intelectual*. Bs. As., Universidad nacional de Quilmes, 1998, p. 309..

<sup>317</sup> Rorty, R. *Forjar nuestro país*. O. C., p. 28 nota 8, y p. 29. Rorty, R. *Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance* en Putnam, R-A. (Comp.) *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge, University Press, 1997.

<sup>318</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 87. Rorty, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 313. Cfr. Lukes, S. *Moral diversity and relativism* en *Journal of Philosophy of Education*, 1995, n. 29, 2, p.173-179.

Los llamados *principios* morales (no matarás, no robarás, etc.) no son, pues, suprahistóricos, sino constituyen resultados útiles, fruto del desarrollo histórico de una sociedad determinada. En moral, no existen primero los principios universales y abstractos, y luego las lealtades entre los miembros de los grupos pequeños. *Primero se da la lealtad que procede del sentimiento* (del sentir que el otro es uno de nosotros, de nuestro grupo, al que debemos lealtad). La *obligación moral* no es el resultado de la razón, sino del sentimiento de lealtad. Ser justos, *hacer crecer la justicia*, consiste entonces en hacer crecer el sentimiento de que los demás son como nosotros, de nuestro grupo. La ley moral no surge de la pura razón, como quería Kant; sino que “es, como mucho, el resumen de la red concreta de prácticas sociales”, como querían Hegel y Marx<sup>319</sup>.

En este contexto, la moral no se basa en la verdad entendida como correspondencia entre nuestras ideas y las cosas; sino que la verdad solo podría entenderse como aquello que se llega por consenso, aquello a “lo que llega a creerse en el curso de las disputas libres y abiertas”<sup>320</sup>.

12.- Más aún dentro de esta “verdad” débil, democráticamente conseguida como consenso, la solidaridad es deseable. Esta es una *finalidad deseada o deseable* de la sociedad justa y libre, con ciudadanos con vida privada, pero con la suficiente imaginación y *deseo común y solidario* de suprimir el sufrimiento innecesario.

“Lo que cuenta, para los pragmatistas, es la invención de formas de reducir el sufrimiento humano e incrementar la igualdad, aumentando la aptitud de todos los niños para comenzar su vida con iguales oportunidades de felicidad... Es una meta por la que vale la pena vivir pero no exige el sostén de fuerzas sobrenaturales”<sup>321</sup>.

Pero no se debe esperar un progreso en la solidaridad o un cambio en el estilo de vida debido a la filosofía ironista (esto es, de aquella filosofía que prescinde de la metafísica o toma con cierta ironía los fundamentos metafísicos).

Esta filosofía, pragmática y posmoderna, que asume Rorty, es por el mismo Rorty criticada como una filosofía que “no ha hecho mucho por la libertad y por la igualdad, ni lo hará”. Es necesario *conmover* para que los que poseen se hagan solidarios de los que no poseen medios para suprimir el dolor. Para ello se requiere de la estrategia de la imagen, de la fantasía en los detalles que muestran el sufrimiento en personas iguales a nosotros. “El novelista, el poeta o el periodista liberales son idóneos para esto. El teórico liberal habitualmente no lo es”<sup>322</sup>.

Crear que somos iguales por naturaleza, o que hay una igual dignidad humana en las personas “es una excentricidad Occidental”<sup>323</sup>. La igualdad es etnocéntrica: los norteamericanos son iguales entre los norteamericanos, los marxistas entre los marxistas, etc. Es inevitable nuestra filiación espacio-temporal contingente; pero aun así es deseable y acon-

<sup>319</sup> Cfr. Rorty, R. *Pragmatismo y Política*. O. C., p. 108-112.

<sup>320</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 87. Cfr. Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press, 1979. Rorty, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1983, p. 166, 290, 158, 169, 253. Rorty, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O. c., p. 228.

<sup>321</sup> PALTÍ, J. *Giro Lingüístico e historia intelectual*. O. C., p. 311. Cfr. Scavino, D. *La filosofía actual. Pensar sin certezas*. Bs. As., Paidós, 1999, p. 157-159.

<sup>322</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 112.

<sup>323</sup> Rorty, R. *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers*. Volumen 1. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Rorty, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 281.



sejable la terapia de ampliar nuestra igualdad etnocéntrica, aunque este deseo no pueda basarse en la idea de que existe una única y misma naturaleza humana que nos hace igualmente dignos. Los ideales de *la igualdad, la dignidad, la justicia*, aunque son de hecho limitados, son la mejor esperanza de la especie.

“Esta terapia insta al liberal a tomarse muy en serio el hecho de que los ideales de la justicia procedimental y la igualdad humana son realizaciones culturales de carácter grupal, reciente y excéntrico; e insta a reconocer que esto no significa que tenga menos valor combatir por ellos. Insta a que los ideales pueden ser locales y ligados a la cultura y sin embargo ser la mejor esperanza de la especie”<sup>324</sup>.

Cuando se trata del progreso moral, social y político, -progreso en la materialización de los sueños utópicos como el de un mundo sin clases, sin castas, un mundo igualitario- “*lo mejor que podemos pedir para el próximo siglo es que estos sueños se puedan seguir soñando*”<sup>325</sup>. Lo que es previsible para el siglo que viene es un poco más de igualdad, entre el burócrata y el campesino, dentro de las naciones industrializadas; pero la mayoría de los que nazcan en el próximo siglo nunca usarán una computadora ni viajarán en avión. No obstante, como los que a principios del siglo XX escribieron acerca de la ciencia ficción ilusionándonos con un mundo mejor que en parte se hizo realidad, debemos mantener las esperanzas intactas, la creencia de que *los seres humanos pueden cooperar para determinar el futuro*. La adopción de una esperanza social utópica es la versión secularizada de la esperanza cristiana de que todos los hombres vivan como hermanos; la esperanza de que ningún chico tenga que sentir una envidia innecesaria por el alimento, la ropa o la posibilidad de estudiar de otro. Podemos esperar la protección del Estado a los analfabetos, a los desempleados, a los desnutridos. Quizás el único proyecto importante se halla en mantener viva la esperanza de que tarde o temprano, todos los niños tengan iguales oportunidades en la vida.

13.- *La raíz de la solidaridad* no se halla en tener una naturaleza humana en común, ni un lenguaje común, sino “*sólo el ser susceptible de padecer dolor, y, en particular, esa forma especial de dolor que los brutos no comparten con los humanos: la humillación*”<sup>326</sup>.

Quizás haya una cosa en común entre los hombres solidarios: la esperanza que el mundo de uno (con sus pequeñas cosas en torno de las cuales teje su propio léxico último, su propia filosofía de vida) no será destruido. Lo que se considera *un ser humano* no es una esencia metafísica, sino es algo pragmático; “algo relativo a la circunstancia histórica, algo que depende de un acuerdo transitorio acerca de qué actitudes son normales y qué prácticas son justas o injustas”<sup>327</sup>.

En la cultura actual, ha perdido sentido -se ha vuelto ininteligible para Rorty- todo lo que pretende fundarse en algo que esté más allá de la historia; pero el sentido de solidaridad permanece intacto. ¿En qué se funda entonces el hecho de la solidaridad? Rorty cree encontrarlo en “una *identificación imaginativa con los detalles de la vida de los otros*, y no

---

<sup>324</sup> Rorty, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O.C., p. 282. Cfr. Hude, H. *Mercado y solidaridad* en *Revista Española de Pedagogía*, 1996, n. 205, p. 395-407.

<sup>325</sup> Rorty, R. *La odisea del siglo que viene* en *Clarín*, 7/3/99, p. 8-9. Novo, M. *Pedagogía y Posmodernidad. Ni olvido de la historia ni relativismo moral* en *Cuadernos de Pedagogía*, 1998, n. 265, p. 86-89.

<sup>326</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 110. Cfr. Jugo Beltran, C. *La superación del fundamento y la desfundamentación de la solidaridad: el pragmatismo de Richard Rorty* en *Paideia Cristiana*, 1996, n. 22, p. 43-48.

<sup>327</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 207.

en el reconocimiento de algo previamente compartido”<sup>328</sup>. Esta identificación combina el *aborrecimiento de la crueldad con el sentimiento de la contingencia del yo y de la historia*.

14.- El ser humano está solo con su acto de elegir. Mas las narraciones, que le ayudan a identificarse con los movimientos comunitarios, generan en él la sensación de ser algo más, de ser parte de un sistema o máquina mayor. “Ésta es una sensación que vale la pena”<sup>329</sup>. La identificación que genera la solidaridad se debe a la imaginación entre grupos de personas, no con el género humano en general.

“Nuestro sentimiento de solidaridad se fortalece cuando se considera que aquel con el que expresamos ser solidarios, es ‘uno de nosotros’; giro en el que ‘nosotros’ significa algo más restringido y más local que la raza humana. Esa es la razón por la que decir ‘debido a que es un ser humano’ constituye la explicación débil, poco convincente, de una acción generosa”<sup>330</sup>.

En la estimación de Rorty, *existe un progreso moral*, pero no hay que pensarlo en abstracto, sino en forma concreta y pragmática. Debemos remplazar preguntas teóricas como “¿Qué es el hombre?” ¿Qué puedo hacer o esperar?, por otras pragmáticas: “¿Qué fines comunitarios voy a compartir?” “¿En qué clase de persona debo intentar convertirme?”<sup>331</sup>.

No existe el mal, el bien, la verdad en abstracto. Como afirmaba el pragmatista Dewey, el mal o lo peor es un bien rechazado, es lo que quedó después de una deliberación y elección. En el momento de elegir, nada de lo que se va a elegir es un mal: es un bien en competencia con otros. Después de la elección, lo rechazado aparece como un bien menor, como un mal en esas situaciones o circunstancias<sup>332</sup>. Pero no existe un punto fijo, una verdad absoluta, respecto de la cual las cosas son buenas o malas. Resulta fútil preguntarnos si vamos en la dirección correcta.

“Que las comunidades humanas se pregunten ‘¿Nuestra historia política reciente, esa que resumimos en un relato de progreso paulatino, nos está llevando en la dirección correcta?’ resulta tan fútil como que la ardilla se pregunte si su evolución desde la musaraña ha ido en la dirección adecuada. Las ardillas hacen lo que es mejor según sus propias luces, y lo mismo hacemos nosotros. Ellas y nosotros nos hemos movido en la dirección de lo que parece, *según nuestras respectivas luces, una mayor flexibilidad, libertad y variedad*”<sup>333</sup>.

15.- En este contexto, el progreso debería orientarse pragmáticamente hacia una creciente solidaridad humana, donde conviven la flexibilidad, la libertad y la variedad. La solidaridad se basa en la capacidad para percibir con mayor claridad que *las diferencias tradicionales* (de tribu, religión, de raza, de costumbres y demás, de la misma especie) *carecen de importancia* cuando se las compara con las *similitudes* referentes al dolor y la humillación; dolor y humillación que se hacen patentes en las novelas, en los escritos etnográficos más que en los tratados filosóficos y o religiosos.

<sup>328</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 208. Cfr. Rorty, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O.C., p. 272.

<sup>329</sup> Rorty, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O. c., p 228.

<sup>330</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 209. Rorty, R. *Batallas éticas*. Bs. As., Nueva Visión, 1997, p. 72.

<sup>331</sup> Rorty, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 340.

<sup>332</sup> Rorty, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 338 nota 45.

<sup>333</sup> Rorty, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 337.

Dicho brevemente, la *solidaridad* es la capacidad de incluir en la categoría de un “nosotros” a personas muy diferentes de nosotros<sup>334</sup>. “Debiéramos tener en cuenta a los marginados”, y esto podría lograrse si los consideramos no como a “ellos”; sino -sin otra razón- como personas como “nosotros”. Debemos ser capaces de *ampliar nuestra simpatía*. Los indios, no tuvieron derechos humanos intrínsecos. Ellos, tanto ebrios como sobrios, no eran, en Norteamérica, considerados personas, no tenían dignidad humana: “Eran simples medios para los fines de nuestros abuelos”. Por el contrario, fueron los intelectuales, especialmente los antropólogos los que los vieron como interlocutores semejantes, los que simpatizaron con ellos y los que los convirtieron lentamente en objeto de justicia social<sup>335</sup>.

“Deberíamos extender a todos los bípedos implumes el respeto que sentimos sólo por la gente como nosotros. Se trata de una idea excelente, de una buena receta para secularizar la doctrina cristiana de la fraternidad entre los hombres”<sup>336</sup>.

La mayoría de la gente -que no es profesionalmente intelectual- no se considera de la “especie humana”; sino cree pertenecer a la clase de los seres humanos *buenos* y se define por oposición a otra que es mala. “Lo decisivo para su sentido de quienes son (esto es, para saber quiénes son) es que no son ni un infiel, ni un gay, ni una mujer, ni un intocable”<sup>337</sup>.

16.- No hay un fundamento real para la solidaridad, no hay un léxico único o común y fundamental, válido de por sí para todos. No está claro por qué debemos ser más bien liberales que fanáticos, a no ser que se recurra a una teoría filosófica de la naturaleza humana. Lo que podemos desear es aumentar el “nosotros”, “nosotros los herederos de las contingencias históricas que han creado instituciones políticas cada vez más cosmopolitas, cada vez más democráticas”<sup>338</sup>. La moral y la solidaridad se construyen, y Rorty estima que “el *liberalismo burgués* es el mejor ejemplo de una solidaridad ya alcanzada, y que el pragmatismo de Dewey es su mejor formulación”<sup>339</sup>. Este liberalismo “no necesita ningún fundamento filosófico” ya que se puede justificar por los resultados que promete y no por los principios a los que apela<sup>340</sup>.

No podemos sino partir del lugar en que nos encontramos, del nosotros que somos, de un etnocentrismo; pero de un etnocentrismo consciente “formado para destruir el etnocentrismo” ampliándolo lo más posible<sup>341</sup>. Al ampliar el nosotros, ampliamos la responsabilidad moral.

---

<sup>334</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 210. Rorty, R. *Human Rights, Rationality and Sentimentality* en Hurley, S. – Shute, St. (Comps.) *On Human Rights: The 1993 Oxford Amnesty Lectures*. New York, Basic Books, 1993, p. 112-134. Rorty, R. *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo* en Abraham, T., Bardiou, A., Rorty, R. *Batallas éticas*. Bs. As., Nueva Visión, 1997, p. 73, 71.

<sup>335</sup> Rorty, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O.C., p. 279, 267, 280. Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 214.

<sup>336</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 71.

<sup>337</sup> Rorty, R. *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo*. O. C., p. 72.

<sup>338</sup> Cfr. Rorty, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O.C., p. 259. Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 215.

<sup>339</sup> Rorty, R. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minnesota, University of Minnesota Press, 1982. Rorty, R. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid, Tecnos, 1996, p. 293. Cfr. Rorty, R. *Dewey between Hegel and Darwin* en ROSS, D. (Comp.) *Modernism and the Human Sciences*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1994. Kolenda, K. *Rorty's Dewey* en *The Journal of the Value Inquiry*, 1986, nº 1, p. 57-62.

<sup>340</sup> Rorty, R. *Forjar nuestro país*. O. C., p. 14. Cfr. Rorty, R. *Can American Egalitarianism Survive a Globalized Economy* en *Business Ethic Quarterly*, 1999, Special Issue, p. 1-6.

<sup>341</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 216.

Si se abandona, en efecto, la idea de verdad, de objetividad, de naturaleza humana, de razón, entonces *no hay nada ni nadie ante el cual responder*. En nuestra civilización Occidental culta, el hombre respondía de sus actos ante Dios; luego Dios fue suplantado por la naturaleza humana, después por la democracia, finalmente la responsabilidad se encontró solo como una lealtad ante las propias opciones individuales<sup>342</sup>. Mas es de desear que se aprecie a la democracia “como el medio principal por el que puede llegar a existir una forma de humanidad más desarrollada”, más humana que la predemocrática<sup>343</sup>.

Solo ampliando el yo hacia un nosotros cada vez más abarcador, crecerá el ámbito de la responsabilidad moral. Los pragmatistas como Rorty son poco afectos a las teorías en sí mismas, por el contrario, recomiendan contrastar las creencias pragmáticas con las otras alternativas y elegir la más eficaz o útil, en vez de preocuparnos sobre si hay algo que las vuelve “verdaderas”.

“Adoptar esta actitud nos liberaría de interrogantes sobre *la objetividad de los valores, la racionalidad de la ciencia*, y las causas de la viabilidad de nuestros juegos de lenguaje. Todas estas cuestiones teóricas se sustituirán por *cuestiones prácticas* sobre si deseamos mantener nuestros valores, teorías y prácticas actuales o intentar sustituirlas por otras. Dada esta sustitución, no habría *nada ante lo cual ser responsable excepto nosotros mismos*”<sup>344</sup>.

17.- La *compasión recíproca* es la base suficiente para la creación de una sociedad moral y política. La política no requiere fundamentos extrapolíticos o filosóficos: le es suficiente *el acuerdo o deseo de los ciudadanos*. Lo mismo puede decirse de toda acción humana: ella no necesita de referencia a creencias previas sobre el ser humano o sobre la realidad; estas creencias o filosofías son descripciones posteriores, y surgen cuando se han dado acciones exitosas para el individuo o para la comunidad.

También la moral es algo que se construye. De hecho, el poder europeo pasó lentamente a manos de personas que sentían conmisericordia por el humillado y soñaban con la igualdad humana; pero puede sencillamente ocurrir que, al final, “el mundo sea dominado por personas que carecerán de tales sentimientos y de tales ideas”<sup>345</sup>.

Esta utopía ironista, que basa la pauta o los principios morales en la mutua compasión, puede parecer una fantasía; pero ideas como el rechazo de la prisión sin juicio, de la utilización de los prisioneros de guerra como esclavos, la tortura como medio para obtener una confesión, el uso de rehenes, la deportación de poblaciones enteras, fueron “una vez fantasías tan inverosímiles”, como la idea de que la compasión recíproca es una base suficiente para una asociación moral, social y política<sup>346</sup>.

“Todavía me resisto a aceptar que Hayek haya tenido razón cuando dijo que no puede haber democracia sin capitalismo; lo que sí creo es que el capitalismo es necesario para asegurar una oferta confiable de bienes y servicios, así como para asegurar que habrá suficiente excedente de capital como para financiar el bienestar social”<sup>347</sup>.

<sup>342</sup> Rorty, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O.C., p. 250.

<sup>343</sup> Rorty, R. *Forjar nuestro país*. O. C., p. 30 nota 12 y p.39. Bugossi, T. *Democrazia e aristocrazia in Sciacca* en *Studi Sciacchiani*, 1995, n. 1-2, p. 57-64.

<sup>344</sup> Rorty, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O.C., p. 65. Cfr. Caputo, J. *The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty* en *Review of Metaphysics*, 1983, n° 36, p. 661-685.

<sup>345</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 203. Cfr. Bárcena, F. *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*. Madrid, Paidós, 1997, p. 60.

<sup>346</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 202.

<sup>347</sup> Rorty, R. *Los intelectuales ante el fin del socialismo* en Abraham, T., Bardiou, A., Rorty, R. *Batallas éticas*. O. C., p. 82.

Vivimos una “época de apogeo de lo difuso”, sin objetividad, sin claridad teórica, sin racionalidad lógica, sin criterio moral preciso. Una sociedad, en este clima cultural, “no serviría a un fin mayor que a su propia conservación y mejora”, basada solamente -como lo hacen los políticos prácticos- en el sentimiento de lealtad, creyendo que de este modo conserva y mejora la civilización. Una sociedad así

“Identificaría la racionalidad con ese esfuerzo, en vez de con el deseo de objetividad. Por ello no sentiría necesidad de un fundamento más sólido que la lealtad recíproca”<sup>348</sup>.

18.- Esto no significa, sin embargo, que no haya una moral social o *justicia* en la sociedad. La justicia no es una fidelidad a un orden superior y anterior a los ciudadanos; sino la congruencia de sus aspiraciones, dada una historia y unas tradiciones arraigadas. La justicia debe vivirse como la “intuición de equilibrar”. En la práctica viviente, esta intuición, resultará “un acuerdo exitoso entre individuos” y “tenderá prescindir de aquellos derivados de explicaciones filosóficas del yo o de la racionalidad (*of the self or of rationality*)”<sup>349</sup>. El cambio de moral, en consecuencia, “se lleva a cabo manipulando nuestros sentimientos en vez de incrementar nuestro conocimiento”<sup>350</sup>.

En resumen, no hay una naturaleza humana moral; solo existe la débil posibilidad de crear consensos de equilibrios, de ser fieles a ellos y tolerantes con las opiniones dispares. La igualdad y la justicia se construyen, y aunque Rorty sabe que “la justicia social no tiene mucho que ver con problemas filosóficos”, éstos -lo mismo que la literatura- pueden generar esperanzas en la construcción de “una legislación más distributiva”, de “economías capitalistas con un rostro humano”. La izquierda tiene la tarea de dar esperanzas y sugerir leyes concretas para “domesticar el poder salvaje de la economía global y ponerla al servicio de la igualdad humana”<sup>351</sup>.

## La libertad y el yo

19.- La base de la moral se hallaría, en resumen, en las *formas de hablar comunes y en las esperanzas comunes*, ambas procedentes de una cultura “poética”<sup>352</sup>.

Pero ¿cómo cuadran, en este contexto, el yo, la libertad y sus decisiones?

Rorty no hace una teorización acerca de la existencia o no existencia de la libertad. Él la asume como un hecho práctico, como un hecho que se da en la práctica social. La libertad se hace manifiesta sobre todo cuando las contingencias nos llevan a reconocerla. Las cosas no están fijadas por el destino para el hombre. El reconocimiento de las contingencias (esto es, de las cosas que son o existen, pero bien podrían también no ser, porque no son necesariamente) es “la principal virtud de los miembros de una sociedad liberal”<sup>353</sup>.

---

<sup>348</sup> Rorty, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 69. Rorty, R. *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 50. Cfr. Illescas, M. *El hombre y su mundo: Caminos de la historicidad* en *Revista de Filosofía*, 1997, nº 90, p. 303-340.

<sup>349</sup> Rorty, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 251, 252. Cfr. Nozick, R. *La naturaleza de la racionalidad*. Barcelona, Paidós, 1995. Luhmann, Th. *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*. Barcelona, Paidós, 1997.

<sup>350</sup> Rorty, R. *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo*. O. C., p. 65.

<sup>351</sup> Rorty, R. *Forjar nuestro país*. O. C., p. 16. Rorty, R. *Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance* en Putnam, R-A. (Comp.) *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge, University Press, 1997.

<sup>352</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 104.

<sup>353</sup> “We... put liberty ahead of perfection” (Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 65). Cfr. Soria, F. *Cultura y libertad*. Valencia, Universidad de Valencia, 1996. Connell, R. *Escuelas y justicia social*. Madrid, Morata, 1997

“Ponemos a la libertad por delante de la perfección” afirma Rorty, siguiendo a John Rawls<sup>354</sup>. Con el ejercicio de la libertad, podemos mejorarnos lentamente; y no se requiere por el contrario, ser primero perfectos para ser luego libres.

20.- La *libertad* es un hecho en las sociedades liberales; pero este hecho fue construido y debe ser cuidado.

La libertad es ante todo *libre discusión* a nivel político y social. Si cuidamos la libertad, los otros valores (como la verdad y el bien) se cuidarán por sí solos. Porque la verdad y el bien es lo que resulta de la libre discusión<sup>355</sup>.

En este sentido, la libertad es la fuente de la moral. Pero la moral y la libertad que interesa a Rorty es la moral y la libertad *institucionalizadas*, enraizadas en las instituciones (y, por lo tanto, sociales y políticas), cuya raíz está en la libre discusión; no tanto la libertad y la moral de cada uno, con sus respectivos intereses ideológicos.

“La libre ‘discusión’ no quiere decir aquí ‘libre de ideología’, sino que simplemente alude a la discusión que tiene lugar cuando la prensa, el poder judicial, las elecciones y las universidades son libres, la movilidad social es frecuente y rápida, el alfabetismo es universal, la educación superior es común y la paz y la prosperidad han hecho posible que se disponga de tiempo necesario para prestar atención a muchísimas personas diferentes y para pensar acerca de lo que éstas dicen”<sup>356</sup>.

21.- Mas la *libertad social* no debe ser confundida con la libertad individual o privada. La sociedad liberal crea las condiciones para la libertad social entre los hombres; pero cada uno puede ser individualmente libre hasta tanto no dañe la libertad ajena.

En una sociedad justa y libre, los ciudadanos pueden ser (o siguen siendo) tan privatistas, ‘irracionalistas’ y esteticistas como lo desean, siempre que lo hagan durante el tiempo que les pertenece, sin causar daño a los otros ciudadanos. Pero tiene además un *límite moral*: lo deben hacer sin utilizar recursos que necesiten los menos favorecidos<sup>357</sup>.

22.- El *yo* parece ser la sede de la libertad individual, pero no hay un “yo nuclear”: un núcleo que constituye al yo<sup>358</sup>. Eso que llamamos “yo” no tiene una esencia fija; sino que es un “poema”, una creación, una contingencia, algo que acaece y contingentemente está donde está y habla como lo hace.

Siguiendo a Freud, Rorty cree que hay que contribuir a desdivinizar el yo, haciendo remontar la conciencia a sus orígenes, situados en las contingencias de nuestra educación.

El “yo” no es un sistema estructurado, sino “un tejido de contingencias”, de cosas que acaecen o suceden: *Yo soy eso que me ha sucedido*. No existe un “yo” origen de facultades distintas, sino solo modos distintos de adaptación<sup>359</sup>.

<sup>354</sup> Rorty, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 253.

<sup>355</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 102.

<sup>356</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 102. Cfr. Watt, J. *Ideology, objectivity, and education*. New York, Teachers College Press, 1994. Marcuse, H. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona, Seix Barral, 1971.

<sup>357</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 16. Cfr. Schwalbe, M. *The Autogenesis of the Self en Journal for the Theory of Social Behaviour*, 1991, n. 3, 269-294. Blanco Regueira, J. *Merleau-Ponty o la agonía de la subjetividad en Revista de Filosofía* (México), 1995, n. 84, p. 402-419. García Serrano, M. *Yo e identidad personal en Theoria*, 1996, n. 26, p. 163-189.

<sup>358</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 207. Cfr. Popper, K.-Eccles, J. *El yo y su cerebro*. Barcelona, Labor, 1982. Galán F. *La naturaleza de la conciencia en una perspectiva filosófica en Revista de Filosofía*, 1994, n. 80, p. 258-282.

<sup>359</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 50, 52.

Es necesario abandonar la idea abstracta del “yo”, como si tuviese un ser característico. Debemos volver a lo particular; ver las situaciones y posibilidades particulares, similares o diferentes por las que pasa cada uno, pues eso es lo que constituye al “yo”.

“Sólo si nos aferramos a algunas contingencias individuales decisivas de nuestro pasado seremos capaces de hacer de nosotros mismos algo que valga la pena, crear un yo presente al que podamos respetar”<sup>360</sup>.

En este contexto, el yo no está constituido por grandes verdades referentes a la naturaleza humana, a la verdad o a la justicia; “sino por una infinidad de menudos hechos contingentes”<sup>361</sup>, de los cuales se habla. La *conciencia del yo* (o *autoconciencia*) surge precisamente como un asunto lingüístico: “Desde nuestra perspectiva, antes que empezáramos a hablar de ‘conciencia’ nadie era consciente de ser consciente”. La conciencia es un producto social, logrado mediante el lenguaje y la conciencia de pertenencia a un grupo hace a la persona<sup>362</sup>.

Del mismo modo que un chimpancé no tiene un cerebro capacitado para entender una raíz cuadrada o el concepto de entropía, el cerebro humano no estaría capacitado para entender la emergencia de la consciencia. Ésta fue promovida por la selección natural en respuesta a los cambios y desafíos que se produjeron en determinados momentos de la evolución en el entorno de los animales como un medio para favorecer su adaptación a esos cambios o desafíos. Para sobrevivir los animales tuvieron que desarrollar flexibilidad mental y conductual, que es lo que proporciona la consciencia. Nuestra capacidad cerebral para entender la naturaleza de la mente consciente evolucionará cuando nuevas condiciones o desafíos ambientales hagan verdaderamente necesario ese entendimiento, aunque también es posible que entonces surjan nuevas y difíciles cuestiones que podrían ser el precio de tal promoción.

23.- La libertad se da, entonces, entre los condicionamientos del pasado, la capacidad y valor de la imaginación, y se manifiesta en la capacidad para hacernos redescribiéndonos, reinterpretándonos, reconceptualizándonos.

“Nos redescrimos a nosotros mismos, redescrimos nuestra situación, nuestro pasado... y comparamos nuestros resultados con redescipciones alternativas que utilizan los léxicos de figuras alternativas. Nosotros los ironistas, tenemos la esperanza de hacernos, mediante esa rediscipción continua, el mejor yo que podamos”<sup>363</sup>.

La libertad se manifiesta en ese poder elegir y presentar las cosas, haciéndolas parecer tanto buenas como malas, redescribiéndolas de acuerdo a intereses o perspectivas diversas.

---

<sup>360</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 53. Angers, P. - Bouchard, C. *L'auto-appropriazione*. Bologna, EDB, 1994. Bilbeny, N. *El idiota moral. La vanidad del mal en el siglo XX*. Barcelona, Anagrama, 1993.

<sup>361</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 206. Cfr. Dei, H. *Poder y libertad en la sociedad posmoderna*. Bs. As., Alma-gesto, 1993.

<sup>362</sup> Rorty, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 313, 271.

<sup>363</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 98. Cfr. Grimal, P. *Los extravíos de la libertad*. Barcelona, Gedisa, 1991. Tarcov, N. *Locke y la educación para la libertad*. Bs. As., Centro Editor Latinoamericano, 1991.

Más aún en este contexto, se puede pensar en *dos fines en sí mismos para la libertad*: Uno es la ampliación de nuestro yo presente (esto es, la búsqueda de solidaridad); y el otro, “la invención de sí mismo”<sup>364</sup>.

24.- Hasta tal punto Rorty admite la libertad individual y social, que se dice política y abiertamente *liberal*. Pero, en su concepción, la libertad y la sociedad liberal no tienen fundamentos teóricos válidos.

“Hay que fomentarla por sí misma. Una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar ‘verdad’ al resultado de los combates, sea cual fuere el resultado. Esa es la razón por la que se sirve mal a una sociedad liberal con el intento de dotarla de ‘fundamentos filosóficos’”<sup>365</sup>.

Lo importante no es discutir acerca de qué es (búsqueda de la esencia) el yo o la libertad, sino el cuidarlos. A la libertad no hay que fundamentarla, sino deseársela en concreto: desear la libertad de prensa, de discusión, de elección.

“Nosotros, los ironistas que también somos liberales, pensamos que esas libertades no requieren ningún consenso acerca de ningún tema más fundamental que el de su propia deseabilidad”<sup>366</sup>.

Pero, finalmente, el yo y la libertad armonizan, cuando lo más importante no son los fines; sino cuando el yo es considerado como “concatenación de creencias”, como “capacidad de elegir”<sup>367</sup>, porque allí es libre. Es más, sin la elección, no hay moral o ética.

“Concibo la ética como aquello que hay que comenzar a crear cuando nos enfrentamos a una elección entre dos acciones irreconciliables, cada una de las cuales podría, en otras circunstancias, ser igualmente natural y adecuada”<sup>368</sup>.

Ahora bien, dado que Rorty no admite nada absoluto ni un principio ético supremo, la elección es siempre *una cuestión de compromiso entre bienes antagónicos* y no una elección entre el bien absoluto y el mal absoluto<sup>369</sup>. Es más, dado que para los pragmatistas como Rorty no existe una naturaleza humana intrínseca, tampoco existen obligaciones morales connaturales. Por ello, la libertad y la elección no tiene una norma que la hace buena o mala. La libertad resulta pues moralmente compatible “con todas y cualesquiera decisiones sobre el tipo de vida a elegir o el tipo de política a proseguir”<sup>370</sup>. Al elegir, sin embargo, con amor se hace la luz, porque “todas las relaciones humanas al margen del amor tienen lugar en la oscuridad”<sup>371</sup>.

---

<sup>364</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 83, nota 24.

<sup>365</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 71. Cfr. González-Simancas, J. *Educación: libertad y compromiso*. Pamplona, EUNSA, 1992. Martínez Martín, M. *La educación moral: una necesidad en las sociedades plurales y democráticas* en *Revista Iberoamericana de Educación*, 1995, n. 7, p. 13-39.

<sup>366</sup> Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 102.

<sup>367</sup> Rorty, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 253.

<sup>368</sup> Rorty, R. *Respuesta a Simon Critchley* en Mouffe, C. (Comp.) *Desconstrucción y pragmatismo*. Bs. As., Paidós, 1998, p. 88.

<sup>369</sup> Rorty, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 309. Cfr. Strike, K. - Egan, K. *La autonomía como objeto de la educación en Ética y política educativa*. Madrid, Narcea, 1981.

<sup>370</sup> Rorty, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 187.

<sup>371</sup> Rorty, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 278. Cfr. Taberner Guasp, J. *Socialización y espíritu crítico: educación ético-cívica* en *Revista Española de Pedagogía*, 1994, n. 199, p. 547-568. Watzlawick, P. (Comp.) *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* Barcelona, Gedisa, 1990.



Importa hacer elecciones prácticas, correctas; sabiendo que “*correcto* solo significa el contexto que mejor sirve a los propósitos de alguien en un cierto tiempo y lugar”<sup>372</sup>.

25.- El “yo”, o la mente humana, en última instancia, es un “mecanismo tejedor” de creencias, tradiciones y elecciones, en un contexto social<sup>373</sup>. El yo es un “nexo de creencias y deseos carentes de centro”, en medio de circunstancias históricas: un nexo que se teje y se vuelve constantemente a retejer, porque opina, cree, interpreta, valora, elige.

El “yo”, en fin, es una creación social y nuestra.

“Estoy presuponiendo que uno tiene la libertad de crear un modelo del yo para adaptarlo a sí mismo, a sus ideas políticas, su religión o a su noción privada del sentido de su vida. Esto presupone, a su vez, que no existe ‘una verdad objetiva’ sobre cómo es realmente el yo humano”<sup>374</sup>.

Pero un “yo” que, no sea psicópata o enfermo, *un yo moral*, aun siendo flexible y con disposiciones no armónicas, involucra en su autoconcepción “relaciones con otras personas”. El desarrollo moral en el individuo y en la especie humana como un todo, “tienen que ver con advertir otros yo humanos de modo de extender las variadas relaciones que los constituyen”. El ideal ha sido entrevisto por la concepción cristiana y budista de la santidad: “un yo ideal para quien el hambre y el sufrimiento de *cualquier* ser humano (y aún, quizás, de cualquier animal) resultan intensamente dolorosos”<sup>375</sup>.

En resumen, el *progreso moral* no consiste en un aumento de racionalidad o de inteligencia, ni en una disminución de la superstición o del prejuicio. Lo mejor es pensar, en la práctica y sin fundamentos metafísicos, el progreso moral como un incremento en la *sensibilidad para responder a las necesidades* de una variedad más y más extensa de personas, abarcar a más seres humanos en nuestra comunidad. Este deseo debiera estar por encima del deseo de estabilidad, seguridad y orden<sup>376</sup>.

En este contexto, *ser racional*, *ser leal* y *ser moral* son tres formas de decir la misma actividad: es adquirir, construyéndola, una lealtad más amplia, no forzada entre individuos y grupos. Es una actividad, al mismo tiempo, *racional* (en donde se buscan los fines y los medios proporcionados para lograrlos) y *emocional* (porque se advierte que los otros son como uno, capaces de negociar una convivencia en paz). Y es *moral* porque la justicia adquiere el sentido de tratarnos de igual manera, dado que somos un mismo grupo<sup>377</sup>.

Queda claro, para Rorty, que se trata de una propuesta irónica, vista desde la privilegiada situación actual de los Estados Unidos, pero él estima que se trata sin embargo de una propuesta pragmática para estos tiempos posmodernos.

<sup>372</sup> Rorty, R. *Respuesta a Simon Critchley*. O. C., p. 90-91.

<sup>373</sup> Rorty, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 131, 258 nota 39. Rorty, R. *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo*. O. C., p. 78. Daros, W. R. *Erich Fromm: El condicionamiento psicológico y su dimensión social en el ámbito moral en Intersticios. Filosofía, arte, religión*. México, 1995, n. 3, p. 67-87.

<sup>374</sup> Rorty, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 262. Ieland, D. *Rorty on the Moral Concern of Philosophy: A Critic from a Feminist Point of View* en *Praxis International*, 1988, n° 8, p. 275.

<sup>375</sup> Rorty, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. O. C., p. 88. Cfr. I.E.P.S. *Educación y solidaridad. Propuestas de reflexión y acción*. Madrid, Narcea, 1986. Olneck, M. *Terms of Inclusion: Has Multiculturalism Redefined Equality in American Education?* en *American Journal of Education*, (Chicago), 1993, n. 3, p. 234-261.

<sup>376</sup> Rorty, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. O. C., p. 91, 92, 95, 102. Cfr. Power, F. - Lapsley, D. (Ed.) *The Challenge of Pluralism: Education, Politics and Values*. Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 1993.

<sup>377</sup> Rorty, R. *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 120. Cfr. Chimirri, G. *Ragione e azione morale. Conflitto e conciliazione di teoria e pratica*. Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 1997.

## Observaciones finales

26.- Leyendo a Richard Rorty, se aprecia rápidamente en sus escritos una cierta paradoja. Por un lado, Rorty se opone a las teorizaciones sobre la ética y desea pasar rápidamente a medidas de acción que propongan cambios; pero, por otro lado, para lograr este cambio, Rorty debe teóricamente proponer las ventajas de la moral pragmática.

En realidad, no se puede ser ni siquiera práctico sin una teoría que justifique el valor de la práctica respecto de la teoría. El hombre requiere de ideas para actuar humana y coherentemente. El mismo pragmatismo es una teoría acerca de las ventajas del actuar práctico.

27.- Mas los escritos de Rorty ponen en cuestión *el problema del fundamento del actuar*. Rorty no cree que la práctica necesite de fundamentos teóricos para ser realizada. Estima que lo importante es obrar y observar las consecuencias: primero es la acción, luego la reflexión para mejorar la acción.

28.- Desde un punto de vista cristiano, parece ser una *visión reductora* estimar que hay que ser historicista para liberarse, gradual pero firmemente, de la teología y de la metafísica; que los cristianos buscan huir del tiempo histórico que les toca vivir para explicar lo que son.

“No hay Dios, ni realidad, ni nada que preceda el consentimiento de la gente libre. Lo que me gusta de Dewey y del pragmatismo es la meta antimetafísica según la cual no hay posibilidad de apelar a algo más alto que un consenso democrático”<sup>378</sup>.

En la concepción de Rorty, el hombre -y sus decisiones tomadas democráticamente- es, entonces, se convierten en el valor absoluto, sin otra instancia superior.

Mas la creencia en seres metafísicos no implica necesariamente un huir del tiempo histórico ni negar que el hombre debe asumir sus decisiones y responsabilidades, sino simplemente asumirlas e interpretarlas desde Alguien que le da a esas decisiones un sentido nuevo, no clausurado en este mundo histórico. La existencia de Dios no libera a los hombres de sus responsabilidades, ni es un obstáculo para ellas, sino más bien un estímulo.

29.- Rorty frecuentemente describe bien situaciones sociales existentes; su filosofías se vuelve atrayente por su sensibilidad social (el ideal de suprimir la crueldad, los sufrimientos innecesarios) y por sus -lamentablemente pocas- propuestas pragmáticas; pero sus interpretaciones son discutibles. Rorty, afirma, por ejemplo, que la sociedad contemporánea ha reemplazado la Verdad por la Libertad como meta del pensamiento y del progreso social<sup>379</sup>. Numerosos casos podrían apoyar esta afirmación, más no por esto ella queda sin más justificada. Una libertad sin verdad como meta, no es humana: es más bien la espontánea ley de la jungla. Se da en el pragmatismo *un cierto positivismo*, por el cual lo que la sociedad hace o ha construido -por el hecho de haberlo hecho o construido- es, sin más, y

---

<sup>378</sup> “There’s no God, no reality, no nothing that takes precedence over the consensus of a free people. What I like about Dewey and pragmatism is the anti-metaphysical claim that there’s no court of appeal higher than a democratic consensus.” (Rorty, R. *A conversation with R. Rorty by Scott Stossel*. 23-4-98).

<sup>379</sup> Cfr. Rorty, R. Can American Egalitarianism Survive a Globalized Economy en *Business Ethic Quarterly*, 1999, Special Issue, p. 1-6.

frecuentemente tomado como una norma para la conducta humana. Mas aunque todo el mundo mintiera, esto sería un hecho pero no un derecho y sin más justificado.

30.- La crisis social actual es compleja; tiene variables que simultáneamente afectan su funcionamiento: la responsabilidad del Estado por la cohesión social, la relaciones entre economía y sociedad (crisis del trabajo y leyes de convivencia humanamente dignas), los modos culturales a través de los cuales se forman las identidades individuales y colectivas<sup>380</sup>. En este contexto, el optimismo presentado por los escritos de Toffler, la CEPAL y la Unesco<sup>381</sup>, según los cuales la educación y el conocimiento constituirían la variable clave sobre la cual sería posible una *transformación productiva con equidad*, y una *mayor solidaridad y bienestar para todos*, ha dado paso a lecturas más complejas<sup>382</sup>.

La sociedad basada en el uso intensivo de conocimientos han producido simultáneamente fenómenos de *igualdad* y de *desigualdad*, originándose dos tipos de solidaridades: la de los excluidos y la de los no excluidos de los sistemas de producción<sup>383</sup>.

31.- El ideal de la Revolución Francesa, *Igualdad, Libertad, Fraternidad*, parece a los posmodernos irrealizable y contradictorio: si se logra la igualdad ésta se alcanza por la fuerza y excluye entonces a la libertad. Y viceversa, alcanzado un margen de libertad, éste genera desigualdades en los logros. Pero, de todos modos, la que ha salido perdiendo en este ideal ha sido la *Fraternidad*: la idea de que todos somos hijos de Dios, y en consecuencia, hermanos.

Nuestra sociedad posmoderna no solo se ha secularizado, se ha también desentendido de toda idea superior a nuestro mundo y a nuestro transcurrir temporal. El hombre, abandonado a sí mismo, es concebido como artífice de su propio destino, en una competencia que no es solidaria ni leal, generando un mundo social poco confiable y seguro, donde la verdad (esto es, lo que son las cosas y sucesos -aunque a mí, sujeto, no me favorezca que sean de tal o cual modo-), queda reducida al interés de los sujetos (frecuentemente anónimos) más fuertes. No sin razón se ha hablado de un *darwinismo social* en donde triunfa y es seleccionado el más fuerte. Estas ideas, no obstante, se hallan en neta oposición son otras ideas cristianas que estiman que *el hombre es humano precisamente por defender al débil, al huérfano, a los ancianos*.

Cristianamente no existe sociedad donde no hay socios, donde no participan -en libertad y solidaridad- todos de los beneficios y fracasos de sus acciones, con un fuerte sentido de pertenencia social y no de exclusión del sistema.

Por otra parte, los beneficios anónimos de la globalización *han roto las formas tradicionales de solidaridad y cohesión entre los semejantes*. Los grupos beneficiados tienden a comportarse, en el nivel global, sin compromisos con los destinos de las personas afectadas por las consecuencias de la globalización, que parece escapar incluso de las manos de los Estados Nacionales, generándose una especie de tribalización de la sociedad en torno a beneficios económicos. La tendencia al empobrecimiento creciente del 80% de la población mundial y al enriquecimiento creciente del 20% restante, indica que el deterioro económico es socialmente mucho más profundo de lo que aparece. Con este deterioro, *dismi-*

<sup>380</sup> Fitoussi, J-P. Y Rosanvallon, P. *La nueva era de las desigualdades*. Bs. As., Manantial, 1997.

<sup>381</sup> Cfr. Toffler, A. *Cambio del poder*. Barcelona, Plaza y Janés, 1990. UNESCO *Learning: The Treasure within*. Paris, Unesco, 1996.

<sup>382</sup> Cfr. Tedesco, J. *Educación en la sociedad del conocimiento*. Bs. As., FCE, 2000, p. 14-15. Cuesta Álvarez, B. *Globalización, pobreza y responsabilidad solidaria en Estudios Filosóficos*, 1996, n° 130, p. 453-510

<sup>383</sup> Halperin, L. *Menores, pobreza y estrategias de sobrevivencia* en revista *Iniciativas para el desarrollo de espacio solidarios*. 1991, n. 1, Informe especial, p. 1-15.

nuyen también las condiciones de educabilidad para la solidaridad social: por un lado, cada vez más personas *no tendrán acceso a un desarrollo cognitivo básico y tecnológico necesario* para no ser excluidos del sistema productivo (desarrollo básico que “está vinculado a una sana estimulación afectiva, buena alimentación, y condiciones sanitarias adecuadas”, desde los primeros años de vida); por otro lado, la *socialización primera* que otorga el sentimiento de pertenencia a un grupo y un proyecto de vida valioso, y que procede de un grupo familiar estable, con una seguridad económica también relativamente estable (otorgada por la capacitación constante y los seguros sociales en caso de crisis), entra en crisis con el deterioro económico y la pauperización de la clase media.

“No se trata solamente de preguntarnos cuál es la contribución de la educación a la equidad social; sino, a la inversa, ¿cuánta equidad social es necesaria para que haya una educación exitosa?”<sup>384</sup>

32.- Parece que nos hallamos ante una sociedad paradójica que, mientras por una parte, favorece y promueve la *autonomía cultural* de los ciudadanos entendida como manera de pensar independiente cada vez a menor edad; por otra, la *autonomía material* se adquiere cada vez más tarde.

Se genera, en este contexto, una aparente y falsa solidaridad humana, donde los mejores económicamente tienden a agruparse con los mejores, y los desfavorecidos a unirse pasivamente -sin medios- en la exclusión.

No obstante, la tendencia a *la libertad para aproximarnos a una mayor igualdad de oportunidades iniciales y humanas* sigue siendo un ideal deseable aunque utópico; pero esas ideas utópicas son las que permiten ver lo mucho que queda por realizar. La justicia y la solidaridad siguen siendo elementos básicos para garantizar el carácter sostenido del desarrollo social humano y cristiano<sup>385</sup>.

Los escritos de Rorty vuelven a poner en tela de reflexión el sentido de la solidaridad y, aunque no se comparta con él su historicismo e inmanentismo hay que reconocer que él ha insistido en la necesidad de ampliar, en la práctica, el sentido de “nuestros semejantes”. El pensamiento cristiano siempre ha insistido en este sentido, aunque no siempre ha sido eficaz en la realización de sus ideales.

Por ello, creemos que es *innecesario*, a la concepción filosófica de Rorty, su deseo de abandonar toda búsqueda de fundamentos y su aproximarse a un escepticismo generalizado respecto de las teorías, en un inmanentismo historicista<sup>386</sup>. Mas, por otra parte, los grandes ideas de Occidentes (Libertad, Igualdad, Fraternidad) deben convertirse en realizaciones prácticas como lo desea el pragmatismo, para que esas utopías no queden desacreditadas y abandonadas, corriéndose el riesgo de que sean suplidas con otras realizaciones inhumanas.

Por lo demás, Rorty al insistir en considerar a los dos intereses (el privado y el público) como *igualmente válidos pero irreconciliables*, no está haciendo más que separar al individuo (la persona individual) de la sociedad (la persona que -para ser humana- está re-

<sup>384</sup> Tedesco, J. *Educación en la sociedad del conocimiento*. O. C., p. 92. Cfr. Fabbri, E. *Familia, generadora de la solidaridad de corazón* en *CIAS*, 1999, n° 484, p. 264-272. Hude, H. *Mercado y solidaridad* en *Revista Española de Pedagogía*, 1996, n. 205, p. 395-407. Fuentes Pérez, F. *Economía y ética: agonía de un malentendido. Necesidad y otros supuestos para una Razón Solidaria* en *Estudios Filosóficos*, 1994, n. 124, p. 359-380.

<sup>385</sup> Cfr. López Quintás, A. *La deontología profesional y el humanismo de la solidaridad* en *Consudec*, n. 791, p. 12-13. González, S. *Educación para un futuro solidario*. Madrid, Paz y Cooperación, 1993.

<sup>386</sup> Cfr. Jugo Beltran, C. *La superación del fundamento y la desfundamentación de la solidaridad: el pragmatismo de Richard Rorty* en *Paideia Cristiana*, 1996, n. 22, p. 43-48.

lacionada con leyes) y hacernos olvidar de la *responsabilidad de la solidaridad mutua*. Pero las mismas propuestas filosóficas de Rorty quedan vaciadas de contenido y valor cuando él mismo considera al hombre, al “yo”, -como empirista, pragmatista y posmoderno-, vaciado de contenido y reducido a lo que lo acaece. ¿Qué sentido tiene luchar por la solidaridad para con las personas humanas sin éstas son sólo el recuerdo que ellas tienen de sí misma? La *solidaridad*, sin un recurso en un yo ontológico (esto es, que tiene un ser por el que debe responder), solo se reduce a un *recurso sentimental y romántico*: al sentimiento de compasión, como ya lo había sugerido J. J. Rousseau. Diríamos que este recurso pragmático al sentimiento es poco práctico desde el punto de vista social, económico y político<sup>387</sup>.

Por último, si Rorty deseara proseguir con su principio filosófico pragmatista no debería olvidar que *la utilidad primera de toda sociedad es poseer un bien común*, sin el cual no hay posibilidad de *ser solidariamente socio* ni formar sociedad. A un cierto punto, no hay cuestión más práctica que una buena teoría que conduzca a la acción eficaz, y es posible que la teoría filosófica de Rorty -en su pretensión de eficacia- olvide cuestiones teóricas importantes para una buena práctica moral y solidaria.

-----

---

<sup>387</sup> Cfr. Frasser, N. *Solidarity or Singularity?* Richard Rorty, *Between romanticism and Technocracy* en *Praxis international*, 1988, n° 8, p. 267. I.E.P.S. *Educación y solidaridad. Propuestas de reflexión y acción*. Madrid, Narcea, 1986.

## CAPÍTULO VI

### LA FORMACION CIVIL: UN ASPECTO DE LA FINALIDAD EDUCATIVA

#### Importancia de la explicación integral

1.- El filósofo italiano Michele Federico Sciacca ha insistido frecuentemente en una cuestión fundamental: la educación del hombre debe ser *integral*, porque el hombre es una persona, esto es, un principio supremo de acción que está presente y rige todo acto o actividad suya, a tal punto que cada acto que realiza lo conduce a un estado relativamente mejor o peor que los anteriores. Es el hombre, en su integralidad, el que se educa y el que se construye o se daña.

La persona humana es una unidad viviente, a la vez espiritual y animal; ubicada en un tiempo y en un espacio por su dimensión corporal y material; pero también con una intuición del ser en toda su inteligibilidad e infinitud (por lo que es inteligente) por lo que trasciende, en su posible comprensión, los tiempos y lugares<sup>388</sup>.

La persona humana, en cuanto es sujeto, no es algo material como su cuerpo al que siente con un sentimiento fundamental y vital. La persona, en cuanto es sujeto, es acto, presencia inteligente (aunque no siempre consciente), origen de su actividad<sup>389</sup>.

La persona humana, pues, (si bien no es un sujeto absolutamente independiente, dado que depende del *ser* para ser ella), es una vez constituida, originadora de sus actos. Ella, además, en cuanto es un principio simple, es espiritual. Ser espiritual implica ser inteligente y, para serlo, es necesario intuir el ser inteligible (o ser-Idea innata, que no es ni Dios ni ningún ente; sino la luz de la inteligencia). Quien nada conoce, quien no tiene objeto de conocimiento (ni el ser) no es inteligente ni tiene potencia para conocer<sup>390</sup>.

2.- La "educación es la formación integral del hombre y de su personalidad"<sup>391</sup>. Explicar lo que sea la educación humana implica, pues, explicitar su origen y la posibilidad de su desarrollo en cuanto ella constituye una totalidad dinámica, sistematizada e integral. El hombre, al ser inteligente, por la presencia del ser inteligible, es un acto espiritual que por su misma naturaleza tiene potencia de ser, de desarrollo, sintiendo, conociendo, queriendo, relacionándose con otras personas. Mas en cada acto es toda la persona, en su unidad e integralidad, la que se desarrolla<sup>392</sup>.

---

<sup>388</sup> Cfr. Sciacca, M. F. *L'uomo, questo "squilibrato"*. Saggio sulla condizione umana. Roma, Fratelli Bocca, 1956, p. 43.

<sup>389</sup> Sciacca, M. F. *Atto ed essere*. Roma, Fratelli Bocca, 1956, p. 41-42.

<sup>390</sup> Sciacca, M. F. *L'interiorità oggettiva*. Palermo, L' Epos, 1989, p. 29-38.

<sup>391</sup> Sciacca, M. F. *Il problema della educazione nella storia della filosofia e della pedagogia*. Napoli, Morano, 1941. Barcelona, Miracle, 1963, p. 6. Cfr. Soto Badilla, J. *La educación del hombre integral* en *Tiempo Actual*, 1977, n. 4, p. 85-92.

<sup>392</sup> Sciacca, M. F. *L'uomo, questo "squilibrato"*. O. c., p. 29. Cfr. Giannini, G. *La filosofia dell'integralità*. Milano, Marzorati, 1970. Soto Badilla, J. *Paideia latino-americana y filosofía de la integralidad* en *Rivista Rosminiana*, 1976, IV, p. 461-471. Soto, J. *Hacia un concepto de persona*. Costa Rica, Universidad, 1986.

*Comprender*, en efecto, es más que conocer: implica aferrar la integralidad de lo conocido en su principio, en su origen y en su posibilidad de desarrollo. Por ello, no se comprende a la persona humana si no se la concibe como acto, origen unificador de actividades de las que responde en tanto y en cuanto es libre. Por ello también, la persona es y, sin embargo, se hace, se construye una personalidad al educarse<sup>393</sup>.

3.- En este contexto de la persona humana, entendida como una unidad y una integralidad, debe ubicarse la dimensión civil de la formación humana. La persona *no se reduce ni se agota en su dimensión social o civil, pero es social desde que nace* en una sociedad civilmente organizada; porque desde que nace está relacionada con los demás, con los que convive y se desarrolla, inmersa en una cultura civil<sup>394</sup>. Por ello, la formación civil del hombre, en una sociedad, se convierte en un aspecto de la formación humana integral, de modo que sin este aspecto la educación ni es civil ni es humana.

La persona humana nace en la intuición fundamental del ser-inteligible (o ser-Idea, como gusta expresarse Sciacca); pero nace también en el útero de una familia y de una sociedad civil. Es tan perjudicial suprimir esta dimensión de naturaleza de la persona humana, como el reducirla sólo a ella.

### **La filosofía de la sociedad**

4.- Michele Federico Sciacca solía distinguir dos realidades y dos conceptos en relación a lo social: a) la *colectividad* que consiste en la reunión de *individuos*, esto es, de sujetos que no actúan al nivel de la persona, como seres libres y responsables de sus relaciones sociales. b) La *comunidad* que consiste en una sociedad de personas.

En la *colectividad*, los sujetos que la integran no interesan como personas; los sujetos son, de hecho, anónimos: un número y un mero nombre que los identifican. En la colectividad, los hombres se convierten en cosas por la utilidad que ofrecen y están sometidos al egoísmo y a la tentativa de posesionarse de ellos. La colectividad responde a la necesidad de disciplinar a los individuos, pero los toma como funciones o instrumentos del funcionamiento grupal. Los individuos sirven a estas instituciones para servirse de ellas. Una institución, entendida como colectividad, puede al máximo "lograr un equilibrio de egoísmos" y son, en este sentido, benéficas, en cuanto permiten una equitativa satisfacción de las necesidades -generalmente biológicas- de los individuos.

Pero "la persona se halla sobre y más allá de la sociedad natural"<sup>395</sup>. Por ello, los seres humanos pueden construir también *comunidades*, donde las relaciones humanas y sociales no se dirigen tanto a la posesión de las utilidades, cuanto a amarse y donarse mutuamente, generando crecimiento mutuo<sup>396</sup>. Una comunidad implica una comunión moral. "Por lo tanto, esperar un crecimiento espiritual y mortal producido solamente por el Estado o por la política es esperar lo imposible"<sup>397</sup>. El Estado puede administrar un orden social "consistente en un conjunto de medios más oportunos e idóneos para que el hombre, como

---

<sup>393</sup> Sciacca, M. F. *L'uomo, questo "squilibrato"*. O. c., p. 87. Cfr. Sciacca, M. F. *Sísifo sube al Calvario*. Barcelona, Miracle, 1964. Wernicke, C. *La perspectiva holística en la transformación educativa en Consudec*, 1995, n. 759, p. 14-16.

<sup>394</sup> Sciacca, M. F. *Filosofía e antifilosofía*. Milano, Marzorati, 1968, p. 30.

<sup>395</sup> Sciacca, M. F. *L'uomo, questo "squilibrato"*. O. c., p. 100. Cfr. Sciacca, M. F. *Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano*. Milano, Marzorati, 1965.

<sup>396</sup> Sciacca, M. F. *L'uomo, questo "squilibrato"*. O. c., p. 97. Sciacca, M. F. *Qué es el spiritualismo contemporáneo*. Bs. As., Columba, 1962. Cfr. Daros, W. *La persona humana*. Número monográfico de la revista *Didascalía*, n° 3, Mayo, 1980, p. 141-178.

<sup>397</sup> Sciacca, M. F. *L'uomo, questo "squilibrato"*. O. c., p. 99.

persona, no egoístamente, sino en comunión con otros, actúe sus fines supremos y supra-sociales"<sup>398</sup>. El Estado actúa desde afuera hacia adentro; en la comunidad la persona obra desde la interioridad de su ser hacia afuera. La persona da a la sociedad un rostro humano y la hace expresión de valores humanos. Pero como lo humano de la persona es transnatural (en cuanto contiene el ser-Idea que trasciende lo natural y sensible), también la sociedad humana es siempre algo más que humana, si los hombres respetan su naturaleza, y puede ser menos que humana e injusta, si la desconocen.

Estas dos concepciones responden a *dos acentuaciones*: a considerar en el hombre preferentemente o exclusivamente su aspecto material y corporal; o a considerar primariamente su la dimensión espiritual de la persona.

5.- La sociedad humana, la comunidad, no surge de un hecho físico de relaciones de hombres, ni de un automatismo psicológico; sino de un hecho originalmente espiritual: de la *conciencia comunionista*. Ésta supone la aceptación (tácita o explícita) de que las personas viven de algo *en común* (la verdad del ser-Idea, que hace a todos inicial y potencialmente inteligentes) y de algo *individual y personal* (el reconocimiento libre y consciente de la verdad, y de sus propios bienes). Es el *reconocimiento* de lo que cada cosa, acontecimiento y persona es, lo que nos hace éticos y justos: lo que fundamenta la convivencia humana en cuanto es justa y es también humana.

La comunidad obedece entonces a la ley del *dar a cada uno el reconocimiento* de lo que es y no se funda primeramente en el tener. Se rige por un valor cualitativo: por el ser de las personas, no por los objetos poseídos.

6.- Solo en la medida en que existe el reconocimiento mutuo de las personas se genera el vínculo social y surge la comunidad como hecho social.

La *sociedad* es ante todo un *hecho ético entre personas*. Este hecho posibilita el surgimiento de las leyes, del derecho. El derecho no es más que el reconocimiento que una persona hace de las acciones de las otras en cuanto son morales y no pueden, por lo tanto, ser impedidas. Por el contrario, cuando se olvida la base personal y ética de la sociedad, ésta queda reducida a una *imposición exterior* mediante el castigo que impone la ley: pero entonces el cuerpo de la ley ha quedado sin el alma de la dimensión espiritual de las personas.

La sociedad, si se toma como un vínculo exterior entre personas, no puede realizar a las personas, pues éstas implican un accionar desde la interioridad, consciente, libre, justo.

"Ninguna sociedad humana puede realizar la vocación absoluta del hombre, aquella por la que todo hombre es movido a hacerse persona. Si toda forma de sociedad debe llevar al hombre a hacerse persona, es lógico que la finalidad de la misma sociedad (y de toda forma de sociedad) es en definitiva la persona.

Pero es necesario precisar: no en el sentido que la sociedad sea un medio a mi servicio en cuanto hombre singular, de modo que yo tenga todas las ventajas posibles y me sirva de los otros (familia, etc.) para estar bien yo, como si fuese una joya que hay que hacer más hermosa todos los días, sino en otro sentido. Yo debo servir a la sociedad cuya finalidad es servir a las personas, sabiendo que sólo sirviendo a los otros para que lo sean, me hago persona a mí mismo.

---

<sup>398</sup> Sciacca, M. F. *L'interiorità oggettiva*. O. c., p. 59. Cfr. Sciacca, M. F. *La libertà e il tempo*. Milano, Marzorati, 1965. Barcelona, Miracle, 1967, p. 55.



La afirmación *la finalidad de la sociedad es la persona* es equivalente a ésta (que aparentemente parece contraria): *la finalidad de toda persona es la sociedad de la que forma parte*, sin que ninguna de ellas, ni su conjunto (en la forma asociada que fuere) sean el fin último al que tiende la persona"<sup>399</sup>.

La persona se hace con el concurso de la sociedad y a ella está relacionada desde el nacimiento; porque toda persona nace de una persona: nace, por el amor de una persona, del ser-Idea (que trasciende todo ente) que intuye y la hace inteligente, y se realiza actuándose para lograr (creciendo, comprendiendo, sintiendo, relacionándose, amando), realizando, si le fuese posible, el Ser pleno, porque el hombre no vive sólo de ideas. Mas la persona no es para (finalidad última) la sociedad<sup>400</sup>. Es cierto que no faltan, en quienes detentan el poder social, aquellos que desearían *reducir todo el ser personal al ser social*. Mas el transcurrir histórico va desmintiendo este deseo: son siempre las personas las que superan los modelos sociales, rápidamente caducos de poder. Menos aún se puede reducir el ser personal al ser económico: lo económico es un aspecto del ser social, necesario pero insuficiente, en una concepción integral de la persona<sup>401</sup>. En nuestro mundo lamentablemente muchas personas no tienen aún lo necesario, por ello (entre otras causas) resulta difícil ser plenamente persona.

"Hay que instaurar en los espíritus esta convicción, firmemente: todos deben participar de las riquezas terrenas, porque todos tienen derecho a un mínimo de comodidad y de seguridad material; ya, sobre todo, porque no vale la pena afanarse toda la vida en acumular bienes terrenos"<sup>402</sup>.

7.- La sociedad no es una cuestión de hecho físico, sino de moral y, en consecuencia, de derecho. Es ese hecho moral lo que constituye a la sociedad en humana y no en una conglomeración de individuos.

Los hombres tienen un *origen común* por su naturaleza: al ser potencialmente inteligentes, lo son por la *presencia común del único ser inteligible* que hace inteligente a toda inteligencia. La inteligencia humana es por lo mismo libre, en su ser, de toda otra cosa o persona humana. Existe en la persona humana una dimensión metafísica y ontológica que la hace *inicialmente libre y espiritual*, aun medio de un tiempo y lugar histórico determinado. Es esta raíz común, la que genera, según el pensamiento de Sciacca, una misma *aspiración a la verdad y a la justicia*, incluso en el caso de que nadie de hecho la buscase y la amase. Aun en el caso de las sociedades injustas y corruptas, ellas existen en tanto y en cuanto hay todavía en los hombres una posibilidad de conducta ética. El origen de toda vida moral, en efecto, se halla en el reconocimiento del ser de cada cosa, suceso o persona, en lo que es y en cuanto es, lo cual genera la justicia, fundamento de la convivencia social<sup>403</sup>.

El ser-Idea, origen común de las personas singulares es también el origen de la *solidaridad social*. Él "es el vínculo, la estructura espiritual que teje la inteligencia del ser"<sup>404</sup>.

<sup>399</sup> Sciacca, M. F. *L'uomo, questo "squilibrato"*. O. c., p. 105.

<sup>400</sup> Sciacca, M. F. *L'interiorità oggettiva*. O. c., p. 59.

<sup>401</sup> Sciacca, M. F. *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*. Brescia, Morcelliana, 1944. Barcelona, Miracle, 1952, p. 266.

<sup>402</sup> Sciacca, M. F. *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*. O. c., p. 267.

<sup>403</sup> Sciacca, M. F. *Metafisica, gnoseología y moral*. Madrid, Gredos, 1963, p. 167. Sciacca, M. F. *Dall'attualismo allo spiritualismo critico (1931-1938)*. Milano, Marzorati, 1961, p. 542.

<sup>404</sup> Sciacca, M. F. *L'uomo, questo "squilibrato"*. O. c., p. 148.

8.- La paz social es el resultado de la justicia, del reconocimiento de la licitud de las acciones de las personas y de cada persona para con las demás. Este reconocimiento que hace a la justicia, en cuanto es sentido, constituye también el *amor social*. Por ello, *el amor social no es solo sentimiento, sino ante todo reconocimiento mutuo*, sobre la base de una solidaridad común.

Este reconocimiento de las personas, para toda persona que nace en la comunidad, genera "un deber inicial: considerarla como tal, y como tal, *educarla y respetarla*"<sup>405</sup>. No se trata de hacer de esa nueva persona un instrumento, sino de insertarla en la finalidad humana de la sociedad: posibilitar que se desarrolle como persona.

En este contexto, afirma Sciacca, se nace deudor respecto de la sociedad, pero tal deuda es válida si la sociedad me recibe, me *educa*, esto es, *posibilita el desarrollo integral de mi persona*. Este desarrollo es mi aporte a la sociedad. La sociedad no puede educarme para hacerme su siervo, o para otra finalidad ajena al desarrollo personal integral: en este caso la sociedad misma iría contra su finalidad fundamental. En este caso también, las personas tendrían el deber y el derecho de oponerse.

9.- De hecho nuestra sociedad occidental es una máscara que aparentemente está al servicio de la formación integral de las personas. Mas, de hecho, es solo un juego social en el que todos son cómplices y juegan su juego, porque quien saca la máscara al juego es expulsado. Aquí se halla el sentido del maquiavelismo: asumir el juego y utilizarlo lo mejor posible; vence el que es más hábil con su propia máscara<sup>406</sup>. Esto constituye el legalismo social, el atenerse a las leyes ignorando que la ley implica una moral, y que ésta supone un reconocimiento de lo justo. *Hacer de las leyes un juego* es propio de los sofistas, de los individuos y de las colectividades donde no está presente la interioridad de las personas ante la verdad y la vida ética, sino sólo la conveniencia del momento.

10.- El *ser de la sociedad no es autónomo*, como han creído no pocos filósofos de la modernidad. El ser de la sociedad tiene su justificación en el desarrollo integral de las personas y éstas no son absolutas, sino dependientes del ser que las hace ser, y ser inteligentes. Por carácter transitivo, pues, la sociedad, construida por los hombres, tiene una dimensión horizontal e histórica, pero tiene sentido de justicia en cuanto respeta a toda persona y a toda la persona y, por lo tanto, también a su dimensión vertical y trascendente.

Los actos de los hombres no se hallan predeterminados: por ello poseen autodeterminación; pero esos actos son personales y justos en tanto y en cuanto reconocen el ser íntegro de las personas. Los hombres pueden democráticamente establecer sus leyes, cualesquiera sean; pero éstas no pueden ser injustas sin convertirse en inhumanas<sup>407</sup>.

## **La crisis de Occidente y el derecho a la formación integral de las personas**

### **a) La cultura de Occidente y el inicio de su crisis**

11.- El mundo occidental se ha formado por el aporte de tres grandes afluentes: a) el pensamiento cristiano con su sentido del amor de caridad, de la persona libre y trascen-

<sup>405</sup> Sciacca, M. F. *L'uomo, questo "squilibrato"*. O. c., p. 182.

<sup>406</sup> Sciacca, M. F. *L'uomo, questo "squilibrato"*. O. c., p. 278.

<sup>407</sup> Sciacca, M. F. *Metafísica, gnoseología y moral*. O. c., p. 234. Sciacca, M. F. *L'uomo, questo "squilibrato"*. O. c., p. 108.

dente, creada por Dios; b) el origen del pensamiento racional y científico, el sentido de lo bello y de lo bueno del espíritu griego; c) el sentido de la ley y de la justicia del pueblo romano<sup>408</sup>.

La síntesis de estos tres aportes ha vivido vigorosamente en Occidente hasta el Renacimiento; mas ya en esa época comienzan a aparecer los primeros síntomas de lo que Sciacca llama el Occidentalismo, o sea, la crisis de Occidente.

"El siglo XVII inicia la marcha del Occidentalismo, sufre sus primeros laboreos: la risa fácil, la imaginación caprichosa, la sensualidad, la disipación del tiempo, y sobre todo la muerte: comienza el dramático diálogo entre el tiempo y la eternidad, lo visible y lo invisible"<sup>409</sup>.

12.- El *Occidentalismo* es la corrupción (nepotismo) y la decadencia moral (que se alimentan mutuamente) de la civilización de Occidente. En el pensamiento de Sciacca, el Occidentalismo es una enfermedad que implica la pérdida del *ser* y del *logos* (εἶναι καὶ λόγος) es pérdida del sentido metafísico y del sentido racional de la vida humana. En su lugar ha instalado lo útil práctico. La fe ciega medieval en Dios no pudo explicar la terrible peste negra en la que morían todos sin distinción (niños inocentes, ancianos, mujeres, monjes). La concepción de Dios como tapagujeros se desmoronó y los seres humanos comprendieron que a ellos les tocaban buscar las soluciones y vivir la vida sin muchas esperanzas metafísicas.

Occidente ha entrado en crisis, ha perdido su *sentido armónico de la vida*, por el oscurecimiento de la universalidad del pensar. En todas las épocas ha habido dolor e ignorancia; pero estaban acompañados de una fe en la universalidad del pensar, en las personas abiertas a un ser infinito. Por el contrario, el Occidentalismo constituye una fase que va del Iluminismo hasta hoy, en donde prevalecen los intereses prácticos y mundanos o inmanentes. La razón deja de fundarse en la inteligencia del ser, del cual participan los entes. La razón queda reducida a la técnica del cálculo, como lo dice expresamente Hobbes. "El progreso del conocimiento consiste sólo en perfeccionar los instrumentos de observación, y el instrumento que es la razón, con nuevas técnicas de cálculo con respecto a la finalidad del disfrute de las cosas, del dominio del hombre sobre ellas y sobre el hombre mismo: saber es poder de dominio"<sup>410</sup>.

Sciacca piensa a Occidente inmerso en una profunda crisis que genera el Occidentalismo: en un cerrarse de Occidente sobre sus propios valores, absolutizados en un inmanentismo que los distorsiona. Las manifestaciones del Occidentalismo se expresan entonces a través de un individualismo egoísta, con una ética de 'aislados', no universal sino de grupos. El Occidentalismo genera una falsa igualdad, porque destruye la originalidad de las personas y eleva nuevas discriminaciones, mediante sectas filosóficas o culturales, dominadas por la lógica fanática de las opiniones escépticas. Existe un aparente crecimiento de conocimiento científico, pero distorsionado pues sólo se lo reconoce en cuanto tiene una función práctica. Francisco Bacon ha sido el teórico, superficial y entusiasta, de la opción

---

<sup>408</sup> Sciacca, M. F. *La Chiesa e la civiltà moderna*. Brescia, Morcelliana, 1948. Milano, Marzorati, 1969. *La Iglesia y la civilización moderna*. Barcelona, Miracle, 1949, p. 119. Sciacca, M. F. *L'ora di Cristo*. Milano, Marzorati, 1973, p. 92-95. Sciacca, M. F. *L'estetismo*. Kierkegaard. Pirandello. Milano, Marzorati, 1974.

<sup>409</sup> Sciacca, M. F. *L'oscuramento dell'intelligenza*. Milano, Marzorati, 1970. Madrid, Gredos, 1973, p. 112. Cfr. Sciacca, M. F. *Morte e immortalità*. Marzorati, Milano, 1963. Sciacca, M. F. *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*. Milano, Marzorati, 1963.

<sup>410</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 114. Sciacca, M. F. *Herejías y verdades de nuestro tiempo*. Barcelona, Miracle, 1958. Sciacca, M. F. *Perspectivas de nuestro tiempo*. Bs. As., Troquel, 1958. Giannini, G. *La crítica di Sciacca all'occidentalismo* en *Studi Sciacchiani*, 1990, VI, 1-2, p. 77-87.

por la acción y no por la contemplación, de la utilidad práctica y no de la verdad de un principio, del saber reducido a lo útil y a instrumento de potencia, de la reducción de la filosofía y de la ciencia "a ideologías políticas y económicas, único y potentísimo campo de verificación de toda actividad humana"<sup>411</sup>. El Occidentalismo es paradójico: por un lado, gran erudición, pero por otro, ausencia de cultura creativa; por un lado, exaltación de la razón, pero por otro, su deterioro hasta reducirla a puro cálculo por el bienestar material; por un lado, investigación pero, por otro, reducción de la misma a unos intereses prefijados o al nominalismo, al análisis del lenguaje<sup>412</sup>.

Desde otro punto de vista, se puede decir que la crisis de Occidente es la crisis de los fundamentos del hombre y de la sociedad: un intento de absolutización de la razón humana, y una posterior autodisolución y reducción de la misma al instinto, a la voluntad de poder, a la violencia, al absurdo nihilista<sup>413</sup>. Lo que está en crisis es la decisión política, social e individual de buscar el desarrollo pleno de las personas el cual trasciende esos ámbitos<sup>414</sup>.

13.- Con el Occidentalismo se separa: a) *cultura* de b) *civilización*. La *cultura* implica un trabajo milenario donde lo que progresa es principalmente el espíritu. La cultura es *verdadera* si los hombres que la cultivan admiten el valor de la verdad y se proponen buscarla. Mas la verdadera cultura conlleva otro valor imprescindible: la exigencia y valor de la *libertad* para vivir, actuar e investigar a fin de poder buscar la verdad porque se la *ama* y se la reconoce, lo que origina la vida en justicia con los demás. Existe, pues, *cultura humana* en tanto y en cuanto se da en una persona o en una sociedad la perenne conquista de los valores de una vida en la verdad, la libertad, el amor y la justicia<sup>415</sup>. Estos valores no agotan todo el concepto de cultura, sino que son la base rectora de otras innumerables expresiones en las que las personas los van vivenciando. Por ello, cultura no es conocer esto o aquello, sino ante todo *buscar, practicar y amar la vida humana y sus valores fundamentales*<sup>416</sup>. Por ello también, el técnico o la sociedad más tecnificada, si no cultivan estos valores, son en realidad un bárbaro y una sociedad inculta e inhumana.

La *civilización*, para ser humana, se subordina a la cultura. La civilización constituye el progreso exterior de la técnica que emplea elementos materiales. Pero no se debe confundir, en la civilización, el espíritu que mueve a la investigación científica y el que mueve a la técnica.

"La *técnica* es un instrumento del que se sirve la civilización para avanzar en el mundo y es un instrumento social. La *ciencia* no, la verdadera ciencia es también ella una dimensión del espíritu; diré incluso que es la dimensión de la dignidad humana"<sup>417</sup>.

---

<sup>411</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 113. Daros, W. *Libertad e ideología: Sciacca y Popper en Studi Sciacchiani*, 1990, n. 1-2, p. 111-117. AA. VV. *Michele Federico Sciacca: Europa o "Occidentalismo?"*. *Atti del convegno di Chiavari, 8-10 marzo 1990*. Milano, Unicopli, 1992.

<sup>412</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 102, nota 3.

<sup>413</sup> Sciacca, M. F. *I due idealismi* en Sciacca, M. F. *Studi sulla filosofia moderna*. Milano, Marzorati, 1966, p. 34. Sciacca, M. F. *La filosofía y el concepto de filosofía*. Bs. As., Troquel, 1962, p. 74-76. Sciacca, M. F. *Qué es el idealismo*. Bs. As., Columba, 1959. Cfr. Caturelli, A. *Filosofía de la Integralidad*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1990. Vol. III, p. 7. Manno, M. *La fondazione metafisica dei valori en Pedagogia e Vita*, 1992, n. 1, p. 18-29.

<sup>414</sup> Sciacca, M. F. *L'ora di Cristo*. O. c., p. 80.

<sup>415</sup> Sciacca, M. F. *L'ora di Cristo*. O. c., p. 125.

<sup>416</sup> Sciacca, M. F. *Gli arietì contra la verticale*. Milano, Marzorati, 1969, p. 107, 118, 144.

<sup>417</sup> Sciacca, M. F. *La civiltà tecnologica en Studi Sciacchiani*, 1990, n. 1-2, p. 2-3.

Privados de la técnica, descendería en forma alarmante el nivel del bienestar de la vida humana, la posibilidad de modificar el ambiente externo según las necesidades del hombre. Privados de la ciencia, renunciaríamos a un modo intencionalmente objetivo de conocer la realidad, no solo a un modo de modificarla. La técnica afecta directamente a la economía humana; pero la supresión de la ciencia implicaría disminuir la actividad espiritual del hombre. Mas la ciencia y la técnica sólo se redimen en el contexto de la persona humana y de su formación integral.

El aumento de ciencia y de técnica, sin una posibilidad para entenderla y ponerla a disposición del desarrollo integral de las personas, desequilibra no solo al ambiente sino a la persona misma. En efecto, "se ha creado una desproporción entre lo que es el progreso exterior y la posibilidad de que el hombre lo pueda asimilar"<sup>418</sup>. Sin embargo, la responsabilidad por este hecho no se halla en la ciencia, en la técnica o en las máquinas, moralmente neutras; sino en todos los hombres llamados a tener una conciencia moral sobre sus actividades<sup>419</sup>.

Ciertamente, en la bibliografía más relevante sobre el mundo moral en los últimos tiempos el *tratamiento de la conciencia personal rara vez está presente*. En el ámbito filosófico el estudio de la conciencia personal se diluye a menudo en el de una conciencia social, filogenéticamente considerada, y en los trabajos de neuroética apenas aparece. De hecho, en obras tan emblemáticas como *Teoría de la Justicia* o *Liberalismo político* de John Rawls la voz "conciencia" ni siquiera aparece en el índice de materias. Se tiende a reducir la conciencia al conocimiento social expandido o a las condiciones biológicas de la conducta humana<sup>420</sup>.

Incluso el naturalista Charles Darwin sostenía que de entre todas las diferencias entre el hombre y los animales inferiores, *el sentido moral o conciencia* era, con mucho, el más importante. Según Darwin,

en último término, nuestro sentido moral o nuestra conciencia se convierte en un sentimiento muy complejo: se origina en los instintos sociales, es conducido en gran parte por la aprobación de nuestros semejantes, regido por la razón, el interés propio y, en los últimos tiempos, por sentimientos religiosos profundos, y confirmado por la instrucción y el hábito<sup>421</sup>.

El *origen* de la conciencia moral lo constituyen, pues, los instintos sociales de los seres humanos; y es un entramado de condiciones (aprobación, razón, autointerés, instrucción, hábito y sentimientos religiosos), de que carece el animal no humano, el que le permite constituirse.

14.- Llevada a lo máximo, la técnica, incluso unida a la ciencia como tecnología, termina matando el humanismo del trabajo, dado que mata por partida doble al hombre: en cuanto sujeto de trabajo y en cuanto sujeto que se educa a través del trabajo.

---

<sup>418</sup> Sciacca, M. F. *La civiltà tecnologica* en *Studi Sciacchiani*, 1990, n. 1-2, p. 7. González De La Fuente, E. *Vivencia del tiempo y visión del mundo en el ámbito familiar y escolar ¿convergencia o divergencia?* en *Perspectiva Educativa* (Univ. Católica de Valparaíso), 1994, n. 23, p. 21-28.

<sup>419</sup> Sciacca, M. F. *Gli arieti contra la verticale*. O. c., p. 150.

<sup>420</sup> Cfr. Cortina, A. "La conciencia moral desde una perspectiva neuroética. De Darwin a Kant" en *Pensamiento*, vol. 72 (2016), n° 273, p. 772.

<sup>421</sup> Darwin, Ch., *El origen del hombre*, Crítica, Barcelona, 2009, p. 271.

En este contexto, Sciacca afirma que el problema de nuestro tiempo está constituido por la *falta de un desarrollo humano adecuado* al enorme desarrollo científico y técnico de nuestra época. Sciacca, espiritualista cristiano, hace suya la expresión de Bergson: "La Humanidad tiene necesidad e un suplemento de alma". Ese suplemento del alma le viene de la cultura, del espíritu que forma desde el interior la personalidad, dándole una armonía integradora.

No cabe, por tanto, ninguna condena al mundo de la ciencia y de la técnica, sino una *intensificación espiritual* acorde a nuestra época. Los medios o instrumentos "no son una finalidad, sino sólo una condición" para las personas. Esta es la exacta ubicación del problema: la técnica, la ciencia, la civilización no deben sustituir a la cultura, al desarrollo integral de la persona, si no queremos hacer de ella un monstruo<sup>422</sup>.

15.- Debe continuar creciendo el espacio para los valores de la verdad, del significado de la vida y la belleza. Los urgentes problemas económicos mundiales no puede (sin mayor daño aún) hacer olvidar los problemas importantes que son siempre humanos: las personas en su integridad.

No es suficiente transformar la realidad, con la ciencia y la técnica. Éstas deben ser medios para desarrollar "un sentido crítico de la realidad, el desarrollo de una mentalidad crítica y creadora". Ello ha sido, por otra parte, lo que Europa supo donar al mundo. Una civilización sin cultura sería el fin de Europa. La grandeza de Europa se halla en haber dado "un tipo de *educación* que forma la personalidad, la cual para ser tal, no es nunca puramente técnica sino humanística, donde la ciencia no es suficiente"<sup>423</sup>. El error de Europa ha sido pretender colonizar y dominar al mundo: poseer.

16.- El Occidentalismo implica otra perspectiva y otra valoración del ser humano y del ser social. Básicamente consiste en dejar de contemplar y de valorar lo infinito para absolutizar lo finito: el tiempo y la historia humana. El saber del hombre se cierne sobre lo inmanente, lo sensible, lo cotidiano y así se pierde el sentido de lo inteligible: "Perdido el ser, se pierde el saber y el ente: el *ens* sin el *esse* es nada (*niente*), es un sin sentido, lo insignificante"<sup>424</sup>. En la Modernidad se inicia una época nihilista.

Si consideramos las cosas en profundidad, la crisis global de Occidente se halla en una nueva y *diversa valoración filosófica del hombre* que genera una *nueva concepción de la sociedad y de sus formas*, aparentemente regidas por exaltación de las libertades y de las democracias, pero básicamente obsesionadas por lo económico y material.

"En el fondo de esta exaltación del hombre hay un radical envilecimiento y desprecio de la naturaleza humana, reducida al mecanismo de la vida vegetativa y sensitiva, a los instintos animales y humanos, con una 'razón' a su servicio y también ella elemento del mecanismo... Concebido así el hombre, los iluministas, cuyos maestros son Bacon y Hobbes, no pueden admitir coherentemente otra verdad teórica y moral que no sea útil (o que no lleve a ello)... ni dejar reducir todo otro valor a lo útil y a lo agradable; de aquí toda la vida social,

---

<sup>422</sup> Sciacca, M. F. *La civiltà tecnologica* en *Studi Sciacchiani*, 1990, n. 1-2, p. 9. Cfr. Sciacca, M. F. *Qué es el espiritualismo contemporáneo*. Bs. As., Columba, 1962. Daros, W. *¿La negación de fines puede ser el fin de la educación?* en *Revista de Filosofía*, Órgano oficial del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana. México, 1995, n. 83, p. 207-238.

<sup>423</sup> Sciacca, M. F. *La civiltà tecnologica* en *Studi Sciacchiani*, 1990, n. 1-2, p. 12. Cfr. Ibáñez-Martín, J. *Formación Humanística y Filosofía* en *Revista Española de Pedagogía*, 1994, n. 198, p. 231-246.

<sup>424</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 114. Cfr. Ottonello, P. P. *Metafísica e Storia* en *Saggi su Sciacca*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1978. Ottonello, P. P. *Sciacca: metafísica e storia* en *Filosofía Oggi*, 1985, n. 4, p. 569-579.

política, económica y jurídica concebida como un conjunto de instituciones reguladoras de los egoísmos... En su raíz hay una concepción pesimista del hombre"<sup>425</sup>.

Nuestra época es vista por Sciacca como una consecuencia del Iluminismo decadente, centrada mayoritariamente en el *egoísmo* y en el *hedonismo*, donde las exigencias espirituales están desapareciendo mientras aumentan las de la vida instintiva y material. "Satisfacer sus necesidades es su imperativo pero también su avidez de satisfacción y de posesión; secundada por la voluntad perezosa o perversa, va más allá de sus límites naturales y se corrompe en el egoísmo del sentido"<sup>426</sup>. Cada cosa es querida subjetivamente con el interés primero de poseerla, más allá de la necesidad; por ello, una vez poseída, genera indiferencia y debilita la elección voluntaria.

17. El *Occidentalismo* supone, para ser explicado, la ruptura con la cultura occidental original y la inculcación de los males a esa cultura original (cristiana, griega y romana). Inculcación al pensamiento cristiano entendido como alienante, capaz de distraer de los problemas terrenales del hombre; inculcación al pensamiento griego por ejercer el mismo efecto con su pensamiento metafísico; inculcación al pensamiento romano por fundar a la sociedad falsamente en la justicia y la ley, cuando en realidad se funda en el poder.

Globalmente, con una nueva ideología, se inculpa de ideología al pensamiento tradicional. *Proceso ideológico* es aquel que, bajo la apariencia de presentar una verdad universalmente válida y beneficiosa para todos, *impone* por el poder o la fuerza (seductora o simbólica de la propaganda, o manifiesta mediante una acción violenta) un sistema de ideas que en realidad benefician a unos pocos. Una cosa es reconocer que la búsqueda de conocimiento, que la verdad filosófica deben tener presente la complejidad de la realidad social, política, histórica; y otra cosa es asignarle a esta realidad el criterio universal de verdad<sup>427</sup>.

18.- La crisis de Occidente consiste fundamentalmente en la reducción del hombre (que tiene una dimensión vertical y una horizontal) y de la sociedad, que es su nicho, a la dimensión horizontal. Para lograrlo se sustituye, primero, filosóficamente *el ser por el devenir*; luego el hacerse histórico se constituye en el principio de la verdad y de los valores; después se afirma que *el devenir es Nada del ser y el ser de la Nada*. Lo que queda es un nihilismo fundamental acompañado de un nominalismo contemporáneo: "todo viene a ser un montón de etiquetas insignificantes"<sup>428</sup>.

El derecho a la educación integral y objetiva se torna cada día más difícil. "Las fuerzas, al menos potencialmente liberadoras, como la ciencia y la técnica, se han sustraído al servicio del hombre y han servido para nivelarlo y tirarlo fuera de sí"<sup>429</sup>. El reconocimiento del ser de las personas deja de ser el criterio de verdad y de autoridad, y se instala un autoritarismo tecnocrático, para el que sólo vale la 'eficiencia' productiva.

---

<sup>425</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 119, nota 11; p. 130. Sciacca, M. F. *Gli arietati contra la verticale*. O. c., p. 128. Cfr. NEEDHAM, J. *La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*. Madrid, Alianza, 1987.

<sup>426</sup> Sciacca, M. F. *La libertà e il tempo*. O. c., p. 40.

<sup>427</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 120.

<sup>428</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 127. Sciacca, M. F. *La filosofía y el concepto de filosofía*. O. c., p. 76. Cfr. Ottonello, P. P. *Struttura e forme del nichilismo europeo. I Saggi Introduttivi*. L'Aquila, Japadre, 1987. Daros, W. *Ser (del conocer) y los entes en A. Rosmini. Confrontación con el pensamiento de M. Heidegger en Estudios Filosóficos*, n. 119, 1993, p. 63-100.

<sup>429</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 129.

## b) La formación civil en una concepción integral

19.- La concepción de una forma de ser (formación o educación) integral implica el reconocimiento previo, por parte del hombre, de su puesto como ente creado que participa del ser. Supone reconocerse como un ente que desarrolla sus potencialidades en el tiempo y en libertad, porque el *ser* infinito del que participa y que brilla en su inteligencia, le da el poder ser al hombre lo que es<sup>430</sup>. El Occidentalismo, por el contrario, es la exaltación del hombre a través del desarrollo tecnológico, desconociendo su raíz metafísica, encerrándolo en un creciente consumo de cosas.

"Por un lado, el creciente progreso tecnológico da la 'sensación' de que el hombre se ha embarcado en una fascinante aventura más allá de todo límite, de la misma medida del ser, como si se hubiera liberado de los grilletes; por otro, precisamente esta sensación revela a qué mezquindad lo ha reducido la estupidez reductora de todo, hasta el punto de poder afirmar dogmáticamente, como palabra revelada de salvación, que el 'óptimum de felicidad' consiste en el 'consumo de los bienes' producido e impuesto por las 'grandes empresas' cuya norma es el 'incremento indeterminado'.<sup>431</sup>

20.- En ausencia de una lógica del ser, para ser personas, se implanta una "lógica del poder", que es cálculo de poder anónimo, con empuje tecnológico. Éste va achicando (afirmaba Sciacca ya en 1970) las posiciones para el apretón de manos entre la 'izquierda' y la 'derecha' por encima de la 'cabeza' y sobre la base del común 'pie' materialista, del encuentro de dos totalitarismos, el norteamericano y el ruso.

"Nace un nuevo feudalismo que hace posible el *totalitarismo tecnocrático*. Su grandeza es la opulencia, y los medios le sobran: nuevos medios de producción y perfeccionamiento técnico ininterrumpido. Fin de tantos instrumentos: el bienestar. No aquel que tiene como fin al hombre y el desarrollo de la *humanitas*, sino el bienestar que se tiene como fin a sí mismo, es decir, el incremento elevado a fin supremo<sup>432</sup>.

Mas cuando los medios se convierten en finalidades, se corrompe el concepto mismo de bienestar humano. Cuando las personas dejan de ser fines, dejan de ser personas: se ha instalado una esclavitud aunque no aparezca como tal, bajo el velo de la oferta de consumo.

21.- "Tiene quien es; quien no es no tiene nada, aunque lo tenga todo". Es el ser del hombre, quien interactuando con el mundo, le da sentido; y no sucede a la inversa. El fundamento del tener es el *ser* (que en cuanto ser, es infinito). Éste libera al hombre de la dependencia ontológica de los entes; y el hombre *es* por la intuición del ser que constituye su inteligencia y lo hace sujeto inteligente, capaz de juzgar todo ente, toda realización histórica. La educación libera o bien no es educación, sino domesticación. Quien se educa para ser libre sabe sacrificar lo que lo encadenará con su espejismo: Spinoza se educó para la libertad puliendo lentes para instrumentos ópticos, dejando tentadoras ofertas de docencia que le suprimirían su libertad de pensar, de reflexionar, de tener una conciencia crítica<sup>433</sup>.

---

<sup>430</sup> Sciacca, M. F. *Gli arieti contra la verticale*. O. c., p. 103-106.

<sup>431</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 130.

<sup>432</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 132.

<sup>433</sup> Sciacca, M. F. *Gli arieti contra la verticale*. O. c., p. 112, 116.



Pero la tecnocracia, como todas las tiranías, odia la inteligencia y le da ese nombre a la estupidez, burlándose de la verdadera inteligencia que da sentido universal, liberador a la vida. La estupidez cree que ser inteligente es estar al día, a la moda: hoy mostrándose en esto y mañana en aquello, como si fuese un monumento. Ser 'inteligente' hoy es estar en los medios: es mostrarse.

Educación implica, la perspectiva de Sciacca, *recuperar este sentido integral del hombre* sobre lo que es y lo que hace. El hombre es ante todo interioridad, conciencia ante el ser que nos da la verdadera estatura de nuestra entidad, de lo que somos (participación en el ser que trasciende el tiempo) y de lo que no somos en un tiempo y en un espacio determinados.

La filosofía es hoy aún el reducto donde es posible *recuperar el sentido del hombre educado*, capaz de interioridad objetiva, de dominio de sí, de antifanatismo, de disponibilidad a reconocer el ser de las cosas, lo que genera justicia. Mas este intento, en nuestro mundo contemporáneo, choca contra la *intransigencia dogmática*, contra todo conocimiento que no tenga como origen la experiencia exterior y no sea el resultado de un cálculo basado en los datos<sup>434</sup>. El *hombre educado*, con un claro sentido del ser del hombre, no quiere el poder (que tiende a corromper la debilidad del hombre), y si lo tiene, "lo ejercita como un servicio a la comunidad". No puede desear que los hombres sean esclavos: y sabe que la esclavitud hoy ha adquirido infinitas formas de dependencia. Por ello, la *educación civil* -esto es, para vivir en sociedad- implica "educar para que los hombres sean siempre más libres en una libre convivencia, en el respeto recíproco de la libertad y de la dignidad de cada uno, y el ejercicio ordenado de los derechos y deberes"<sup>435</sup>.

22.- La nuestra es una *civilización de la imagen*. La imagen es directa: impacta la sensibilidad del hombre a través de la percepción; pero es también fugaz, presente. Por ello, no deja espacio para la distancia, para las diferencias, para la reflexión, ni la exige. Exime de la palabra, del pensamiento y del diálogo medido, crítico. Cada uno exhibe su propia imagen y ella es, a la vez, la propia máscara, lo que al faltar la reflexión no deja ver lo que se es en profundidad<sup>436</sup>. La estupidez vive de las impresiones sensoriales y de la fantasía: lo real, el ser objetivo, la posibilidad de verificación quedan descalificadas en un mundo fluctuante, vertiginoso. Se pierde entonces el sentido del misterio: el hombre no advierte que lo que puede ver es casi nada respecto a lo que ignora.

23.- Mas todo poder que tiende a absolutizarse, como sucede con la *tecnocracia*. No se siente segura mientras tenga que compartir su poder con la política, esto es, con la administración del poder en función de bien común. Toda disensión requiere, para el tecnócrata, una resolución por cálculos basados en datos que no admiten discusión. "De aquí la lenta pero constante obra de *marginación de la influencia de la clase política y de las ideologías*, operación no difícil por hallarse esta clase en estado de avanzada disolución"<sup>437</sup>.

---

<sup>434</sup> Sciacca, M. F. *L'interiorità oggettiva*. O. c., p. 30-33. Sciacca, M. F. *Gli arietì contra la verticale*. O. c., p. 118. Sciacca, M. F. *La libertà e il tempo*. O. c., p. 267. Cfr. GIANNI, G. *L'Ultimo Sciacca*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1980, p. 93-97.

<sup>435</sup> Sciacca, M. F. *Gli arietì contra la verticale*. O. c., p. 138. Cfr. Daros, W. *Verdad, error y aprendizaje infantil* en *Revista Española de Pedagogía*. (CSIC). Madrid, España, 1993, n. 195, p. 325-353.

<sup>436</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 136. Sciacca, M. F. *Gli arietì contra la verticale*. O. c., p. 147-148. Sciacca, M. F. *La libertà e il tempo*. O. c., p. 58, nota 24.

<sup>437</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 144. Cfr. Daros, W. *Formar al hombre social y políticamente*. (Confrontación Rosmini-Marcuse) en *Revista Paraguaya de Sociología*. 1995, n. 90, Mayo-Agosto, p. 21-56.

24.- Como reacción a este contexto, la democracia debería entenderse como libertad ante todo para pensar, fundado en el ser de las personas (fines en sí mismas), de los acontecimientos y cosas, y no en la mera apariencia de la imagen. Esta democracia inicial bien podría *generarse en la escuela*, si ésta no entendiese la democracia como una nivelación de los conocimientos.

No debería confundirse la democracia con la "democraticidad" de la eficiencia: que todos tengan y consuman las mismas cosas, los mismos programas; "y al mismo tiempo preocuparse constantemente de que cuanto se hace no incremente la formación intelectual del hombre, sino al nivel querido por la tecnocracia, y esterilice lo más posible la formación espiritual"<sup>438</sup>. Las democracias deberían tender a posibilitar la expresión de las *diferencias*, de valores diferentes, y no a favorecer la tendencia a la *masificación*, mediante la ganancia que da el consumo de la mayoría. La creciente mayoría consumidora tiende a suprimir todo otro criterio de valor que vaya contra su gusto: tiende a la destrucción del sentido crítico, sin quererlo pero por efecto económico del consumo. *Lo práctico y lo útil*, al ser redituables, tienden a constituirse en el criterio de verdad, de lo valioso en sí, de lo humano. Mas sin advertirlo, por *falta de conciencia crítica*, los hombres se van reduciendo en sus capacidades humanas, se atrofian para lo diverso que no gusta; quedan sujetos al gusto de la mayoría; deciden lo que decide la mayoría creyéndose libres.

25.- Hasta la Modernidad sobrevivieron, oponiéndose, los tres grandes ideales de libertad, igualdad y fraternidad, aunque reducidos a un mundo inmanente, cerrado a la medida de las sensaciones del hombre; pero hoy, incluso estos ideales, son fagocitados por la ideología niveladora del consumo.

"El *liberalismo burgués* se oponía al socialismo y al comunismo en nombre de la su ideal de libertad, y a las confesiones religiosas, en nombre del 'libre pensamiento', herencia iluminista; el *socialismo* y el *comunismo* se oponían al liberalismo burgués en nombre de la 'justicia social' y de la liberación del trabajo de la alienación, y a las *confesiones religiosas*, también ellas alienantes de los derechos y poderes del proletariado, capaz de realizar por sí, con la revolución, lo que antes delegaba en un imaginario y tiránico Dios, cómplice a través del conservadurismo de la casta eclesiástica, de los abusos capitalistas... Llegado a este punto, es idéntico el *slogan* en boca de socialistas y comunistas, de liberales y curas, de creyentes y ateos: 'Felicidad para todos bajo la bandera de la producción y del consumo'."<sup>439</sup>

Hoy el poder tecnocrático trata de limar las oposiciones que separan a estas ideologías, para amalgamarlas a todas en el modelo de poder tecnológico, "fundirlas en un amorfo compacto, sin más sueños ideológicos". La máquina potente de una tecnología inmanentista construye faraónicas pirámides de fuegos fatuos y trata de persuadir a los hombres para que no vean lo que ella no sabe ver o no desea ver.

### c) Comunidad de personas

26.- En este contexto, el *proceso educativo* actual y mundial tiende a reducirse a preparar el triunfo del *homo calculator*, persuadido de dominar todas las cosas.

---

<sup>438</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 146. Sciacca, M. F. *Gli arieti contra la verticale*. O. c., p. 146-148.

<sup>439</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 148. Sciacca, M. F. *Pagine di pedagogia e di didattica*. O. c., p. 228.

Mas el vaciamiento de la interioridad del hombre, significa para Sciacca, la conversión del hombre en masa, su reducción a un número, de modo que se puede prever puntualmente su conducta o predeterminar su orientación según el interés de los que poseen el poder social, cosa que es "imposible cuando la comunidad consta de *personas* 'formadas' y cada una de las cuales es ella misma"<sup>440</sup>.

Es la persona integral la que debe ser educada y no solamente su capacidad de producir con eficiencia, sin tener noción de para qué o para quienes se produce. En última instancia, se trata de *tener una visión filosófica de la vida humana*, donde la filosofía, la ciencia y la técnica, no estén desconectadas de una visión de lo humano del hombre<sup>441</sup>. Hoy se requiere una escuela que prepare: a) para pensar y vivir la finalidad de la vida humana; b) para superar el pensamiento mágico con el pensamiento crítico refutando las afirmaciones científicas infundadas; c) para aplicar los conocimientos con técnicas precisas, en un trabajo profesional, sin perder la finalidad propia de la vida humana.

No se requiere reducirlo todo a filosofía, o todo a un conocimiento científico o a la tecnología; sino reconocer los límites que impone el ser a las cosas y a la inteligencia, sin distorsionarlos ideológicamente en función de fines e intereses privados. La integralidad de los saberes ayudaría no poco a la formación integral del hombre.

"Los filósofos son presbíteros: ven mal de cerca, y por eso no saben observar; pero ven bien de lejos, reflexionan -la presbicia es un defecto que comienza con la madurez-; los científicos son miopes: ven bien de cerca y solo de cerca, en efecto observan -y la miopía es defecto de jóvenes inmaduros-; por eso los científicos no pueden sustituir a los filósofos, a los poetas y a los santos, ni éstos a aquéllos"<sup>442</sup>.

Sólo estos 'defectos' corregidos mutuamente e integrados hacen al hombre inteligente: capaz de ver que el ser es la medida de la objetividad<sup>443</sup>, en una época donde la objetividad es tomada como un mito, porque todo es visto como inmanente o producto del hombre, y la subjetividad es considerada como la medida de todas las cosas.

27.- Por el contrario, *la pérdida de la inteligencia del ser en su dimensión infinita, objetiva y trascendente*, de una visión metafísica de la inteligencia, empuja al *nihilismo* y encadena a los hombres a las apariencias de los entes de moda. Antes que nada encadena al hombre a sí mismo: desde el Renacimiento se ha iniciado una creciente época narcisista. El hombre, su sentir, sus gustos, sus intereses, sus modos de entender, se han vuelto el objetivo de todas las cosas. Este lento pero constante cambio, respecto del fundamento y valor del conocimiento, bien puede ser considerado un proceso secularista: Dios ha muerto y ha dejado de ser el punto de referencia y valor de las cosas y de la vida del hombre<sup>444</sup>.

---

<sup>440</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 151. Cfr. Giglio, A. *Sistema pedagógico de Miguel Federico Sciacca* en *Revista Calasancia*, 1968, Jul.-Sep., p. 283-295.

<sup>441</sup> Sciacca, M. F. *Il problema della educazione nella storia della filosofia e della pedagogia*. Napoli, Morano, 1941. Barcelona, Miracle, 1963, p. 6, 11, 26, 44. Mandolfo, S. *La filosofia dell'educazione di M. F. Sciacca* en *Filosofia Oggi*, V, n. 3, p. 379-390. Leat, D. *Competence, teaching, thinking and feeling* en *Oxford Review of Education*, Vol. 19, n. 4, 1993, p. 499-510. Lemez, R. *Educación y trabajo: una alternativa teórica para su conceptualización* en *Revista Interamericana. Educación de adultos*, 1993, n. 2, p. 91-108. MUÑOZ ROJO, E. *El trabajo autónomo desde una didáctica personalista* en *Perspectiva Educacional (Universidad Católica de Valparaíso)*, 1994, n. 23, p. 33-38.

<sup>442</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 152. Cfr. Sciacca, M. F. *Qué es el humanismo*. Bs. As., Columba, 1960. Daros, W. *Educación y función docente en el pensamiento de Tomás de Aquino*, en *Sapientia*, Bs. As., 1983, Vol. 38, n° 147, p. 45-66.

<sup>443</sup> Sciacca, M. F. *Atto ed essere*. O. c., p. 32. Cfr. Sciacca, M. F. *Studi sulla filosofia moderna*. Milano, Marzorati, 1966.

<sup>444</sup> Sciacca, M. F. *La Iglesia y la civilización moderna*. O. c., p. 14-15. Cfr. Sciacca, M. F. *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*. O. c., p. 266. Sciacca, M. F. *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*. Milano, Marzorati, 1963. Sciacca, M. F. *Herejías y verdades de nuestro tiempo*. Barcelona, Miracle, 1958.

Pero, por el contrario, la vida plenamente humana implica el *conocimiento* del ser y de las cosas, de las personas y de los acontecimientos producidos tanto por la naturaleza como por los hombres; pero también conlleva el *gozo* en el *reconocimiento* de lo que son, lo que genera la *justicia* y el sentido de la *belleza* en la vida personal y social productiva. Mas la formación de las personas y de las sociedades se corrompen cuando sólo se cultiva un aspecto, y se pierde el *sentido integral* de la educación. No se trata pues de comprimir o suprimir alguno de los valores específicamente humanos, sino liberar a las personas, orientarlas, guiarlas, educarlas (esto es, posibilitar que ellas mismas se den una forma de ser) de modo que se pueda lograr la "integralidad del cuerpo y del espíritu"<sup>445</sup>.

28.- La persona, toda persona en una sociedad, debería tener *derecho y posibilidades reales para realizar un aprendizaje crítico sobre la sociedad* y esto sólo es posible teniendo una clara idea -criterio- de lo que ella es como persona y lo que puede llegar a ser en el desarrollo integral de sus posibilidades para el bien común. El Estado que desea y promueve el desarrollo integral de la persona debe ofrecer a las instituciones educativas una base económica a los ciudadanos que se inician en ella y la libertad de reflexionar, sin imponer su ideología como contrapartida de su prestación de servicio al bien común<sup>446</sup>.

"Negar el derecho a la escuela a quien no tiene medios es una discriminación clasista que ha de ser abolida; negarlo a quien tiene pocas o mínimas capacidades intelectuales es una crueldad inhumana y antisocial, en cuanto, por poco que pueda, cada hombre tiene que ser recuperado en su dignidad y en su servicio a la comunidad. Pero hoy se pretende otra cosa: la abolición del 'privilegio' de haber nacido con buena cabeza...

El problema debe ser planteado diversamente: educar al 'privilegiado' de modo que ponga su 'cabeza' al servicio de la comunidad para el bien de todos"<sup>447</sup>.

La comunidad de las personas es el bien máspreciado y constitutivo de la sociedad. Mas desgraciadamente hoy se le asigna al hombre, como finalidad última o destino, el progreso consistente en la eficiencia y en la productividad económica, substitutiva de todos los valores. En consecuencia, se entiende a las instituciones educativas como fábricas de construcción de conocimientos eficaces, y el juicio crítico es suplantado por el juicio comercial. También los científicos y docentes acaban por servir a la tecnocracia.

"Cometido de toda cultura en cuanto formativa del hombre integral -y en este sentido cultura es libertad- es *oponerse a la reducción de todo a la funcionalidad*, rehusar la invasión y la violencia del mecanismo, no entrar en el engranaje, ser ella misma: producto del espíritu que, como tal, no puede y no debe someterse a cuanto le es extraño, y menos que nada a la extrapotencia y a la omnipresencia de la comercialización; y precisamente en esta oposición están su autonomía y a la vez su compromiso social"<sup>448</sup>.

<sup>445</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 156-161. Cfr. Sciacca, M. F. *Pascal*. Brescia, La Scuola, 1944. Barcelona, Miracle, 1955, p. 200. Novile-Ventura, A. *Colloquio con Michele Federico Sciacca (Crisi dell'uomo e conquista dell'umano)*. Milano, Marzorati, 1966.

<sup>446</sup> Sciacca, M. F. *Pagine di pedagogia e di didattica*. Milano, Marzorati, 1972, p. 89-92. Januola Soler, N. *La acción preferencial por los pobres y otros temas a la luz de la filosofía del profesor Sciacca en La verdadera revolución. Actas de la XXIV Reunión de Amigos de la Ciudad Católica*. Madrid, Speiro, 1988, p. 151-170.

<sup>447</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 175, nota 13. Cfr. Sciacca, M. F. *Pagine di pedagogia e di didattica*. O. c., p. 86. Daros, W. *Educación y cultura crítica*. Rosario, Ciencia, 1986. Daros, W. *La crisis de la inteligencia y el problema educativo, según M. F. Sciacca en Studi Sciacchiani*, 1986, n. 2, p. 18-28. Daros, W. *Libertad e ideología: Sciacca y Popper en Studi Sciacchiani*, 1990, n. 1-2, p. 111-117.

<sup>448</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 178.

29.- Sciacca está lejos de ser un enamorado del Medioevo y despreciador de la Modernidad en su totalidad. Lo que él busca es ante todo la verdad acerca de la naturaleza y cultura humana en cualquier época. Por ello, no deja de reconocer que la ciencia "es un elemento original y positivo del mundo moderno" y que "la Edad Media, absorbida casi completamente por el interés especulativo, pretendió construir la ciencia con el mismo método de la metafísica y construyó una ciencia fantástica que se hundió ante la ciencia moderna"<sup>449</sup>. Pero, por otra parte, si la ciencia, como sucede en el empirismo y positivismo, cree que toda la realidad se reduce a la materia sensible y ella es la clave para resolver todos los problemas humanos, entonces sobrepasa injustificadamente sus límites y se convierte en una pseudociencia.

30.- Es justamente función de las instituciones educativas (las familias, las escuelas, etc.) ayudar a formar a las personas en el sentido del valor y de los límites del conocimiento, lo que genera sabiduría humana. El valor no se halla entonces sólo en el cúmulo o dominio cuantitativo de los conocimientos, entendidos como instrumentos técnicos.

El conocimiento científico tiene valor *dentro* del valor de la vida humana, *no contra* ella. Ahora bien, el valor de la vida humana se halla en que, por su naturaleza, esta vida nace por la intelección del ser en toda su universalidad, no quedando ceñida a lo sensible. Por ello la vida humana es una vida con ideales en el espíritu. Cuando, por el contrario, los hombres proyectan la realización de sus vidas desconociendo su naturaleza, no reconociendo el ser de las personas, cosas y acontecimientos, se mienten a sí mismos, se creen autosuficientes y decaen, por debajo de la naturaleza humana, en la violencia, en la barbarie, en una vida aferrada a la materialidad y consumo de cosas<sup>450</sup>.

31. El *derecho a la educación integral de la persona* es el derecho a la propia identidad, al desarrollo de las diferentes posibilidades que son objetos de nuestras potencias (afectividad, inteligencia, amor, sociabilidad), el derecho a vivir en coherencia con la verdad, a no mentirnos, a no tratarnos injustamente, a la ayuda mutua y solidaria basada en un bien común.

Mas la civilización contemporánea, posmoderna, se ha encerrado en un narcisismo que ha hecho suyo el lema de idealismo alemán: "Lo que es real es antinómico; lo que es antinómico es real".

"El pensador siempre ha padecido por la antítesis, por el problema no resuelto... Kant padecía sus antinomias. Hoy no: el pensador se complace en la antítesis, se goza dentro de ella, y se alaba de haber dominado el 'horror de la contradicción'. Así ciertos contemporáneos nuestros, en medio de tanta fuerza revolucionaria, no tratan ya de vencer la pereza de superar lo absurdo y de superar el dogma de la problemática"<sup>451</sup>.

32.- En resumen, tres son los puntos principales en los cuales Michele Federico Sciacca combate a una sociedad crecientemente deshumanizadora:

---

<sup>449</sup> Sciacca, M. F. *La Iglesia y la civilización moderna*. O. c., p. 19. Cfr. Sciacca, M. F. *Gli arietí contra la verticale*. Milano, Marzorati, 1969, p. 78. Sciacca, M. F. *Studi sulla filosofia medioevale e moderna*. Napoli, Perella, 1935.

<sup>450</sup> Sciacca, M. F. *La Iglesia y la civilización moderna*. O. c., p. 27.

<sup>451</sup> Sciacca, M. F. *La Iglesia y la civilización moderna*. O. c., p. 35.

a) La *exaltación de lo colectivo a la fuerza*, suprimiendo la libertad personal y, por otro lado, la predominancia de la técnica, que sin una finalidad humana ni puesta a su servicio, "destruyen la persona humana; impiden el libre desplegarse de sus facultades espirituales, la abruma y mortifican con el ideal de la potencia productora y de la tiranía política".

b) El orgulloso Humanismo (que no es más que antihumanismo) de las filosofías y corrientes culturales de la *autosuficiencia humana* (idealistas o científicas), de la *absoluta autonomía de la razón*, considerada capaz de fundar por sí sola la vida moral y social, de dar un significado y un valor a la vida humana.

c) El *teologismo intransigente y absoluto*, opuesto al humanismo laico, que da todo a Dios y nada a los hombres; una teología que termina alienándose en el más allá sin comprometerse nunca con el más acá. Si la técnica contemporánea genera ingentes medios sin fines humanos, el teologismo intransigente genera fines trascendentes sin medios<sup>452</sup>.

Sciacca contrapone a estas tendencias deshumanizadoras una concepción de la sociedad entendida: a) como *comunidad de personas*, con un bien común fundamental y trascendente (el ser inteligible), fundamento de otros bienes comunes; y b) como *diversidad de personas* diferentes, cada una de ellas con su propio ser existencial. En esta concepción no cabe ni el individualismo ni el colectivismo.

33.- Como podrá advertirse, la realización de un *proceso educativo integral* no puede darse sin una concepción social y política acorde con la naturaleza humana integral que supone creatividad, libertad, diferencias; pero dentro del ser común objeto de la inteligencia y de la voluntad, cuyo reconocimiento genera la justicia y da motivo objetivo para comprometerse con ella.

En el ser humano coexisten pues las diferentes personas con sus *libertades individuales y el bien común* que da objetividad y verdad a la vida social. Educarnos es darnos una forma de vida donde estos valores puedan coexistir.

Por el contrario, nuestra sociedad es una sociedad de sofistas, como el celeberrimo Protágoras, para quien el hombre es la medida de todas las cosas, encerrado finalmente en el narcisismo.

"Conocer es pesar y medir (cantidad) y quien pesa y mide es el hombre, y las cosas son como él las pesa y mide. El hombre para Protágoras no es una dimensión espiritual sino económica. El 'metro' es la sensación, cuyo 'criterio' de selección es la mayor utilidad individual. El bien no se mide ni se pesa, no es objeto de sensación, no entra en el criterio de lo útil; luego el bien moral es una superestructura que altera el metro y estropea la balanza; debe ser eliminado entre las ilusiones de que se alimentan las 'almas bellas'...

Yo construyo un orden social, según un plan, supongamos, de orden económico. A cada uno señalo un sitio de acuerdo con el plan. Yo mismo estoy dentro de él, y soy un ladrillo de mi construcción... Todos son felices: no piensan en ser diferentes de lo que son, esto es, de ser ellos mismos".<sup>453</sup>

---

<sup>452</sup> Sciacca, M. F. *La Iglesia y la civilización moderna*. O. c., p. 86. Pozo, G. M. F. *Sciacca e "l'umanesimo del nuovi tempi"* en *Studi Sciacchiani*, 1990, n. 1-2, p. 13-25. Pozo, G. *Umanesimo moderno e tramonto dell'umanesimo*. Padova, Cedam, 1970. Daros, W. *Razón e inteligencia*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1983.

<sup>453</sup> Sciacca, M. F. *La Iglesia y la civilización moderna*. O. c., p. 102-103. Cfr. Sciacca, M. F. *Il secolo XX*. Milano, Fratelli Bocca, 1947. Cuadrado Tapia, R. *Valores para el joven: Llamado a ser feliz*. Madrid, PS Editorial, 1991. Curcio, J.- First, P. *Violence in the schools*. Newbury Park (Calif.), Corwin Press, 1993. Daros, W. *La espiritualidad de la persona humana, según el pensamiento de Ph. Lersch. Observaciones desde una perspectiva tomista en Sapientia*, 1983, Vol. 38, n° 187-203.

#### d) **Repensar una filosofía social del ser humano**

34.- Mas no hay felicidad humana donde faltan la libertad y la búsqueda objetiva de la verdad sobre el ser humano (*ser* que fundamenta lo humano, pero se distingue de él y lo sobrepasa), y su reconocimiento libre y comunitario, pues solo allí aparece el sentido de la vida en lo que tiene de típicamente humana.

En este contexto, el defecto de la educación contemporánea se halla en que tácitamente *ha supuesto que la educación* es un proceso instrumental para lograr rápidamente la felicidad, la cual se halla en este mundo y consiste en una vida placentera, donde está ausente el dolor. Encerrado el hombre moderno en el inmanentismo, en un mundo donde Dios ha muerto, donde los valores dejaron hace tiempo de considerarse objetivos, las concepciones educativas (alejadas cada día más de una filosofía del hombre) se recostaron sobre la psicología, la sociología, la antropología cultural, tratando de calmar los dolores del hombre carente de un sentido que trascienda su entorno. Aceptado el supuesto de que es posible "la perfecta felicidad terrena", cada cual la busca para sí, aferrándose al consumo y a las posesiones, en el breve tiempo de una existencia incierta, indiferente a los demás, con un barniz de un humanismo puramente emotivo. El hombre contemporáneo vive, como el rey Midas, queriendo convertir en oro todo cuanto toca. Pero luego, con el exceso de medios y la indigencia de fines, advierte que no solo de pan y oro vive el hombre, y siente que se halla en el vacío. La raíz del problema entonces no es económica, política o social, sino más profunda: es cultural y filosófica<sup>454</sup>. Urge pensar no solo un nuevo proyecto económico, social y político; no sólo pensar en el ciudadano; sino, ante todo, *volver a preguntarse por el sentido del hombre, por su ser*, a partir de lo cual los demás proyectos resultan humanos o inhumanos<sup>455</sup>.

35.- Con el Occidentalismo, el hombre contemporáneo *ha perdido la percepción de su interioridad*: no advierte que ser mínimamente inteligente implica captar, intuir el sentido del ser, la inteligibilidad del ser que constituye a la inteligencia. Ser inteligente, en consecuencia, supone inicialmente comprender que el ser no es la nada. Hoy los filósofos con mucha rapidez hablan de *la nada* (y defienden una filosofía Nihilista) como si la nada fuese un objeto comprensible sin el ser. En realidad, como los sofistas, no hacen más que un juego de palabras: *toman por nada lo que es casi nada*, o sea, los entes finitos, temporales, históricos, cambiantes; pero aunque son "casi nada", en verdad, en cuanto son, por poco que sean, son una participación del ser.

Los hombres, aun siendo sujetos finitos, participan del ser-Idea (inteligibilidad, fundamental verdad del ser) que los hace inteligentes. Aquí se halla el origen de la persona en cuanto ella es espiritual. Por ello, existe en los hombres una identidad de origen y de fin,

---

<sup>454</sup> Sciacca, M. F. *Gli arieti contra la verticale*. Milano, Marzorati, 1969, p. 130-133. Sciacca, M. F. *Il magnifico oggi*. Roma, Città Nuova, 1975, p. 104. Sciacca, M. F. *Pagine di pedagogia e di didattica*. O. c., p. 20. Sciacca, M. F. *Elementi di economia politica*. Napoli, Morano, 1940. Cfr. Raschini, M. A. *Riflessioni su filosofia e cultura*. Milano, Marzorati, 1968. Caturelli, A. *Filosofia de la Integralidad*. O. c., Vol. III, p. 62. Bonanati, E. *L'educazione filosofica "per" l'integralità della persona en Metafisica e scienze dell'uomo en Atti del VII Congresso Internazionale, Bergamo 4-9 settembre 1980*. Roma, Borla, 1982, Vol. II, p. 561-598.

<sup>455</sup> Sciacca, M. F. *La casa del pane*. Palermo, Manfredi, 1979. Cfr. Lasso de la Vega y Sánchez, J. *El humanismo clásico en la formación actual de la persona en Revista Española de Pedagogía*, 1994, n., 168, p. 285-298. Dentone, A. *La problematica morale della filosofia dell'integralità. Saggio sul pensiero de M.F. Sciacca*. Milano, Marzorati, 1968. Daros, W. *La crisis de la inteligencia y el problema educativo, según M. F. Sciacca en Studi Sciacchiani*, 1986, n. 2, p. 18-28. Roche, G. *L'apprenti-citoyen. Une éducation civique et morale pour notre temps*. Paris, ESF, 1993. Rouet, G. *L'invention de l'école*. Nancy, Presses Universitaires, 1993. Seed, Ph. *Developing holistic education*. London, Falmer Press, 1992.

"de paternidad inicial y final que los mancomuna en la misma verdad fundamental"<sup>456</sup>. Aquí se halla el fundamento de toda otra sociedad y dignidad humana. En las personas, por su naturaleza humana, existe una *intelección fundamental del ser que excluye la contradicción*, que fundamenta las lógicas, los lenguajes y cuyo reconocimiento es el origen de la justicia. Mas el hombre contemporáneo se ve llevado a extraverterse en el ritmo social, perdiendo su interioridad, su propiedad espiritual, masificándose, pensando como todo el mundo.

"El hombre de hoy ha perdido algunos ritmos existenciales (el recogimiento y la concentración, la meditación y el silencio) que son propios de la vida interior... Hoy el hombre no 'vive' en el mundo, es 'proyectado' en el mundo. El sentido práctico y utilitario de la vida lo domina y lo aprisiona"<sup>457</sup>.

36.- Ahora bien, el hombre no participa sólo de una forma de ser: no es solo *realidad* física y sentimiento; participa además de la *idealidad* del ser, es poseedor de una interioridad con ideas con las cuales interpreta la realidad; y participa también de la forma *moral* de ser: juzga y ama la realidad con la que se relaciona al confrontarla con la idealidad<sup>458</sup>. Educar es entonces el resultado de una tarea integradora de las fuerzas interiores del hombre y de la realidad. *Educarnos* no consiste pues en convertirnos en introvertidos melancólicos ni en extravertidos inconscientes, sino en *adquirir una forma de vida integral e integradora, interactiva con la sociedad*, en la cual se desarrollan las posibilidades de la personas. Una educación, a nivel de persona humana, no puede consistir solo en posibilitar habilidades o competencias únicamente intelectuales o laborales o sociales, dejando incompleta o fragmentada a las personas. La educación o es integral e integradora, o no es humana sino deshumanizadora<sup>459</sup>.

Un buen proceso educativo debe posibilitar, como un instrumento privilegiado, la *reflexión* de la persona y sobre las personas, las cuales no están en función de las cosas, sino a la inversa. La *persona humana es el derecho subsistente* y no se reduce a los derechos jurídicos, políticos y sociales. Es cierto que los derechos de las personas se existencian en la historia humana y en las leyes positivas que promueven; pero por otra parte, estas leyes tienen su esencia y fundamento en los derechos de las personas las que constituyen el derecho subsistente. La sociedad es "la comunidad de las personas"<sup>460</sup>. Una buena *educación civil* debe priorizar y posibilitar formar lo fundamental: las personas y el bien común de las mismas, y sobre esto la convivencia legítima. Por ello, las personas no son solo dignas de beneficencia, de ayuda social; sino, más aún, de amor y de ayuda humana integral<sup>461</sup>. Pero en una sociedad signada por el deseo de consumo creciente, las personas no parecen ser un interés digno de los tecnócratas y políticos, de los empresarios y operadores económicos<sup>462</sup>.

<sup>456</sup> Sciacca, M. F. *L'interiorità oggettiva*. O. c., p. 62. Cfr. Bugossi, T. *Metafisica dell'uomo e filosofia dei valori* in M. F. Sciacca. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1990.

<sup>457</sup> Sciacca, M. F. *Fenomenología del hombre contemporáneo*. Bs. As., Asociación Dante Alighieri, 1957, p. 10.

<sup>458</sup> Cfr. Sciacca, M. F. *Atto ed essere*. O. c., p. 99. Sciacca, M. F. *L'interiorità oggettiva*. O. c., p. 76. Sciacca, M. F. *Ontologia triadica e trinitaria*. Milano, Marzorati, 1972. Sciacca, M. F. *Interpretazioni Rosminiane*. Milano, Marzorati, 1963, p. 106.

<sup>459</sup> Cfr. Bonanati, E. *L'educazione filosofica "per" l'integralità della persona*. O. c., Vol. II, p. 561- 598. Sciotti, M. *L'integralità dell'uomo*, en *Studi Sciacchiani*, 1992, n. 1-2, p. 29-44.

<sup>460</sup> Sciacca, M. F. *Interpretazioni Rosminiane*. O. c., p. 181, 175-176. Sciacca, M. F. *Metafisica, gnoseología y moral*. O. c., p. 181-194.

<sup>461</sup> Sciacca, M. F. *Fenomenología del hombre contemporáneo*. O. c., p. 28.

<sup>462</sup> Sciacca, M. F. *Filosofía e antifilosofía*. O. c., p. 10. Cfr. Daros, W. *Connotaciones del concepto católico de 'Educación' en la Argentina*, en *Didascalía*, 1986, n° 390, p.13-17.



37.- La sociedad, como dijimos, es *ante todo un hecho espiritual y moral*, es una *relación interior de comunión* entre las personas, que luego se manifiesta y toma cuerpo en una dimensión con consecuencias materiales y jurídicas. Hay que recuperar el sentido de la vida social, como una necesidad de cada hombre, *fundada en un ser común que es el primer bien común*, no como un producto contingente histórico meramente exterior<sup>463</sup>. Si el hombre no comunica en su sí mismo con la verdad (conociendo con su inteligencia, y reconociendo con su voluntad libre, lo que conoce y sus límites), no se puede comunicar con los otros<sup>464</sup>. Por ello, *el narcisismo es la ruptura interior del lazo social*, la muerte de la solidaridad: sólo permanece una difusa piedad de sentimiento de rechazo del dolor, del sufrimiento que le toca soportar a todo viviente. Pero, al desaparecer la conciencia interior de un *ser, común* a las diferentes personas, desaparece también toda idea de un *deber ser*. El deber es la coherencia con el ser, la exigencia de no contradecirnos en lo que somos. Mas cuando la conciencia de ser se debilita, también lo hace la del deber: entonces sólo perduran los derechos (entendido como ejercicio no impedido de la libertad) sin deberes. "Hoy estamos viviendo en un contexto social en el que se reclaman todos los derechos, aún los más absurdos, sin que se pueda pronunciar la palabra deber"<sup>465</sup>.

38.- En resumen, la sociedad contemporánea (posmoderna como la llamamos hoy) es la prolongación y el producto decadente de los supuestos admitidos por la sociedad iluminista o moderna.

"El pensamiento moderno tiene dos aspectos: la parte *destruens* y la parte *construens*. La primera consiste en demoler desde la raíz la estructura del realismo gnoseológico y metafísico tanto platónico o aristotélico y, por consiguiente, la objetividad de la verdad; denegar la trascendencia respecto al devenir histórico de todo principio objetivamente válido y también de Dios, la inmortalidad personal del alma, etc. La segunda viene representada por el esfuerzo, no menos tenaz, de construir una nueva verdad, un nuevo mundo: una verdad únicamente humana, de la que el hombre sea el único artífice, el *regnum hominis* que se realiza en este mundo y que no admite otros, porque... es autosuficiente.

El pensamiento contemporáneo acepta la parte *destruens* del pensamiento moderno sin comprobar su validez crítica, y critica, a su vez, implacablemente su parte *construens*, concluyendo con mayor coherencia que, debido a no existir verdades (o principios) objetivas y universalmente válidas, no existe ninguna verdad universal y necesaria, ya que todo producto humano es, como su productor, mudable y contingente"<sup>466</sup>.

Ante tal lectura de la sociedad, Sciacca propone *generar un proceso educativo* que posibilite al hombre y al ciudadano una *capacidad de crítica* de las ideas que subyacen en nuestra civilización y en nuestra sociedad contemporánea. La crítica iniciada en el Iluminismo, especialmente por el idealismo alemán, debe ser llevada hasta el fondo: no se trata ya de analizar el conocimiento, sino *la posibilidad misma del conocer* y de lo que nos po-

---

<sup>463</sup> Sciacca, M. F. *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*. O. c., p. 22. Dentone, A. *La problematica morale della filosofia dell'integralità. Saggio sul pensiero de M. F. Sciacca*. Milano, Marzorati, 1968.

<sup>464</sup> Sciacca, M. F. *L'interiorità oggettiva*. O. c., p. 85, 87 nota 5. Cfr. Corallo, G. *L'educazione "integrale": la presenza di M.F. Sciacca nella ricerca pedagogica* en *Studi Sciacchiani*, 1988, n. 1, p. 33-48.

<sup>465</sup> Sciacca, M. F. *Il magnifico oggi*. O. c., p. 206.

<sup>466</sup> Sciacca, M. F. *L'ora di Cristo*. O. c., p. 68.

sibilita ser humanos<sup>467</sup>. Esto, estima Sciacca, lo ha hecho magníficamente el filósofo A. Rosmini, a quien es necesario hacer conocer y repensar.

39.- Mas por otro lado, se requiere fortalecer un proceso de *educación sistemática* que posibilite no solo la captación de imágenes del mundo, sino una lectura crítica, reflexiva de los supuestos de nuestra civilización occidental: "enseñar a pensar, juzgar y a valorar", con un método crítico en un contexto social. "La *reflexión* sobre las cosas (filosofía en embrión) es el hábito que da unidad a la fatiga continua del aprender: es la reflexión la que ayuda paso a paso al alumno a reconstruir el conjunto de la disciplina en un todo, en una visión científica, refleja del mundo"<sup>468</sup>.

Dado que el problema social contemporáneo no es sólo económico, sino humano, los hombres, gobernantes y gobernados, deben decidirse a priorizar la creación de las condiciones materiales y culturales que nos permitan ser hombres acorde con nuestra naturaleza humana que siempre trasciende sus propias creaciones<sup>469</sup>.

Dicho brevemente, se requiere posibilitar el surgimiento de un *humanismo integral*, de una filosofía del hombre íntegro: materia y espíritu, cuerpo y alma, personal y social, profesional y humano; sin reducirlo al hombre económico, al hombre político, al hombre marginado, etc.; sino incluyendo sus diversas manifestaciones humanas. La educación reflexiva debe volver a reflexionar sobre los *bienes propios y sobre los bienes comunes*, fundamento de una filosofía de lo social, que nos une: bienes ontológicos, culturales, materiales, espirituales; bienes que se hallan para posibilitar el vivir de las personas, como seres libres que buscan vivir, en cuerpo y alma, con pan y con verdad, en un tiempo y en un espacio, solidariamente<sup>470</sup>.

40.- La mayor parte de los progenitores consideran que el objetivo de la educación no es otro que conseguir un empleo bien remunerado. La idea de que sus hijos serán algún día no sólo trabajadores, sino también ciudadanos, miembros de una comunidad política y de convivencia, en la que se deberán tomar decisiones que afecten tanto a otros como a ellos mismos, les resulta totalmente ajena.

También los jóvenes que empiezan sus estudios universitarios prefieren las carreras denominadas «con futuro», es decir, con buenas posibilidades de empleo y promoción, a las carreras humanísticas, cuya «utilidad» (siempre se utiliza este término) son incapaces de comprender, puesto que ellos mismos conciben su *formación* no como algo integral, que les ayude a comprender sus propias experiencias internas, sus relaciones con los demás y otras cuestiones de indudable interés (la libertad humana, cómo somos capaces de entender el mundo y de representárnoslo, la diferencia entre hechos e interpretaciones, el miedo ante la muerte, la distinción entre lo descriptivo y lo normativo, etc.), sino como una herramienta para triunfar en el mercado laboral.

El crecimiento económico por sí mismo no traerá consigo una disminución de las desigualdades sociales, mejoras en la educación, libertades civiles, un progreso en el es-

---

<sup>467</sup> Sciacca, M. F. *L'interiorità oggettiva*. O. c., p. 30-38. Cfr. Daros, W. *Ética, sociedad y política según Rosmini en Rivista Rosminiana di Filosofia*, 1990, F. IV, p. 313-333.

<sup>468</sup> Sciacca, M. F. *Pagine di pedagogia e di didattica*. O. c., p. 50, 58. Cfr. Daros, W. *Tres teorizaciones contemporáneas sobre el aprendizaje, la reflexión y la didáctica en Teoría del aprendizaje reflexivo*. Rosario, IRICE - UNR - CONICET, 1992.

<sup>469</sup> Sciacca, M. F. *L'ora di Cristo*. O. c., p. 18, 87, 153-154, 189. SOTO Badilla, J. *Paideia latinoamericana y filosofía de la integralidad en Rivista Rosminiana*, 1976, n. 4, p. 461-471.

<sup>470</sup> Sciacca, M. F. *Prospettiva sulla metafisica di San Tommaso*. Roma, Città Nuova, 1975. Cfr. Daros, W. *Comunicación, persona y comunión en el bien común, en La filosofía y el cristiano hoy*. Córdoba, Universidad Nacional, 1983, Vol. IV, p. 1667-1676.

tado de las relaciones entre razas, o un sistema de salud de calidad para todos los ciudadanos.

41.- Un ciudadano difícilmente podrá identificar de qué problemas adolece la sociedad a la que pertenece y cuáles pueden ser las posibles soluciones, ni tampoco adquirir un interés por las dos cuestiones clave referidas, si no sabe nada acerca del modo en que las diferencias de clase o de otro tipo afectan a las oportunidades de las personas; sobre las diferencias que hay entre la vida urbana y la vida rural, o la vida en países del primer mundo y países en vías de desarrollo; sobre cómo las oportunidades vitales vienen determinadas en gran medida por la organización política; sobre qué tipos de organización política existen, y qué ventajas e inconvenientes aporta cada una; acerca de cómo los roles de género fijan el papel de los hombres y las mujeres; etc. Aunque el conocimiento no garantiza la buena conducta, la ignorancia es casi una garantía de lo contrario.

Una sociedad que quiera mantener la buena salud de la democracia y promover la igualdad de oportunidades para todos sus miembros, deberá fomentar un conjunto de aptitudes en la ciudadanía<sup>471</sup>:

1) La aptitud para reflexionar sobre las cuestiones políticas que afectan a la nación, analizarlas, examinarlas, argumentarlas y debatirlas.

2) La aptitud de reconocer a los otros ciudadanos como personas con los mismos derechos que uno, aunque sean de distinta raza, religión o sexo y de contemplarlos con respeto, como fines en sí mismos y no como medios para obtener beneficios propios mediante su manipulación.

3) La aptitud para interesarse por la vida de los otros, y de entender las consecuencias que cada política implica para las oportunidades y las experiencias de los demás ciudadanos y de las personas que viven en otras naciones.

4) La aptitud para imaginar una variedad de cuestiones complejas que afectan la trama de una vida humana en su desarrollo y de reflexionar sobre la infancia, la adolescencia, las relaciones familiares, la enfermedad, la muerte y muchos otros temas, fundándose en el conocimiento de todo un abanico de historias concebidas como más que un simple conjunto de datos.

5) La aptitud para emitir un juicio crítico sobre los dirigentes políticos, pero con una idea realista y fundada de las posibilidades concretas que éstos tienen a su alcance.

6) La aptitud para pensar en el bien común de la nación como un todo, no como un grupo reducido a los propios vínculos locales.

7) La aptitud de concebir a la propia nación como parte de un orden mundial complejo en el que distintos tipos de cuestiones requieren de una deliberación transnacional inteligente para su solución.

42.- Pero todas estas aptitudes no se pueden desarrollar si uno no conoce la historia de los países, la historia del trabajo, la historia del pensamiento, la historia de las religiones o la historia del arte. Tampoco sin las habilidades de análisis crítico, de síntesis, de abstracción y de razonamiento, propias de la filosofía, y tan necesarias para abandonar la repetición de tópicos irreflexivos y estereotipos y aprender a pensar por uno mismo, apoyándose en las ideas que otras mentes más brillantes han formulado. Saber leer y escribir bien en la

---

<sup>471</sup> Seguimos en este punto a Gil, M. "El cultivo de las humanidades y las emociones" en *Pensamiento*, 2016, vol. 72 n° 274, pp. 1148-1149.

propia lengua tampoco es un asunto baladí, aunque a menudo no se le preste la menor atención. Y también nos beneficiaremos, por supuesto, del conocimiento de otras lenguas. Asimismo, será preciso que los ciudadanos desarrollen la capacidad discursiva de ponerse en el lugar del otro, de tratar de comprender su punto de vista.

Cuanto más completa sea formación de uno en cuanto a la comprensión de las desigualdades, el conocimiento de las diferencias entre clases sociales, o entre sexos, por poner sólo algunos ejemplos, mejor pertrechado se encontrará para entender al otro como un ser merecedor de respeto, por lo demás con una serie de aspiraciones, expectativas y problemas muy parecidos a los propios.

De forma similar, el conocimiento del medio social es preciso para comprender que el bien de todos los seres humanos se encuentra interconectado, ya que, en un mundo cada vez más globalizado, las decisiones que se toman en una parte del mundo afectan irremediamente a los ciudadanos que se encuentran al otro lado del globo.

Por último, la capacidad para dar un sentido a la propia existencia y para conocerse a uno mismo, y los placeres que se derivan de este tipo de conocimientos no son una cuestión menor, por más que en los planes de estudios rara vez se muestre una preocupación por ellas. Con toda probabilidad, podríamos ahorrarnos grandes dosis de infelicidad y de descontento con la vida (y las consecuencias sociales que de ello se derivan) si la meta de la educación fuera formar a las personas para que tuvieran una inteligencia rica (y no sólo orientada a la adquisición de riqueza) y la capacidad de ser autónomas, en vez de meros productores de objetos (eficaces y competitivos, eso sí), piezas de un engranaje cuya actividad no puede dotar de sentido a sus vidas.

43.- Una de las fuerzas que tiran en dirección opuesta a la capacidad de pensamiento autónomo y a la disposición a interesarnos por la vida de los demás es la obediencia a la autoridad.

Son conocidos los famosos experimentos de Stanley Milgram para explicar este mecanismo psicológico. En estos experimentos, Milgram mostró cómo las personas podemos llegar a hacer a otros cosas que consideramos horribles, simplemente si nos pide que lo hagamos alguien a quien otorgamos cierta autoridad, como un científico con bata blanca. Y actuamos de esta manera incluso si ejecutamos la orden con remordimientos por hacer sufrir a otro ser humano.

De forma similar, Solomon Asch, mostró que la presión de nuestros pares también puede deformar nuestro juicio. Estamos dispuestos a decir que vemos una cosa del modo en que los demás dicen que la ven, aun si en realidad no la vemos así. Nadar a contracorriente resulta demasiado duro, y, con frecuencia, sucumbimos con suma facilidad ante la presión de los pares, ya que buscamos la aprobación de los mismos<sup>472</sup>.

Una tendencia humana bastante ubicua, y que está relacionada con las dos anteriores, es la de sumarse a la humillación y la estigmatización de los que son considerados distintos, o anómalos, por el mero placer (si es que se le puede llamar así) de dominar y someter, y en particular de hacerlo con los que se encuentran más indefensos. Existen innumerables ejemplos de esta tendencia cuyos indicios, además, comienzan a atisbarse a una edad muy temprana (como ya hemos visto que ocurre en el caso de la repugnancia).

---

<sup>472</sup> Cfr. Asch, S., "Studies of independence and conformity: a minority of one against an unanimous majority" en *Psychological Monographs* 70, nº. 9, 1956, p. 1-70 y Milgram, S., *Obedience to Authority: an Experimental View*, Harper and Collins, Nueva York, 2004.

44.- Jane Elliot, una profesora de primaria, persuadió a sus alumnos de que los niños de ojos azules eran mejores que los niños de ojos marrones. Pronto, los pequeños que creían ser mejores, comenzaron a obtener mejores resultados académicos, y a tener un comportamiento desdeñoso y altivo hacia sus compañeros menos agraciados. Algún tiempo después, la profesora informó a sus alumnos de que se había equivocado: los niños de ojos marrones eran en realidad más inteligentes que los de ojos azules. ¿Qué ocurrió entonces? Pues que los pequeños de ojos marrones se comportaron exactamente de la misma forma en la que los del otro grupo se habían comportado con ellos. Es decir, que el sufrimiento y la marginación que ellos habían padecido no les sirvieron, por sí solos, para ser más compasivos o benévolo. En los experimentos de la prisión de Stanford dirigidos por Philip Zimbardo parecemos encontrar un mecanismo psicológico muy similar al de los niños: los participantes que desempeñaban el rol de vigilantes, tampoco tardaron en maltratar y humillar a los que representaban el rol de prisioneros<sup>473</sup>.

En definitiva, emociones como la vergüenza y la repugnancia parecen tener un rol fundamental a la hora de establecer jerarquías de incluidos y excluidos. Hubiera sido bueno poder comprobar qué hubiera ocurrido si, con la inversión de roles, se hubiera hecho reflexionar a los niños de ojos marrones sobre su situación precedente, de tal modo que se hubiera aprovechado el material emocional previo (relacionado con el sufrimiento, la tristeza, la vergüenza, etc.) para que los niños comprendieran por qué es malo que los demás sean crueles con uno. Esto quizá hubiera servido para orientar tanto las disposiciones emocionales como las acciones que estaban por venir. Es preciso señalar que la intención de la profesora era que los niños tuvieran experiencia en carne propia de lo que era la discriminación para que no repitieran esos comportamientos, cosa que, a juzgar por las opiniones expresadas por los participantes años después, consiguió con éxito.

45.- Tanto los experimentos de Zimbardo como el resto de los estudios mencionados recuerdan de forma inevitable la “banalidad del mal” postulada por Arendt, según la cual los motivos y el carácter que llevan a hacer el mal no son monstruosos, sino banales. Los especialistas que tuvieron que realizar un informe psicológico para el juicio contra Eichmann, lo describieron como una persona normal, no como a un monstruo o un enfermo. Él mismo afirmó que no era un canalla, sino alguien que cumplía órdenes de forma diligente y meticulosa. Y esto planteó, al parecer de Arendt, la mayor dificultad moral y jurídica para los jueces, que zanjaron la cuestión asumiendo que el acusado era un embustero. Arendt concluye que sus acciones derivaron de la falta absoluta de pensamiento (la filósofa distinguió claramente la falta de pensamiento de la estupidez, insistiendo en que no era esto último a lo que ella se refería).

Mediante el recurso a alguna de estas emociones, el *otro* es representado como un ser repulsivo, aberrante y vil. De lo que se trata es de despojar a ese otro de todo indicio de humanidad, para establecer una frontera bien delimitada entre los que son como él, *ellos*, y *nosotros*. Una persona que no ha recibido una adecuada formación ciudadana, será propensa a buscar un chivo expiatorio sobre el que descargar la rabia y la indignación por los problemas. Dado que la comprensión del mundo se le escapa, este mal llamado ciudadano busca una explicación fácil con la que satisfacer la necesidad de entender y de posicionarse ante una cuestión de interés público.

---

<sup>473</sup> Cfr. Zimbardo, Ph. *Lucifer Effect: Understanding how Good People Turn Evil*. Nueva York, Random House, 2008.

46.- Mas los niños tienen también inclinaciones con una carga moral positiva desde sus primeros meses de vida, tanto mecanismos empáticos que provocan automáticamente su llanto ante el llanto de otros bebés, como unas ideas rudimentarias de justicia y reparación que aparecen tan pronto como el pequeño comprende que está mal hacer daño a las personas que quiere.

Las emociones, por tanto, no son ni buenas ni malas en sí mismas, sino que terminarán siendo una cosa u otra en función de la forma que tomen. Como ya hemos indicado al principio de este apartado, las emociones son un eficaz vehículo de enseñanza desde las que se transmiten a los niños ideas acerca de lo temible, lo odioso, lo repugnante, lo digno de ser amado o compadecido.

Las emociones nos hablan de nuestro excepcional lugar entre naturaleza y cultura, y también de nuestra capacidad para adaptar las fuerzas biológicas a las normas sociales y morales. Por esta razón, el estudio de las emociones debe abordarse desde distintos frentes: desde las ciencias empíricas y desde las humanidades. La neurociencia, la biología, y las disciplinas que investigan con una metodología empírica proporcionan datos objetivos y, en consecuencia, su aportación es muy valiosa. Pero no por ello hay que desdeñar las contribuciones de las humanidades, cuya misión no es la investigación empírica, sino la *reflexión*, igualmente necesaria. Junto a las bases cerebrales, también existen otras bases que deben ser estudiadas a la hora de analizar nuestra conducta. Factores sociológicos, educativos, económicos, históricos y demás elementos coyunturales deben ser tenidos en cuenta para comprender el accionar humano.

Recurrir a la psicología, las neurociencias, la sociología u otras áreas de estudio empíricas nos puede servir para comprender las emociones, pero no para orientar nuestra acción. La tarea de la filosofía consiste en complementar estos conocimientos, prestando atención a los aspectos normativos: pensar por qué unas emociones son más apropiadas que otras, por qué algunas apoyan y otras subvierten los principios democráticos sobre los que debe asentarse una sociedad justa, o qué objetos son apropiados para las emociones y cuáles no.

=====



## CAPÍTULO VII

### LA ESCISIÓN ECONÓMICO-MORAL

#### A.- Utilitarismo económico

1.- La búsqueda de ganancia económica suele estar a la base de las escisiones morales de una sociedad, generando poseedores y desposeídos; pero esta búsqueda y deseo suele basarse, a su vez, en una concepción moral, según la cual todo tiene su precio y puede ser un medio, un útil objeto de compra y venta para el bienestar personal.

La economía (*oikos – nomos*) ha sido clásicamente la búsqueda de normas o leyes para la administración del hábitat, sea éste una simple casa, una ciudad o un Estado. Se trata de un estudio y de una aplicación del mismo, acerca de los procesos de producción, intercambio, distribución y consumo de bienes y servicios.

Otros autores definen la economía como la ciencia que analiza el comportamiento humano con relación a los *finés dados y medios escasos* que tienen usos alternativos. Esto nos acerca a la idea de *utilidad*, esto es, de cómo usar bienes-medios para obtener con ellos los mayores resultados para quien los usa.

Si se acentúa este aspecto mediático de la economía, ésta puede considerarse más bien como un saber hacer, como un método o técnica al servicio de la administración. La economía no sería entonces una ciencia pura o teórica, sino en el mejor de los casos una ciencia aplicada; un saber utilizar y optimizar medios para maximizar fines. En este contexto, John Maynard Keynes definió la economía como un *método* antes que una *doctrina*, un aparato mental, una *técnica* de pensamiento que ayuda a su poseedor a esbozar conclusiones correctas.

2.- En las llamadas ciencias humanas y sociales, intervienen afirmaciones basadas en lo que "son" los bienes y sus utilidades en la realidad; se habla entonces de *economía positiva* y de positivismo económico, fundado en relaciones constantes entre fenómenos (leyes) que con comprobables.

Por el contrario, aquellas afirmaciones basadas en juicios de valor, que tratan de lo que se aprecia o de lo que "debe ser", son propias de la *economía normativa* y, como tales, no pueden probarse. De hecho, los seres humanos viven de realidades presentes y de deseos, aspiraciones de futuras realizaciones: la economía, pues, se mueve constantemente teniendo en cuenta ambos polos.

Se puede hablar de un valor o bien económico cuando existe y hay disponibilidad de ese bien o servicio, el cual tiene capacidad mediata o inmediata para satisfacer una necesidad o una finalidad de las personas; y cuando hay escasez del mismo lo que genera la posibilidad de intercambio en un mercado y a un determinado precio.

El valor económico se refiere a un sujeto o grupo de sujetos para los cuales algo es valioso en sí mismo (considerado objetivamente, por lo que es y la función que cumple),



pero también en cuando lo aprecian como sujetos por la utilidad o satisfacción que ofrece (valor subjetivo). Entre ambos extremos se puede hablar de valores transables o negociados.

Las acciones económicas, en cuanto creadoras de valor en el mercado, tienen un valor que no es ni puramente subjetivo (gustos preferencias) ni puramente objetivo; sino que implica, además, valores morales (o justos) y eudemológicos (otorgadores de felicidad). El mismo concepto de felicidad implica estos dos aspectos de objetividad y subjetividad (bienes y satisfacción o contentamiento).

Los conceptos de valor económico implican la presencia combinada de utilidad y satisfacción o felicidad, sin que el aumento de una no implique necesariamente el aumento de la otra. Los avaros aumentan sus deseos en la medida en que la riqueza crece, pero no queda cubierta su satisfacción. La constante búsqueda de ganancia y de interés individual no indica una tendencia natural humana, sino más bien un síntoma de su infelicidad<sup>474</sup>. Si la felicidad es un estilo de vida (con sentimientos, ideas y conductas) que subjetivamente queda completado (contento) por lo que objetivamente recibe, entonces, la infelicidad, provocada por una búsqueda constante de ganancia y de interés subjetivo, señala una desarmonía crónica y artificialmente creada en el ser humano, en sí mismo y en relación con los demás.

Los seres humanos no tienen un ser hecho, sino que su ser está regido también por lo que no es y desea ser: somos y nos hacemos. Toda vida es, en su raíz, un proyecto de vida, regida por necesidades y valores de muy diversos. El hombre no sólo quiere estar en el mundo, sino que quiere bien-estar, lo que indica que la economía está implicada con valores que están en la raíz misma de la ética. Por otra parte, parece bastante obvio que nadie establece un emprendimiento sin buscar ganancias o utilidades. La utilidad parece presentarse como la finalidad natural del accionar en economía; y todo lo que entorpece la obtención de mayores utilidades parece entorpecer también el logro de su finalidad propia.

La utilidades somete todo a las leyes de oferta y demanda y del máximo beneficio, e ignora la orientación primaria a la producción de lo necesario para la sociedad concebida como empresa común.

### **La economía en el ámbito del ser humano y social**

3.- Clásicamente los filósofos pensaron que toda sustancia, por su propio ser tendía a permanecer o aumentar su ser. Ningún ser tiende a su propia destrucción, pues admitir esto sería como admitir que el ser y el no ser pueden ser iguales.

Las acciones, pues, de los seres humanos, tomaban sentido si las hacía un ser humano para conservarse como ser y como humano; pero no de cualquier forma. La ética parece implicar la justicia, esto es, el respetar a cada ente en lo que es y por lo que es: ni más ni menos. No parecía ético que se tratase a un caballo como si fuese ser humano (como lo hizo Nerón, haciendo a su caballo un senador romano), o hacer de un humano un caballo de carga. Lo ético consistía en conocer y reconocer, aceptando lo que uno era: viviendo de acuerdo al ser de cada uno.

Las acciones, entonces, que llevaban a conservar -o desarrollar- a un ser en lo que era, eran acciones moralmente aceptables como buenas. Inaceptables éticamente eran las acciones que degeneraban el ser específico de un sujeto.

---

<sup>474</sup> Rosmini, A. *Filosofía della politica*. Milano, Marzorati, 1972, p. 457-479.

De la idea de ser humano se derivaba la idea de ser social (de ser socio) y la idea de la forma más humanamente conveniente de convivir. De la convivencia surgía, a su vez, la idea de poder, de mando y de organización política y, con ésta, la de derecho y justicia.

La justicia (en cuanto virtud o decisión habitual -libre y consciente- de reconocer lo que es cada cosa, acontecimiento o persona) da lugar al derecho, esto es, a que una persona realice acciones justas y a que no sean impedidas por los demás, so pena de sanción. No se tiene derecho a hacer ninguna acción injusta. El derecho tiene que ver con la justicia: permite hacer lo justo; y manda (deber) no hacer lo injusto. El derecho, por otra parte, no puede identificarse con la beneficencia, esto es, con hacer libremente buenas acciones a las que no se está obligado.

La justicia es el eje de la vida moral y esencialmente una virtud social, relacionada con los demás. El ejercicio de la justicia y el derecho generan primeramente el derecho consuetudinario y luego el positivo.

La justicia, eje de la vida moral, es lo que distingue culturalmente al hombre de las bestias, las cuales, para sobrevivir como tales, se rigen por el instinto y la fuerza predominante. Pero la justicia y el derecho son fuerzas morales (mueven la conciencia humana); mas se distinguen de la fuerza física e instintiva.

*La fuerza física prevalente es un hecho, pero no da derecho:* que el fuerte robe al débil no le da derecho a robar. El derecho, en su esencia moral, implica una inteligencia y voluntad libre, expresadas mediante signos, lo cual es típico de los humanos<sup>475</sup>. La convivencia humana no es un resultado del más fuerte o de fuerzas instintivas. En el contexto humano, todas las acciones libres y conscientes que realizan los hombres quedan sometidas a la justicia y al derecho. Las acciones económicas no hacen excepción.

Hay una expresión aristotélica, en su obra *La Política* (L. VII, c. 1) que pareciera anticipar otra de Nietzsche en más de dos mil años: “La debilidad reclama siempre igualdad y justicia; la fuerza no se cuida para nada de esto”. Esta observación aristotélica indica con agudeza la dificultad de ser objetivos en temas de filosofía económica y política. El poderoso y el débil ven frecuentemente los temas económicos de diversa manera: desde la perspectiva del fuerte y poseedor, la ética dependerá de las leyes de la economía; desde la perspectiva del débil y carente, la economía se supedita a la ética. Nietzsche proponía hablar de la ética del señor y de la ética del esclavo<sup>476</sup>.

Mas la idea de justicia exige objetividad y, como dijimos, se distingue de una mera relación de fuerza física. La justicia, como virtud moral es una forma habitual de obrar de las personas (sujetos) que tienen en cuenta lo que son los objetos (los entes, acontecimientos, personas) y lo reconocen por lo son. La justicia, procediendo de lo que es el objeto - que se constituye en ley del obrar justo-, manda a los sujetos, independientemente del placer o dolor de los sujetos<sup>477</sup>. En este sentido la ley moral impera: el derecho jurídico es la justicia moral socializada, expresada en leyes positivamente manifiesta mediante signos y que genera sanciones (premios o castigos).

4.- En el contexto de la filosofía griega clásica, en consecuencia, se estimaban aceptables y humanas todas las acciones libres que tendían a desarrollar al ser humano y a todo ser humano (a la sociedad en su conjunto); porque nadie era plenamente humano si no era libre y sin los otros seres humanos que habitan la polis.

<sup>475</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Diritto*. Padova, Cedam, 1969, Vol. III, nº 1690-1692.

<sup>476</sup> Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1975, pp. 41-42.

<sup>477</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Diritto*. Op. Cit, Vol. III, nº 1696.

En este contexto, la economía implicaba el estudio y las técnicas que tendían idealmente a la producción de medios para el desarrollo del ser humano y de todos los seres humanos. El ámbito de la economía no podía ser pensado como algo externo al ser humano, a la sociedad humana y a su organización sociopolítica.

5.- Resulta claro, entonces, que si la definición de lo humano cambiaba (finalidad hacia lo cual tendían todas acciones éticamente aceptables), cambiaba también la idea de organización socio-política; y también lo hacía la idea de la economía, la idea de los medios y recursos lícitos.

Si para un griego clásico, “humano” era el ciudadano, propiamente el propietario de algo en una polis, entonces, los demás (extranjeros, esclavos, mujeres, niños) no alcanzaban la categoría de humanos. Éstos no eran tenidos en cuenta en los beneficios de la producción, sino que eran simples medios para la producción. Para Aristóteles (*La Política*, Cap. III) no podía ser ciudadano el que tenía que trabajar necesariamente para vivir y no tenía tiempo para discutir las leyes y cuestiones de defensa de la propiedad y de la ciudad. Se consideraba que el Estado más perfecto era el que mediante las leyes ofrecía a cada ciudadano la posibilidad de lograr su felicidad.

6.- Con el transcurrir del tiempo, se dejó la idea eudemológica del Estado (Estado para la felicidad). La felicidad era una cuestión demasiado subjetiva e interna (satisfacción de los diversos deseos de los diversos individuos) cuyo logro quedaba en las manos de cada uno. El Estado debía encargarse de la administración externa del poder social que asumía.

Se pensó, entonces, (lo que se retomará luego en la Modernidad), que la función del Estado se hallaba en *asegurar la libertad y la igualdad*, entendida ésta como reciprocidad en el trato externo entre semejantes, lo que refería al *respeto de los derechos (justicia)*; aun permaneciendo desiguales en otros aspectos.

La sociedad es el lugar de la igualdad ante los tribunales y de las desigualdades reales. Le exigencia de la justicia es el intento por corregir las desigualdades evitables; la justicia distributiva (el recibir ventajas en proporción a las contribuciones de cada uno) es un indicador de la desigualdad inevitable de la realidad, aunque se pueda atenuar en un largo proceso histórico, mejorando la capacidad de perfeccionamiento de los hombres, aliviando la pesada carga de la ignorancia y la incapacidad, de modo que sus derechos no queden sin defensa.

En tiempos de Aristóteles, lo que importaba era defender al ser humano, entendido como el propietario -rico o pobre- de la polis.

“La igualdad es la que caracteriza la primera especie de democracia, y la igualdad fundada en la ley en esta democracia significa que los pobres no tendrán derechos más extensos que los ricos, y que ni unos ni otros serán exclusivamente soberanos, sino que lo serán todos en igual proporción. Por tanto, si la libertad y la igualdad son, como se asegura, las dos bases fundamentales de la democracia, cuanto más completa sea esta igualdad en los derechos políticos, tanto más se mantendrá la democracia en toda su pureza...”<sup>478</sup>

La economía no era considerada como una técnica de números, sin relación a la producción y distribución de los bienes obtenidos con ella, en el contexto de quien era ser

---

<sup>478</sup> Aristóteles. *La Política*, L. V, Cap. 4.

humano y ciudadano político. El esclavo por naturaleza (quien no tenía inteligencia como para gobernarse a sí mismo) era un medio para el señor que lo empleaba, y esto traía un beneficio para ambos.

La economía era el saber hacer -o arte- para la adquisición de medios para la obtención y administración de la riqueza a fin de *vivir bien* (*eu zen*), excluyendo un enriquecimiento ilimitado<sup>479</sup>. No consideraba que la acción económica (*ekonomikés ergon*) tuviese por finalidad el acrecentamiento de la riqueza (*jrémata*).

### **Del ámbito de la economía humana al ámbito de la utilidad y felicidad individual**

7.- La ciencia económica parece, pues, tener como justificación el deseo humano de satisfacer sus propios fines o necesidades humanas (físicas, biológicas, intelectuales, estéticas, culturales, etc.); para ello debe buscar los propios medios y, de entre todos los medios, el más económico, esto es, el que con menos obtiene más utilidad.

En este contexto, todo lo humano puede convertirse en objeto de estudio económico: en la búsqueda de los medios más adecuados para maximizar la obtención de beneficios. Hasta la llegada de la Modernidad, la economía no se había ocupado, en detalle, en determinar necesidades humanas y en pensar en los medios más útiles para satisfacerlas. Mas luego avanzó lentamente en el desarrollo de una visión del hombre (de la *antropología* y la *sociología* económicas): la vida del hombre comenzó a ser pensada en forma acorde a las utilidades disponibles y posibles. Por ejemplo, el hombre no podía pensar en distribuir si no había pensado antes en cómo producir lo que va a distribuir.

8.- Mas se ha dado así un paso, casi imperceptible, pero importantísimo. La economía comenzó a correr ahora el riesgo de convertirse en economismo, esto es, en una filosofía de la administración de los bienes, en forma independiente.

Esta filosofía lleva implícito -y aceptado como probado e indiscutible- que es más inteligente obtener mejores resultados con menores medios, que lo contrario.

Nos hallamos entonces ante el principio formulado por algunos medievalistas nominalistas. Es sabido que William Ockham (S. XII) propuso metodológicamente el principio (luego llamado *Navaja de Ockham*): *No hay que multiplicar los entes sin necesidad* (o sea, no hay que explicar con más lo que se puede explicar con menos). Por otra parte, negó valor a la causa final (lo que se producirá al final, y aún no existe, no puede causar), aproximándose a la mentalidad moderna. En este contexto, la filosofía sobre la naturaleza solo podía ofrecer un sistema de explicaciones probables, pero no necesariamente verdaderas. Lo que los hombres desean ser -o hacer- depende de los deseos de los hombres, pues no hay fines preestablecidos y necesarios para la conducta humana.

Su contemporáneo, Nicolás de Autrecourt, admitió que respecto de las causas de los fenómenos naturales solo tenemos el hábito de hacer conjeturas (*habitus conjurativus*), pero no podemos tener certeza. Sostuvo que es verdad necesaria solo la que resiste al principio de no contradicción.

9.- En consecuencia, lo que es útil -medio útil- depende de las finalidades que se proponen las personas individual o socialmente consideradas. Como las verdades son solo

---

<sup>479</sup> Aristóteles. *La Política*, L. VIII, 1256 b 26-39.

conjeturas, lo importante son los medios: éstos adquieren un valor en sí mismos para producir lo deseado.

En este contexto, la economía es el saber y hacer (ciencia y técnica) en la búsqueda de medios (utilidades); pero dado que no hay finalidades preestablecidas es también el saber y el hacer para crear y establecer las finalidades teniendo en cuanto los medios posibles. Se inicia, entonces, una filosofía pragmática o de la utilidad.

Para un filósofo pragmático, un medio es bueno por las consecuencias que tiene. El fin justifica el medio, en cuanto el medio empleado logra realizar lo deseado. Quien desea como finalidad obtener lo más posible con los menores recursos disponibles, estos recursos menores serán los mejores.

10.- El pragmatismo deriva de una actitud empírica ante la vida. Para el pragmático la lógica es la experiencia aplicada a aprender: no se debe realizar una acción si no se desea aceptar las consecuencias de la misma, como lo atestigua la experiencia.

La inteligencia no está en inventar o pensar lo irreal, sino en atenerse a las utilidades que la experiencia nos demuestra.

En este contexto, la justicia de una acción no vale por sí misma (por el reconocimiento de lo que ella es o no es), sino por la utilidad y felicidad que trae al hombre.

“La doctrina utilitarista establece que la felicidad es deseable, y que es la única cosa deseable como fin; todas las otras cosas son deseables solo como medios para ese fin”<sup>480</sup>.

11.- Si se advierte, se ha pasado de la idea a) de *justicia* (en la cual los hombres reconocen lo que es por lo es, independientemente de la conveniencia que esto le traiga), a la idea b) de *utilidad*, reforzada por la idea c) de *felicidad* (satisfacción subjetiva o del mayor número) como finalidad última deseable de los seres humanos, viabilizadas por la idea de d) *libertad* como facultad de elegir sin referencia a nada anterior a ella; de modo que lo que la persona libre elige eso es lo bueno. Se trata de la libertad no solo para reconocer valores, sino incluso para negarlos libremente y crear otros valores -como la utilidad- que prometen prioritariamente felicidad al sujeto que elige.

Según Stuart Mill, la moral es el *sentimiento general* que surge del concebir una comunidad de intereses, una felicidad para el mayor número posible de individuos. En este clima se han instalado los epígonos de la Modernidad, como en cosa probada.

“Tener derecho, pues, es tener algo cuya posesión debe garantizar la sociedad. Si cualquier objetante me preguntara por qué lo debe, no puedo darle otra razón que la de la utilidad general”<sup>481</sup>.

La función, pues de la sociedad se halla en garantizar la utilidad general para que cada uno obtenga la felicidad individual: “Todo lo que aniquila la individualidad es despotismo, cualquiera sea el nombre con el que se lo designe, y tanto si pretende imponer la voluntad de Dios o las disposiciones de los hombres”<sup>482</sup>.

## Autonomía de la economía y utilidad

<sup>480</sup> Stuart Mill, J. *El utilitarismo*. Bs. As., Aguilar, 1980, p. 69.

<sup>481</sup> Stuart Mill, J. *El utilitarismo*. Op. Cit., p. 97.

<sup>482</sup> Stuart Mill, J. *On Liberty*. New York, Pyramid, 1966, pp. 89-90.

12.- Nadie negará la relación que existe entre la economía y las utilidades que estudia y promueve.

La cuestión, sin embargo, filosófica y moral, se halla en la siguiente pregunta: ¿La utilidad es lo justo o, más bien, sólo lo justo es útil?

El problema del pragmatismo está relacionado con el utilitarismo: ambos se atienen al valor de los medios, en tanto son útiles para conseguir el fin deseado. Han puesto como fin indiscutible la felicidad de cada individuo, como cada individuo la desea. Se llega, de este modo, a un individualismo utilitarista como finalidad de la vida, la cual consistiría en la felicidad como cada uno la desea y, en caso de conflicto entre los individuos, lo que predomina es la felicidad del mayor número.

El problema de los medios tiene sentido en relación con el problema de los fines. Ahora bien, tanto el pragmatismo como el utilitarismo están interesados en los individuos y sus fines individuales (aunque éstos puedan proponerse bienes comunes sin dejar los fines individuales). La felicidad, la verdad, lo justo vienen entonces a coincidir con lo que cada individuo desea y logra: hay felicidad, verdad, justicia si los individuos logran lo que desean, aunque para esto deban negociar y respetar normas sociales. “Los individuos ponderarán de modo diferente sus puntos de satisfacción”, pero siempre se trata de la satisfacción de cada uno<sup>483</sup> y, en el mejor de los casos, del mayor número de individuos.

13.- Ante tal complejidad humana de intereses e ideas filosóficas complejas, en general, los economistas se reducen a ser contadores: cuentan lo que se produce y lo que gasta, entradas y salidas, los medios y lo que se desea lograr, calculan los *commodities* y las ventas a futuro, etc. No se puede -ni interesa- probar lo verdadero o lo justo de los fines o deseos que cada uno se propone; lo que interesa en tener cuenta de los medios para saber si son suficientes para producir los fines.

La economía se hace, entonces, autónoma: prescinde de las relaciones que una acción humana pueda tener con las otras acciones humanas, y sobre todo, prescinde de toda metafísica de lo justo. Lo que importa a un técnico afilador, por ejemplo, es que el cuchillo corte bien; pero no es de su incumbencia para qué se usará ese cuchillo: si para cortar un alimento o para asesinar a su prójimo, si lo maneja un niño o un adulto. La razón se ha hecho técnica, instrumental: una acción es buena si es eficiente; y se ha absolutizado, independizado de las otras acciones del hombre y de la finalidad integral de la vida del hombre con los otros hombres.

La ley general de la economía se convierte, entonces, en mantener un equilibrio tal que la actividad sobre los bienes y servicios no se frene; sino que, por el contrario, pueda seguir funcionando eficientemente, lo que genera superávit, capitalización, incremento de bienes.

La autonomía ha sido un logro valioso en cuanto posibilitó un estudio más específico en el abanico de los saberes humanos; pero la autonomía es un valor relativo y consiste en *prescindir* de considerar algunos aspectos cuando se considera un objeto de estudio; mas resulta nefasta si *niega* la existencia de los aspectos de los cuales momentáneamente prescinde. Las autonomías de las ciencias son relativas: la autonomía de una parte lo

---

<sup>483</sup> Dewey, J. “Qué entiende el pragmatismo por ‘práctico’” en Dewey, J. *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 95.

es respecto del todo. Un médico puede dedicarse legítimamente a estudiar el corazón o el cerebro, pero no puede negar la totalidad del ser humano.

En el ámbito de la economía, la negación de otras variables de la vida humana, genera una filosofía de vida que supone que no hay un ser independiente del tener: *se es lo que se tiene*. Lo que se tiene es medio para lo más que se desea ser y aún no se es. El ser es instrumental y vale en cuanto sirve. ¿Para qué o para quién sirve? Para el hombre y sus deseos.

El hombre de la Modernidad (Descartes tenía una sola seguridad aquella de que cuando pensaba era) se ha centrado en sí mismo, se ha descubierto como ser que siente y se conoce, pero no puede salir de sí y encontrar otro valor superior a él.

En este contexto filosófico en que se desarrolla la vida moderna, no es de extrañar que el contador o economista se desentienda de los fines de la vida humana; no sea para nada un filántropo, sino un técnico en números que hace previsible el flujo de la actividad de producción de bienes, quedando esta actividad reducida en el nivel de los medios en cuanto son o no eficiente para el logro de la meta deseada por los individuos. Lo que se haga con lo producido, a quien se enriquezca o empobrezca, no es objeto de su saber y menos de sus decisiones. Sus estudios tienen por finalidad, en sí misma y exclusivamente, el proceso de la eficiencia y, en consecuencia, la prevención de la ganancia.

La autonomía de la política presentada por Maquiavelo<sup>484</sup> en Florencia (utilizar cualquier medio útil para mantener el deseo de conservar el poder), tiene su correlato con la autonomía de la economía también en Florencia con los Médicis<sup>485</sup>.

De esta manera, un autor contemporáneo entiende dar autonomía a la economía:

“La Economía comprende solamente aquellos actos con que el hombre procura adquirir los medios materiales que necesita. Lo económico no es, por tanto, una cualidad común á todas las manifestaciones de la actividad, sino el *contenido* particular de algunas de ellas.

El fin moral se cumple en la *intención* del sujeto, el jurídico por medio de *prestaciones*, y el fin económico por la *adquisición de ciertos medios*”<sup>486</sup>.

Cabe recordar, sin embargo, que un fin moral no se cumple solamente por la intención (buena) o finalidad que tiene el sujeto. Se requiere, además, que las circunstancias y las acciones sean buenas prescindiendo de la intención del sujeto. Creer que una acción es moralmente buena o correcta, porque quien la realiza no tiene objeción de conciencia, es una simplificación inadmisibles.

## El pragmatismo posmoderno de Richard Rorty

14.- Richard Rorty continúa en nuestros días la tradición utilitarista del pragmatismo anglosajón y no teme decirlo y ponderarlo.

Para este autor, dado que no hay nada absoluto, ni verdadero ni valioso en sí, lo más importante son *los deseos y las utilidades* que cada uno puede obtener para sí, sin preocuparse ni mucho ni poco por la verdad, la objetividad, el relativismo, y los planteamientos teóricos en general.

---

<sup>484</sup> “Porque hay tal distancia entre cómo se vive y cómo se debería vivir que aquel que abandona lo que hace por lo que se debería hacer, más presto aprende cómo llega su ruina...” (Maquiavelo, N. *El Príncipe*. Bs. As., Plus Ultra, 1973, p. 123).

<sup>485</sup> Cfr. Le Goff, J. *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*. Bs. As. Eudeba, 1972, p. 52. Hodgett, G. *Historia social y económica de la Europa medieval*. Madrid, Alianza, 2002. Dresden, S. *Humanismo y Renacimiento*. Madrid, Guadarrama, 1998.

<sup>486</sup> Dr. D. José Piernas Hurtado en <http://www.eumed.net/cursecon/dic/jph/E.htm> (12/02/07).

Asumido esto como principio del pragmatismo posmoderno, entonces *la utilidad sin otro fundamento que ella misma*, se convierte en el principio más manifiesto de valoración y sentido de los pensamientos filosóficos de Rorty.

Si se asume el interés por lo pragmático, entonces se justifica el abandono de los principios de las filosofías anteriores, pues “tenemos que resolver *problemas diferentes* de los que dejaron perplejos a nuestros predecesores”. Los problemas antiguos *carecen de interés y de utilidad* para Rorty y para los filósofos que él estima. Esto, sin más, justifica el *abandono* de los planteamientos clásicos o tradicionales de la filosofía. Como se advierte, lo que vale son los intereses personales: puede prescindirse de todo el resto y de toda justificación. El pragmatismo posmoderno adquiere ribetes de cinismo.

15.- Las filosofías son consideradas, entonces, creaciones: *mitopóiesis*, esto es, interpretaciones que a veces se vuelven casi sagradas, en la mente de quien no sabe crear su propia interpretación. Todos los demás principios o categorías de las filosofías, pretendidamente fundantes de la razón, “no constituyen más que un recurso de una determinada raza o especie: *su única ‘verdad’ es la utilidad*”<sup>487</sup>.

Más que perder el tiempo en fundamentar nuestras ideas en algo superior (Dios, Naturaleza, Objetividad, Verdad, Razón, etc.), el pragmatismo sostiene que la importante tarea de la filosofía se halla en idear prácticas mejores:

“La única forma que tienen los seres humanos de superar sus propias prácticas es idearse unas prácticas mejores; y la mejor forma de juzgar estas nuevas prácticas es hacer referencia a las distintas ventajas que éstas suponen para los distintos fines humanos. Sostener que la *tarea de la filosofía* consiste más en hacer explícitas las prácticas humanas que en legitimarlas por medio de la referencia a algo superior a ellas, equivale a sostener que, más allá de su utilidad con respecto a esos fines, no existe ninguna autoridad a la que podamos apelar”<sup>488</sup>.

16.- Y en última instancia, ¿por qué ser pragmático? Rorty responde porque “lo dictan nuestros deseos”<sup>489</sup>. Siempre se puede reinterpretar las filosofías de acuerdo a ellos y re-renominarla, o re-re-describirla, cuantas veces sea conveniente, de acuerdo a un vocabulario último acorde con esos deseos. Porque ¿qué es una filosofía sino un *vocabulario último*, regido en el caso del pragmatismo, por la *utilidad*, y más allá de la cual nada tiene sentido: ni preguntar ni responder?

El *pragmatismo posmoderno* se centra en el hombre, en su práctica, en sus intereses y utilidades (individuales o grupales), justificando esto el poder prescindir de toda otra justificación. Es más, el pragmatismo de Rorty le hace leer o interpretar a todos los demás sistemas filosóficos como pragmatismos camuflados e ideológicos. No teme por ello afirmar, por ejemplo, que Heidegger fue un oportunista implacable<sup>490</sup>; sostener que existe un Wittgenstein pragmatista y un Nietzsche pragmatista: las categorías de la razón (como la verdad, el ser, la esencia, racionalidad, etc.) “no son más que medios hacia la adaptación del mundo *para fines utilitarios*”<sup>491</sup>.

<sup>487</sup> Rorty, R. *Essays on Heidegger and others*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Rorty, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 17, 16.

<sup>488</sup> Rorty, R. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona, Ariel, 2000, p. 258.

<sup>489</sup> Rorty, R. *Ensayos sobre Heidegger*. Op. Cit., p. 52.

<sup>490</sup> Rorty, R. *Ensayos sobre Heidegger*. Op. Cit., p. 53.

<sup>491</sup> *Ibidem*.



## La cuestión sobre si existe una “justicia social”

17.- Sabemos que el vocablo “justicia” contiene muchas acepciones.

1º) Ante todo significó *una virtud o forma habitual de obrar* de las personas, de las personas que reconocen libremente los entes (cosas, acontecimientos y personas) por lo que son: ni más ni menos. Ser justo es ser imparcial. En este sentido, las personas justas “dan a cada cosa el reconocimiento de lo que son”. Este obrar libre realizando acciones justas da lugar al derecho, esto es, a que los demás respeten y no impidan el obrar justo, de quien es, por lo mismo, *sujeto de derecho*.

2º) Pero la justicia, además de ser entendida como virtud moral y principal de los sujetos, ha significado también: a) el conjunto de medidas, normas, leyes que establecen el debido respeto al obrar libre y justo; y b) a la institución que dirime los casos de conflicto (tribunales de justicia). A ese *conjunto de normas o leyes* se le ha llamado *derecho positivo* para realizar acciones justas. En este contexto, una acción se hace justa (independientemente de quien la realiza), por adecuarse o no a la norma o ley: la acción que se atiene a lo que dice la norma es recta, *rectum, justum* (de *jussum* del verbo *jubeo*: o sea, acorde a lo mandado, lo decidido).

En este contexto, *la justicia social* va a significar la igual regulación de la modalidad y aplicación de las leyes a todos los socios de una sociedad en las mismas circunstancias en el ejercicio de sus derechos.

18.- Es sabido que F. Hayek admitió la justicia como virtud personal solamente y se preguntaba: ¿la *justicia social* es una virtud o no lo es? Si lo es, sólo puede adscribirse a los actos deliberados de personas individuales. Pero advertía que la mayoría de los que usaban el término, sin embargo, no lo adscribían a individuos sino a sistemas sociales.

No admitió, pues, Hayek que se utilizase la expresión “justicia social” para designar un principio regulador de orden. Veía en esta expresión una invasión del pensamiento político sobre el económico.

Hayek, sin embargo, admitió que los efectos de las opciones individuales y los procesos abiertos de una sociedad libre no están siempre distribuidos según un reconocible principio de justicia. A veces, los que tienen mérito son trágicamente infortunados; la maldada prospera, las buenas ideas languidecen y, en ocasiones, los que las respaldan, lo pierden todo. No obstante, advertía que un sistema que valora tanto el ensayo y el error como la libertad de elegir no puede garantizar resultados igualitarios. Por otra parte, ningún individuo (y ciertamente ningún Buró Político ni comité ni partido) puede designar reglas justas, adecuadas, que tratarían a cada persona de acuerdo con sus méritos e, inclusive, con sus necesidades. Nadie tiene suficiente conocimiento de todos los detalles relevantes, y como ha señalado Kant, ninguna regla general puede ser lo suficientemente fina como para captarlos.

19.- Hayek hizo una tajante distinción, sin embargo, entre los fallos de la justicia que implican a) la ruptura de normas generalmente acordadas de equidad, y b) las que consisten en resultados que nadie ha designado, previsto ni ordenado. El primer tipo de fallo merece su severa condena moral. Nadie debe de romper las reglas establecidas; la libertad impone graves responsabilidades morales.

El segundo tipo de fallo, sin embargo, puesto que no se deriva de ningún acto voluntario ni deliberado de nadie, no le parecía un problema moral sino una característica inevitable de todas las sociedades y, en realidad, de la naturaleza misma. Calificar resultados infortunados de "injusticias sociales" conduce a un ataque a la sociedad libre con el objetivo de moverla hacia una sociedad dirigida. Es por eso que Hayek se opuso al uso del término "justicia social". El expediente histórico de economías dirigidas como el nazismo y el comunismo que intervenían en el libre mercado en nombre de la justicia social, justificaban profunda repugnancia de Hayek ante ese modo de pensar.

Hayek reconoció que a fines del siglo XIX, cuando el término "justicia social" ganó prominencia, se usó al principio como un llamamiento a las clases dirigentes para que atendieran las necesidades de las nuevas masas de desarraigados campesinos que se habían convertido en obreros urbanos. A eso, él no tenía objeción.

Los pensadores descuidados olvidan que la justicia, por definición, es social. Semejante descuido se vuelve positivamente destructivo cuando el término "social" ya no describe el producto de las virtuosas acciones de muchos individuos y sus derechos; sino, más bien, el objetivo utópico hacia el que todas las instituciones y todos los individuos "deberían ser llevadas a convergir en el mayor grado posible" mediante la coerción. En ese caso, el aspecto "social" de la "justicia social" se refiere a algo que no emerge orgánica y espontáneamente del comportamiento respetuoso de la ley de individuos libres siguiendo las normas de juego del libre mercado, sino más bien de un ideal abstracto impuesto desde arriba, por algún grupo interesado<sup>492</sup>.

En resumen, para F. Hayek la justicia social es un concepto atávico, propio de sociedades primitivas, en las cuales un grupo particular se beneficiaba con una distribución arbitraria; era un "acto autoritario de redistribución" para los que no estaban satisfechos con las reglas de juego del libre mercado. Lo que cada uno logra, siguiendo estas reglas no es ni justo ni injusto, sino el resultado de su éxito, persiguiendo sus intereses propios, según la participación que tuvo en el mercado "bajo reglas formales iguales". Estas reglas formales iguales son la condición social de posibilidad del mercado libre.

Paradójicamente, la regulación de los derechos de todos los socios, como reglas formales iguales, en las mismas circunstancias, es lo que A. Rosmini llamará justicia social.

20.- De hecho, el término "justicia social" fue utilizado por primera vez en 1840 por el cura siciliano Luigi Taparelli d'Azeglio, y recibió prominencia en *La Constitutione Civile Secondo la Giustizia Sociale*, un libro de Antonio Rosmini-Serbaty publicado en 1848.

Trece años después, John Stuart Mill en su libro *Utilitarismo* le brindó un prestigio casi canónico para los pensadores modernos, sosteniendo que "*La sociedad debería de tratar igualmente bien a los que se lo merecen, es decir, a los que se merecen absolutamente ser tratados igualmente*".

21.- El tema de la justicia social se vuelve delicado cuando entran en juego otros valores como *la intervención o no intervención de las leyes de un Estado en el libre mercado* que es objeto de la economía de los individuos en su deseo de comprar y vender o intercambiar, persiguiendo sus intereses.

---

<sup>492</sup> Novak Michael *Definiendo la justicia social* en <http://www.liberalismo.org/articulo/110/> (12/02707). Véase Hayek, Friedrich. *Los orígenes de la libertad, la propiedad y la justicia* en [http://www.eumed.net/cursecon/economistas/textos/hayek\\_Origenes.htm](http://www.eumed.net/cursecon/economistas/textos/hayek_Origenes.htm) (12/02/07). Hayek, F. "The atavism of Social Justice" en *New Studies*. Chicago, The University Press of Chicago, 1978.

Es sabido que Adam Smith, en 1776, en su obra *La riqueza de las naciones*, sostuvo la tesis central de que la riqueza de las naciones es la clave del bienestar social. Esta riqueza está en el crecimiento económico, que se potencia a través de la división del trabajo. La división del trabajo, a su vez, se profundiza a medida que se amplía la extensión de los mercados y por ende la especialización. Una particularidad de esta obra se halla en el planteo de que, gracias a la apelación al egoísmo de los demás se logra el bienestar general. Esto fue interpretado de forma imprecisa como el hecho de que el egoísmo lleva simplemente al bienestar general. Sin embargo, pasajes tanto de esta obra como la de *Los sentimientos morales* dejan en claro que la empatía con el egoísmo del otro, y el reconocimiento de sus necesidades, es la mejor forma de satisfacer las necesidades propias.

La propensión a intercambiar -exclusiva y libre del hombre-, sin intervenciones estatales, sería la mano invisible y el motor del desarrollo humano.

22.- Si, por el contrario, se admite que la "justicia social" implica que las personas están guiadas por directivas externas específicas, en vez de por reglas de conducta interiorizadas sobre lo que es justo, entonces ningún individuo debe ser considerado responsable por su posición en la sociedad. Afirmar que es responsable sería "echarle la culpa a la víctima". En realidad, en una economía dirigida, la función del concepto de justicia social se halla en echarle la culpa a otro, echarle la culpa "al sistema", a los que "lo controlan" por no tener igual retribución en una sociedad.

### **Antonio Rosmini: Los supuestos del utilitarismo**

23.- Antonio Rosmini (1797-1855) había leído a los economistas ingleses y tenía particular estima por Adam Smith; pero, en general, no admitía el postulado principio de utilidad o de amor propio como principio absoluto, rector de la vida humana<sup>493</sup>. Advertir que el hombre se rige, a veces, por la utilidad no es captar la totalidad del comportamiento humano.

Esta concepción se debía, según Rosmini, a un resabio de subjetivismo, según el cual es imposible que el hombre salga fuera de sí mismo y que pueda obrar por otro motivo que no sea él mismo. Este fue el problema de gran parte de la filosofía moderna: ¿Cómo es posible que el hombre salga de sí mismo? Estos filósofos modernos, sensistas, empiristas o idealistas, confunden la sensación con las ideas. Estiman que el conocer es como el sentir: sólo una modificación del sujeto.

Para esta clase de filósofos, toda nuestra existencia está formada por sensaciones, dada la materia que nos modifica en nuestro sentir. En este contexto, las sensaciones placenteras constituyen la felicidad hacia la cual el hombre tiende, como regido por una ley de gravedad.

24.- Rosmini polemizó con los utilitaristas de su tiempo, como Romagnosi y Gioia.

Las tesis de los utilitaristas podrían resumirse así:

A) Si no hay ningún conocimiento humano que no se reduzca a las sensaciones corpóreas, entonces, tampoco existe ningún bien o mal que no se reduzca al placer o al dolor corpóreo.

---

<sup>493</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Diritto*. Op. Cit., Vol. V, nº 1740

B) La felicidad y el gozo se constituyen en la finalidad de la vida humana. La conducta humana es un cálculo racional entre las necesidades subjetivas, entre el placer y el dolor: lo que importa es tener la mayor felicidad posible buscando los medios para obtenerla con el menor dolor posible. Esto también constituye lo justo.

C) Todos los hombres buscan la utilidad; incluso los hombres religiosos buscan su máxima utilidad en la otra vida.

D) La moral es un verdadero proceso de libre mercado, aceptando dolores presentes a cambio de placeres futuros. Se trata de un subjetivismo, sensismo y utilitarismo ampliado. Incluso Adam Smith pone como motor de las acciones morales a la simpatía que es una forma de interés o, al menos, subjetiva<sup>494</sup>.

25.- Si todo se puede explicar con las sensaciones, por el principio de economía (no postular más de lo necesario para explicar los hechos), ¿para qué se tendría que suponer que el pensamiento es algo distinto de la sensación? Si el hombre se explica totalmente suponiendo el principio de utilidad, ¿para qué habría que suponer otro principio superior a ella?

Si el placer es, por su naturaleza, individual ¿para qué se requiere algo superior o más universal como motivo para el obrar humano? El amor propio es la única virtud posible en la moral del placer, incluso obrando por el bien de los otros, no se obra sino por amor propio. Gioia sostiene: siempre que se da, se da para recibir.

En última instancia, la sociedad es un mercado de utilidades, aunque éstas aparezcan como espiritualizadas.

26.- Los supuestos de un subjetivismo, sensismo y utilitarismo ampliado tiene consecuencia no solo individuales sino también sociales. Por esto, no es extraño que Adam Smith intentara demostrar que el interés privado es aquel que forma el bien público y que la libre competencia sea lo más favorable a todos<sup>495</sup>.

Con este criterio, hasta los vicios individuales tienen un aspecto de virtud social, ya que los individuos siguiendo sus placeres y fantasías logran, vistos desde el lado de la utilidad social, que la sociedad progrese. Mandeville sostenía la idea de que ningún vicio humano existía del cual no se pudiese sacar alguna utilidad económica. En este contexto, era necesario aumentar la intensidad y la variedad de las necesidades artificiales para que fuese la causa del movimiento perpetuo de la economía.

Rosmini tampoco cree en la solución opuesta, según la cual el Estado debe tener, en su proyecto político, una clara idea de lo que es la vida humana perfecta, y crear los placeres y castigos o dolores que conduzcan a los individuos a la felicidad, con su *intervencionismo*. Esta ingeniería social que crea una idea artificial y universal de la felicidad humana (en la mente de un gobierno iluminado e infalible) y un interés artificial y un utilitarismo social, tampoco nos libraría de una *concepción utilitaria del hombre*, en pos de una utopía.

El “perfectismo” político -que implica subordinar la moral a las concepciones políticas de lo bueno, y el derecho a la economía-, no es menos defectuoso que el utilitarismo económico.

---

<sup>494</sup> Rosmini, A. *Principio della scienza morale e Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio de la morale*. Milano, Bocca, 1941, p.160.

<sup>495</sup> Rosmini, A. *Principio della scienza morale...* Op. Cit., p. 379.

27.- Los contratos no son un intercambio de pequeños placeres por placeres más grandes y futuros.

Rosmini consideraba que la concepción utilitaria y sensista de la vida se había convertido en una filosofía que invadía todas las ciencias: en todas partes se pensaba al hombre como un sujeto con la tendencia a lograr su propia satisfacción o ventaja, y que ésta era el motor de su actividad y de la economía. Esto tiene como consecuencia el intento de reducir todas las ciencias a la economía: la ciencia que mejor explica es la que lo hace ahorrando hipótesis, o sea, la que explica todo con la hipótesis más simple (aunque para esto, se dejen de observar algunos hechos que escapan al utilitarismo). La mejor política, la mejor pedagogía, etc. es la más económica.

Mas esta reducción de la vida humana a lo económico y utilitario es perjudicial, a veces, para el verdadero espíritu de empresa. No se trata de gastar poco, sino de gastar bien, esto es, justamente. El mismo sentido del ahorro o de la frugalidad es rescatable en cuanto parecen ir contra el único principio de utilidad absoluta, como si no hubiese nada más allá de la utilidad.

### **La acción económica en una dimensión humana personal y moral**

28.- Rosmini pensaba que ciertas ideas de los economistas no procedían de la lógica interna de la economía, sino de ideas filosóficas.

Su método, como el de Galileo -al que admiraba-, consistiría en estudiar la realidad humana concreta, pero en todos sus aspectos y no desde presupuestos dogmáticos generalizados.

A partir de esta observación era necesario, entonces, elaborar una teoría de la acción humana, asumiendo todo lo que es necesario para explicar los hechos: ni más pero tampoco menos<sup>496</sup>.

29.- En la observación de las acciones humanas, Rosmini advertía que existía en el hombre una fuerza vital, además de fuerzas físicas, químicas y orgánicas que son principios operativos del hombre<sup>497</sup>.

Ahora bien, estos principios de la acción humana no se explican sólo como una necesidad física. En el hombre, se da una actividad espontánea vital que modifica dichas fuerzas, desde dentro del sujeto.

Si bien siempre obramos de acuerdo a nuestra afección prevalente, o sea, a lo que más amamos, no obstante se da en el hombre una motivación más amplia que la puramente instintiva animal. Según Rosmini, existe en el hombre una espontánea búsqueda al perfecto desarrollo<sup>498</sup>.

Sin negar que existe en el hombre la búsqueda del propio placer y de su propio bien, advertía que también se da en el hombre el aprecio por el bien como tal, por la verdad, por la justicia. El bien, la verdad, la justicia indican cómo son las cosas, aunque a veces no nos beneficie el tener que reconocerlas.

30.- El hombre, al realizar una acción placentera, se halla ante dos elementos: a) un bien que lo perfecciona, b) un placer que goza. El primero es un elemento objetivo, el segundo

<sup>496</sup> Rosmini, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Roma, Anonima Romana, 1934, n° 26-27.

<sup>497</sup> Rosmini, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954, n° 330.

<sup>498</sup> Rosmini, A. *Principio della scienza morale...* Op. Cit., p. 37.

es un elemento subjetivo, y en éste radica el gozo por la utilidad lograda; pero existe también un aprecio por el bien objetivo que perfecciona, independientemente del sujeto que lo recibe.

Se dan, pues, dos aspectos en las acciones humanas: uno procedente del objeto (un ente objetivo, entendido, apetecido) y otro del sujeto (subjetivo, sentido, que apetece y goza con la posesión de lo apetecido)<sup>499</sup>.

“¿Qué es esta facultad de apetecer? Examinémosla atentamente. Ella no puede ser ciertamente otra cosa -ni los hombres se hacen de ella otro concepto- si no es la de una facultad, por la cual un ser tiende a gozar de la *perfección* o de mejoramiento que él recibe, o ha recibido... Se dan dos elementos contenidos en la definición común que `el bien es lo que se apetece´; lo que hay de gozo, primer elemento; y la perfección de la que se goza, segundo elemento”<sup>500</sup>.

No se deben confundir pues las dos facultades: la de apetecer (gozar) que es subjetiva; y la de conocer que es objetiva (lo que se conoce directamente es el objeto, no el sujeto).

En este contexto, un buen placer es el efecto de un bien objetivo que produce el placer subjetivo. El bien se identifica con el ser, con el objeto. El bien si se realiza en el sujeto, lo actualiza al sujeto: lo desarrolla.

De aquí esbozará Rosmini su crítica al utilitarismo: el hombre en la riqueza busca algo más que la riqueza. Los que concentran la atención sobre las acciones económicas entendidas como búsqueda de riquezas o de satisfacción, no advierten que éstas implican, además, un aspecto psicológico y moral. Por cierto que la economía no se reduce a la moral, pero tampoco puede ser pensada humanamente sin la moral que estable lo justo o lo injusto de las acciones humanas. Más aún, las acciones económicas implican un alto desarrollo de las capacidades humanas para coordinar un sin número de acciones encadenadas y para calcular los efectos deseados e indeseados<sup>501</sup>.

31.- El reconocimiento de lo justo implica dos elementos: a) el conocimiento de cómo es un ente y el libre reconocimiento del mismo: se trata de un acto del sujeto que, cuando se convierte en un hábito, constituye la virtud de la justicia; b) lo que un ente es: se trata de un objeto del pensamiento y de la voluntad libre. Un ente real que es conocido no era, según Rosmini, inventado por la mente humana, sino descubierto por ella, hallado por ella en lo que el ente es. Si inventamos lo que conocemos no estamos conociendo algo real (ni salimos del sujeto), sino nuestras invenciones.

Ante una persona, los entes en lo que son, se constituyen en la norma para ser reconocidos como tales. Ser justo implica conocer y reconocer lo que es por lo que es.

---

<sup>499</sup> S. Freud también ha advertido, a su manera, estos dos aspectos que mueven la acción humana: entre la libido del yo y las cargas procedentes del objeto amado y perfeccionante. “Las emanaciones de esta libido, las cargas del objeto, susceptibles de ser destacadas sobre el objeto y retraídas de él, fueron lo único que advertimos, dándonos también cuenta, en conjunto, de la existencia de una oposición entre la libido del yo y la objetivada. Tanto mayor es la primera cuando más pobre es la segunda. La libido objetivada nos parece alcanzar su mayor desarrollo en el amor el cual se nos presenta como una disolución de la propia personalidad a favor de la carga del objeto” (*Introducción al narcisismo*. Obras Completas. Méjico, EISA, Tomo XIV, p. 240). “El enamorado es humilde. El que ama pierde, por así decirlo, una parte de su narcisismo, y solo puede compensarla siendo amado” (p. 264).

<sup>500</sup> Rosmini, A. *Principio della scienza morale...* Op. Cit., p. 37, 47.

<sup>501</sup> Rosmini, A. *Filosofia della política*, p. 472.

“Este *reconocimiento* pleno y entero de lo que ya *conozco*, de los objetos ya por mí aprehendidos, es un acto sujeto inmediatamente a mi voluntad libre; es aquel acto en el cual se inicia el acto moral, en el cual él se forma, y que es seguido luego por el amor y por la acción externa como de otros tantos efectos suyos”<sup>502</sup>.

32.- El reconocimiento del ser que conocemos es, pues, el principio de la justicia. El ser (de un ente, de un acontecimiento, de una persona, etc.) que conocemos se presenta a la inteligencia y a la voluntad, como un tipo de necesidad esencialmente distinto de la necesidad física o de la instintiva. Se trata de una *necesidad moral*: la libre voluntad advierte que no puede cambiar nada de lo que es el ente conocido, sin mentirse a sí misma cuando no quiere reconocerlo tal cual lo conoce y hasta donde lo conoce en todos sus detalles y circunstancias. Se trata de una necesidad que no procede del sujeto sino del objeto conocido: *una necesidad objetiva, procedente de la verdad*. El sujeto puede libremente ignorarla en parte, pero sabe que se miente, que es injusto.

Seguir la verdad puede ser placentero o doloroso, pero el hombre justo no la sigue por el placer, sino por la necesidad moral de ser justo. El placer o el dolor que siguen a la realización de un acto justo no son la causa del acto, sino una consecuencia, un efecto. No podemos cambiar la fuerza de la verdad que se impone a la mente humana: “No podemos cambiar nada en ella (en la verdad), no importa cuánto dolor o placer nos mueva a cambiar algo en ella”<sup>503</sup>.

33.- Ahora bien, una acción social (dentro de la cual se incluye la acción económica) es humanamente aceptable si, y solo si, es moral. Esa acción no sería moral si sólo buscarse satisfacer el instinto o la utilidad injustamente: “En uno y otro caso se recae en el principio de utilidad y no se llega al principio de la honestidad”<sup>504</sup>.

Una vez que se acepta que las acciones humanas para ser buenas deben seguir solamente el principio de la utilidad, no hay luego razón alguna por la cual no se deba anteponer la utilidad propia a la de otros.

La fuerza física, o la fuerza instintiva, son hechos; no constituyen jamás -de por sí- derechos. Una fuerza menor se vence con una fuerza mayor, pero esto no genera un derecho. La fuerza conlleva necesidad; el derecho y el deber son hechos morales: implican conocimiento y libertad libre para realizarlo o no realizarlo.

“La exigencia de los entes’ por el hombre conocidos, he aquí la primera forma de la ley natural y de la obligación natural; forma diversa de aquella de un mandato superior o del decreto de un legislador, cuyas formas pertenecen a las leyes derivadas”<sup>505</sup>.

El hombre suele ir conociendo las cosas en forma gradual. El error (y lo injusto) no está en afirmar libremente lo que él conoce en el modo en que lo conoce, con sus limitaciones y circunstancias precisas; sino en añadirle o negar libremente algo de lo que ya conoce.

La justicia comienza con un acto inteligente y libre que genera un juicio de valor objetivo.

“La primera ley, pues, está hecha por *el ser de las cosas* independientemente de nosotros:

<sup>502</sup> Rosmini, A. *Principio della scienza morale...* Op. Cit., p. 95.

<sup>503</sup> Rosmini, A. *Filosofia del Diritto*. Op. Cit, Vol. I, pág. 69.

<sup>504</sup> Rosmini, A. *Filosofia del Diritto*. Op. Cit, Vol. I, pág. 71.

<sup>505</sup> Rosmini, A. *Filosofia del Diritto*. Op. Cit, Vol. I, pág. 88.

es promulgada con el simple presentarse de los seres a nuestro entendimiento; de modo que presentándosenos ellos nos advierten que no está en nosotros el destruirlos, el cambiarlos, el alterarlos a tenor de nuestra utilidad y de nuestro placer”<sup>506</sup>.

34.- Rosmini estima que una acción humana, en el ámbito social, ni siquiera se justifica por la voluntad de la mayoría; sino solo por la justicia.

Por ello, pensaba que *la constitución de una sociedad sólo puede justificarse por la justicia, por la perfección moral que practican las personas*. La justicia (que es el reconocimiento de la verdad; no mentir) era lo que daba forma moral a la constitución de una sociedad y a las siguientes acciones que de ella se derivan, como son las acciones económicas.

Las acciones humanas relacionadas con la economía, se inscriben en el ámbito de la moral. No hay justificativo moral para las acciones inmorales de cualquier ámbito procedan. La moral no es un derivado de la economía; sino que las acciones de ésta están incluidas en aquélla, para ser humanamente aceptables. Algunos confundieron la moral con la felicidad: consideraron que los objetos exteriores dan deleite al hombre y se persuadieron que en ellos consistía la felicidad; redujeron entonces, la virtud moral al arte de acumular riquezas y terminan sosteniendo que la moral es una parte de la economía<sup>507</sup>. Esto lleva a constituir una teoría errónea de la acción humana económica a partir de una observación incompleta de dicha acción.

Pero los hombres, por medio de la inteligencia y de la voluntad libre, pueden salir de su subjetividad y de sus intereses subjetivos, y lograr lo que da dignidad al actuar del hombre: el actuar justo. Ser justo moralmente implica poder sacrificar el placer y la utilidad injusta, para no perder la “dignidad personal, o sea, el bien propio de la persona”<sup>508</sup>.

La injusticia moral no siempre está penalizada mediante una ley social; por ello no se debe confundir: a) la justicia como virtud moral, b) con la justicia como derecho o acatamiento a las leyes sociales y positivas.

35.- La sociedad humana solo puede fundarse y constituirse sobre *la justicia social*. No es una razón suficiente de ella ni el sentimiento (interesado o desinteresado, pues con el sentimiento no se sale del sujeto que lo siente); ni en el sentimiento individual (odio o amor) ni colectivo (beneficencia). Ni el sentimentalismo ni el utilitarismo son, en sí mismos, normas de moralidad, base para la justicia<sup>509</sup>.

Ni siquiera el bien común de todos los interesados en obtener utilidades es una razón suficiente para justificar la actividad económica, si ésta no es justa. El ciudadano no suprime al hombre: la justicia es la base de todas las acciones humanas, las de la sociedad humana entera y la de las diversas sociedades civiles.

Si la utilidad individual o colectiva, al margen de la justicia, es la norma de las acciones económicas, todo es relativo al cálculo de las utilidades. Mas no se tiene necesidad de ningún cálculo para saber que los derechos de todos y cada uno de los hombres deben ser respetados.

Es más, la discusión acerca de si los bienes privados producen el bien público o viceversa es bizantina, si no se pone la atención en la justicia que es el fundamento de todo

---

<sup>506</sup> Rosmini, A. *Filosofia del Diritto*. Op. Cit, Vol. I, pág. 63.

<sup>507</sup> Rosmini, A. *Principio della scienza morale...* Op. Cit., p. 161.

<sup>508</sup> Rosmini, A. *Filosofia del Diritto*. Op. Cit, Vol. I, pág. 65.

<sup>509</sup> Rosmini, A. *Principio della scienza morale...* Op. Cit., p. 165.



bien. Por lo tanto, el bien público y el bien privado van de acuerdo sólo si son justos<sup>510</sup>.

### **La persona en el centro de la economía**

36.- ¿Quién está en el centro de los bienes necesarios para los humanos? EL concepto de bien (material, intelectual, moral, etc.) está implicando una idea moral de conocimiento y reconocimiento de las cosas en relación con los seres humanos.

No todos sin embargo están de acuerdo con esta idea. Para cierto liberalismo contemporáneo, las normas básicas de la moralidad serían: la propiedad privada, el respeto a los contratos, al intercambio, al comercio, a la competencia y el beneficio.

Esta moralidad no es un producto de la razón, sino de la evolución cultural en los que la tradición y el aprendizaje han cumplido un papel fundamental. Se daría una selección evolutiva de esta moral fundamental, en la que sólo sobreviven los más capaces. Se trata, por tanto, de una nueva versión de los productos no intencionados (como en Smith con su mano invisible) que rebasa todo cálculo y razón, todo interés particular y juicio moral. Es un orden extenso bajo la forma de sociedad capitalista.

En esta concepción, las cosas se liberan de la supervisión del hombre.

En otra concepción de las relaciones económicas, las acciones económicas tratan sobre medios -utilidades- para la satisfacción de la persona.

Los medios, en sí mismo, no tienen sentido sino en relación con la finalidad que tratan de satisfacer. Ahora bien, estimar que los seres humanos quedan satisfechos con la acumulación de bienes es ver solo un aspecto de la acción económica.

Los medios son eficientes solo cuando satisfacen los deseos de la naturaleza plena de la persona. Por ello, si bien la economía estudia los medios y las formas de lograr utilidad, no puede reducirse solo a ello, porque lo que debe estudiar también es a la persona, y al fin de la persona, finalidad que da sentido y eficiencia a los medios.

37.- El solo aprecio subjetivo (por el placer que satisface) de las acciones económicas, suele resultar finalmente en un obstáculo para ellas mismas, pues la satisfacción subjetiva no es el único móvil de las acciones humanas. No pocas personas, satisfechas en algún aspecto de sus vidas (con las drogas, las riquezas, etc.) terminan suprimiendo sus vidas que se les aparece como insignificante.

Las personas humanas tienen un abanico de acciones y de objetos de sus acciones que no se satisfacen sólo buscando medios, como la utilidad; pues la utilidad no es un valor pleno para la persona.

Según Rosmini, *la persona tiene también necesidades que superan la utilidad material*, como la necesidad de buscar el amor, la belleza y conocer la verdad y la justicia. Una sociedad sin la presencia de estos valores no podría subsistir. Se trata de bienes imprescindibles que dan confianza y seguridad a todo el accionar económico.

Los otros bienes son relativamente necesarios dentro de este contexto. El valor de los bienes externos no está en ellos mismos, sino en su uso y éste depende de la persona y de su posible realización como tal. Las cosas y las personas interactúan mutuamente. Pero son las cosas (los bienes y servicios) los que están en función de la persona y no viceversa.

---

<sup>510</sup> Rosmini, A. *Principio della scienza morale...* Op. Cit., p. 378.

38.- La sola utilidad de las cosas, constituida en valor absoluto, destruye la justicia; pero destruida ésta ni la utilidad puede subsistir.

La economía no se reduce a la ética, pero sin ésta no puede subsistir.

Esto supone admitir que la economía está, como un medio, al servicio de la persona y de las acciones morales, y para su desarrollo.

Cuando los bienes preciados no son los morales, sino los subjetivos del placer y la utilidad, la persona comienza a destruirse, como sucede con los imperios. Éstos ennegrecidos con los placeres y comodidades, no serán capaces de abandonarlas. Como los romanos, recurrirán a las guerras y a cuantos medios ilícitos puedan para obtener que los mantengan en sus satisfacciones personales, primero sometiendo a los enemigos externos, luego volcándose contra los ciudadanos organizando “un latrocinio contra todo el mundo conocido, del que ninguna familia pudo salvarse”<sup>511</sup>.

39.- Rosmini no niega el valor del consumo para el desarrollo de la economía, pero esto no justifica cualquier tipo de consumo. La absolutización del consumo (consumismo), y la búsqueda sistemática de placeres, desmotivan para el esfuerzo y el sentido de previsión y producción, todo lo cual va en contra el logro de una acción económica inteligente.

Solo el trabajo productor de bienes y el consumo ordenado de la riqueza, en el marco de la justicia en la sociedad, potencian el desarrollo tanto de la economía como de las personas. El progreso en la riqueza debe acompañarse “de un progreso en el espíritu del hombre”, incrementándose lo que hoy llamamos el capital humano. Infeliz, sostiene Rosmini, es el padre avaro que priva a los hijos de una educación para dejarlos ricos.

40.- La economía para ser humana debe ser moral, esto es, acorde con los imperativos de la justicia y el derecho.

El derecho da forma social (jurídica) a la justicia moral. El derecho es la capacidad de poder obrar y realizar ciertas acciones que no pueden ser impedidas por los demás por ser justas.

En este contexto, la justicia y el derecho existen, en cada persona (pues ella es sede del derecho y derecho subsistente) antes de entrar a formar parte de una sociedad constituida.

La persona es el derecho viviente cuyas acciones justas podrán luego ser legisladas, y contenidas dentro de ciertos modos para su ejercicio, al entrar en relación con los derechos de los demás.

El respeto de la persona, como alguien que tiene una finalidad en sí misma (y no es un medio para otra), como alguien que puede obrar lo justo sin ser impedida, y el acuerdo entre personas para respetar sus derechos, hacen que, constitutivamente, la persona y la sociedad sean un hecho moral.

En el contexto del derecho civil, la economía justa, como el precio justo no es equivalente al precio de mercado; sino al precio del mercado dentro de los límites jurídicos y éticos<sup>512</sup>. No se trata de oponerse a la realización de la riqueza, sino a que ella se convierta en un “verdadero bien humano”. Un enfoque económico con rostro humano busca la ri-

---

<sup>511</sup> Rosmini, A. *Saggio sulla moda*. Milano, Guerini, 2001, p. 36.

<sup>512</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Derecho*. Op. Cit., Vol. II, nº 1221. Cfr. Simonetti, José. *El ocaso de la virtud. Ensayos sobre la corrupción y el discurso del control social*. Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes, 2008. Kliksber, B. *Hacia una economía con rostro humano*. Bs. As., FCE, 2012.

queza para vivir honestamente, aunque algunos la buscan para gozar de la vida, y unos pocos la buscan como una finalidad en sí misma.

## Origen de la sociedad

41.- Las personas son derechos vivientes; tienen derechos fundamentales por ser personas: derecho a la vida, por ejemplo, porque lo que hacen -vivir- no es injusto y no puede ser impedido, entonces, por otra persona; derecho a la propiedad de su cuerpo, el derecho natural al desarrollo de las facultades humanas, etc. Se trata de derechos extra-sociales o anteriores a la sociedad, e independientes de ella.

Estos derechos personales son derechos humanos inalienables y perduran aunque las personas se reúnan y constituyan una sociedad.

La sociedad civil se constituye sobre la base de las personas individuales que poseen virtudes morales y derechos personales. La sociedad civil tiene por finalidad el mantenimiento y regulación de la *modalidad* en el ejercicio de los derechos de todos<sup>513</sup>, para lo cual se requiere un mutuo respecto en la limitación del modo en que se ejercerán los derechos individuales.

Los hombres -al constituirse en socios- generan la necesidad de una organización (y de su mantenimiento) lo que, a su vez, genera la política para administrar el poder social.

“No hay un solo principio de justicia que no se pueda considerar como una norma excelente en política, sea porque la sociedad civil se ha hecho ante todo *para el mantenimiento de la justicia...*; sea porque los hombres asociados no deben ni pueden naturalmente considerar su asociación sino para un bien, no pudiéndose conservar con la injusticia”<sup>514</sup>.

Por otra parte, la realización de la justicia (finalidad última de la sociedad) es el bien social que da plenitud y felicidad adecuada a las personas individuales (finalidad próxima de la sociedad y efecto de la justicia). La política debe administrar prudentemente el poder justo para realizar estas finalidades.

42.- La sociedad civil es la unión de un cierto número de personas, las cuales consienten en que la *modalidad* de los derechos, por ellos administrados -o por sus representantes-, sean *regulados* por alguien (que será la persona o cuerpo gobernante), para una mayor tutela y para un uso más satisfactorio de los mismos<sup>515</sup>. Las pérdidas accidentales en la regulación de la modalidad del ejercicio de un derecho, se compensan con los beneficios que el socio obtiene al vivir en sociedad.

Esta sociedad es llamada *civil* en cuanto hace de las personas, unos socios, generando derechos propios -como los de la tutela mutua- de los socios o ciudadanos. Estos derechos, antiguamente, eran los propios de los habitantes de la *civitas* o ciudad; distinguiéndose del campo, del ejército militar, etc.

---

<sup>513</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Diritto*. Op. Cit, Vol. IV, nº 517, V nº 1587 y 1594. Cfr. Rodríguez Kauth, A. *La protección de los derechos humanos supera a las ideologías, los tiempos y las nacionalidades* en *Estudios. Filosofía práctica e Historia de las Ideas*. 2003, nº 4, pp. 40-51. Gómez-Muller, A. *¿Qué universalidad para los derechos humanos?* en *Logos. Revista de Filosofía*, 2001, nº 86, p. 87. Hunt, Lynn. *La invención de los derechos humanos*. Bs. As., Tusquets, 2010.

<sup>514</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Diritto*. Op. Cit, Vol. VI, nº 2582. Cfr. Bauman, Z. *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. Bs. As., FCE; 2011. Sen Amartya – Kliksberg, Bernardo. *Primero la gente. Una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo globalizado*. Bs. As., Temas, 2011.

<sup>515</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Diritto*. Op. Cit, Vol. V, nº 1612.

El *bien común* no es, entonces, la suma aritmética de los bienes individuales, como pretende cierto liberalismo individualista; sino el bien de todos en cuanto es la tutela social (mediante el gobierno) de todos los derechos de todos los socios individuales<sup>516</sup>. El bien común procede de una puesta en común de los derechos para que sean regulados, en su modalidad, por igual ante los tribunales; con lo cual los individuos no sufren ningún daño y pueden obtener un bien común mayor ejerciendo en paz sus derechos.

Si el individuo es incapaz de defender lo suyo, la sociedad misma es la que toma esa responsabilidad, teniendo ella la misión de tutelar todos los derechos de todos los ciudadanos<sup>517</sup>. *Tutelar un derecho* no significa que el Estado reemplace a los ciudadanos en lo que ellos deben hacer; sino en la custodia para que no se les impida a los ciudadanos hacer lo que es justo y es su derecho.

Si la sociedad tiene como finalidad próxima y suprema asegurar, en forma permanente, prevalente y justa, la totalidad de todos los derechos de las personas, se llama *sociedad civil*; si tiene, por el contrario, el fin próximo de asegurar algunos derechos en particular constituyen *sociedades privadas o parciales* (sociedad deportiva, sociedad aseguradora contra incendios, etc.).

## Justicia social

43.- El fin de la sociedad civil, dijimos, se halla en *la protección de todos los derechos de todos los socios que la componen*, según los derechos que poseen, para que los puedan gozar en paz. No todos los socios, en efecto, poseen todos los mismos derechos. Una persona casada posee derechos que no posee una persona célibe; un propietario tiene derechos que no posee quien no dispone de propiedades.

“Extendiéndose la protección de la sociedad civil a *todos* los derechos, en su universalidad, se sigue que su finalidad es el *bien común*”<sup>518</sup>.

La justicia social (protección de todos los derechos de todos, según los derechos que tienen) constituye el *bien común*; y se distingue del *bien público*, que es el bien según la manera de ver de algunos en la organización de la sociedad, por causas de estrategias o utilidades en la administración política.

En un sistema democrático de gobierno, el bien público consiste en el bien de la mayoría. El bien público tiene valor en forma excepcional, pues los deseos o necesidades de la mayoría, si dañan los derechos (y por lo tanto, la justicia debida, sin compensación alguna) de la minoría no son justos. El bien público debe subordinarse al bien común; pero salvado el derecho de todos, el derecho de la mayoría debe preferirse al de la minoría: en este caso el bien público prevalece sobre el bien privado.

44.- La utilidad no puede sustituir a la justicia. La sociedad civil, establecida para proteger y mejorar, en su modalidad, el uso de los derechos de todos sus miembros, obra contra su propia finalidad, si daña en lugar de mejorar a un solo socio en el ejercicio de sus derechos, aunque esto beneficie a los demás socios que son mayoría.

---

<sup>516</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Diritto*. Op. Cit., Vol. III, n° 1679.

<sup>517</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Diritto*. Op. Cit., Vol. II, n° 887.

<sup>518</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Diritto*. Op. Cit., Vol. V, n° 1643.

Estamos hablando de una igual protección de todos y cada uno de los derechos de los socios, según los derechos que cada uno posee. Las utilidades conseguidas en una sociedad, por su parte, serán distribuidas con justicia, si la distribución se hace de manera acorde a la cuota que cada socio aporta al formar la sociedad.

“La ley que hace gozar a cada socio la misma porción de ventajas sociales, no puede tener alguna racionalidad sino en la suposición que todo individuo haya puesto en la sociedad una igual cantidad de capital... El derecho de propiedad no tiene que establecer la igualdad de las posesiones. La desigualdad se encuentra dentro de la esfera del Derecho. Querer igualar las posesiones con la fuerza es lo mismo que comenzar la institución de la sociedad civil desconociendo el derecho, fabricarla sobre la injusticia, sobre el arbitrio”<sup>519</sup>.

Sin embargo, siendo la función de la sociedad civil, a través del Estado y sus gobernantes, la defensa de todos los derechos de todos los ciudadanos, la sociedad debe crear un *fondo común* para proveer a la protección de esos derechos, dando desarrollo educativo a los socios menos favorecidos para que puedan defender sus derechos.

“Los gobiernos deben ya cesar de tratar a los gobernados con astucia, aprovechándose de la ignorancia de los mismos: más aún es necesario iluminarlos sobre sus propios intereses de modo que sepan ejercitar un control racional sobre los actos del mismo gobierno... (A los gobiernos) siempre les resulta necesario recurrir a la astucia para cubrir la injusticia a los ojos de aquellos que la sufren; se vuelve necesario tener al pueblo en la ignorancia acerca de los propios intereses, y buscar modos indirectos sin que lo advierta y sin que tenga que, en lo posible, que lamentarse”<sup>520</sup>.

45.- Los que tienen más derechos consignados a la sociedad para su protección, más deben contribuir a sostener el peso del funcionamiento de la sociedad, ya que obtienen también más ventajas con esa protección. Los que entran a constituir la sociedad con menos derechos, menos deben contribuir y menos se benefician con ella.

Las personas tienen potencialmente todos los derechos, en cuanto son personas y son libres; pero no siempre ejercitan esos derechos realizando las acciones correspondientes: todos tienen potencialmente el derecho a comerciar, a contraer matrimonio, etc., pero no todos los ejercitan o realizan.

Si el objeto de la sociedad civil se halla en la regulación de la modalidad de los derechos de los socios, su objeto entonces no está en emparejar entre los socios la misma utilidad que debe distribuirse; sino que -en la distribución- se debe emparejar entre ellos *la cuota parte proporcional de utilidad* que la institución civil y la gestión les obtuvieron, según aquello con lo cual cada socio aporta a la sociedad.

Se trata, en este caso, de un bien común de ganancias materiales y sociales justamente distribuido. Ningún gobierno puede distribuir más de lo que obtiene; y lo que obtiene debe distribuirse según la justicia social distributiva: a cada uno según lo que aporta. No caben aquí los privilegios: la sociedad debe regirse por la justicia en sus leyes y no por la utilidad arbitraria otorgada a algún sector, con fines políticos. A la justicia le sigue la utilidad y ésta debe ser protegida por la justicia; pero de la utilidad injusta no se sigue la justicia<sup>521</sup>.

<sup>519</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Diritto*. Op. Cit., Vol. V, n° 1651.

<sup>520</sup> Rosmini, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale en Scritti Politici*. Stresa, Edizioni Rosminiane, 1997, p. 136.

<sup>521</sup> Rosmini, A. *La Costituente del Regno dell' Alta Italia en Scritti Politici*. Stresa, Edizioni Rosminiane, 1997, p. 305.

La justicia social distributiva no abarca toda la justicia. La justicia no se agota en la distribución de los bienes materiales obtenidos con el aporte de los socios.

*Lo que no puede distribuirse en cuotas desiguales es la justicia jurídica que regula la modalidad de los derechos de todos y de cada uno en la medida en que los tiene, y les otorga su protección.*

46.- El bien privado y la libre competencia entra también entre los derechos que deben ser protegidos, siempre que esta competencia esté igualmente abierta a todos y no se lesionen los derechos fundamentales de todos los socios (el bien común de la sociedad civil) y el bien público o de la mayoría. En una libre competencia no caben los privilegios<sup>522</sup>.

La justicia exige que se debe preferir no hacer un mal a un privado, aun para obtener con tal mal un bien para la mayoría; y, por el contrario, no se puede hacer un bien a un privado si esto disminuye el bien público.

La sociedad, en función del bien común, puede usar de la propiedad de las personas particulares, cuando éstas reciban un resarcimiento con plena compensación. El modo de ejercer el derecho a la propiedad no es un derecho con valor absoluto, sin tener en cuenta las circunstancias de tiempos y lugares. “La propiedad, como derecho, está limitada por las leyes de la humanidad también en el estado natural, y todo propietario debe permitir que sufra alguna alteración la *modalidad* de su derecho, cuando la necesidad de sus iguales lo requiere”,<sup>523</sup>.

La sociedad civil no es una sociedad de beneficencia, aunque sus socios libremente la pueden ejercer. La beneficencia se hace espontáneamente. La sociedad se rige por la fuerza de la ley. Por ello, como la sociedad con sus leyes debe proteger todos los derechos de todos sus socios (aunque no la igual cantidad y calidad de los derechos), se debe proteger el derecho a la vida de todos ellos, y si alguno se halla en necesidad extrema, todos están obligados a dejar a su semejante usar los bienes poseídos, que son propiedad de otros pero que no le son necesarios. No se trata -en este caso- de benevolencia, sino que el gobierno tiene, en este caso, la facultad y la obligación de socorrer las necesidades extremas de sus socios ciudadanos, en cuanto ha sido instituido para tutelar y regular todos los derechos, incluidos los de la tranquilidad pública que pelagra por “el tumulto provocados por obreros sin trabajo o indigentes sin pan en tiempos de carestía”,<sup>524</sup>.

47.- No todas las personas humanas, aun teniendo sus derechos individuales, constituyen la sociedad civil. La sociedad civil no se compone de todos los hombres, ni de todos los que habitan un territorio, sino solo de los hombres que de hecho se asocian: se hacen socios y deciden convivir regulando sus derechos y aportando una cuota para el mantenimiento de esa sociedad. Los derechos individuales implican, al socializarse y hacerse derechos civiles, una regulación en la modalidad de ejercer los derechos individuales.

Todos los hombres que tienen algún derecho que defender pueden formar parte de la sociedad civil, pero para ello deben consentir en formar parte y atenerse a las modalidades del ejercicio social de los derechos, y a las condiciones materiales que exige un aporte -necesario y regular- para el mantenimiento en funcionamiento de la sociedad civil.

---

<sup>522</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Derecho*. Op. Cit, Vol. V, n° 1565. Cfr. Zemborain, I. *Una teoría de justicia distributiva para interacciones sociales y de mercado* en *Revista Cultura Económica*, 2011, n° 81-82, pp. 64-79.

<sup>523</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Derecho*. Op. Cit, Vol. III, n° 1749.

<sup>524</sup> Rosmini, A. *La Costituente del Regno dell' Alta Italia*, pp. 300-301.

“Se sigue que aquellos que no tienen nada para contribuir a la sociedad, ni pueden suplir a la contribución necesaria con su obrar o trabajo regular, están excluidos de la lista de los ciudadanos en una sociedad civil regulada con plena equidad”<sup>525</sup>.

48.- Las personas que no forman parte de una sociedad civil conservan, sin embargo, sus derechos extra-sociales o humanos fundamentales<sup>526</sup>. Las personas individuales conservan sus derechos ni son absorbidas por la sociedad civil cuando entran en ella. Los derechos civiles no suprimen los derechos humanos. Frecuentemente se olvida la dignidad de la persona y el individuo es destruido por el despotismo de la sociedad civil.

La sociedad no puede conservarse a cualquier precio. Sus socios siguen siendo y conservando derechos individuales, humanos, que no son ni pueden ser negados. El ciudadano no suprime al hombre.

La sociedad civil no puede hacer nada injusto ni siquiera para conservarse. Ni la razón de Estado ni la “salvación de la república” son la suprema ley, si avasallan los derechos y deberes de las personas<sup>527</sup>. Las personas no son engranajes de ajuste de ningún Estado. Los hombres existen independientemente de la ella: el ser socio es un accidente del hombre, pero no lo convierte sustancialmente en hombre.

“Perezca, pues, esto es, se disuelva la sociedad civil, si es necesario para que se salven los individuos; y no perezcan los individuos, para no que no se disuelva la sociedad civil. Ésta se puede disolver y volverse a formar, sin que, sin embargo, se destruya necesariamente al individuo humano... El ciudadano debe servir al hombre, y no éste a aquél; la sociedad es propiamente un *medio*, y los individuos son el *fin*”<sup>528</sup>.

49.- En este contexto, la *justicia social o civil* consiste en asegurar el ejercicio de los derechos individuales de los socios, en la regulación de los modos de ejercerlos, de manera que *todos los socios tengan asegurados sus derechos* y puedan cumplir con sus deberes.

La justicia social asegura los derechos individuales tales como el de comerciar y ganar. Considerando el asunto en general, el limitarle a otro la libertad de ganar (y el riesgo de perder), o de adquirir bienes, es una infracción al Derecho: no lo puede hacer una persona privada, ni el gobierno a favor de un privado. La *libertad de comercio*, fundada en el derecho natural, es *inviolable*<sup>529</sup>. Mas la libertad no es ilimitada; como la *competencia*, se trata de una libertad jurídica, esto es, limitada por el derecho el cual depende de la justicia, sin disposiciones arbitrarias. Siempre que se mantenga el principio de la libre concurrencia universal, según el derecho de razón, y sin intervenciones arbitrarias procedentes de la fuerza ciega o de privilegios, se actuará con justicia<sup>530</sup>. En este contexto, la *búsqueda de la utilidad económica* será aceptable y justa.

En principio, la libertad de comercio también es pensable para el comercio internacional, pero si una de las naciones se retrae de la libertad de comercio, la otra adquiere por lo mismo el legítimo derecho a la propia defensa, imponiendo compensaciones o resarcimientos.

El gobierno de la sociedad civil no debe convertirse en un organismo con fines eco-

<sup>525</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Diritto*. Op. Cit, Vol. V, n° 1673.

<sup>526</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Diritto*. Op. Cit, Vol. III n° 1648.

<sup>527</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Diritto*. Op. Cit, Vol. III, n° 1681, 1°. Daros, W. R. *La invisibilidad de los deberes humanos universales* en *Enfoques*. 2013, XXV, n° 2, pp. 9-31.

<sup>528</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Diritto*. Op. Cit, Vol. III, n° 1660.

<sup>529</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Diritto*. Op. Cit, Vol. III, n° 1676.

<sup>530</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Diritto*. Op. Cit, Vol. III, n° 2271.

nómicos, mercantiles o industriales, lo que va contra los fines de su institución (proteger de todos los derechos y, en consecuencia, el derecho a la libertad y a la concurrencia o competencia de los ciudadanos, y no entrar él mismo en competencia), aunque pueda tener una *función subsidiaria* estableciendo temporalmente empresas útiles que los individuos o las sociedades privadas no pueden lograr, y tratando de capacitar a los privados para que lo logren<sup>531</sup>.

Rosmini no veía bien la intervención del Estado para intervenir en el libre comercio imponiendo impuestos o límites al mismo, salvo en modo temporal, para proteger el desarrollo de la industria, y que puedan justificarse como utilidad común, bajo la vigilancia de las Cámaras, contra los monopolios<sup>532</sup>. Ni un Estado empresario, ni un Estado ausente; sino una búsqueda con prudencia de protección de todos los derechos.

Los impuestos iguales, que recaen sobre el pobre y sobre el rico, los consideraba Rosmini, injustos e inhumanos, sobre todos aquellos aplicados al consumo de cosas de primera necesidad. También veía como el logro de una utilidad injusta los juegos de azar, pues estos suponen un contrato desigual entre quien juega y la banca que tiene a su favor una probabilidad inmensamente mayor<sup>533</sup>.

“Dos son las necesidades de la sociedad; dos los fines de todo gobierno: la justicia y la utilidad. Si el gobierno está organizado de tal modo que haga justicia a todos, y al mismo tiempo, que promueva la utilidad de todos, ése es un gobierno perfecto.

Todos los derechos de los hombres se reducen a la *libertad* y constituyen el libre y honesto ejercicio de todas las facultades; y al grupo de aquellos que se reducen bajo el nombre de propiedad.

Toda libertad debe ser tutelada y garantizada; toda propiedad debe ser también tutelada y garantizada y provista de tales leyes que favorezcan el desarrollo de la riqueza nacional...”<sup>534</sup>

50.- La *justicia social* es la justicia que se ejerce en la sociedad en cuanto es una organización jurídica: *es una justicia jurídica*.

Rosmini distinguía: a) la *igualdad jurídica* que consiste en el hecho que “todos los derechos de todos son igualmente inviolables, cualquiera sea la persona que los posea”; b) de la *igualdad constitutiva* que consiste en tener la misma cantidad y cualidad de derechos. Exigir esta segunda clase de igualdad es ir contra la justicia. El derecho a ser propietario es el mismo para todo poseedor (igualdad jurídica), aunque uno posea un campo grande y otro uno pequeño, independientemente de la persona que lo posee (desigualdad constitutiva)<sup>535</sup>.

La justicia quiere un equilibrio e igualdad ante los tribunales, para que se respeten los derechos de todos y de cada uno según condición (casado, célibe, médico, etc.) y esté amparado por leyes; pero no una igualdad en todo sentido (e incluso material y aritmética): en la realidad, cada persona es diferente de otra; y, aunque tengamos el mismo esqueleto óseo, el esqueleto de uno no es el esqueleto del otro. La identidad de esqueleto no es igualdad de esqueleto. El mismo derecho a la posesión no iguala lo poseído.

<sup>531</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Diritto*. Op. Cit., Vol. V, n° 2168-2170.

<sup>532</sup> Rosmini, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale*. Op. Cit., pp. 134-135.

<sup>533</sup> Rosmini, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale*. Op. Cit., p. 130, 128, 131.

<sup>534</sup> Rosmini, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale*. Op. Cit., p. 50.

<sup>535</sup> Rosmini, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale*. Op. Cit., p. 94.



Quedaba claro, entonces, para Rosmini que “la Constitución según la justicia social debe... tutelar la igualdad jurídica de todos los ciudadanos”; no la igualdad material y aritmética<sup>536</sup>.

La injusticia de la aristocracia es la prepotencia de los ricos que desean perpetuar sus riquezas en sus propias familias con injusticias hacia los pobres; la injusticia de la democracia es la prepotencia de los no ricos que querrían robar a los ricos sus justas riquezas. La justicia, sin embargo, implica no justificar las riquezas mal habidas de nadie, sea rico o sea pobre el que se enriquece. Si las sociedades se rigen por la justicia, no se generarán injusticias que luego, por el peso fáctico de la dimensión histórica, son difíciles de retraer a la condición de justicia. De hecho, el democratismo francés como el aristocratismo inglés tuvieron el mismo defecto: cada grupo buscó históricamente su utilidad y no la justicia.

Rosmini percibía que el voto universal e igual en la elección de los representantes en el gobierno, sin tener en cuenta lo que cada uno posee, implicaba una lógica que, a largo plazo, podría llevar a una igualación de todas las propiedades; llevaría a que la soberanía (el poder disponer sin posible reclamo) recaería en los trabajadores y pequeños propietarios que, siendo mayoría, elegirían a sus representantes con su voto<sup>537</sup>.

51.- La sociedad civil no deja de ser una sociedad humana y no puede ser pensada “como si esta fuese una sociedad limitada de comercio”; “si bien la inteligencia humana es promovida más por el comercio que por las artes”<sup>538</sup>.

La sociedad civil tiene por finalidad proteger no solo el comercio o la libertad económica, sino la regulación de todos los derechos de todos los socios, lo que constituye el bien común social. Y esto se logra ejerciendo la justicia social. Rosmini no acepta un mecanicismo social de una mano invisible (Adam Smith) que termina logrando lo mejor sin intervención racional en las acciones civiles; ni cree que hasta de los peores vicios resultará finalmente lo mejor (Mandeville).

La justicia social es un producto de la racionalidad ética del hombre puesta al servicio de buscar los mejores medios para obtener el fin humano de la sociedad civil: salvaguardar los todos los derechos de todos los socios. Hoy, por el contrario, el mercado global tiende a sustituir la justicia, política y la misma democracia, llevando la libertad de mercado hasta sus últimas consecuencias desequilibrantes, por falta de integración con los demás valores humanos<sup>539</sup>.

La utilidad económica no es pues una actividad irrestricta, ni una exaltación ilimitada de la libre competencia económica, sino que está regulada con un derecho de libertad relativa, -o sea, dentro de la justicia formulada por el derecho-, dando lugar a la mayor libertad posible<sup>540</sup>. “Tal es el verdadero y sano liberalismo”<sup>541</sup>. En el ámbito de la justicia social, la libertad y utilidad económicas están subordinadas a la libertad moral y jurídica, la cual beneficia tanto a los individuos haciéndolos vivir como personas humanas, como a la economía misma, pues una economía sin justicia desequilibra a las sociedades. Esto es realizar una economía al servicio de la persona: no es poner a la utilidad sobre la justicia social.

---

<sup>536</sup> Rosmini, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale*. Op. Cit., p. 95, 202.

<sup>537</sup> Rosmini, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale*. Op. Cit., p. 113, 117.

<sup>538</sup> Rosmini, A. *Filosofia della política*, p. 266.

<sup>539</sup> Ottonello, P. P. *Il centenario della nascita de Sciacca*. Firenze, Leo S. Olschki, 2009, p. 113.

<sup>540</sup> Rosmini, A. *Filosofia del Diritto*. Op. Cit, Vol. V, n° 2075.

<sup>541</sup> Rosmini, A. *Il Comunismo ed il Socialism en Opuscoli Politici*. Roma, Città Nuova Editrice, 1978, p. 96.

## B.- Egoísmo/altruismo: sobre el posible principio de la ética. ¿Prioridad del amor propio o del amor al otro?

### Aclaración de algunos términos

1.- Si entendemos por moral (*mos, mores*) las formas de vidas consuetudinarias (ya la consideremos en forma individual, ya en forma grupal o social) en cuanto son valoradas como correctas o incorrectas, buenas o malas, justas o injustas, entonces podemos entender, aquí, por *ética* al estudio reflexivo y sistemático de la moral.

De hecho, las personas viven no solo conociendo; sino, al mismo tiempo, juzgando lo que conocemos y afirmando que las personas, las cosas, los acontecimientos, son buenos o malos, justos o injustos, correctos o incorrectos.

2.- La moral, pues, será considerada, pues, aquí como *una forma de vivir humana*, con elección y responsabilidad por la elección, *en relación con ciertos criterios* con los cuales la *valoramos*, y la ética será su estudio sistemático. La moral presupone, pues, a) el sentir y actuar, b) el conocer, c) el elegir, d) de lo cual -al ser libre- somos responsables, e) lo que se elige (llamados “objetos” de elección: entes, personas, cosas, acontecimientos).

El elegir presupone el conocer, pues no tendríamos razón suficiente para elegir si no conociésemos nada que elegir. El deseo espontáneo, que sigue a lo que se conoce, es llamado apetito racional y constituye lo que llamamos *voluntad*. La *libertad* se distingue de la voluntad, en cuanto aquella es una facultad o poder no dominado por el objeto conocido o querido, sino por un poder de elegir lo que se quiere. El conocimiento desencadena, origina y determina el accionar de la voluntad; pero la libertad (los actos libres, las elecciones), por su parte, está condicionada, pero no determinada por lo que queremos con la voluntad. El poder de elegir está previamente indeterminado respecto del objeto que va a elegir. Un acto libre, propio de la facultad de elegir, es un *acto autodeterminado*, causado principalmente por el sujeto que, en medio de condicionamientos, se autodetermina por un objeto querido y no por otro. La libertad es el poder no determinado extra-subjetivamente; y nos hace señores de nuestros actos.

No somos libres al querer, sino al elegir de entre lo que se quiere. No elegimos nacer ni querer aquello de lo que carecemos; sólo al elegir el hombre es *causa libre* de sus actos de elección<sup>542</sup>. Por ello, el ser humano no es una herramienta ni para sí mismo ni para otros: él elige entre las finalidades queridas y se hace cargo de sus consecuencias.

Al elegir podemos tener presentes ciertos criterios o medidas; más los criterios no son la moral, sino sólo un elemento de juicio en el contexto de la vida moral. Los que hacen estudios de ética dedican parte de sus esfuerzos a preguntarse por el origen de estos criterios y por el valor y jerarquía que tienen. ¿Cuál es el criterio para asumir criterios a fin de valorar las acciones de una vida moral?

Algunos estudiosos de la moral asumen *un criterio lógico* para valorar las acciones. Lógicamente, una cosa no puede ser -y al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista- no ser. El ser, pues, de cada persona, acontecimiento o cosa, tiene no solo un valor descriptivo (acerca de la cual podemos decir algo) y subjetivo (el hombre puede dar o quitar valor a los entes); sino, además, objetivo y prescriptivo: el ser de la persona (y de los entes en

---

<sup>542</sup> Cfr. Daros, W. R. *El problema de la libertad en la teoría psicoanalítica freudiana. Observaciones Rosminianas*, en *Rivista Rosminiana*, 1979, F. III, p. 249-272. Daros, W. R. *Libertad e ideología: Sciacca y Popper*, en *Studi Sciacchiani*, 1990, VI, nº 1-2, p. 111-118.

general) exige a la inteligencia y a la voluntad libre de los humanos, que se lo reconozca por lo que es, en cuanto es. Ver a los valores como solamente subjetivos (como puede pensar un egoísta extremo) o solamente objetivos (como puede pensar un altruista extremo) es poseer una visión parcial. La persona humana es, justamente, la poseedora de un ser complejo: una persona que es sujeto y objeto de conocimiento y valoración. La moralidad surge en la persona, y no en otras especies vivientes, precisamente porque es la única que puede: 1) sentir subjetivamente, 2) conocer objetivamente y 3) reconocer con justicia (o sea, admitir lo que conoce y es por lo que es y conoce).

Mas no todos los estudiosos de moral unen la vida moral a la inteligencia y a la lógica (principio de no contradicción). Algunos pensadores ligaron el *deber* a los *sentimientos*, y no a la lógica<sup>543</sup>; pero si el deber está unido a los sentimientos y se basa en ellos, entonces la obligación moral dependerá de una base subjetiva individual, o social intersubjetiva (de los sentimientos compartidos de un grupo). En este caso, la vida moral se desprende de toda obligación metafísica (fundada en el ser) u ontológica (basada en lo que son los entes).

3.- Debemos distinguir, pues, a) las *acciones* morales, b) del *valor moral* de esas acciones.

Aristóteles clasificó las acciones según el objeto que tenían, según aquello que se pretendía lograr. Según él, las *finalidades* de las acciones morales son medidas o criterios para calificar las acciones: las finalidades dan sentido a las acciones y, esas finalidades consideradas como criterios, permiten valorar los actos y acciones.

En principio, una acción es, entonces, buena, correcta, adecuada, cuando logra el objetivo para el cual la hace el que obra. Estimamos que la acción de cortar con un cuchillo es físicamente buena (eficiente), cuando logra cortar. La acción de pensar es intelectualmente buena cuando logra la verdad sobre lo que piensa y no el error. Una acción es moralmente buena cuando alcanza libremente la finalidad perfeccionar a la persona que la realiza y no; y lo contrario, es dañarla en lo que es o puede llegar a ser. De esta manera, una acción moral conlleva también la conciencia del porqué se realiza una acción humana, esto es, libre.

Ahora bien, las finalidades del que obra pueden ser *próximas o medios*, para otras acciones que se proponen fines *remotos y últimos*, armándose de este modo un escalonamiento de acciones, de finalidades y de formas de valoración según los fines. Los fines próximos (comprar un automóvil, por ejemplo) se justifica por un fin remoto (poder pasear, o llegar más rápidamente al trabajo y obtener más dinero, etc.); pero los fines terminan en lo que se podía llamar un fin último, más allá del cual no cabe desear algo más (por ejemplo, la felicidad o el bienestar permanente, etc.).

Mas no existe solo la finalidad del que obra (por ejemplo, elegir un cuchillo para cortar carne asada); se da también la correcta o incorrecta finalidad que cumple lo elegido, independientemente de mi elección (un cuchillo, sin filo, que no corta, no será un “buen” cuchillo, pues no cumple su función). Mas la elección será moral y totalmente buena cuando la elección ha sido adecuada y lo que realizamos con esa elección es adecuado. En otras palabras, no es suficiente elegir lo bueno o adecuado, sino que hay que saber elegir lo plenamente adecuado. Se requiere, entonces, buena finalidad en el que obra y buena finalidad

---

<sup>543</sup> Cfr. Vallverdú, Jordi. *Una ética de las emociones*. Barcelona, Ánthropos, 2007. Guisán, E. *Razón y pasión en ética. Dilemas de la ética contemporánea*. Barcelona, Ánthropos, 2003, p. 283-352.

instalada (o función) de lo elegido que obra.

4.- Para no pocos pensadores, las finalidades últimas del que obra no son sino relativamente últimas y raramente son definitivamente últimas, pues el ser humano es cambiante y raramente queda satisfecho con lo que posee. Se puede desear tener dinero, para poder ser famoso y luego para ser poderoso, y después para ser feliz. Mas la felicidad o el estar bien, tener buena conciencia o buena suerte, “tener un dios a parte” (*eudaimonía*) parecería que escapa a todo relativismo y se propone como una finalidad más allá de la cual no cabe pensar otra. Puede cambiar el contenido material de lo que sea felicidad, pero ella formalmente es lo último que se puede desear, pues la felicidad, o el estar contento (*cum – tenere*) implica la plenitud.

5.- Debemos aclararnos, ahora, la diferencia entre una *buena acción* y una *buena persona*.

Las acciones se califican por el objetivo que alcanzan con ellas las personas; una acción con la que no se alcanza el objetivo (físico, intelectual, moral), no es buena. Pero las acciones son cualidades de las personas; por ello, en última instancia, las buenas acciones hacen buenas a las personas que la realizan y las malas las malefician.

Era -y es- importante, entonces, en este contexto, pensar qué logramos con las acciones libres y conscientes; y a qué acción la podemos calificar como buena, justa o correcta.

Si una acción no es *libre y conscientemente realizada* no puede decirse que sea una acción humana, aunque la realice un hombre. El conocimiento de lo que se hace y la libertad para realizarlo son dos condiciones fundamentales que debe poseer un sujeto para que podamos afirmar que éste se halla en condiciones de hacer acciones morales y no sólo acciones humanas pre-morales.

6.- Mas nos queda por aclarar a qué acciones conscientes y libres las llamaremos buenas, correctas, o justas y a cuáles no.

Como dijimos, para que una acción sea buena se requiere que alcance su finalidad propia para la cual se la realiza. Si al tirar una flecha damos en el blanco, afirmamos que es un buen tiro de flecha y no solo que el arquero tenía la buena intención de dar en el blanco. Por ello también, las condiciones del sujeto (conciencia y libertad) son necesarias, pero no suficientes.

Estando así la cuestión, parece ser que significamos con el adjetivo de “bueno” a una acción adecuada que logra su objetivo y no daña al sujeto que la realiza, sino que lo completa en algo que carecía. Si la acción que realizamos nos da lo que ya poseíamos resulta ser una acción superflua, inútil.

7.- Mas distingamos *lo útil* de *lo bueno*, sin separarlo necesariamente, pues, en algunas ocasiones, lo bueno puede ser también útil y viceversa. Pero también sucede que lo útil no siempre es lo bueno. *Lo útil es un medio* con el cual logramos algo de lo que carecíamos que se presenta como la finalidad de nuestra acción y para la cual usamos el medio. Entonces, cabe afirmar que bueno es lo útil solamente si con ello logramos una finalidad; pero las finalidades, a su vez, se ordenan como medios para otras finalidades (últimas). Éstas completan a la persona que lo alcanza. Bueno resulta ser, entonces, para el ser humano, lo que me perfecciona, completa la vida humana en cuanto es humana.

Si bueno es lo que perfecciona (incluso evolutivamente) la vida humana en cuanto es humana: hacer lo bueno suele tener biológicamente ventajas, porque ello implica realizar lo que mejora nuestras vidas, las prolongan y deja mayor descendencia. Entonces, estamos afirmando que la ética no puede construirse sino después de una clara antropología (saber lo que es o puede ser el hombre individual y socialmente); y ésta implica una ontología y una gnoseología, desde las cuales se elabora una teoría acerca de la dignidad humana, de lo adecuado al ser humano integralmente considerado y desarrollado. “Perfección”, en efecto, significa, etimológicamente, hacer o construir (“*efficere*”) de inicio a fin (“*per*”), por completo, “perfecto”.

El poder, la utilidad (utilitarismo, eficientismo, confort, etc.), el cambio (la evolución, el desarrollo, etc.), la relatividad inherente a los entes, si los consideramos *a largo plazo* y no como una estrategia a corto plazo, no parecen ser criterios adecuados para un mejor desarrollo humano y, en consecuencia, para ética humana. El bien parece ser más deseable que el poder y la utilidad. Porque éstos son medios, pero el bien aparece como una finalidad última a la que se subordinan los medios.

Para nuestros fines, llamaremos *humanos* a los seres que son o pueden llegar a ser sensitivos (o afectivos y afectados), conscientes y libres. Llamaremos personas al principio (al sujeto) que posee y domina estas cualidades de las acciones. La reflexión ética puede afirmar, entonces, que todo lo que lleve al desarrollo de estas cualidades, armónicamente consideradas, desarrolla también a las personas y puede ser considerado como el criterio y finalidad de la *moralidad humana*.

Mas, por otra parte, si el ser humano es libre ¿cómo se puede establecer lo que es, si siempre está siendo o puede ser diversamente? Nuevamente aparece aquí la necesidad de establecer: a) las acciones que el hombre puede realizar y b) las finalidades para las cuales la realiza. Una realización, en sí misma (aunque sea el ejercicio físico de la libertad), no tiene sentido y valor moral: requiere del valor de la finalidad para la cual se la realiza, la cual califica a la acción misma.

La vida moral es algo que se construye en tiempos y lugares diversos; pero importa conocer el valor de lo que se construye y el grado de conocimiento y libertad que se tiene. El valor, sin estar separado de una acción (como el principio no está separado del fin y viceversa), no vale por la acción; sino por lo que se logra con ella. El fin da sentido a los medios, aunque una buena finalidad no justifica cualquier recurso o medio para lograrla, sino sólo los medios justos, esto es, perfeccionantes de la persona en cuanto persona humana.

¿El valor surge como resultado y efecto del valorar del hombre; o, por el contrario, el hombre puede valorar porque hay previamente valores? Si no se quiere caer en el círculo vicioso acerca de quién es primero, si el huevo o la gallina, se debe admitir que la noción de valor y de libertad son correlativas y dialécticas: se implican y se constituyen mutuamente, hasta el punto que no existe una sin la otra.

Si una acción sin sentido previo no es humana, entonces, ella, para ser humana, exige una finalidad y valor, conocido, querido y contemporáneo que cubre una necesidad perfeccionando al hombre.

## **El amor**

8.- Con frecuencia, el amor se ofrece como el candidato ideal para ser el criterio de lo bueno. Ama y haz lo que quieras (*Ama et fac quod vis*), afirmó Agustín, obispo de Hipona.

Mas en nombre del amor, si no se delimita su entidad, se pueden cometer muchas

injusticias o delitos. Fácilmente nos engañamos con la apariencia de lo bueno, como decía el poeta Horacio. Por ello, esta palabra “amor”, y este concepto, merecen ser aclarados.

En primer lugar, el amor es una forma de vida afectiva (una forma de afectar o mover la vida psíquica) que incluye sus manifestaciones mediante numerosos y diversos actos en un determinado contexto. Dar un beso puede ser una manifestación de amor, pero también puede ser el signo de una traición (Judas).

El amor, entonces, debe ser ubicado en el contexto de la persona humana (afectiva, consciente y libre) y entre personas humanas, como una forma de unión que, en la diferencia, promueve -en la estimación de la persona que ama- el bien, el perfeccionamiento de las personas que se aman. Un acto de amor parece incluir en sí mismo, algo hermoso (física, social o moralmente), en la estimación de quien ama, y perfeccionador de quien lo realiza y aquella persona hacia quien lo realiza. Al amar, no es suficiente que uno de los dos (o más) se perfeccione y el otro sea dañado. Pero así como al conocer nos podemos engañar de modo que nuestra estimación o creencia no se corresponda con la realidad, así también, al amar nos podemos engañar y apreciar o despreciar a algo o a alguien sin correspondencia con la realidad objetiva, amando sólo un objeto o persona inventada o creída por nuestra imaginación.

9.- No obstante, siempre será posible dar al amor altruista una interpretación de egoísmo camuflado, afirmando por ejemplo, de que amamos por el interés de evitar la separatividad que en caso contrario sentiría el yo, como siempre es posible negar la existencia de la libertad, interpretando los actos libres como actos de los cuales ignoramos nuestra determinación.

“De todos los caminos posibles, el amor es aquel que ofrece la mejor respuesta puesto que nos permite trascender a través de la búsqueda de plenitud del otro, como forma de lograr la propia...”

*Erich Fromm* decía, que para encontrar el buen camino más allá de la desesperación, los seres humanos debemos ensanchar nuestro corazón, tanto como hemos ampliado nuestro cerebro. Es por ello que, trascendiendo cualquier explicación basada en la racionalidad instrumental, estoy convencido de que el deseo de “*no separatividad*” es el impulso que nos moviliza a ser buenos, a ser mejores en el encuentro con el otro y es, más allá de las búsquedas de beneficios y compensaciones, la principal fuente inspiración que moviliza nuestra íntima esencia para soportar esta existencia”<sup>544</sup>.

Desde que somos engendrados y nacemos, somos seres que sentimos emociones y estamos en relación con otro(s). La relación es constitutiva de las personas humanas. “El amor es la emoción que funda lo social”<sup>545</sup>. Los seres humanos no nacemos como seres individuales y luego nos socializamos: nacemos siendo a un tiempo individuales y sociales, constitutivamente. Por ello, el egoísmo o en altruismo son sólo dos posibles tendencias, en cuanto se prioriza una u otra.

Quizás hay dos aspectos que definen el *altruismo*: la simpatía y el compromiso. La simpatía se apoya en la bondad, en la capacidad de sentir lo que los demás sienten. El compromiso implica, además, un obligarnos con actos que benefician más a otro que a nosotros mismos, implicando un sacrificio personal.

<sup>544</sup> <http://humanismoyconectividad.wordpress.com/2007/11/04/altruismo-solidaridad-cooperacion-y-no-separatividad/> (17/01/08).

<sup>545</sup> Maturana, Humberto. *La objetividad, un argumento para obligar*. Santiago, Dolmen/Granica, 1997, p. 131.

En el contexto de la ciencia económica, hablar de un individuo con simpatía y compromiso social solo tiene características utópicas muy arraigadas en la historia del pensamiento económico. Por ejemplo muchos economistas creen que la utopía socialista implica un cambio de las mentalidades individuales, ya que se supone que el hombre no es de naturaleza altruista.

Es un hecho que la forma de vivir en las últimas décadas ha cambiado. Recientemente ha emergido la tipología del *single*: un individuo, hombre o mujer, que ya ha renunciado al amor pleno, y no busca su continuación vital. Es el tipo que habita ahora las grandes ciudades. Parece que está surgiendo una renuncia, sin drama, al altruismo.

“En este fenómeno se pone de manifiesto una suerte de *devotio posmoderna* o, dicho de otro modo, el recogimiento fervoroso del individuo sobre sí mismo. (...) Pienso sobre todo en todos aquellos que conducen su vida en solitario como una filosofía, y que son algo así como monjes incrédulos, *monjes de la falta de fe en relaciones sociales*. No hay más que un axioma en la práctica: los placeres del instante son, efectivamente, placeres del instante”<sup>546</sup>.

Formar pareja ya no supone un mandato de durabilidad a largo plazo. Más aún, permanecer soltero -eso que en generaciones anteriores equivalía a un fracaso, sobre todo en las mujeres- es hoy una opción de vida elegida por una gran cantidad de gente. Tanto en Bogotá como en Nueva York o Barcelona, a pesar de las crisis económicas, el número de hogares formados por una sola persona aumenta a medida que pasan los años. Esta generación de jóvenes está convencida de que formar pareja representa un trabajo y un gasto de energía que no vale la pena, lo que en tiempos pasado habría sido considerado como una notable forma de egoísmo.

Sin duda, una de las causas de que tanto aquí como allá el amor dure menos es la independencia económica de las mujeres y las libertades que han adquirido en las últimas décadas. Ahora pueden trabajar y ser exitosas profesionalmente. Ya no están obligadas a aguantar aquello que no quieren aguantar. Pero hay también muchas otras razones. Zygmunt Bauman habló del “amor líquido”; otros hablan de un individualismo corrosivo. En todo caso, la idea detrás de la fugacidad de las relaciones amorosas -o de la ausencia total de ellas- parece ser que no vale la pena esforzarse por sostener una relación a lo largo del tiempo. El costo sería mayor que todos los beneficios. Los jóvenes no quieren anclas.

Parece ser que existe una tendencia hacia ese cambio de mentalidad, que encarnan los agentes económicos ubicados en la utilidad entre lo privado y lo público.

No obstante también está presente en buena medida una fórmula evolucionada del altruismo aunque dentro de una gran heterogeneidad. Los jóvenes comprenden que tener pareja para llenar vacíos es egoísta. El ejemplo de mayor trascendencia altruista es la donación de parte del tiempo de ocio de las personas para la realización de acciones de ayuda al prójimo o simplemente de mejora de la calidad de vida. Ese altruismo puede organizarse y canalizarse a través de las organizaciones sin fines de lucro<sup>547</sup>.

## **El ego y el alter: egoísmo y altruismo**

<sup>546</sup> Flamarique, Lourdes. “Modernidad y cambio social: una perspectiva integradora, o el más acá de los estudios de género”, en *Arbor*. Vol. 192-778, marzo-abril 2016, p. 13. Cfr. Sloterdijk, P. *Experimentos con uno mismo*. Valencia, Pretextos, 2003.

<sup>547</sup> <http://www.rebellion.org/economia/031125robles.htm> (17/01/08).

10.- El sufijo “ismo” indica el principio de un sistema filosófico.

“Egoísmo” es un término relativamente nuevo, usado por Wolf en 1718. Kant distinguió, luego, tres tipos de egoísmos; y hoy se le añade un cuarto tipo:

a) El egoísmo *lógico*, propio de una persona que se funda en sus propias opiniones y no necesita la confrontación de sus ideas y razones con las de los demás. Desde Piaget, a esta actitud, se le suele llamar *egocentrismo*, y no tiene una connotación moral, sino de carencia de perspectiva, de incapacidad intelectual para ponerse en el lugar del otro, o para hacer hipótesis contrarias a lo que el sujeto intuitivamente ve<sup>548</sup>.

Al inicio, la acción de un neonato se caracteriza por: 1) una *indiferenciación* completa entre los objetos y el sujeto; y 2) por una *centración inconsciente (egocentrismo)* de las acciones del que aprende sobre sí mismo, de modo que él es el centro (inconsciente) de toda la actividad manipuladora sobre los objetos, sin que existan otros puntos de vista. El aprendizaje humano, pues, se inicia siendo un comienzo de dominio en la organización de las acciones que interactúan entre un sujeto inconsciente y centrado sobre sí y los objetos que aún no poseen las características de tales para el sujeto en construcción. El niño, al inicio de su vida, no ha aprendido aún a conocerse como sujeto ni a conocer objetos, aunque ambos existan previamente a este aprendizaje. Parece darse, pues, una especie de ley evolutiva que de la *indiferenciación* caótica, por un proceso de interacción y aprendizaje, se llega a una creciente *diferenciación* de los objetos que se asimilan y del sujeto que se equilibra acomodándose constructivamente.

b) El egoísta *estético* el cual estima que lo que para él es bello lo es para todos los demás, y no advierte que un juicio estético es siempre un juicio subjetivo con pretensión de universalidad.

c) Y el egoísta *moral*, que no admite utilidad más que en lo que le es útil para el sujeto, convirtiendo los deseos arbitrarios del sujeto en el criterio de lo bueno. Los deseos del sujeto son el punto de autorreferencia. El egoísmo moral (que es ante todo individual, pero puede serlo también grupal, tomando un cierto aspecto de altruismo) supone un sujeto que, siendo libre y consciente, no admite más punto de vista sobre lo bueno o lo malo que lo que dictamina desde los beneficios para su yo.

d) El egoísta *psicópata o quasi psicópata*. Se trata de un trastorno de la personalidad que abarca un 1% de la población y que no depende de un factor lo genético ni familiar o ambiental, aunque parece ser que estas personas no poseen algunos elementos químicos que poseen las personas llamadas normales. Son personas sin sentido de culpa<sup>549</sup>. ¿Alguna vez has conocido a alguien sumamente encantador, pero egocéntrico y manipulador e incapaz de una relación profunda con quienes lo rodean? ¿O alguien con una exagerada autoestima, explotador, *manipulador, controlador y embaucador e incapaz de sentir culpabilidad o remordimiento*? Estas son las características de los casi psicópatas: individuos que no son criminales o asesinos y no han recibido un diagnóstico de psicópatas. Pero pueden llegar a causar más daño que los psicópatas diagnosticados. Uno de los signos característicos de un casi psicópata es la *falta de sinceridad*, el encanto superficial y grandiosidad con que se presentan ante los demás. Y sienten que *lo que están haciendo está per-*

---

<sup>548</sup> Se podría, quizás, afirmar que en el sujeto humano, con egoísmo espontáneo, no ha aparecido aún la *teoría de la mente*. “La teoría de la mente es una expresión usada para designar la capacidad que tenemos de atribuir pensamientos e intenciones a otras personas, algo así como la aptitud que tenemos de ‘leer’ la mente del otro y predecir qué le pasa o qué quiere. Esto requiere una tremenda actividad cerebral” (Bachrach, Estanislao. *Ágil-mente*. Buenos Aires, Sudamericana, 2014, p. 95).

<sup>549</sup> <http://adictamente.blogspot.com.ar/2012/07/el-peligro-de-los-casi-psicopatas.html>



*fectamente bien*, que son personas especiales, que son extraordinarios y pueden lograr lo que quieran en la vida. Frecuentemente llegan a obtener altos cargos en las instituciones. Se trata de casos especiales para los que casi no existe curación y los psicólogos aconsejan alejarse de ellas.

El *egoísmo*, que aquí nos interesa, conlleva la *denotación moral* de una visión intelectual, volitiva y afectiva del amor, en la cual los deseos del “ego” (el yo) son el centro del sistema; y es él el que da el sentido y valor a todas las demás acciones, consecuencias de este principio. Será bueno, pues, lo que aporta satisfacción al yo que lo realiza, prescindiendo de los demás o aunque esto implique daño para los demás.

El *altruismo*, término acuñado por Augusto Comte, es categorialmente el principio de un sistema filosófico opuesto al egoísmo. El altruista realiza acciones que, en primer lugar, tienen por finalidad el beneficio (el hacer el bien) al otro (*alter, altrum* -el otro- en latín; *altrui* -de otra persona- en italiano).

“La persona ‘normal’, ‘madura’, es aquella cuyo narcisismo se ha reducido al mínimo socialmente aceptado, sin que desaparezca nunca por completo”<sup>550</sup>.

“El hombre, al actuar, aspira invariablemente a provocar una situación que él aprecia en más que la que piensa habría prevalecido en ausencia de su actuación. *Toda actividad humana, en este sentido, viene siempre dictada por el egoísmo*. Quien entrega dinero para alimentar niños hambrientos lo hace o bien porque piensa que su acción será premiada en la otra vida o bien porque disfruta más remediando la necesidad infantil que con cualquier otra satisfacción que la suma en cuestión pudiera proporcionarle”<sup>551</sup>.

11.- Teóricamente se puede presentar la hipótesis de la exclusión o de la prioridad de uno u otro “ismo” o extremo.

¿El egoísmo excluye el altruismo o establece simplemente una relación de prioridad? Lógicamente estamos categorizando a dos sistemas no solo opuestos, sino extremos. La realidad suele ser más matizada. Por lo pronto, no hay “yo” sin un “tú”; un “nosotros” sin “vosotros” y, más lejanos, los “ellos”. Posiblemente siempre hay habrá, de hecho, ejemplos patentes de egoísmo, pero también de altruismo y, entre ambos, personas más o menos egoísta o altruista. Mas los hechos no establecen lo que se debe ser. El egoísmo o el altruismo no quedan justificados porque hay egoístas y/o altruistas. Como sistemas filosóficos de vida, el egoísmo o el altruismo no son hechos sino teorías sobre conductas estudiadas por la ética. La finalidad de estas reflexiones se encaminan solamente a ver la posibilidad teórica del altruismo.

De hecho, casi todas las grandes religiones pusieron, como máximo mandamiento, el amor altruista. Desde la filosofía, cabe ahora reflexionar sobre la sustentabilidad racional de esta propuesta.

El judeocristianismo, en primer lugar, ordena amar, lo que parece casi paradójico (pues si se debe amar, parecería que no hay amor, sino deber: “Oye Israel... amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu fuerza...” (Dt. 6,4).

El “yo”, en segundo lugar, es puesto como punto de referencia y como criterio de la medida del amor al otro. “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Lev. 19,18; Ex. 22,20-40; Mt. 22,37; mc. 12,30; Lc. 10,27; Jn. 13,34).

Pero en el Nuevo Testamento, Cristo vuelve paradójica la afirmación anterior, por-

<sup>550</sup> Fromm, Erich. *El corazón del hombre*. México, FCE, 2005, p. 70.

<sup>551</sup> Von Mises, Ludwig. *La acción humana. Tratado de economía*. Madrid, Unión Editorial, 1995, p. 866.

que amar al otro implicará no ya la referencia a la medida del “yo”, sino el sacrificio del yo para dar preferencia al otro: “No hay mayor amor que el de dar la vida por los que se ama” (Jn. 15, 13).

El yo no desaparece, pues es el yo el que ama; ¿pero queda aún como la medida para amar al otro: ama a tu prójimo (o cercano) como a ti mismo. ¿O habrá que pensar más sutilmente, que el yo da su vida porque él quiere darla y, con ello, saca provecho propio y se engrandece a sí mismo, como héroe, pero en realidad hace del altruismo un egoísmo camuflado?

El problema de la prioridad del egoísmo o del altruismo no parece haberse resuelto si *el altruismo aparece como un egoísmo camuflado*. Una forma de camuflarlo o disfrazarlo es pensando que con el otro se está más seguro. A veces no se da más opción que educar por amor, o por temor a que vivir sin el otro sea inseguro: falso altruismo.

Según Charles Darwin, las virtudes morales pueden ser explicadas a partir de la admisión de los sentimientos (como el de simpatía, conveniencia) y de la imitación. En la medida en que creció la capacidad de razonar y prestar atención al futuro,

“cada hombre podría aprender prontamente que si él ayudó a su compañero, él podría recibir, por lo general, ayuda en compensación”. De un motivo pequeño el pudo adquirir el hábito de ayudar a sus compañeros; y el hábito de realizar acciones benevolentes robustece el sentimiento de simpatía, el cual da el primer impulso para las acciones benévolas. Los hábitos, además, repetidos durante muchas generaciones probablemente tendieron a hacerse hereditarios”<sup>552</sup>.

Esta tendencia a vincular la moralidad con las conductas que reprimen el egoísmo y potencian la solidaridad es muy usual, y queda bien expresada, afirmando que es moral todo lo que es fuente de solidaridad, lo que fuerza al hombre a regular sus acciones por otra cosa que su egoísmo.

La moralidad consistiría entonces en el conjunto de valores, principios y costumbres que llevan a controlar el egoísmo y reforzar la cooperación y la solidaridad, en principio entre los seres humanos próximos, paulatinamente también en el conjunto de la humanidad.

¿Cómo se explica desde la hipótesis de la selección natural que *no desaparezcan los altruistas*? Darwin adujo como posible causa la selección de grupos: la conducta altruista no proporcionaría ventajas a los individuos dentro de un grupo, pero sí permitiría la *selección entre los grupos*, porque los grupos internamente solidarios resistirían más en la lucha por la supervivencia. Una hipótesis muy sugestiva que, sin embargo, deja sin explicar el altruismo individual, porque en los grupos abundan los polizones dispuestos a viajar a costa de los demás, calculando cómo hacerlo para no salir perjudicados. ¿Cómo se explica entonces el altruismo individual?

En la respuesta a esta pregunta tiene un lugar importante la aparición de la conciencia moral. La respuesta más convincente es que a lo largo de la evolución los grupos se

---

<sup>552</sup> Darwin, Charles. *The Descent of Man*. London, Pinguin, 2004, p. 156. “En el caso de los seres humanos, el egoísmo, la experiencia y la imitación se añaden seguramente a la capacidad de simpatía, como ha demostrado míster Bain; porque nos impulsa la esperanza de recibir el bien a cambio de realizar actos de amabilidad compasiva hacia los demás, y la compasión se ve muy reforzada por la costumbre. Por compleja que sea la manera en que este sentimiento se pueda haber originado, puesto que es de gran importancia para todos aquellos animales que se ayudan y se defienden mutuamente, tuvo que verse aumentado mediante selección natural; porque aquellas comunidades que incluían el mayor número de miembros más compasivos prosperaron más, y produjeron el mayor número de descendientes» (Darwin, Ch., *El origen del hombre*, Crítica, Barcelona, 2009, pp. 137 y 138).

protegen *castigando a los polizones* de diversas formas: eliminándolos físicamente, condenándoles al ostracismo, o haciéndoles sufrir la vergüenza de privarles de su reputación<sup>9</sup>. Por eso los polizones quedan arrumbados y tienen pocas opciones de reproducirse, mientras que los altruistas son más apreciados por la colectividad y tienen mayores posibilidades de reproducción. Pero para que este mecanismo funcionara se hizo necesario que los individuos adquirieran un conjunto de capacidades, que han sido decisivas para componer la biología de la conciencia moral<sup>553</sup>.

Sentimiento de vergüenza y afán de reputación serían indispensables para la supervivencia, no sólo de los grupos, sino también de los individuos, y con su aparición se daría el paso esencial en la evolución moral humana.

En relación con este punto la hipótesis del *chismorreó* cobra cada vez más fuerza. Supuestamente, los individuos de las tribus de cazadores-recolectores murmuraban y criticaban a los violadores de las reglas del grupo. Por su parte, los miembros del grupo se comportaban de forma altruista para mantener la reputación. Según estas versiones, la preocupación por la alabanza y el reproche de los demás es el estímulo más importante para desarrollar las virtudes sociales, anclado en el sentimiento de simpatía. Pero si así han sido las cosas, llevaba razón Hume al asegurar en su estudio de la naturaleza humana que el orgullo y el sentimiento de inferioridad son pasiones naturales y originales de los hombres, ligadas al sentimiento de simpatía<sup>554</sup>.

Parecen destacarse al menos *dos caracterizaciones de la conciencia moral*. Según una de ellas, puede entenderse como *una voz estratégica* que nos aconseja cómo alcanzar nuestros intereses de forma prudente, sin soliviantar al grupo que puede castigarnos. El ser humano es egoísta y para alcanzar sus objetivos tiene que calcular hasta dónde puede llegar sin perder su reputación y sus bienes. Porque, a fin de cuentas, como diría Nietzsche, «nos las arreglamos mejor con nuestra mala conciencia (*Gewissen*) que con nuestra mala reputación (*Ruf*)<sup>555</sup>.

La pequeña voz silenciosa que nos dice hasta dónde podemos llegar persiguiendo nuestros intereses sin correr riesgos intolerables.

Mas las normas morales sociales no son absolutas y ceñidas a una sociedad de hecho. Puede decirse que quien objeta (héroes, mártires, profetas, iluminados, etc.) frente a las leyes de su sociedad lo hace teniendo *in mente* las de otra sociedad -real o ideal- que es para él la referencia adecuada, pero en cualquier caso, la persona no se conforma con aceptar las leyes que le convendría acatar para sobrevivir en paz, sino que sacrifica su tranquilidad por normas que considera más humanas; o menos humillantes, con exigencias de un tipo de deberes, llamados tradicionalmente, “deberes para consigo mismo”, que obligan al sujeto a respetarse también a sí mismo, y no sólo a preocuparse por los demás. La conciencia de estos deberes, que aparecen en los tratados tradicionales de moral, nace con la civilización.

De este modo, el altruismo no sería un egoísmo camuflado, sino *una conducta evolutivamente superadora del egoísmo, mediando la prudencia y un cierto idealismo frente a la cruda realidad de los hechos aislados*, en el proceso evolutivo cultural; que, si bien, pri-

---

<sup>553</sup> Seguimos en este punto a Cortina, A. “La conciencia moral desde una perspectiva neuroética. De Darwin a Kant” en *Pensamiento*, vol. 72 (2016), nº 273, p. 776-777.

<sup>554</sup> Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, II, Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 472.

<sup>555</sup> “Man wird mit seinem schlechten Gewissen leichter fertig als mit seinem schlechten Rufe“. Nietzsche, F. *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Kritische Studien Ausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. III, De Gruyter, Berlin, 1999, parágrafo 52, p. 416.

meramente, se la realiza por un beneficio personal, luego se fomenta el altruismo por un beneficio social más amplio, conveniente para toda la tribu; para extenderse después más aún; y luego se impone como algo culturalmente heredado y bueno en sí mismo.

La civilización solo fue posible, escribirá, gracias al sistema que provee el mercado. Las reglas de conducta irían cambiando progresivamente, pasando a tolerarse el trueque con extraños, el préstamo de dinero con interés, etc., antes rechazados. La moral del orden civilizado, o la nueva moral liberal, se sustancia en “las tres leyes fundamentales de la naturaleza” (Hume), que traduce como la libertad de contratación, la inviolabilidad de la propiedad y la obligación de indemnizar por el daño infligido a terceros. A la hora de hablar de normas éticas concretas, nos referiremos al respeto, al ahorro y a la propiedad privada, a la honestidad en las transacciones, a la fidelidad a las obligaciones libremente contraídas, a la prudencia, etc.

Lo que sucedió es que este éxito, la transición desde la pequeña tribu a la comunidad estable y por último a la sociedad abierta, resultado de un proceso largo y complejo, se debió a que tales individuos fueron capaces de superar sus impulsos «naturales» o «instintivos» y la persecución deliberada de objetivos comunes, aprendiendo a obedecer normas abstractas comunes.

La gran sociedad extendida o abierta se basa en un orden espontáneo, en un mecanismo impersonal que se autorregula y no podemos controlar, y en ella la ética se va a basar, más que en tareas positivas, en restricciones y en reglas abstractas de conducta (hacer el bien y evitar el mal, etc.). Es una moral que se sitúa entre el instinto (que porque perdura, debe ser dominado) y la razón (que apenas interviene en el proceso), y se trata de normas abstractas casi exclusivamente económicas. En esta concepción de la libertad humana regida por la lógica del mercado, estamos obligados a olvidar (en la mayoría de nuestras vidas profesionales, en la mayoría de nuestros esfuerzos por ayudar a vivir a nuestros semejantes) el altruismo y la solidaridad, y muy especialmente, la búsqueda de objetivos en común con nuestros semejantes, pues el orden espontáneo no puede ya ser deliberadamente dirigido para un propósito común<sup>556</sup>.

En este contexto, el hombre no adoptó nuevas reglas de conducta porque fuera inteligente; sino que se hizo inteligente porque adoptó nuevas reglas de conducta más conveniente los intereses individuales; pero queda suprimida toda autonomía moral en el ser humano. Increíblemente, el liberalismo, que ha hecho de la libertad su idea fundamental, termina reduciéndola a una acomodación a las leyes inexorables del mercado: los hombres son libres de acomodarse o no a las exigencias del mercado; pero si no lo hace será marginado y no podrá sobrevivir. No hay altruismo posible: cada uno debe cuidar de sí.

## **Amor de sí y amor propio**

12.- Jean Jacques Rousseau distinguía: a) un amor de sí, como un sano amor a lo que

---

<sup>556</sup> Cfr. Urrutia, M. Mª. “¿El mercado siempre tiene razón? crítica del neoliberalismo de F. Hayek” en *Pensamiento*, 2016, vol. 72, n.º. 274, pp. 1230. La concepción liberal de la sociedad deriva en un «mercado-centrismo», en un tipo de sociedad en la que todo gira alrededor del mercado, lo que acaba por excluir toda crítica del mismo, al considerar como probado que es el sistema más eficaz. *El mercado siempre tiene razón, por lo que no hay moral, ni justicia, ni derecho que puedan ponerlo en cuestión*. En última instancia desembocamos en un verdadero nihilismo moral, en una subversión y anulación de todos los valores en nombre de la eficiencia formal.

“En la base del pensamiento neoliberal encontramos una antropología problemática, que presenta al hombre como un ser autosuficiente, básicamente solitario y que solo de forma puntual necesita a otros seres a su alrededor, cosa que contradice lo que la psicología, la sociología y la historia, por no hablar sencillamente del sentido común, nos enseñan sobre la identidad humana y que sabían bien los liberales clásicos, Locke, Montesquieu, Adam Smith y Benjamín Constant, a los que no se les escapaba que lo interhumano fundamenta lo humano” Todorov, T. *Los enemigos íntimos de la democracia*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2012, p. 104.

uno es, b) del amor propio, considerado como un amor a sí, pero logrado mediante el daño al otro.

El hombre primitivo poseía pasiones buenas como el amor de sí (*l'amour de soi*) y la conmiseración. De este modo mantenía su individualidad sin dañar a los demás: pero *al crearse una interdependencia entre los hombres, y surgir la sociedad*, el amor de sí se convirtió en *amor propio*, naciendo la avaricia, la ambición. He aquí en qué sentido *el origen del mal es social*: el hombre ya no pudo satisfacerse sino dañando a los demás (*ne cherche plus à se satisfaire par nôtre bien, mais seulement par le mal d'autrui*). La riqueza de uno comenzó a provenir de la pobreza del otro. Disminuyó la compasión natural y se acrecentaron los sentimientos hostiles.

El inofensivo *amour de soi* se transformó en el insaciable *amour propre*. El esfuerzo para la propia conservación se convirtió en rivalidad, competencia para alcanzar privilegios, para dominar a sus semejantes mediante la fuerza, la conquista, el engaño.

### La libertad y las razones en defensa del amor propio

13.- Los autores han recurrido a distintos saberes para explicar las razones de las conductas humanas. A partir de Darwin, se ha recurrido a la biología y, más recientemente, se ha apelado también a la genética o a la antropología. Algunos genetistas han propuesto la teoría de un *gen egoísta* y otros de un *gen altruista*<sup>557</sup>.

“Un grupo alemán de investigadores afirma que el altruismo se da entre los chimpancés. Normalmente se piensa que la especie humana es la única cuyos individuos pueden tener comportamientos altruistas. Incluso nuestros antepasados más remotos de la prehistoria tenían este tipo de comportamiento. Se ha podido ver en los restos que han dejado que algunos de esos individuos sufrían accidentes y se rompían los huesos, pero que éstos se soldaban y el individuo se recuperaba. Por tanto a estos individuos se les cuidaba y alimentaba pese a que no podían cazar o recolectar frutas ni ninguna otra tarea. Otros semejantes ayudaban a los menos afortunados pese a no recibir recompensa inmediata, eran altruistas. En la actualidad también exhibimos este tipo de comportamientos, pero en animales generalmente no se da, y cuando se da es muy difícil determinar que realmente existe (aunque sea rudimentario) y demostrarlo.

... Ahora Félix Warneken y sus colaboradores del Instituto Max Planck de Antropología evolutiva de Leipzig (Alemania) muestran que los chimpancés hacen favores a otros incluso cuando no obtienen recompensa”<sup>558</sup>.

Algunos genetistas estiman que el *gen altruista* es sólo un gen egoísta camuflado de altruismo: los genes están biológicamente sobre los individuos; éstos los transportan y sostienen. De este modo, cuando un animal se sacrifica para salvar a la cría, solo está respondiendo a una ley biológica de preservar sus genes en su descendencia<sup>559</sup>.

Como se advierte, siempre es posible la interpretación del altruismo como una forma encubierta de egoísmo. Mas cualquiera sea el real fundamento genético, solo estaríamos hablando de condicionamientos (no determinación) en el campo de la conducta hu-

<sup>557</sup> Cfr. Dugatkin, L. A. *Qué es el altruismo*. Bs. As., Paidós, 2007. Kropotkin, P. *El apoyo mutuo como factor de evolución*. Bs. As., Proyección, 2007.

<sup>558</sup> <http://neofronteras.com/?p=915> (19/01/08).

<sup>559</sup> Cfr. Ruse, Michael – Wilson, Edward. *The evolution of Ethics. Is our belief in morality merely an adaptation put in place to further our reproductive ends?* En *New Scientist*, 17 de octubre de 1985, p. 50.

mana, a no ser que se admita que la genética *no solo condiciona sino también determina las conductas sociales*, con lo cual estaríamos suprimiendo posibilidad misma de la moral humana. Aunque exista un gen que promueva la propia reproducción, sin tener consideración de los otros (gen egoísta) o que incluso posibilita genéticamente el sacrificarse a sí mismo para favorecer a otros (gen altruista), estaríamos hablando de una conducta biológica; como hay casos en que los animales reproductores se sacrifican por sus crías o enfrentan la muerte. En este caso, no habría propiamente progreso en la evolución: en un sentido estrictamente darwiniano, una ameba es tan buena como una persona. No habría mejor o peor, sino sólo diversidad. En este contexto, estamos ante los *supuestos de una ética científica positivista*, donde no cabe un valor metafísico, transmundo que sirva de referencia para calificar lo que sucede en este mundo. Sólo cabría una calificación social, etnoantropocéntrica. En resumen: si todo lo que existe humanamente está condicionado y determinado por los genes (altruistas o egoístas), entonces no existe libertad ni moralidad humana.

Por el contrario, en el ámbito de la ética humana, los filósofos que admiten una distinción ontológica entre el animal y los humanos, *parten de la admisión de un margen de libertad sobre los condicionamientos* (físicos, sociales, económicos, etc.); y la libertad, por ser elección no previamente determinada, estará sobre los condicionamientos genéticos. La naturaleza física y biológica, en sí misma considerada, es, en este contexto, amoral.

La *libertad* supone, por su propia definición, que las acciones humanas libres son causadas por el propio sujeto humano, y él es la única causa y el único responsable de sus actos. En la medida en que se es libre se es responsable; en la medida en que el ser humano está condicionado a tal punto de no poder decidir, no es ni libre ni responsable. Teóricamente la cuestión es clara; en la realidad no será fácil constatar consciente o exteriormente si este o aquel sujeto humano tienen suficientes fuerzas (-la libertad es una potencia o un poder de elegir-) como para elegir a favor o en contra de lo que se les ofrece o desean en determinadas circunstancias. El hombre libre es capaz de reforzar el punto de vista menos favorable y hacerlo preferible en vistas a otros valores que podría obtenerse a largo plazo. Un acto libre -como ya mencionamos- es un acto de autodeterminación de sujeto que elige y sale de la indeterminación previa.

El ser humano instintivo no tiene poder para frenar lo que inmediatamente desea. La libertad presupone una energía adicional no ligada o atada a lo que ve o desea inmediatamente; y por ello, es una energía *libre de* las presiones, y *libre para* elegir hacia dónde desea llevar su acción.

Frecuentemente, los errores sobre la ausencia de libertad proceden de no distinguir: a) la libertad de b) los condicionamientos de la libertad. El mismo poder elegir requiere que existan condiciones sin las cuales no se podría elegir. Para elegir comprar un automóvil, por ejemplo, se requiere a) que haya automóviles; b) que se conozca que hay automóviles, c) que se dese comprar automóviles, d) que quien desea comprar no pueda comprar todos los automóviles que desea tener, e) sólo entonces ese ser humano debe *elegir* un automóvil y dejar otro: y recién ahí aparece el ejercicio de la libertad. *Todos estamos, pues, en libertad condicional; pero los condicionamientos no niegan la libertad; más aún, incluso, la posibilitan, la hacen posible, estando el sujeto del acto libre como dueño de la decisión.*

La voluntad es la facultad o poder de querer: de apetecer lo conocido. La voluntad libre, o libertad, expresa el *dominio del querer* del sujeto, guiado por una organización de

ideas (ideales, fines). Hasta tanto, pues, no se organiza la razón tampoco se organiza la voluntad y su capacidad de decisión libre.

"La voluntad (libre) no es en absoluto una energía en sí misma, al servicio de tal o cual tendencia: es una regulación de la energía, lo cual es muy distinto; y (es) una regulación que favorece ciertas tendencias a expensas de otras"...

"La voluntad (libre) es simplemente una regulación que se ha vuelto reversible, y en esto comparable a una operación: cuando el deber es momentáneamente más débil que un deseo preciso, la voluntad (libre) restablece los valores según su jerarquía anterior al tiempo que postula su conservación ulterior, y de esta manera hace que domine la tendencia de menor fuerza reforzándola"<sup>560</sup>.

Queda claro, por otra parte que, si los condicionamientos fuesen tantos, o tales, que no hubiese margen para poder elegir (por ejemplo, que se quisiese comprar un auto, pero no hubiese autos disponibles en venta), entonces, en ese caso, *no habría ejercicio de la libertad: no se daría un acto de libertad*. Ésta quedaría reducida a una *potencia*, a una posibilidad para el futuro. La palabra libertad, menta, en efecto, un sustantivo abstracto. En la realidad no existe la libertad en abstracto, aunque tengamos la idea de la libertad. La libertad real no se da hasta tanto no ejerzamos ese poder de elegir.

14.- Desde el punto de vista filosófico, Fernando Savater es actualmente uno de los autores que, con más persistencia, defiende la tesis de *la prioridad ética del amor propio*. Según él, el amor propio no tiene nada de malo, aunque hay que reconocer que le han hecho mala fama.

Savater parte, en primer lugar, de esta afirmación de principio que da como obvia: "Lo que para el hombre vale es lo que el hombre quiere"<sup>561</sup>. Esta afirmación puede ser interpretada como conteniendo otras implícitamente: a) el hombre es el centro de valoración; b) el hombre no quiere sin un valor; c) el querer sigue a lo que vale; d) pero no queda claro aún si lo que el hombre quiere, lo quiere por una necesidad predeterminada; o bien, porque él elige libremente querer uno u otro valor, aunque siempre necesita alguno. ¿El valor comienza con la elección o es previo a la elección?

En segundo lugar, Savater añade que lo que el hombre quiere no está determinado de una vez para siempre. Los hombres son libres y, por ello, no terminan de inventarse, de hacerse. Los hombres aman aquello que quieren hacerse, aquello en lo que quieren convertirse.

El hombre parte de lo que es, de donde está; pero su libertad, el acto de elegir es, de hecho, el fundamento de los valores que elige, de lo que libremente quiere hacer y hacerse.

"La libertad es el primordial deber (ser) de nuestro querer (ser)", afirma Savater y, con esto, pone al "ego" en el centro de la escena moral.

"El altruismo no puede ser *mejor* ni radicalmente diferente en el plano ético que el amor propio a partir del cual resulta inteligible. En último término, por mucha realidad que conceda a los otros, la respuesta de por qué deberé portarme moralmente respecto a ellos permanece en pie y no tiene respuesta en el puro altruismo. Por el contrario, sí es contestada en la ética como amor propio... Debo ser moral porque no puedo obtener lo que realmente

<sup>560</sup> Piaget, Jean. *Seis estudios de psicología*. Barcelona, Seis Barral, 1979, pp. 15 y 91.

<sup>561</sup> Savater, Fernando. *Ética como amor propio*. México, Mondadori, 1999, p. 18.

deseo...»<sup>562</sup>.

Podemos añadir aquí una reflexión. La libertad es el valor primero que se debe custodiar, y de ella se derivarán otros. La vida moral queda, pues, centrada en el criterio del sujeto y de sus deseos. No es, en este caso, la verdad, por ejemplo, (el objetivo reconocimiento de lo que las cosas, personas y acontecimientos son: la objetividad) el criterio de los valores, incluso para la libertad moral. La libertad -en cuanto acto- es la fuerza psicofísica humana (que conoce y quiere) con la que se elige, siendo este acto total responsabilidad del sujeto que elige, sin presión interna o externa que lo determine.

Ahora bien, ¿qué eligen libremente los seres humanos? Lo más notable es que eligen proteger la vida propia y la de los suyos, a los más cercanos, a sus hijos o parientes. El nepotismo no hay existido solamente en la Iglesia católica: existe en la mayoría de los grupos humanos. Los padres siguen queriéndose a sí mismos en los hijos a los que dicen proteger.

La libertad deja abierta la puerta humana tanto para el egoísmo como para el altruismo. El medio circundante puede influir grandemente la inclinación hacia una acción altruista o egoísta y la instrumentalización, a corto plazo de una acción egoísta o altruista. No obstante, como ya mencionamos, consideradas las cosas en largos períodos de tiempo, el bien (básicamente la defensa de la vida sobre la muerte) es siempre lo que más perfecciona a los seres humanos individual y socialmente.

La libertad es, en efecto, *moramente buena* si esta fuerza humana para elegir, elige lo que lo perfecciona, completa y -en este sentido- hace buena a la persona y a la misma libertad. Moralmente la libertad no puede separarse de la verdad: cuando se separan, se *deshumanizan*. No se desea una verdad que suprima la libertad; ni viceversa, una libertad que no esté atenta a la verdad y que engañe al hombre: la verdad se constituye entonces como el bien de la libertad. La verdad y la libertad son buenas en cuanto perfeccionan al hombre, lo hacen vivir más humanamente.

Lo “malo” menciona carencia de algo debido; no lograr algo que fue posible lograr. No es considerado malo no nacer con seis brazos (porque eso no es debido al ser humano); pero sí lo es el nacer con la carencia de uno. Lo “bueno”, por el contrario, ha sido entendido como perfeccionante. *Per-ficere* o *per-facere* significa completar, terminar completamente, realizar algo hasta su plenitud.

Hay en el concepto de lo bueno una idea implícita de lo que es perfecto o nos perfecciona; y ese ser perfecto se pone espontáneamente como criterio de lo que se debe ser.

El “ser” de hecho no impone lo que debemos ser; pero “ser pleno o que podemos llegar a ser” genera el deber ser moral, esto es, un ser que queda a nuestra elección y responsabilidad respecto de las consecuencias que se deriven de esa elección.

David Hume estimaba que el “debe” (u obligación moral), era una cuestión de sentimientos y hábitos sociales<sup>563</sup>. De esta manera, la moral perdía todo sentido metafísico u ontológico y quedaba reducida a subjetividad, o intersubjetividad y temporalidad. Hume estimaba que no podía surgir lógicamente: a) el *deber* del b) *ser* (la necesidad de ser y ser en plenitud); porque consideró el ser real es sólo de hecho. El deber, al margen de la realidad es solamente una exigencia lógica o formal, no contradictoria en sus conceptos, como

---

<sup>562</sup> Savater, Fernando. *Ética como amor propio*. Op. Cit., p. 77.

<sup>563</sup> Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Bs. As., Hyspamérica, 1984, Libro III, Parte 1ª, Sec, 1ª, p. 689. Cfr. Guisán, E. *Razón y pasión en ética. Dilemas de la ética contemporánea*. Barcelona, Anthopos, 2003, p. 249. Bilbeny, N. *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*. Barcelona, Anagrama, 2004, p. 23.



cuando afirmamos que dos más dos suman cuatro.

La norma con la que pensamos el ser es *la no contradicción* de modo que el ser no solo puede ser (pasar de la potencia al acto); sino, además, no puede contradecirse (*ser y no ser al mismo tiempo: debe ser lo que es*). En este contexto, todo ser contiene lo suficiente para ser pensado (principio de razón suficiente) en su deber de ser (principio de conservación en los inanimados y de libre perfección en los seres conscientes y libres).

Hume no derivó el deber moral de lo que implicaba la obligación intrínseca para con un ser, mediando la libertad, como luego lo hará Kant. Para Hume, la obligación deriva de la utilidad o ventaja social, como el mantenimiento de la paz y el orden, aceptados como deseable en la constitución de una sociedad. En resumen, “la obligación moral está en proporción con la utilidad” (“*The moral obligation holds proportion with the usefulness*”)<sup>564</sup>. No se trata de pensar que las personas quieren ser egoístas, por una decisión arbitraria. Se trata -según Hume- de un acto natural de conveniencia fundado en la inteligencia, pues *nadie busca lo inútil*:

“Es evidente que si el gobierno fuera inútil por completo, no se habría dado nunca, y que el único fundamento del deber de la obediencia es la ventaja que procura a la sociedad, manteniendo la paz y el orden entre la humanidad”<sup>565</sup>.

Mas ni aún Kant fundó la obligación en el ser -y el deber ser que el ser contiene-. Para Kant el fundamento de la moral se hallaba en la libertad autónoma, reduciendo de este modo toda la vida moral a las decisiones libres, sin otro criterio objetivo que el sentimiento o presencia de un imperativo.

La libertad humana no se salva si se le quita todo condicionamiento. No hay libertad en el vacío sin nada que elegir. La libertad se ejerce condicionada, pero no determinada por condiciones que la hacen posible. El ser o deber ser de las cosas y acontecimientos humanos no suprimen la libertad, aunque la ubican en una condición moral de elección; y de esta elección, ella se calificará como justa o como injusta, en la medida en que libremente conoce y reconoce lo que son los entes y en cuanto son en las determinadas circunstancias.

15.- Según Fernando Savater, no hay otro motivo ético que “la búsqueda y defensa de lo que nos es más provechoso”<sup>566</sup>. En este contexto, el egoísmo será una versión fuerte, de mala propaganda, de otra versión más cotidiana y aceptada: el utilitarismo. Los hombres, en la práctica, siempre obran y eligen lo más útil para ellos.

Se trata de una ética autoafirmativa: cada uno de nosotros -sostiene Savater- nos afirmamos en nuestro ser, defendemos nuestro ser, lo que es más útil para nuestra vida. Sea como fuere lo que pensamos acerca de lo que es la vida y -en concreto nuestra vida-, nada hay que nos imponga renunciar a lo que somos. Las restantes acciones éticas deberán ser solo coherentes con ese principio. No hay propiamente un “deber ser”, un “deber de ser” de tal o cual manera, excepto de ser coherentes -no contradictorios- con ese principio.

---

<sup>564</sup> Hume, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Bs. As., Aguilar, 1968, Sección IV, pár. 33, p. 66.

<sup>565</sup> Hume, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Op. Cit., pár. 32, p. 65. “It is evident, that, if government were totally useless, it never could have place, and that the sole foundation of the duty of allegiance is the *advantage*, which it procures to society, by preserving peace and order among mankind”. (Cfr. <http://www.gutenberg.org/dirs/etext03/nqpmr10.txt> *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*).

<sup>566</sup> Savater, Fernando. *Ética como amor propio*. Op. Cit., p. 27.

16.- La obligación o la responsabilidad presupone: a) la identidad de la persona<sup>567</sup>, b) la coherencia de sus actos y c) la conveniencia social. No tiene que ver con un castigo dado por otro, sino con el daño que cada uno se causa moralmente no amando y practicando lo que es justo. Cuando se desea *imponer* (no hablamos de persuadir) con la fuerza (física o psicológica) la verdad sobre un asunto como si fuese la única verdad -y es justamente la que el ideólogo posee- entonces se estima que se puede *suprimir la libertad* del otro; pero esta forma de actuar es inmoral. Surge, entonces, el fanatismo: conviértete o muere (física o culturalmente). El ideólogo se vuelve un cruzado que personifica la verdad (o tal o cual creencia religiosa, política o moral): la sagrada Inquisición, Hitler, Mc Carthy, Stalin, etc.

La verdad (lo que son las cosas, acontecimientos y personas) se defiende por sí sola en cuanto es; nuestras discusiones pueden ayudar a manifestarla, pero no a imponerla. La verdad no es democrática como si la mayoría podría establecer que dos más dos sumaran cinco; pero tampoco es totalitaria: no necesita castigar o suprimir a las personas que no la aceptan: es la persona misma, que no acepta la verdad, la que se dañará.

La verdad no puede suprimir la libertad, ni ésta a aquélla, sin suprimir al ser humano<sup>568</sup>. No obstante, dada la debilidad humana y la excesiva búsqueda del placer o interés personal con exclusión de los demás, los socios los socios se vieron en la necesidad de constituir, por autodeterminación, la sociedad para limitar el uso de algunos derechos, y poder posibilitar a todos su uso a todos ellos en las mismas circunstancias.

Ante todo, la obligación aparece ya el mismo acto de pensar que nos autoimpone no contradecirnos, aunque también faltamos frecuentemente a esta autoimposición. La vida social impone que no nos contradigamos si queremos ser escuchados y no tomados como dementes; y, por conveniencia, lo acatamos para no correr este riesgo. Toda contradicción que beneficie el interés propio, para ser razonablemente aceptada, deberá ser justificada, frecuentemente camuflando ese interés propio.

“No hay, pues, una ética *altruista*, según el empleo fuerte del término, el que impondría al sujeto obrar por un motivo distinto de lo mejor para sí mismo: sólo sería altruista en este sentido actuar por algún móvil contrario o simplemente distinto a mi necesario querer ser humano. El otro altruismo, digamos con suave ironía el altruismo *light*, también se basa en la autoafirmación del sujeto”<sup>569</sup>.

Savater, por razones útiles a los fines teóricos, preferirá hablar no de egoísmo, sino de amor propio. Porque el amor propio no es una simple adhesión al yo, a los placeres del yo; sino que implica también la búsqueda del *ideal de yo* (lo que al yo se le propone ser, normativamente o por elección).

17.- El que tiene amor propio no es necesariamente un hombre vil, sino que puede proponerse *buscar lo que es justo y prudente*. En este contexto, si todos los hombres buscasen este tipo de amor propio, como ideal del yo, entonces cada individuo poseería los mayores bienes y las necesidades comunes serían satisfechas, como pensaba Aristóteles. Cada uno alcanzaría la *eudaimonía* o felicidad.

Como Aristóteles creía que existía una naturaleza humana, igual en todos, lo bueno

---

<sup>567</sup> Cfr. Daros, W. R. *El problema de la identidad. Sugerencias desde la filosofía clásica*. En *Invenio*, Junio 2005, n° 14, pp. 31-44.

<sup>568</sup> Cfr. Daros, W. R. *Filosofía de una teoría curricular*. Rosario, UCEL, 2004, pp. 91-93.

<sup>569</sup> Savater, Fernando. *Ética como amor propio*. Op. Cit., p. 27. Cfr. Velluso, Giancarlo. *Amor di sé e amor proprio nell'analisi moral di Pascal en Filosofia Oggi*, 2009, n° 128, F. IV, 333-346.

entonces se hallaba en que cada uno buscara su propio provecho según su naturaleza. Pero si, según el existencialismo, no estimamos que haya una naturaleza humana ya prefijada que nos dé la pauta de lo que debemos querer; sino solo libertad para hacernos un ser humano según las condiciones sociales en las que nos hallamos. Entonces, no hay una norma objetiva de valor para establecer lo que es bueno para los hombres, sino que la bondad o maldad quedará en manos de la libertad y del propio proyecto de vida, siendo bueno todo lo que lleve a la realización de ese proyecto.

Para Miguel de Unamuno, -que es, en cierto modo, el iniciador de las inquietudes existencialistas después de Kierkegaard-, el ser humano real es siempre individual y no debe ser confundido con la idea de ser humano, la cual es abstracta e irreal. Él afirmaba:

“Soy el centro del Universo... ¿Egoísmo decís? Nada hay más universal que lo individual, pues lo que es de cada uno es de todos. Cada hombre vale más que la Humanidad entera...”<sup>570</sup>

Anteriormente, Thomas Hobbes había visto que la vida y la defensa de la propia vida era el valor supremo. En consecuencia, el hombre debía utilizar todos los medios para preservarla, de acuerdo con su propio juicio y razón que son los medios más aptos para ello. En este contexto, ha de ser el mismo amor propio, el amor a la propia vida, el que corrija las contradicciones y los medios que no lleven a la conservación de la vida. Por ello, cuando los hombres se reúnen para conservar la propia vida, no dudan incluso en aceptar un soberano con todo poder sobre ellos, como el medio extremo para el propio amor a la propia vida conservada.

18.- En resumen, aun cuando los hombres buscan el beneficio de los otros, esto no suprime que, ante todo, es el beneficio propio el que buscan y logran: se hacen más buenos en provecho propio, incluso cuando ayudan a otros al parecer desinteresadamente.

“Si no me amo a mí mismo, no sabré amar a nadie ni a nada, puesto que todo lo que amo lo amo por su relación conmigo, como aplicación y consecuencia del amor que me tengo”<sup>571</sup>.

Como la poca democracia se corrige con más democracia, en esta concepción de la ética, el amor propio se corrige con el interjuego de otros amores propios; la intersección de los egoísmos hará que se pongan mutuamente límites a los propios egoísmos para poder gozar del mismo, y no sea suprimido por una fuerza extraña como podría ser el generador de altruismo.

En esta concepción, el bien común -finalidad de toda sociedad- es el resultado de las ambiciones y apetitos en pugna. Cada uno buscando su propio bien, genera -como si existiera una mano invisible- el mayor bien posible para todos y cada uno. En gran parte, es el miedo a perder los bienes propios, lo que amamos como propio; y es lo que lleva a los hombres a formar una sociedad, esto es, a ponerse ciertos límites en el gozo del amor a lo propio para tener seguridad. Según la defensa que se hace del amor propio, es falso, pues, el temor que cree que el egoísmo, o el amor propio, llevan necesariamente a la destrucción de la sociedad y del individuo. En esta concepción, es desde los egoísmos en pugna que se elabora un ámbito de altruismo, como el mal menor para el goce del egoísmo.

<sup>570</sup> De Unamuno, Miguel. *El sentimiento trágico de la vida*. Bs. As., Losada, 1971, Cap. 3, p. 45.

<sup>571</sup> Savater, Fernando. *Ética como amor propio*. Op. Cit., p. 41.

El amor propio no es más que el amor a la propia conservación: si éste no es el valor primero y supremo ¿de qué le sirven al hombre los demás valores cuando él ya no existe?

Más aún pueden argumentar los que defienden la teoría de la supremacía del amor propio como principio de toda ética posible: el egoísmo o amor propio no se rige por la lógica, por la no contradicción. Frecuentemente los individuos buscan objetivos que van incluso contra sus vidas o beneficios monetarios, con tal de mantener el placer del ego de poder decidir tercamente lo que se les da en gana. Un hombre puede perder locamente su fortuna o bienestar en una hora de juego, por ejemplo. A estos casos se los suele llamar patológicos, pues van contra lo predecible racionalmente; pero no es seguro que todos los hombres obren siempre racionalmente ni que haya un solo paradigma de la racionalidad. Más bien cabe pensar lo contrario: el hombre es irracional a no ser que la necesidad social le exija un comportamiento coherente<sup>572</sup>.

No hay que buscarle siempre al egoísmo una razón lógica: simplemente es parte de la posible conducta humana, libremente asumida.

Por otra parte, parece inevitable que el hombre deba recurrir a sí mismo para juzgar a los demás. En primera instancia, yo juzgo de tu vista por mi vista, de tu razón por mi razón, de tus sentimientos por mis sentimientos. El yo parece presentarse como el valor supremo y el criterio para todo otro valor: “Ama al prójimo como a ti mismo”.

19.- El egoísta -que es la expresión moral de una persona centrada sistemáticamente sobre sí misma- puede manifestarse psicológicamente como una *personalidad narcisista*.

El narcisista *se cree enormemente importante*, considerándose por encima de cualquier persona, incluida su pareja o amistades y, por supuesto, de sus dependientes o empleados. Tiene una gran necesidad de *sentirse aprobado y admirado* por los demás, quienes, sin duda, tienen que saber lo maravilloso que él es. Los narcisistas sienten que merecen una gran admiración y respeto por parte de los demás, de quienes esperan que deseen de buena gana satisfacer todos sus deseos y darles un trato especial (como perdonar sus deudas). Les gusta *ser el centro de atención y conversación*<sup>573</sup>.

La persona narcisista *no es capaz de ponerse en el lugar del otro* (lo que lo hace psicológicamente egocéntrico) y compartir sus sentimientos. Puede sentirse *ofendido* si con facilidad es pospuesto a otro. Los narcisistas se muestran insensibles y desconfían de los motivos de los demás.

“Al narcisista, y todavía más al fanático, el egotismo y la vanidad les llevan a destruir por acción u omisión aquello de lo que no son protagonistas ni creadores. El narcisista y el fanático no pueden observar ni reconocer ningún valor a lo que no les es propio, o a lo que ignoran y, por esa misma razón, no aceptan la autoridad que merece aquél que sabe algo que ellos desconocen. Pueden permanecer callados haciendo como que escuchan, pero nunca oyen. Se les nota que no están atentos; quizá no hablan, pero no saben escuchar de manera empática. *No se ponen nunca en la piel del otro, en el lugar del otro*; se ponen, eso

---

<sup>572</sup> Cfr. Daros, W. *Racionalidad, ciencia y relativismo*. Rosario, Apis, 1980. Johnson-Laird, P. Y otros. *Razonamiento y racionalidad ¿Somos lógicos?* Barcelona, Paidós, 1997. Pena López, J. *El problema de la racionalidad o las inconsistencias del homo oeconomicus* en *Estudios filosóficos*, 2005, nº 54, pp. 5-31. Mac Intyre, A. *Animales racionales y dependientes*. Barcelona, Paidós, 2001.

<sup>573</sup> Cfr. Plano, Eugenia. El trastorno de personalidad narcisista, la patología posmoderna disponible en [www.http://vidapositiva.com.ar/El-trastorno-de-personalidad-narcisista-la-patologia-posmoderna.html](http://vidapositiva.com.ar/El-trastorno-de-personalidad-narcisista-la-patologia-posmoderna.html). Cfr. “La personalidad narcisista” en [www.cepvi.com/articulos/narcisismo.shtml](http://www.cepvi.com/articulos/narcisismo.shtml). Hernández, Verónica Anahí. Trastorno de Personalidad Narcisista disponible en <http://www.psicoadolescencia.com.ar/docs/final0110.pdf>

sí, en su espacio, expulsándolo o devorándolo»<sup>574</sup>.

Piensen que deben sentirse queridos por ellas sin necesidad de corresponderles. Muchos *ven a los demás de forma negativa y pesimista*. Quiere ser el centro de la vida de los demás o, de lo contrario, les retirará su amor y, si tiene poder, les retirará su ayuda.

Los narcisistas han logrado hacerse *una imagen distorsionada de lo que son*. Niegan ser quienes realmente son y adoran la *imagen sobrevalorada que tienen de sí mismos*. Niegan sus sentimientos de depresión y cualquier trauma que hayan podido sufrir. Durante una psicoterapia suelen negar también cualquier tipo de problema. Envidian a los demás y creen que los otros son envidiosos también. Aunque prefieren la lógica a los sentimientos, al mismo tiempo envidian a las personas que tienen capacidad de empatía y son emocionalmente accesibles.

No es de extrañar que la persona narcisista *se sienta ofendida con facilidad*; que *reaccione con rabia cuando la critican*, tratando de destruir o *infravalorar* a esa persona; o bien arme tal jaleo que al final los demás tienen que darle la razón. Considera que los demás están ahí para satisfacer sus necesidades; no duda en manipularlos y en tratarlos como objetos que le sirven para lograr sus objetivos.

Dado que son personas inseguras, *irradian una imagen de gran seguridad* en sí mismos y pueden ser capaces de convencer a otros de que no hay nadie mejor que ellos. Suelen hacer grandes logros en su trabajo, aunque a veces su narcisismo puede perjudicarles debido a que *no toleran que sus propuestas sean rechazadas*; es posible que no se molesten en mejorar y aprender cosas nuevas porque piensan que *ya lo saben todo*. Buscan el triunfo por el triunfo mismo. No toleran el fracaso (que si se da, lo atribuye a causas externas) y esto puede llevarlos a veces a no arriesgarse.

Ortega y Gasset vio en los argentinos típicos (sobre todo descendientes de emigrantes, carentes de todo, pero con un gran deseo de hacer fortuna pronto y hacerlo ver) del Buenos Aires que él visitara, un rasgo de narcisismo. Paradojalmente, el argentino, incansable y realista buscador de fortuna era, a su vez, un incansable idealista que vivía de lo que cree que puede ser -un gran escritor, profesor o decano, por ejemplo-; pero no se preocupaba en serio por serlo efectivamente. "El argentino típico no tiene más vocación que de ser ya lo que imagina ser"<sup>575</sup>. Ese argentino, afirmaba Ortega, es narcisista: lo lleva todo consigo, la realidad, la imagen y el espejo. De aquí su excesivo cuidado en el aseo y el repulimiento en el vestir. No solo desatiende a los demás, sino que llega a desatender su propia vida real, para vivir de su imagen, para su personalidad secreta, para su fantasma íntimo. Su inseguridad refleja un clima donde nadie tiene un ser social seguro y debe constantemente hacer valer sus títulos: "Hágase usted bien cargo de que yo soy nada menos que...". "Está usted ignorando que yo soy una de las principales figuras de..." El argentino muestra su posición social como si fuese un monumento. De aquí su ilimitada susceptibilidad cuando alguien no lo reconoce como él imagina ser. Entonces el argentino buscará su reconocimiento recurriendo incluso al guaranguismo para poder creer en sí.

Un poco de amor a sí mismo suele ser, sin que resulte paradójico, necesario para generar la base del altruismo. Según algunos psicólogos, la necesidad, que siente una persona, de ser comprendido y admirado por otras, sin que nos pidan nada a cambio, constituye la base del altruismo, ya que cuando nos sentimos queridos y aceptados, por ser quie-

<sup>574</sup> Armengol Millans, Rogeli. "El fanatismo, una perversión del narcisismo. Sobre el origen y la acción del superyó, reflexiones morales" en *Psicoanálisis*, 2008, XX (1), pp. 15.

<sup>575</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Madrid, Alianza, 1982, Vol. II, pp. 659, 653, 657.

nes somos, nos comportamos de igual modo con los demás y somos generosos. Cuando sólo nos sentimos queridos si damos algo a cambio; o si mendigamos su amor, aparecen entonces la frustración, el resentimiento y la sensación de que somos explotados.

No se debería confundir, sin embargo, el *egoísmo* -que es un defecto moral- con el *narcisismo* que es un defecto psicológico.

El *narcisismo* es el movimiento de repliegue personal o social y grupal si hablamos de narcisismo como forma de vida socializada. El narcisismo es el movimiento de repliegue por el cual el sujeto retira su libido objetal y la aplica a sí mismo como sujeto singular o socializado (grupal, cultural). Toda la fuerza vital del sujeto se concentra en su interior con el fin de salvaguardarse. El narcisismo es un movimiento regresivo que hace abandonar el estadio de las relaciones objetales para volver al estadio primero del amor exclusivo de sí mismo. Algunas frustraciones son inevitables en la existencia humana y necesarias para la maduración del yo y, si son soportadas serán frustraciones normales; si impiden la realización del yo en la interacción con su mundo, impedirán la maduración del yo y se volverán patológicas. Las frustraciones que, por su intensidad o por su acumulación, exceden las posibilidades de adaptación del sujeto individual o social, hacen que el sujeto se retrotraiga del mundo que lo frustra y lo hace sufrir. El narcisismo es el resultado de lo que una persona o una sociedad estima como privación de amor. Cuando un bebé (o una sociedad) llora y nadie lo atiende, deja de llorar y se vuelve indiferente, inexpresivo e independiente, solitario generalmente, triste y agresivo. La persona feliz, no frustrada, manifiesta buen humor, euforia, expande vida, ama a los demás. Los grados de narcisismo dependen siempre de la frustración en función de la subjetividad del que la sufre, sea una persona singular o de una sociedad (de una cultura).

El narcisismo se manifiesta en dos órdenes de signos: a) como ruptura más o menos completa de las relaciones afectivas con el mundo circundante; y b) en la estimación de los demás, con una supervaloración del sujeto. Éste estima que no es justamente amado por los demás y genera una actitud de desvalorización de los demás<sup>576</sup>.

Se da una banalización social, una presente ausencia en el escenario de los otros: o, por un lado, vivir sin ideales, sin objetivos trascendentes, dejarse llevar, vivir el presente, sin sentimiento de pertenencia, sin sentido histórico o, por otro lado, vivir en la soledad psicológica y retraída del que se estima héroe injustamente ignorado.

### **Las razones del altruismo**

20.- Con gran sentido del humor, George Bernard Shaw afirmaba: “No hagas a los demás lo que te guste que hagan a ti, ellos pueden tener gustos diferentes”. En otras palabras, el respeto del otro, la consideración para con el otro, no justifica una única forma de pensar o vivir. La vida altruista suele ser más complicada que la vida egoísta.

Frente a la creencia de que el egoísmo es sinónimo de maldad, de destrucción social, la visión altruista propone algo así como “debes renunciar a ti mismo, debes sacrificar a ti mismo” para que la vida -la tuya y la ajena- progresen.

Kant, en particular, ha negado valor moral al egoísmo. No ha admitido que el interés personal sea, de por sí bueno: solo será bueno si es justo, si sigue el respeto por lo justo y, por lo tanto, acata lo que es bueno para todos en las mismas circunstancias.

Un caso de falso altruismo se da en los procesos propios de la psicología de masas,

---

<sup>576</sup> Cfr. Gorman, L. *Narcisismo y frustración de amor*. Barcelona, Herder, 2014, Cap. II y III.

pues paga el precio de convertirse en un autómatas sin voluntad, y deja de ser psicológicamente una persona.

Ya Le Bon y S. Freud marcaron este hecho al hablar de la psicología de las masas.

“El individuo integrado en una multitud, adquiere, por el simple hecho del número, un sentimiento de potencia invencible, merced al cual puede permitirse ceder a instintos que, antes, como individuo aislado, hubiera refrenado forzosamente. Y se abandonará tanto más gustoso a tales instintos cuanto que por ser la multitud anónima, y en consecuencia, irresponsable, desaparecerá para él el sentimiento de la responsabilidad, poderoso y constante freno de los impulsos individuales... Dentro de una multitud, todo sentimiento y todo acto son contagiosos, hasta el punto de que *el individuo sacrifica muy fácilmente su interés personal al interés colectivo*, actitud contraria a su naturaleza y de la que el hombre sólo se hace susceptible cuando forma parte de una multitud...

Así, pues, la desaparición de la personalidad consciente, el predominio de la personalidad inconsciente, la orientación de los sentimientos y de las ideas en igual sentido, por sugestión y contagio, y la tendencia a transformar inmediatamente en actos las ideas sugeridas, son los principales caracteres del individuo integrado en una multitud. Perdidos todos sus rasgos personales, pasa a convertirse en un autómatas sin voluntad”<sup>577</sup>.

21.- Antonio Rosmini ha sido otro filósofo que ha defendido el valor del altruismo, como algo propio de la naturaleza humana, integralmente considerada, sin negar por ello la existencia del egoísmo. Siempre se encontrarán casos particulares de personas tanto egoístas como altruistas; porque *la persona puede decidir* ser de una manera o de otra. Mas lo que importa es dejar en claro que el ser humano no es *necesariamente o naturalmente* egoísta.

Si analizamos la naturaleza humana, primero en su forma de conocer y, luego, de querer, advertiremos que, en esos actos se da tanto un sujeto como un objeto de los actos. Los actos y acciones humanas son, sin duda, pertenecientes al sujeto y -en este sentido- subjetivos, aunque no siempre sean arbitrarios. No se puede conocer sin un sujeto que conozca, pero esto no significa que todo lo que el sujeto conoce lo conoce según su conveniencia, distorsionando la realidad, de modo que no conoce nada con verdad, sino sólo por conveniencia.

El acto de conocer implica un sujeto y un objeto conocido. El acto de conocer pertenece al sujeto y es subjetivo; pero el objeto conocido (un árbol o una manzana) no es el sujeto, sino que se opone a él y se distingue de él.

En el conocer se da, pues, la subjetividad y la objetividad; y, entre esos dos extremos necesarios y distintos, se dan matices de mayor o menos subjetividad u objetividad.

Cuando *conocemos objetivamente*, nuestro acto de conocer se centra en el objeto conocido tal cual él se nos presenta a nuestros sentidos. *Hay, entonces, una base de objetividad en nuestro conocimiento* y, aunque esta base objetiva pueda ser luego matizada con los intereses y necesidades del sujeto, éste puede hacer una reflexión crítica para ver qué elementos subjetivos están interviniendo en nuestro conocimiento. Todos vemos el sol, al amanecer de color rojizo de una dimensión de 40 ó 50 centímetros; pero luego con la reflexión y otros medios podemos corregir la subjetividad de nuestra visión. Lo mismo sucede con la refracción de la luz en un lápiz introducido en un vaso de agua: lo vemos quebrado al introducirse en el agua, pero podemos corregir lo que se nos propone a nuestra subjetivi-

---

<sup>577</sup> Freud, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del yo*. www.elortiba.org, Pág. 3 y 4.

dad y constatar cómo es lápiz.

22.- También, en nuestro querer libre, se da: a) un acto de querer que es pertenencia del sujeto, y b) un objeto (persona o acontecimiento) querido. Lo querido no es quien quiere: el objeto no es el sujeto. La noción y la realidad de sujeto y objeto se oponen y se requieren.

En una sensación solo existe el sujeto que siente y ella es totalmente subjetiva. La sensación es el movimiento de nuestra sensación, de nuestro sentimiento fundamental permanente.

La sensación no es lo sentido: la sensación es subjetiva, lo sentido es el objeto de la sensación. Rápidamente pasamos de la sensación a lo sentido, y casi fundimos esos dos elementos. Mas si nos quemamos la mano, advertiremos que una cosa es el objeto al rojo que nos ha causado la quemazón y otra cosa es la sensación de la quemadura cuyos efectos nos durará horas o días.

También al querer una cosa, distinto es: a) el acto de querer (y el efecto que queda en nosotros), y b) la cosa querida (persona, cosa, acontecimiento).

23.- Primeramente necesitamos conocer algo, querer algo; solo luego podemos reflexionar sobre si ello nos es conveniente, provechoso para el interés personal, o no lo es.

En este contexto, *la teoría emotiva de los valores* no es una teoría humana primaria<sup>578</sup>. Sólo nos podemos mover por algo previamente conocido; sólo podemos querer emotivamente algo que hemos conocido.

En la teoría emotiva de los valores, se estima que los valores son siempre intereses y deseos por los cuales se mueven los seres humanos. Esto hace que no se pueda hablar de valores objetivos. La ética sería, en esta teoría, un intento infructuoso por escapar a la subjetividad de nuestros deseos.

Tampoco el egoísmo es un acto primero o directo de modo que todo lo que queremos lo queremos primeramente para nosotros. Primero, lógicamente, se da, como dijimos, el conocer algo, el querer algo por lo que ello es, como ello se nos presenta al conocimiento. Y aun cuando lo que conocemos y queremos lo queremos según nuestra condición (nuestra cultura, nuestras necesidades, deseos y expectativas), podemos distinguir luego, con la reflexión, qué es lo que le añadimos de nuestra parte a lo que conocemos o queremos, para considerar lo que la cosa es con prescindencia de nuestros deseos, intereses y de nuestra cultura.

El ser humano necesita conocer cómo son las cosas (es lo que llamamos llegar a la verdad). Aunque frecuentemente nos equivocamos y nos engañamos a nosotros mismos, por ello, es más urgente la necesidad del conocer y querer con objetividad. Nadie, normalmente cuerdo, desea ser engañado en lo que conoce o en lo que ama, aunque frecuentemente engañamos a los demás o lo intentamos.

24.- Se da, entonces, en nuestra forma de conocer y de querer, la posibilidad de conocer y de querer *objetivamente* (basados en lo que el objeto es). Este hecho es la base de la conducta altruista.

El *altruismo* implica conocer al otro en cuanto es otro, y no en cuanto me interesa

---

<sup>578</sup> Cfr. Zavadivker, N. *La teoría emotivista de los valores de Bertrand Russell* en revista *A Parte Rei* (Mayo 2010, nº 69), en <http://serbal.pntic.me.es/AParteRei>. Russell, B. *Sociedad humana: ética y política*. Barcelona, Altaya, 1999. Villaplana, A. *Racionalidad y emotivismo en la ética de Bertrand Russell* en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXIII, 1995, nº 80.



para mi beneficio.

La *justicia* está en la base de toda la vida moral, y consiste en dar -o reconocer- al otro lo que es del otro (*unicuique tribuere suum: darle a cada uno lo suyo*).

En realidad, lo primero que conocemos es la realidad externa a nosotros, las cosas que nos rodean, nuestro mundo. Para conocernos a nosotros mismos, para hacernos una idea del yo, se requiere reflexión, y mayor esfuerzo y capacidad de abstracción.

"Todo conocimiento ofrece una doble materia a las reflexiones siguientes: los objetos conocidos y los actos con los que son conocidos. Si bien esta materia es dada a nuestro espíritu al mismo tiempo, sin embargo las reflexiones que hace el espíritu sobre los objetos conocidos parecen mucho más fáciles, y se hacen mucho antes que las reflexiones del espíritu sobre los actos con los cuales se conocen esos objetos. En resumen, el espíritu reflexiona más bien sobre sus propios conocimientos, que no sobre sí mismo cognoscente, y sobre sus actos cognoscitivos"<sup>579</sup>.

25.- El yo se construye dialécticamente con el tú; pero para que pueda darse el *egoísmo*, se requiere que exista primero el conocimiento del otro y luego el del "yo", al que se le atribuye un valor preferencial.

El "yo" es una noción que *se construye* y tiene particular importancia porque el yo no se percibe primeramente a sí mismo en sí mismo; sino mediante sus acciones. Del yo nos hacemos una idea a partir de lo que hacemos, en lo cual los otros nos ayudan, pero no nos pueden suplir.

El "yo" *no expresa el sentimiento* del sujeto de las acciones. "El yo no es un sentimiento sino una conciencia"<sup>580</sup>, un acto de reflexión del sujeto sobre sí mismo, con el cual él se advierte ser; se advierte como siendo sujeto (ente causante que padece, en parte, las acciones que realiza). Para ello se requiere que la atención del sujeto esté motivada (por las palabras que escucha, por ejemplo el monosílabo "yo", o acerca de la responsabilidad de las acciones) a fin de que *se vuelva sobre el sujeto mismo*.

El hombre *dirige su atención* primeramente a las personas y cosas exteriores. Solo luego, mediante el lenguaje, (por ejemplo, buscando a qué remite el significado del vocablo "yo") *se vuelve sobre sí mismo* y elabora el concepto (rudimentario) de su propia identidad<sup>581</sup>. El niño siente sus acciones y las conoce antes de saber que son *suyas*. El niño usa el vocablo "yo" antes de saber aplicárselo a sí mismo; pero entonces repite solamente la expresión oída a un adulto, sin que el niño comprenda que se refiere a sí mismo al usarla. Antes de tener conciencia de sí, se refiere a sí mismo como a un tercero. Alberto afirma: "Alberto quiere esto"; en lugar de "yo quiero esto".

Hasta tanto no exista aún el conocimiento reflexivo sobre el sujeto o la conciencia de "yo", las acciones del niño no pueden ser llamadas egoístas; dado que el *egoísmo* es el "amor propio de un sujeto que se conoce a sí mismo, porque el 'yo' es justamente el sujeto que se conoce"<sup>582</sup>. El hombre no se reduce a ser un "yo". El "yo" expresa al ente humano

---

<sup>579</sup> Rosmini, A. *Del principio supremo della metodica e di alcune sue applicazioni in servizio dell'umana educazione*. Torino, Società Editrice di Libri di Filosofia, 1857, p. 98, n. 159.

<sup>580</sup> Rosmini, A. *Del principio supremo della metodica*. Op. Cit., p. 230. Cfr. Daros, W. R. *Verdad, Error y Aprendizaje*. Rosario, Cerider, 1994, p. 169.

<sup>581</sup> Cfr. Jordan Sierra, J. *Comunicación y educación según Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1992, F.II, p.160. Rosmini, A. *Teosofía*. Roma, Edizione Nazionale, 1937. Vol. III. n. 895. Muratore, H. *Una "lettura" di Rosmini*. Stresa, Centro di Studi Rosminiani, 1988, p. 51.

<sup>582</sup> Rosmini, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 298.

que habla; que se percibe hablando y se nomina a sí mismo como existente, como operante. Todo esto exige una construcción que no resulta fácil para el niño.

El “yo” no es un sentimiento, dijimos, sino la expresión de un conocimiento del sujeto en cuanto operante, causa de actos y acciones. Ese sujeto operante que permanece como causa de los diferentes efectos de sus actos es lo que constituye el “se”, o sea, la conciencia de sí<sup>583</sup>. Con el yo surge la conciencia de sí, la cual no es una norma del operar, sino un conocimiento acerca de su operar.

26.- Según Rosmini, un creciente desarrollo intelectual (debido al dominio de niveles crecientes de reflexión) posibilita también un creciente dominio de la voluntad y un creciente juicio moral. Al parangonar, la inteligencia es más *libre* (respecto del conocimiento perceptivo) y la voluntad también (respecto del aprecio espontáneo dado a lo conocido).

En el primer orden de conocimiento, el niño *quiere* (quiere bien: benevolencia) lo que percibe; en el segundo, la voluntad del *niño quiere lo que se le muestra en el lenguaje*; en el tercero, el niño uniforma la voluntad propia con la de los demás (*obedece*); en el cuarto, *se esfuerza por doblar la voluntad de los otros a la propia*<sup>584</sup>. Aquí surge la posibilidad del egoísmo, de dar preferencia al amor propio.

Surge allí, entonces, la lucha moral que presenta los siguientes dilemas:

1) ¿Se debe preferir el acuerdo de la propia voluntad con la de los otros seres inteligentes (sobre todo con los más cercanos y queridos) a todas las otras satisfacciones?

2) O más bien, ¿si hay colisión, se debe sacrificar toda otra satisfacción, para mantener el acuerdo de la propia con la voluntad de los otros? De aquí que la obediencia parezca como una gran virtud deseable, pues indica la preferencia de unificar la voluntad con el adulto al que obedece antes que optar por otras satisfacciones, oponiéndose al adulto.

Aparece, pues, la idea del bien como algo objetivo (el otro) que debe conciliarse con el sujeto, y la idea de sacrificio de sí mismo en algunos casos.

27.- El *altruismo*, entonces, es posible, pero es el objeto de *una decisión del sujeto*, del ego que decide posponerse a la preferencia que le da al otro. Por ello, *el altruismo no es una conducta irracional: tiene una razón de ser, fundada en una decisión del ego*. Esta decisión no siempre y necesariamente es la decisión prioritaria del beneficio propio (egoísmo).

Desde que tenemos conciencia del yo, buscamos espontáneamente tanto conocer y querer lo conocido y amado, y cómo preferirnos a nosotros mismos en caso de confrontación con los demás. Mas esta actitud espontánea puede ser consciente y libremente pospuesta en un acto en el cual el sujeto se olvida de sí y se encuentra en el objeto de su conocimiento y amor.

A este fenómeno del amor, Rosmini lo llamaba inobjetivación.

“No se confunda el *objetivar* con el *inobjetivarse*; objetivar es vestir a un ente con la forma del objeto; inobjetivarse es transportarse en otro”<sup>585</sup>.

El amor altruista no es una sensación: *en la sensación el sujeto no sale de sí mismo*,

<sup>583</sup> Rosmini, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 311, 314.

<sup>584</sup> Rosmini, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 338 nota. Cfr. Rosmini, A. *Teosofia*, O. C., Vol. III, n. 780-783.

<sup>585</sup> Rosmini, A. *Teosofia*, O. C., Vol. III, n. 867, nota 1.

sino que sólo siente una modificación de su sentimiento fundamental como sujeto permanente. La sensación es una modificación subjetiva.

Por el contrario, al conocer, consideramos al objeto conocido como independiente de quien lo conoce: al conocer, *el sujeto está en lo que conoce*; y solo con la reflexión puede hacer *otro* acto de conocimiento para volver sobre sí como cognoscente. El acto de conocer es del sujeto, pero el objeto de conocer está intencionalmente en el otro. Cuando el hombre toma conciencia de sí se objetiva: siendo sujeto se considera como objeto conocido. Y cuando conoce a otro objeto de conocimiento que sea él mismo; entonces el sujeto, al reflexionar, puede con su libertad, distinguir lo que él desea en lo que conocer y lo que el objeto es, con prescindencia de sus deseos.

28.- Al conocer a las demás personas también hacemos una objetivación: de sujetos que son las consideramos como objeto de conocimiento, pero no podemos sentir lo que cada una de ellas siente.

Mas, al amar, no solo se conoce a la otra persona y con la imaginación el sujeto que ama se imagina en el otro; sino que, además, se traslada con el sentimiento en el otro. En el amor altruista, el sujeto que ama se traslada a amado, sale de sí, y alcanza al otro afectivamente como diverso de sí, pero cambiando el modo de ser de quien ama. Éste se olvida de sí, sin dejar de ser sujeto, y reposa en la persona amada.

En el amor altruista, el que ama “vive de la vida de aquel semejante suyo”<sup>586</sup>. El amor, tendencialmente, hace que el sujeto que ama se distraiga (abraiga de todo lo demás) y se concentre en lo que ama. Lo amado, entonces, es la fuente de sentido y de vida para el sujeto que ama. Allí no cabe la expresión “ama al prójimo como a ti mismo”; sino, según E. Lévinas, “ama al otro, él es tú mismo”<sup>587</sup>.

29.- El hombre tiene un sentimiento fundamental de sí mismo; pero como sentimiento no lo conoce; para conocer que nos estamos constantemente sintiendo se necesita un arduo acto de conocimiento reflexivo. Desde que vive, el hombre naturalmente se siente (sin tener aún conciencia de ser un sí mismo); el vivir es un sentimiento placentero, salvo que alguna necesidad vital quede insatisfecha.

Pero el sentir no es conocer; éste implica la dualidad de un sujeto cognoscente y de un objeto conocido. Luego, con la reflexión sobre sí, aparece la conciencia de sí. Pero para que aparezca el altruismo, se requiere conocer y querer al otro con preferencia a sí mismo, de modo que el altruista vive sí, pero para el otro; y si lo ama, vive afectivamente en la otra persona, sintiendo placer con los sentimientos de la otra persona.

Está en la libertad humana el poder de conocer y reconocer a las otras personas por lo que son, amando lo justo<sup>588</sup>.

30.- Proponer como ideal el amor propio -Savater le dedica un capítulo a este tema- es una especie de contradicción en los términos. El amor implica dos personas. Que una persona ame su propia imagen es sólo narcisismo y sensismo, incapacidad de salir de sí.

Otra opción es posible: vivir en relación con los demás y, entonces, amar implica, al menos, dos personas.

El amor de sí -afirmación de lo que se es- es solo eso: tendencia pulsional, bioló-

<sup>586</sup> Rosmini, A. *Teosofía*, O. C., Vol. III, n. 872.

<sup>587</sup> Cfr. Daros, W. *La primacía de tu rostro inaprensible. L perspectiva ética de E. Lévinas*. Rosario, Cuadernillos UCEL, 2003, p. 24.

<sup>588</sup> Rosmini, A. *Principi della scienza morale*. Milano, Bocca, 1941, p. 143.

gica a apropiarnos de lo necesario para la autoconservación; pero esto no es lo típicamente humano; sino lo compartido biológicamente con otras formas de vida.

El amor humano implica la satisfacción de una persona, pero procedente primeramente de otra persona amada. El amor, si no es egoísmo, se expresa en interés primordial por el otro; o como dice una canción: cuando se ama “la cosa más difícil es vivir sin ti; sufrir la espera de no verte llegar...”

El amor humano no es sacrificio insensato de sí mismo; sino mutua realimentación a partir de la otra persona que tiene preeminencia, a la cual se le tiene respecto, cuidado; y -si el amor es mutuo- de ella se recibe respeto y consideración.

El amor propio -o a sí mismo- no es una alternativa equivalente del amor altruista. Altruismo y egoísmo son dos posibilidades, objeto de la elección humana, pero no tiene el mismo valor. El amor implica plenitud o tendencia a ella. El altruismo es una sola y única dirección de amor que, partiendo del otro, alimenta al yo, sin excluirlo o negarlo. El egoísmo es el intento de negación del otro, al menos para instrumentalizarlo.

31.- A veces se afirma que “el amor propio incluye entre sus notas la disposición a la cooperación social”. Se ama a los otros porque es más beneficioso para cada uno, por lo que nunca se sale del amor propio.

Si bien se observa, sin embargo, el amor primero va hacia el otro y luego vuelve sobre sí: primero aparece el otro, luego el yo.

“Hemos advertido el altruismo básico del hombre, es decir, cómo está *a nativitate*, abierto al Otro. Luego... el Otro entra conmigo en la relación *Nosotros*, dentro de la cual el otro hombre, el individuo indeterminado, se precisa en individuo único y es el TÚ, con el cual hablo del distante que es *él*, la tercera persona. Pero ahora falta describir mi forcejeo con el TÚ, en choque con el cual hago el más estupendo y dramático descubrimiento: me descubro a mí como siendo yo y... nada más que yo. Contra lo que pudiera creerse, la primer persona es la última en aparecer”<sup>589</sup>.

El amor propio, en el sentido de “trato que yo quiero para mí mismo”, no es lo primordial en una relación excelentemente humana. En ésta, el otro tiene la prioridad y, -como efecto no buscado primeramente- gozo con ello.

32.- En el contexto platónico, el placer -fundamentalmente corporal- tuvo una apreciación negativa, (con resonancias órficas luego tomada por ciertos Padres de la Iglesia), considerado como el causante del desvío del verdadero amor que era amor a las ideas, y al Bien en sí<sup>590</sup>.

El dualismo terminó siendo un dogma en el pensamiento helénico<sup>591</sup>. Pero el placer no es del cuerpo, sino del hombre y, por cierto que el placer, en sí mismo, no tiene nada de escandaloso o negativo, sino que es la vida misma, si ésta no es o ha sido empobrecida por alguna necesidad no satisfecha. Quizás fue Empédocles el primero que consideró que el amor era la fuerza constructiva de la realidad<sup>592</sup>.

<sup>589</sup> Ortega y Gasset, J. *La vida Inter.-individual: nosotros-tú-yo en El hombre y la gente. Obras Completas*. Madrid, Alianza, 1983, Vol. VII, p. 153.

<sup>590</sup> Cfr. Guthrie, W. *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el movimiento órfico*. Bs. As., Eudeba, 2004. Otto, Walter. *Los dioses de Grecia*. Bs. As., Eudeba, 1973.

<sup>591</sup> Dussel, E. *El humanismo helénico*. Bs. As., Eudeba, 2005, p. 3.

<sup>592</sup> Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, FCE, 2005, p. 143.

Más que la vida sea un sentimiento fundamental, placentero en sí mismo, no significa que el placer procede y es causado por el sujeto mismo; ni que el placer sea sólo el corporal, como desean hacernos creer las teorías sensistas. Hay un placer por las ideas: una buena noticia, por ejemplo, nos da placer; un chiste nos puede ruborizar. El objeto del sentir humano no es solo el cuerpo, la extensión sentida como permanentemente nuestra<sup>593</sup>. No se supera el sensismo hasta que no se advierta la diferencia que corre entre sentir (cuyo acto es el sentimiento) y darnos cuenta (cuyo término es una idea) de sentir.

El sentir y la sensación es una modulación de nuestro sentimiento, pero suele ser movido por otro: por lo que se siente. Y en los humanos ese sentir movido por otro es además conocido y espontáneamente querido. En este contexto, la vida afectiva es nuestra, pero nos viene dada y la recibimos, y en el otro/a gozamos y producimos goce.

33.- Desde el momento en que el hombre no solo siente, sino que además conoce y quiere, surge el respeto. El respeto -afirmaba Kant- es la representación de un valor que quebranta mi amor propio.

El respeto nos separa de la conducta animal, porque implica no solo sentir y conocer, sino además considerar al otro en cuanto otro. Es reconocimiento de la objetividad y origen de los actos justos. En este caso, no es el sujeto y su sentimiento el que determina el precio de los objetos, personas o acontecimientos, sino que ellos se presentan en lo que son y en cuanto son conocidos como distintos del sujeto.

Siempre queda, luego, el poder libre del sujeto de reconocerlos por lo que son, en su otredad, base del altruismo; o por lo que le conviene o por el placer que le generan con prescindencia de lo que son. En este caso, la subjetividad y el arbitrio se imponen a la objetividad y la justicia. El hombre puede decidir ser justo o injusto, pero el ser altruista es una posibilidad: se podría decir que es la primera posibilidad<sup>594</sup>, sin la cual -con una negación- no podría surgir el amor propio y la indiferencia hacia el otro<sup>595</sup>.

34.- Más sólo en el amor altruista están comprendidos los bienes típicamente humanos. Amar a otro es lo mismo que querer para él todo su bien, y estar dispuesto a hacer por él cualquier sacrificio.

Ahora bien, el amor altruista no se opone a la justicia, sino que más bien la requiere y supera. El altruista ama libremente, se da, se encuentra en el otro/a; y es justo que a quien da amor le sea restituido amor; pero el altruista que ama es magnánimo y nada exige<sup>596</sup>.

La felicidad no es buscada en primera instancia para la persona que ama, sino para la que es amada; pero el amor, al ser un acto de afecto, conocimiento y libertad, genera como efecto (no primeramente buscado) la felicidad, esto es, la plenitud y perfeccionamiento en el dar. La justicia genera la felicidad; y no sucede lo contrario, que la búsqueda de felicidad se convierta en la justicia.

La verdadera felicidad humana es plena (afectiva, cognitiva, volitiva) y es el mérito por practicar la justicia (la cual implica conocimiento, reconocimiento de lo que es y el

---

<sup>593</sup> Cfr. Rosmini, A. *Antropología in servizio della scienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954.

<sup>594</sup> Cfr. Nagel, Thomas. *La posibilidad del altruismo*. México, FCE, 2004, pp. 89-150.

<sup>595</sup> Cfr. Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 2004, cap. 1-3.

<sup>596</sup> Los estudiosos de la conducta animal advierten que se dan acciones altruistas incluso en la vida de algunos animales. Entienden por *comportamiento altruista* la transmisión de un hábito que ayuda a individuos que todavía no lo poseen, y que no aporta una ventaja directa para el individuo que ayuda al otro. Algunos animales dan la alerta a todo el grupo cuando se acerca un enemigo, exponiéndose ellos mismos al peligro, al atraer la atención sobre ellos. En ellos, parece existir la capacidad de realizar acciones con beneficios colectivos y supra-individuales. Cfr. Maninardi, Danilo. *El animal cultural*. Bs. As., Sudamericana, 2008, p. 89.

afecto resultante de ellos). La justicia, a su vez, es implacable en su lucha contra la impunidad, hoy tan en boga.

La *impunidad* (el no exigir reparación por un daño causado, aunque fuese inconscientemente) genera la idea de *una libertad sin responsabilidad, sin límites*. El egoísmo tiene derechos y difícilmente reconoce que tiene deberes que cumplir. La falta de culpa (la ausencia de conciencia y libertad) no exime de pena (el resarcimiento por una acción objetivamente injusta para otro, aunque no se la haya querido realizar). La pena no se cifra siempre una compensación material, sino que más bien debe aplicarse para crear psicológicamente conciencia de una injusticia objetivamente cometida (aun por un sujeto inconsciente).

### **La cooperación para la convivencia como relación entre egoísmo y altruismo, en el contexto biológico y social**

35.- La opción por una interpretación tanto egoísta como altruista parece ser una opción parcial. Una visión más objetiva e imparcial permite postular que la *estrategia cooperadora de la vida*, ya desde su orígenes celulares.

Carlos Beorlegui<sup>597</sup>, a quien seguimos aquí, cuando los biólogos tratan de explicar qué es la vida, qué rasgos diferencian a los seres vivos de los no vivos, y cuáles han sido los primeros momentos del surgimiento de la vida, se enfrentan a interrogantes difíciles de responder. Lo que parece claro es que uno de los rasgos básicos de los seres vivos es su *metabolismo*: su capacidad de intercambiar con el entorno las sustancias que necesitan para seguir viviendo, porque la vida no es una cosa estática, sino como una llama, un permanente fluir. Además, otro elemento básico de la vida es su capacidad de replicarse a través de la información contenida en el ADN. No nos interesa aquí detenernos en las discusiones sobre si fue el ADN anterior al ARN, y cómo se fue conformando la estructura de las primeras células eucariotas.

36.- La interpretación de los sociobiólogos ha consistido en ver las raíces de la vida en los genes contenidos en el ADN, que seguirían una estrategia individualista de replicarse y luchar con los demás genes para mantenerse presentes en las siguientes generaciones. Pero, si nos fijamos en el funcionamiento de la célula, y en su metabolismo, nos damos cuenta de que el ADN no está solo, sino que depende del resto de las diferentes partes de la célula para llevar a cabo el ciclo metabólico y replicarse. Como ha indicado acertadamente Denis Noble<sup>598</sup>, el código genético contenido en el ADN no podría ni generarse ni sobrevivir al margen del resto de los componentes de la célula en cuyo núcleo se instala.

37.- Así, frente a la tendencia de los neo-darwinistas más radicales por absolutizar el valor del ADN y su supuesta lógica egoísta, la vida se nos aparece más bien como una amplia orquesta de elementos bien coordinados, cuya lógica es la colaboración y el trabajo en equipo, no la lucha egoísta por el propio lucimiento y supervivencia al margen del resto. Es más, seguir esa lógica supondría su destrucción y desaparición.

Además, tras múltiples avatares explicativos sobre el origen de las primeras células eucariotas, se ha impuesto la explicación propuesta y popularizada, entre otros, por Lynn

<sup>597</sup> Beorlegui, Carlos. "La cooperación como clave de la selección natural" en *Tendencias 21*, [http://www.tendencias21.net/La-cooperacion-como-clave-de-la-seleccion-natural\\_a41516.html](http://www.tendencias21.net/La-cooperacion-como-clave-de-la-seleccion-natural_a41516.html) (17-11-15).

<sup>598</sup> Cfr. Noble, Denis, *La música de la vida. Más allá del genoma humano*, Madrid, Akal, 2008.

Margulis, consistente en defender que no se dio un proceso gradual, como mantiene el evolucionismo gradualista clásico, sino que más bien fue el resultado de un proceso simbiótico y colaborativo de varias entidades, tres seguramente, que durante un tiempo anterior sobrevivían separadas. Esto explicaría por qué se mantienen todavía restos de ADN fuera del núcleo, en las *mitocondrias* (ADN mitocondrial), corpúsculos situados en el citoplasma de las células, y que son fundamentales para el aprovisionamiento de energía en el proceso metabólico de los seres vivos.

38.- En definitiva, todo el proceso de la conformación de la célula no sería tanto consecuencia de una lucha egoísta de sus diferentes elementos, sino más bien el resultado de un proceso de cooperación. Esto lleva a concluir que “la esencia de las relaciones entre el ADN y el resto de los sistemas no es de tipo amo-sirvientes, sino más bien del tipo diálogo. El ADN en sí mismo *no* puede replicarse sin ayuda de una gran cantidad de otras moléculas, entre las cuales las proteínas son los jugadores clave (y, por supuesto, el ADN es el jugador clave en la creación de dichas proteínas en primer lugar). Con todo el énfasis: el ADN no es “auto-replicante”. Para conseguir cualquier cosa, el ADN necesita la ayuda de sus amigos. Este último comentario es, por supuesto, tanto antropomórfico como retórico. Sí, efectivamente: pero no mucho más que el del “gen egoísta”. “ADN y sus colegas” refleja la realidad de la vida al menos con tanta precisión como “gen egoísta”, aunque las connotaciones sean claramente diferentes”<sup>599</sup>.

En la vida de las especies no faltan ejemplos sorprendentes tanto de egoísmo como de altruismo. Tanto el egoísmo como el altruismo pueden ser interpretados como dos formas adaptativas funcionales a la sobrevivencia: tanto a los individuos como a los grupos les conviene a veces ser egoístas y, a veces, ser altruistas para adaptarse mejor, dejar descendencia y sobrevivir. Con frecuencia, ambas formas son interpretaciones extremas o camufladas. Las hormigas, avispas y abejas manipulan a la primera camada para que ayude a la segunda, según un modelo matemático aplicado al comportamiento materno en estos organismos altruistas, buenos socialmente (eusociales). Según este modelo, el supuesto comportamiento altruista de la primera camada en realidad está forzado a través de la manipulación. Las madres consiguen este resultado mediante la interrupción del desarrollo de la descendencia, por ejemplo, a través de una mala alimentación o una conducta agresiva<sup>600</sup>.

Por tanto, nos hallamos ante dos interpretaciones diferentes sobre el mismo hecho de la conformación y el funcionamiento de las claves básicas de la vida. Mientras unos ve todas las interacciones entre los diversos materiales que conforman la estructura básica de la vida como una estrategia egoísta, otros biólogos ven ahí un juego de estrechas simbiosis y cooperaciones. Parece que hay que considerar que ambas visiones son en cierta medida verdaderas, porque expresan aspectos de la verdad; pero, aunque en ciertos momentos del proceso evolutivo se dan aspectos acciones de lucha y competición, la estructura básica es cooperativa, más allá de las intenciones que se tienen.

“La vida es, en su más profunda raíz, cooperadora; la mejor estrategia para sobrevivir es cooperar. La vida no es lucha, sino diálogo y simbiosis. Es cierto que, en algunas ocasio-

---

<sup>599</sup> Cfr. Margulis, Lynn/Sagan, Dorion, *Microcosmos. Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*, Barcelona, Tusquets, 1995 (3ª ed.: 2013), p. 101.

<sup>600</sup> Cfr. González-Forero M, Gavrilets S. “Evolution of manipulated behavior”. *The American Naturalist*. 2013.

nes, en el diálogo se puede dar competición; pero la esencia del diálogo es la cooperación”<sup>601</sup>.

39.- Las personas dispuestas a dialogar pueden usar el diálogo para obtener ventajas mutuamente. El diálogo implica, en su punto de partida, un reconocimiento mutuo de igualdad de posibilidades, pero ciertamente supone que interactuando y cooperando obtendrán, incluso más allá de sus intenciones, más de lo que por sí solas podrían lograr. La cooperación, sin ser matemáticamente benéfica para todos y cada uno, en todos los casos, resulta ser, sin embargo, un bien común superior a la sola visión de una parte (egoísmo) o de la otra parte (altruismo).

“La inmensa mayoría de las acciones, aún las de las personas más nobles, tienen motivos egoístas, y no hay que lamentarse por ello, pues si fuera de otro modo, la vida humana no podría sobrevivir. Un hombre que se preocupara de que comieran los demás olvidándose de comer él mismo, moriría”<sup>602</sup>.

Todo animal elige el cuidado de sí mismo frente al descuido de sí mismo, porque, en caso contrario, no puede transmitir sus genes, de suerte que el cuidado es una función básica de los sistemas nerviosos. Los valores más básicos son los de permanecer vivo y bien, pero los mamíferos extienden este autocuidado a las crías, y los seres humanos, a otras personas, sobre todo parientes y allegados<sup>603</sup>.

La conciencia, entendida como la voz estratégica, o como la identificación con las normas de la comunidad y que se sustentaría en las bases neurobiológicas descritas, es excluyente: excluye las normas y principios que no acepta el grupo. Por eso Haidt reconoce que: “La oxitocina liga a la gente selectivamente a sus grupos, no a la humanidad. Las neuronas espejo ayudan a empatizar con otros, pero particularmente con los que comparten la misma matriz moral”<sup>604</sup>.

De hecho, cuando entramos en el análisis de caso, la problemática sobre el egoísmo, el altruismo y el cooperativismo se vuelve compleja y no es fácil resumir todos los comportamientos humanos bajo una sola fórmula y menos bajo una ley. No obstante, parece ser que existe una mutua implicancia entre el egoísmo (incluso leve bajo la forma de conducta conformista), el altruismo (bajo la presión del castigo social) y la cooperación, interactúan y coevolucionan. Esta interacción puede explicar la cooperación gratuita en grandes grupos<sup>605</sup>.

40.- De acuerdo con Colins Tudge, “el comportamiento social bueno se convierte en comportamiento moral cuando somos capaces, al menos en principio, de considerar la posibilidad de no comportarnos socialmente y generosamente y escogemos ser sociales no generosos en cualquier caso. Sabemos que los seres humanos somos capaces de esto”<sup>606</sup>.

<sup>601</sup> Noble, Denis, *La música de la vida*. Op. Cit., p. 91.

<sup>602</sup> Fromm, Erich. *El arte de amar*. Barcelona, Paidós. 1991, p. 120.

<sup>603</sup> Cfr. A. Cortina, “La conciencia moral desde una perspectiva neuroética. De Darwin a Kant” en *Pensamiento*, 2016, vol. 72 n° 279.

<sup>604</sup> Cfr. Haidt, J. *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. Pantheon Books, 2012, p. 281.

<sup>605</sup> Guzmán, Ricardo A. “Teorías de la evolución del comportamiento cooperativo: una revisión crítica” en revista Abante, Vol. 11, N° 1 [http://www.researchgate.net/profile/Carlos\\_Rodriguez-Sickert/publication/46554238\\_teoras\\_de\\_la\\_evolucion\\_del\\_comportamiento\\_cooperativo\\_una\\_revisin\\_critica/links/53f439b00cf256ab87b7a3fc.pdf](http://www.researchgate.net/profile/Carlos_Rodriguez-Sickert/publication/46554238_teoras_de_la_evolucion_del_comportamiento_cooperativo_una_revisin_critica/links/53f439b00cf256ab87b7a3fc.pdf)

<sup>606</sup> Tudge, Colin. “Animal Welfare and the Ideal of Europe” in *Animal Welfare*. Strasbourg, Council of Europe, 2006, p. 189. Cfr. Beorlegui, Carlos. “El altruismo humano está relacionado con la apertura a la metafísica y la espiritualidad” en [http://www.tendencias21.net/El-altruismo-humano-esta-relacionado-con-la-apertura-a-la-metafisica-y-la-espiritualidad\\_a41569.html](http://www.tendencias21.net/El-altruismo-humano-esta-relacionado-con-la-apertura-a-la-metafisica-y-la-espiritualidad_a41569.html)



Tudge entiende que también hay animales que son capaces de ser generosos y de sacrificarse por los demás. No debiéramos, nos dice, subestimar estas capacidades. Tampoco hay que sacar la conclusión de que todos los seres humanos son buenos. La experiencia nos dice claramente que no. Pero en una gran mayoría de casos, la gente es buena y se comporta generosamente. Así, para Tudge, la simpatía, para la mayoría de los seres humanos, es la opción preferida y la posición por defecto, lo que a la mayoría de la gente le gusta, por lo general, excepto cuando se encuentran estresados. Y tampoco es cierto, como según Tudge creen la mayoría de los políticos y economistas, que los seres humanos somos materialistas y que perseguimos sobre todo poseer dinero y bienes materiales. Más de un estudio confirma que la gente está lejos de seguir estos parámetros. Se da esta tendencia, y de forma ostentosa, cuando se tiene que competir ante los demás y mantener un cierto estatus social.

Si las cosas son así, Tudge se pregunta retóricamente por qué los intelectuales ilustrados piensan en la gente como en una *muchedumbre* llevada por tendencias egoístas; y por qué el cristianismo ve a la humanidad herida por el *pecado original*. La humanidad está herida, pero no totalmente corrompida. Si lo más radical de la naturaleza humana es la bondad y la cooperación, el mundo tendría que ser distinto. Pero los humanos tenemos, por desgracia, dos caras, en diferentes proporciones. Aunque está claro que la mayoría de la gente está más inclinada a ser generosa y altruista. La teoría de juegos muestra que, al final, la opción que los contendientes eligen es la que favorece a todos los jugadores; y más todavía cuando las interacciones se suceden y no se reducen a una única jugada. El problema está, en que, en una sociedad en la que predominan las “palomas”, basta que haya unos pocos “halcones” para que desequilibren la vida social, basada en el altruismo de las “palomas”. Cuando el número de halcones aumenta y se hace mayoría, adviene la guerra total y el desastre dentro de la sociedad. De ahí que la estrategia que más favorece el éxito de las sociedades es la propia de las palomas, de la cooperación y el altruismo.

41.- Así lo demostraron en sus investigaciones de Elliott Sober y David Sloan Wilson<sup>607</sup>: la estructura del comportamiento está compuesta por egoísmo y altruismo, siendo aquél más eficaz a corto plazo y en las relaciones individuales, pero, cuando el juego se produce entre grupos, los que poseen más individuos altruistas son los que se imponen a la larga. Luego es más eficaz el comportamiento altruista que el egoísta, y esa es la razón de que se haya mantenido en el proceso evolutivo. Lo peor que está sucediendo en la actualidad es que los científicos e intelectuales están orientando sus esfuerzos para dar apoyo a la élite humana de los halcones, extendiendo teorías equivocadas sobre el egoísmo genético como algo natural y la ley fundamental del comportamiento animal y humano, con la consecuencia de que las políticas generales no están diseñadas para el bien de todos, sino para el beneficio de unas élites minoritarias.

42.- Así, las teorías que extienden sobre el egoísmo genético se convierten en profecías auto-cumplidas, pura propaganda al servicio de intereses dominadores minoritarios. Y como consecuencia de todo esto,

“El efecto global de toda esta propaganda de arriba hacia abajo es crear y reforzar el *Zeitgeist*: una visión del mundo basada en una idea de la realidad que es completamente

---

<sup>607</sup> Cfr. Sober, E./Wilson, D.S. *El comportamiento altruista. Evolución y psicología*. Madrid, Siglo XXI, 2000.

materialista y que da por sentado que los seres humanos están en una liga y categoría diferentes del resto de las demás criaturas: que todo lo demás, incluyendo a las demás criaturas, son sólo un recurso, y que los recursos se deberían convertir en productos que se pudieran vender por dinero en metálico; además, los seres humanos, en general, son mala gente y necesitan que se les mantenga bajo el control de una élite intelectual y política, sabia y preparada. La élite política e intelectual son halcones, o gente que de varias maneras se convenía a sí misma de que es bueno trabajar para los halcones, y los halcones trabajan para sí mismos”<sup>608</sup>.

Este conflicto entre agresivos y cooperativos es un juego que se desarrolla en el corto y largo plazo. A corto plazo ganan los halcones, pero a largo plazo se imponen las palomas. La estrategia egoísta y violenta se va extendiendo y se va haciendo explícita, de tal modo que o bien será contestada por los cooperadores, o bien se imponen los halcones y acaban por destruir a toda la sociedad.

La preferencia racional es la extensión del comportamiento cooperativo y altruista, superando al agresivo y egoísta. Como puede verse, la situación no consiste en una mera descripción de cómo es el ser humano y cómo se comporta, sino en advertir que, junto a desentrañar las inclinaciones humanas, vemos que el ser humano tiene la responsabilidad de elegir como comportarse y cómo construir su sociedad, sobre la lógica del egoísmo genético o sobre el altruismo y la cooperación. Pero esto sobrepasa el nivel de la mera descripción científica para adentrarnos en el ámbito de la filosofía y la metafísica.

“Aunque la competición es una cuestión inevitable, la esencia de la vida es la cooperación. La vida no es una pelea. Es un diálogo, y un diálogo constructivo a fin de cuentas. Si no lo fuera, no habría vida en absoluto”<sup>609</sup>.

## Conclusión

43.- La problemática de la opción por el egoísmo o por el altruismo moral incluye y esconde una concepción de lo que es el ser humano y de lo que dinámicamente puede llegar a ser, a partir de lo que es.

Antes pues de la moral, se da implícitamente una concepción ontológica del ser del hombre. Porque la obligación moral, desde un punto de vista filosófico, no parece ser más que la coherencia de pensamiento, conocimiento, acción y sentimiento entre lo que se es y lo que se puede llegar a ser, mediante una libre decisión.

44.- En segundo lugar, no se debe confundir subjetividad con egoísmo. La concepción del egoísmo y del altruismo incluye, entonces y además, una previa concepción de conocimiento humano.

El conocimiento humano implica un sujeto cognoscente y un objeto conocido, una dualidad irreductible que no se halla en la sensación. En la sensación, el sujeto simplemente siente y modula los sentimientos según cómo es afectado; pero solo puede distinguir: a) la sensación de b) lo sentido, si se ayuda de la inteligencia.

En el conocimiento, pues, se requiere el sujeto y el objeto, relacionados pero no fusionados ni confundidos.

---

<sup>608</sup> Tudge, Colin. Op. Cit., p.204.

<sup>609</sup> Ídem, p. 78.

Ahora bien, *la subjetividad y la objetividad son abstracciones*. Lo que realmente existe son los actos del sujeto y los objetos.

Lo subjetivo u objetivo en un acto de valoración moral es una cualidad que poseen o que les atribuimos a las acciones. Una acción es *subjetiva* en la medida en que su valor se apoya solamente en la autoridad del sujeto que la sustenta, en lo que él afirma, desea, aprecia o desprecia. Por el contrario, una acción es *objetiva* en la medida en que su valor se funda en lo que son los objetos con prescindencia (no con ausencia) de los beneficios que los objetos le pueden aportar al sujeto que la realiza o considera.

45.- El *egoísmo* es el resultado de una opción de *un sujeto moralmente libre* que atribuye valor preferencial al beneficio del ego sobre lo que las cosas, personas o acontecimientos son, y sobre el justo reconocimiento que ellas exigen como tales.

Por el ello, el egoísmo tiene mala fama pero no arbitrariamente, sino porque el egoísmo como opción de forma de vida es fundamentalmente injusta, en cuanto no respeta el valor objetivo y el derecho del otro.

El sentir se explica con una ontología monista; pero el conocer presupone una ontología dualista que no confunde el sujeto con el objeto, la realidad sentida con la idea de esa realidad.

Cuando no se distingue claramente la diferencia ontológica entre: a) el *sentir* y el b) *conocer*, y se considera que el conocer es una forma de sentir, entonces, es imposible salir de una concepción subjetivista y utilitarista de la vida humana, como ya ha sucedido con Baruch Spinoza. Él sostenía que los hombres se guían por la razón (los menos) o por los apetitos (la mayoría). Éstos generan sentimientos y se los domina, por naturaleza, con otros sentimientos: por ejemplo, con el sentimiento de un temor a un daño mayor o el de la esperanza de un bien más grande. Entonces desaparece la idea de justicia incluso en el derecho natural y es sustituida por la idea de poder o de utilidad. Por ello, sostenía que, entre dos males, debo elegir el menor, esto es, el más útil a la conservación de mi vida y de mis bienes. Incluso el pacto social se rige por una *razón de utilidad* -que es, también, utilidad de acatar la Razón- y tanto dura cuanto dura la utilidad para los socios. “Un pacto no puede tener fuerza alguna sino por razón de su utilidad, quitada la cual, el pacto mismo desaparece y se convierte en írrito”<sup>610</sup>. Con estos supuestos, la sociedad no es más que un egoísmo ampliado y pautado.

El deseo o la utilidad son moralmente inaceptable para un sujeto, cuando este deseo y esta utilidad son la causa de la acción moral; pero cuando el deseo y la utilidad son sólo el efecto o resultado que redundan en el sujeto que obró justamente, entonces no son moralmente inaceptables. En moral, se considera que la búsqueda de la felicidad a cualquier precio no es justa y aceptable; pero si al obrar justamente las acciones justas dan, como efecto y resultado, felicidad al sujeto que las realiza, no se pueden considerar injustas. La Eudaimonía es sólo una parte de la Moral<sup>611</sup>.

46.- El ego no es la medida de todas las cosas, como pretenden sostener los sofistas de todos los tiempos. El egoísmo es un subjetivismo gnoseológico (cada uno conoce necesariamente las cosas según como es el sujeto, sin que los juicios subjetivos puedan ser sometidos a otro criterio que manifieste los límites del conocer del sujeto), un sensismo ontológico.

<sup>610</sup> Spinoza, B. *Tratado teológico-político*. Op. Cit., p. 279. Daros, W. R. *El poder natural como derecho y el contrato social de racional utilidad en Baruch Spinoza*, en revista *Pensamiento* (Madrid), 2008, Vol. 64, nº 239.

<sup>611</sup> Cfr. Rosmini, a. *Principi della scienza morale*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, pp. 64-77.

gico (las cosas son en cuanto las siento y cómo las siento).

Si bien es cierto que es siempre un sujeto el que conoce un objeto, no obstante, este conocimiento puede ser parcial, limitado; y el sujeto puede no quererlo admitir ya que esto no es una cuestión gnoseológica sino ética, dependiente de la libertad buena, justa, capaz de conocer y reconocer los límites. El no poder reconocer los límites no genera culpabilidad en la medida en que no es un acto libre; pero el no querer reconocerlo sí es objeto de responsabilidad moral por la terquedad e injusticia que conlleva. Por ello decimos que no toda acción subjetiva es egoísta.

La subjetividad posee un valor en sí misma en cuanto es creadora, generadora de interpretaciones; pero es arbitraria hasta tanto no desee someterse a criterios de validación de sus interpretaciones de la realidad (física, social, moral, etc.).

No todo lo subjetivo es egoísta. Algunas personas, por razones subjetivas (egocéntricas), pueden exigirse “un extremo sacrificio al servicio de fines subjetivamente definidos”<sup>612</sup>. En este contexto, no afirmaremos que son personas egoístas hasta tanto no excluyan, en la decisión que toman, el conocimiento objetivo y, además, la libre decisión de realizar acciones que no las perfeccionan.

47.- Mas sin objetividad no se puede hablar de vida moral, de bien o de mal. En la subjetividad sólo cabe el placer o el dolor.

La objetividad y la subjetividad son dos sustantivos abstractos. ¿De dónde se los abstraigo? Del absolutizar la condición del objeto o del sujeto. En el acto de conocer, se da un sujeto del conocer y un (uno o más) objeto de conocimiento. Ahora bien, los conocimientos no son subjetivos porque un sujeto los conoce; ni son objetivos porque hay objetos de conocimientos. Reiteramos: en todo conocimiento hay un sujeto y un objeto del conocer; pero solo puede ser absolutizado como subjetivismo u objetivismo, si se los abstrae con un acto de inteligencia y de voluntad libre.

Una acción ética exige objetividad; pero no reduce las cosas solo a ser objetos con prescindencia del sujeto (objetivismo), o sólo productos de los sujetos (subjetivismo).

Una *acción ética no es sólo un acto de conocimiento* (un conocimiento consciente de lo que son las cosas, personas y acontecimientos), sino, además, *una decisión libre que sea justa*, esto es, que reconozca lo que cada ente es por lo que él es, según como se le manifiesta en la inteligencia (consciente de sus límites e intereses o deseos subjetivos), con prescindencia (no con ausencia) de los beneficios que podría aportarle. Así como quien conoce -sabiendo los límites con los cuales conoce-, no se engaña; de modo semejante, quien desea, valora o aprecia, valora sin embargo objetivamente si conoce los intereses y deseos que le están presente, pero prescinde de ellos al realizar su valoración.

48.- Esta segunda condición, genera objetividad no sólo de conocimiento, sino también moral la cual es la base para el conocimiento de lo otro en cuanto otro, sin lo cual no es posible pensar en el altruismo.

Creemos que es justamente esta falta de atención a las exigencias de la objetividad en el conocimiento y en el libre reconocimiento (para que sea moral) lo que lleva a considerar que es imposible una ética del altruismo.

Cuando se considera a la libertad solo como una acción física, con la cual se puede elegir cualquier cosa, no se la distingue de la libertad moralmente ejercida, la cual es auto-

---

<sup>612</sup> Nagel, Thomas. *La posibilidad del altruismo*. Op. Cit., pp. 107.

control y requiere, además, una referencia a valores fundados o en el sujeto (egoísmo) o con prescindencia de los intereses del sujeto que elige (altruismo).

Por ello, no nos parecen aceptables las expresiones de Savater, sino además contradictorias, cuando afirma:

“A la voluntad nada la pone en acción salvo ella misma, nunca renuncia a nada salvo para crecer mejor, no se quiere más que así misma...”<sup>613</sup>.

49.- Savater estima, como ya mencionamos, que “sólo sería altruista, en este sentido, actuar por algún móvil contrario o simplemente distinto a mi necesario querer ser humano”<sup>614</sup>. En realidad, no hay “un necesario querer ser humano”. Si el hombre es en parte libre, entonces no hay un necesario querer ser que solo tiene en cuenta los intereses del sujeto egoísta. Estimamos que el ser humano es más que lo que es: es lo que puede libremente elegir ser. Ser altruista es simplemente una posibilidad, como el ser egoísta: no es una necesidad.

A la voluntad la mueve espontáneamente lo que es conocido y es apetecido o deseado como complemento o perfeccionante de algún aspecto de la persona (físico, intelectual, moral). A esto cabe afirmar, como crítica, que la voluntad no quiere si no hay nada conocido que querer; por lo tanto, ella no se mueve a sí misma sino por una causa final y como causa agente. También es falso afirmar que la voluntad no se quiere más que así misma. Ante todo quiere el objeto de su querer, el cual no puede ser el sujeto mismo en primera instancia, sino luego de mucha reflexión. Por otra parte, se admite que la voluntad libre puede renunciar a sí para crecer mejor; pero para saber que es mejor tiene que existir mentalmente la idea objetiva de la posibilidad de un sujeto que aún no es, pero que puede ser.

50.- En fin, el sujeto no es lo primero, sino que el sujeto humano quiere primero lo placentero (que indica un estado de relativa plenitud del sujeto); luego la carencia sentida y después conocida; y se una interacción desde que nace, inconscientemente primero y conscientemente después entre lo que es y tiene, y lo que carece e intenta contener (contentar, llenar).

La subjetividad, la arbitrariedad pueden tener una base biológica y un sustento en la pulsión de sobrevivencia; pero las meras pulsiones (o instintos), sin la intervención del conocimiento y del querer volitivo, no son actos naturalmente humanos. Un acto humano implica a todo el ser humano, y no está determinado por la naturaleza o el instinto o la química (aunque esté condicionado por esta base). Un acto humano es el producto de un conocimiento capaz de abstracción (para poder comparar) y elección.

En la elección responsable (de la que deberá responder) el hombre *está solo: es persona* (la última soledad decía Duns Scoto) aunque esté relacionado con los demás. Constar esto le provocó angustia a Sören Kierkegaard y luego a los existencialistas. La angustia surge cuando el hombre libre se ve relacionado con valores; sujeta a valores, y debe elegir, siendo responsable de lo que elige y de lo que es y será al elegir. No se angustia quien cree en un destino: “El destino es la nada de la angustia”<sup>615</sup>.

El yo siempre está relacionado con un tú, y el nosotros con un vosotros, en mutua

<sup>613</sup> Savater, Fernando. *Ética como amor propio*. Op. Cit., p. 299.

<sup>614</sup> Savater, Fernando. *Ética como amor propio*. Op. Cit., p. 27.

<sup>615</sup> Kierkegaard, Sören. *El concepto de angustia*. México, Espasa-Calpe, 1952, pp. 54, 103.

construcción psicológica y moral. En este contexto, el altruismo no solo es una posibilidad, sino que es la primera posibilidad, propia de un ámbito heterónimo. Con la autodeterminación posterior el sujeto será responsable de la opción que libremente realiza, sea por el egoísmo sea por el altruismo. Por ello, estamos de acuerdo con Savater en el punto que afirma (aunque esto lo ponga en contradicciones con otras afirmaciones), que “sólo el individuo autónomo puede ser realmente solidario, porque sólo él puede elegir entre serlo o no serlo”<sup>616</sup>.

Cabe notar que preferimos distinguir: a) el concepto de *autonomía*, (el hecho de que cada uno establece la ley para sí mismo que luego decide acatar), del concepto b) de *autodeterminación* (el acto de elegir libremente, de salir de la ambigüedad o de la posibilidad de varias opciones)<sup>617</sup>. El concepto de autonomía puede entenderse como ser juez y causa en el juicio de nuestras acciones, lo que quitaría valor moral objetivo al acto de elección.

51.- Es más, la persona no solo puede ser altruista, no solo puede elegir serlo; en realidad debe moralmente serlo. El derecho, en efecto, implica a los otros que respetan mi acción porque lo que realizo es justo. Es el otro, y el reconocimiento del otro, lo que hace posible la existencia del derecho. Las personas son respetables, no todas creencias o errores, cuando éstas dañan o discriminan a las personas<sup>618</sup>.

La libertad no es la necesidad, el derecho no es la fuerza, como sostenía erróneamente Spinoza.

“Cada cosa natural *tanto tiene de derecho natural*, cuando poder tiene para existir y obrar (*tantum juris ex Natura habere, quantum potentiae habet ad existendum et operandum*). Porque el poder de cada cosa natural, que existe y opera, no es más que la misma potencia de Dios, que es absolutamente libre”<sup>619</sup>.

El derecho no es una cosa física, un poder físico; sino una fuerza físico-moral, una posibilidad de obrar libre que debe ser respetada por los demás porque lo que se realiza es justo. El derecho no es algo natural, sino una construcción social y moral que implica a *los otros* que avalan el proceder moral de quien es sujeto de derecho y obra según derecho, esto es, según pautas jurídicas que se atienen a lo justo. Es la alteridad la que posibilita el derecho, guiado por la norma objetiva y social de la justicia.

El mero ámbito del egoísmo no hay espacio para la justificación de las acciones altruistas. Y admitida la soberanía de la justicia y del derecho se puede admitir también la *solidaridad (in-solidum)* que primeramente implica la admisión para todos y cada uno de los derechos de todos y de cada uno en las mismas circunstancias. Y sobre la solidaridad que es justicia social, cabe también la *benevolencia social*: el otorgar libremente a alguien

<sup>616</sup> Savater, Fernando. *Ética como amor propio*. Op. Cit., p. 303.

<sup>617</sup> Cfr. Daros, W. R. *La persona humana en la filosofía de A. Rosmini y la cuestión de la autonomía personal*, en *Estudios Filosóficos* (Valladolid - España), 1996, n. 128, p. 75-126. Daros, W. R. *Equivocidad de la autonomía y los fines de la educación...* en *Thèmes Revue de la Bibliothèque de Philosophie Comparée*. (Burdeos, Francia). Revista on line: <http://www.philosophiedudroit.org/Année2002>, VII. Daros, W. R. *Primacía de la autonomía o primacía del otro (Kant o Lévinas)* en *Espíritu*, España, 2004, Vol. LIII, n° 130, pp. 213-236.

<sup>618</sup> Es propio de los pueblos primitivos -y en esto también lo fueron los griegos y la cultura cristiana medieval- creer que quien no habla, no piensa o vive como nosotros es un bárbaro. Existieron -y existen- aberraciones culturales (matar a los esclavos cuando moría su señor; quemar a la viuda cuando moría el esposo -práctica del *sati* en India). Ellas pueden justificarse por el hecho de que son huellas de una cultura milenaria. La moral preferible es la moral universal, esto es, la que incluye (y no excluye) en la vida a más seres humanos. Cfr. Sebrelli, Juan. *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Bs. As., Sudamericana, 2001, pp. 55-67. Ni un dios que crea y ama la libertad humana puede justificar desear que se imponga con la fuerza una creencia, suprimiendo la libertad que él creó.

<sup>619</sup> De Spinoza, Benedicti. *Tractatus politici en Opera quotquot reperta sunt*. (Hagae, Nijhoff, 1914), Vol. II, C. II, 3, p. 6.

más de lo que la misma ley solidariamente indica.

52.- Todo esto nos parece implicar un gran idealismo e ignorar el hecho de que las personas:

a) Obramos a partir de nosotros mismos, desde nuestro ego, de lo que psíquicamente necesitamos o queremos.

b) Que el querer es el motor de las acciones típicamente humanas (hay “acciones biológicas” que se producen en nosotros -como el respirar-, pero que no entran en la calificación de “acciones morales”).

c) Dado que siempre obramos humanamente en cuanto queremos obrar, en cuanto tenemos deseos, es desde el punto de referencia de sí mismos, que amamos o queremos el bien de los otros. De aquí la norma moral básica: ama a tu prójimo como a ti mismo. Mas no hay que olvidar que somos los humanos somos seres débiles, carente de muchos bienes necesarios para la subsistencia grupal, llenos de temores por un futuro incierto.

d) Nos amamos: partimos del hecho de que queremos vivir, y esto parece dar una prioridad que, si acentúa, sería una filosofía (o teoría acerca del sentido de la vida humana) del egoísmo.

e) Pero ese inicio puede luego dar preferencia o prioridad a sentirnos bien cuando ayudamos a los otros, lo que da motivo para pensar en la posibilidad del altruismo. Cuando un padre dedica cuidados a sus hijos (raíz del altruismo), lo hace satisfaciendo sus propios sentimientos y deseos (raíz del egoísmo).

f) En este contexto, debe admitirse tanto que el altruismo es posible, como que el altruismo es una cierta superación del egoísmo, y que ambos proceden del querer en el que un ego desea y elige dar prioridad. Esta prioridad está basada en gran manera en la abundancia o escasez (o previsión de escasez) de bienes que los hombres poseen en un determinado momento de sus vidas. Mas el amor sigue siendo un acto personal e inalienable: la base de los actos morales, y éstos surgen cuando se le añade el conocimiento consciente y la voluntad libre en condiciones históricas concretas, en relación con los demás y, especialmente, con los más cercanos<sup>620</sup>. Con la aparición de los medios, el prójimo pasa a un segundo lugar: ahora, con la adicción al celular, primero están los lejanos: se corta, con toda naturalidad, toda conversación ante un llamado telefónico. ¿Habrà que cambiar la expresión “Ama a tu prójimo como a ti mismo (como a tu ego)”, con la otra: “Ama al lejano como a ti mismo (como a tu ego)”. De todos modos, ¿el *ego* seguirá siendo el criterio del amor?!

53.- La sociedad humana no es tanto un hecho físico, cuanto un hecho moral, fundado en un contrato de cooperación social que implica el respeto mutuo y contemporáneo de los otros. El mutuo respeto establece la norma de lo justo, en cuanto se reconoce a cada uno lo suyo. No es justo ignorar los derechos de un inocente, para beneficio de la mayoría.

En este contexto, indudablemente que la justicia es útil socialmente; pero no lo es por ser útil (en el sentido de lo más conveniente a unos sin consideración de los otros. La justicia no es útil por ser instrumental, sino por ser el fin constitutivo de la sociedad y de

---

<sup>620</sup> Este hecho ha sido reconocido hasta por autores aparentemente más centrados en la prioridad de la naturaleza egoísta del hombre, como D. Hume y Adam Smith: “Por más que le hombre tenga rasgos egoístas, existen evidentemente en su naturaleza principios que lo interesan en la suerte de los otros y que hacen que la felicidad de ellos le sea necesaria por más que no se derive nada de esto, salvo el placer de poder contemplarlo” (Smith Adam. *The Theory of Moral Sentiments*, Indianápolis, 1976, p. 48). “El comercio basado en el interés propio no suprime el más generoso intercambio de la amistad y de la buena voluntad” (Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford, 1968, p. 487).

las personas socias que la componen.

La justicia es justa como resultado de no ser útil solo para uno y no para otro. Paradojalmente, es útil (conveniente para todos) a la sociedad que algo no sea útil (sólo arbitrario y conveniente para algunos). La *justicia*, que se expresa e institucionaliza en el derecho y sus normas jurídicas con igual aplicación en la diversidad de los socios, es *lo útil para todos*. La utilidad individual, para cada socio, es *el efecto* de la justicia; pero aquélla no causa, sin más, la justicia.

La justicia, en este contexto, hace trascender los intereses privados de los individuos, para atender también al interés social, establecido en normas de convivencia pacífica. El amor de sí, sin ser ignorado ni despreciado, requiere, en la sociedad, un amor al otro (en tanto respeto por el ser del otro y por las prerrogativas de cada uno). La sociedad exige, al mismo tiempo, el reconocimiento de la unidad en el bien común (solidaridad que es la justicia expresada en sus leyes y respetada por todos), y de la pluralidad y diversidad en los bienes individuales.

La justicia resulta ser así una tendencia hacia el logro de un equilibrio y una conciliación adecuada del amor de sí y del amor al otro, en el contexto de la cooperación social solidaria. Se trata de una tarea individual y social en constante construcción de la cual somos la causa y padeceremos los efectos de la misma.

## C.- La persona en la posmodernidad

### Las revoluciones hacia la centralidad de la persona

1.- El problema de la convivencia es un problema de personas y entre personas. Aunque el concepto de persona es fundamental en nuestras sociedades -y legalmente procede de la codificación elaborada en la legislación romana-, psicológica y socialmente es concepto frágil, sometido a los avatares de los valores según los tiempos y culturas. Cabe, pues, plantearse el *problema* de lo que significa hoy “persona” en nuestra sociedad posmoderna. El problema no es para nada sencillo pues depende de cuántas y cuales variables queremos considerar.

Aunque podamos plantearnos el problema, no resulta ni fácil ni simple confeccionar una *hipótesis* que intente dar una respuesta tentativa a este problema: se dan, actualmente, diversas hipótesis tentativas de lo que es nuestra sociedad y las personas que en ella viven, incluso si nos referimos sólo a Occidente y al llamado primer mundo. La concepción de la sociedad de Z. Bauman, no es la de A. Toffler, o la de T. Todorov, o la de G. Lipovetsky, en esta época llamada posmoderna.

Ahora nos interesa detenernos en la concepción de la persona en el contexto de la sociedad posmoderna como es descrita por G. Lipovetsky y en las formas de convivencia que se están estableciendo<sup>621</sup>.

Una referencia importante en el uso del término Posmodernidad estuvo dada por François Lyotard<sup>622</sup>. La posmodernidad, concebida por Lyotard negativamente, como crisis y deslegitimación de los metarrelatos, es insuficiente para Lipovetsky, el cual la ve positi-

<sup>621</sup> Gilles Lipovetsky nació en París, en el 1944. Es un filósofo, francés, profesor agregado de filosofía, profesor de la Universidad de Grenoble y miembro del *Consejo de Análisis de la Sociedad* y consultor de la asociación *Progrès du Management*.

En sus principales obras hace un análisis de lo que se ha considerado la sociedad posmoderna, con temas recurrentes como el consumo, el hiperindividualismo contemporáneo, la hipermodernidad, la cultura de masas, la globalización, el hedonismo, la moda y lo efímero, los *Mass media*, el culto al ocio, la cultura como mercancía, el ecologismo como disfraz y pose social, entre otros.

<sup>622</sup> Cfr. Lyotard François. *La condition post-moderne*. Paris, Éditions de Minuit, 1979.



vamente como una sociedad con una segunda revolución individualista, regida por el imperio de la moda y la seducción consumista.

La posmodernidad puede, entonces, definirse como un proceso de promoción y democratización de una serie de valores como el hedonismo, el culto al cuerpo, el énfasis en lo relacional y psicológico, la seducción, la confianza en el mercado y la competitividad, y el cultivo de la autonomía individual (el elegir y autogobernarse dentro de la lógica de la indeterminación, esto es, sin un plan preestablecido), otorgando prioridad al futuro más que al pasado.

En pocas palabras, una tesis fundamental de Lipovetsky, en su sociología (lectura de la filosofía de la gente), consiste hoy en sostener que las personas “vivimos una segunda revolución individualista”<sup>623</sup>.

La época renacentista y la moderna, tras las consecuencias de la propuesta de Lutero, se centraron en la atención por las personas; por oposición a la importancia que tenía la estructura de la Iglesia, de los gremios y de la comunidad en la época medieval. Se trató ya de una *primera revolución* centrada en la prioridad de las personas.

2.- La *segunda revolución individualista* comienza en los años de la segunda década del siglo XX, y se consolida después de la segunda guerra mundial. Se trata de una mutación social, económica, política y cultural global, que conlleva una sinergia combinada de organizaciones y significaciones, de acciones y valores.

La segunda revolución individualista ha implicado un proceso de personalización, acompañado (en interacción) de la elaboración de una sociedad flexible, basada en el crecimiento demográfico, la información y estimulación seductora y consumista de las necesidades, del sexo, del culto a lo natural (por oposición a lo sentido como represión socializada), a la cordialidad y al buen humor.

Lo que comenzó a importar fue tener el mínimo de coacciones y el máximo de elecciones y deseos, con un mínimo de represión, y con la mayor comprensión posible<sup>624</sup>.

3.- Si bien la idea de una vida individual y social democrática tiene una secular vigencia, sin embargo, esta vida es sentida hoy como una democracia aún autoritaria, donde los gobernantes, una vez elegidos, juegan con el poder. Por ello, las personas sienten la necesidad de ponerse nuevos fines y nuevas legitimidades sociales.

En la Modernidad, la idea de la “voluntad general” tenía fuerte vigencia y era básica para la lógica de la vida política, productiva y moral en la cual debían moverse los individuos, con reglas uniformes, minimizándose las expresiones singulares, las particularidades idiosincráticas.

La primera parte del siglo XX estuvo regida, en gran parte de Occidente, por la abnegación exigida por un partido revolucionario o por gobernantes que, si bien fueron elegidos democráticamente, terminaron aboliendo los partidos. Hoy casi desaparece ese límite autoritario para la expresión del individuo: la mayoría de los individuos ve con indiferencia lo que sucede en el poder político. La personalidad íntima parece buscar la legitimación exhibicionista del placer y el reconocimiento de las expresiones singulares de los individuos.

---

<sup>623</sup> Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 1986, p. 5. Cfr. Renaut, A. *L'Ère de l'Individu*. Paris, Gallimard, 2009.

<sup>624</sup> Lipovetsky, Gilles. *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*. Barcelona, Anagrama, 2003, p. 39.

4.- El ideal moderno de encuadrar a los individuos en el marco de reglas nacionales colectivas, se ha fragmentado y se busca masivamente la realización personal, la singularidad subjetiva. Emerge con fuerza el derecho a ser íntegramente uno mismo, a disfrutar al máximo de la vida individual<sup>625</sup>.

La persona se halla en un constante proceso de personalización en el contexto de una lógica individualista. Ya no se busca sólo la libertad política y económica, la libertad de creatividad artística o en el ámbito del conocimiento; sino además y principalmente en el ámbito de las costumbres y de lo cotidiano.

El hecho social y cultural más representativo parece ser el vivir libremente sin represiones. Se trata de *un proceso de personalización psicologizada*. Por un lado, aparece como una desestandarización de la vida; por otro, como reivindicaciones de las minorías regionales, de expansión del yo, de movimientos alternativos.

### **La persona posmoderna y su derecho a realizarse según su proyecto de vida a la carta**

5.- La sociedad moderna era conquistadora; creía en el futuro, en la ciencia y en la técnica, en la razón, en la revolución. La sociedad posmoderna surge de tendencias minoritarias de la Modernidad insatisfecha que buscaron dispositivos abiertos y plurales.

En la sociedad posmoderna, las personas están ávidas tanto de la individualidad como de la diferencia, de la tranquilidad como de la realización personal; se afina en el presente, e indiferente al pasado, disuelve la fe en el futuro y en el progreso. Lo que importa es vivir aquí y ahora, conservarse joven sin esperar un hombre nuevo. Hay un desencantamiento en la monotonía de lo nuevo.

Muerto el optimismo, se instala la apatía que no cede ni ante el ídolo ni ante el tabú. La apatía es vacío ante la abundancia, sin tragedia ni apocalipsis<sup>626</sup>.

6.- Parece darse una ampliación de la persona: no hacia un personalismo responsable socialmente como lo imaginara Emanuel Mounier<sup>627</sup>; sino hacia un individualismo *light* que proclama su derecho a realizarse según su proyecto de vida a la carta.

Mas el individualismo no es visto como algo moralmente no deseable, sino como lo que se está naturalizando. Cuando el individualismo se hace total, no asume otro punto de referencia.

La forma de vida se desestabiliza y se hace tolerante, se centra en la realización personal de uno mismo, no importando tanto triunfar en la vida cuanto realizarse continuamente, consciente de la precariedad de la existencia<sup>628</sup>.

7.- Las acciones colectivas casi no logran ordenarse, uniformarse y llegar a una realización mundial de acción conjunta. Lo privado interesa más que las luchas de clases. En la posmodernidad -o hipermodernidad, como a veces la llama Lipovetsky- lo social está presente pero no está en primer plano en el interés de las personas, sino ideológicamente ubicado como un telón de fondo.

---

<sup>625</sup> Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*. Op. Cit., p. 7.

<sup>626</sup> Cfr. Lipovetsky, G. *La sociedad de la decepción*. Barcelona, Anagrama, 2003.

<sup>627</sup> Cfr. Mounier, E. *Le personalisme*. Paris, Presses Universitaires de France, 1967. Mounier, E. *Introducción a los existencialismos*. Madrid, Alianza, 1973. Mounier, E. *De la propiedad capitalista a la propiedad humana*. Bs. As., Lohlé, 1984. Mounier, E. *Manifiesto al servicio del personalismo*. Madrid, Taurus, 1965.

<sup>628</sup> Cfr. Lipovetsky, G. *El imperio de lo efímero: La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona, Anagrama, 2007.

La Posmodernidad se rige por tres formas de funcionar, por tres lógicas fundamentales, que se influyen:

- La lógica del mercado (que genera el consumismo).
- La lógica de la tecnociencia (que hace de nuestro mundo una pantalla: cine, televisión, celular),
- y la lógica de la cultura individualista democrática<sup>629</sup>.

El individualismo se impone no como una reclusión del individuo en sí mismo; sino como una inclusión osmótica en lo social, asumido con indiferencia. Los individuos se hacen cada vez más atentos a sí mismos, aún sin convicciones. Si bien el posmoderno no se halla totalmente despolitizado, ni con independencia soberana de lo social, estos y otros intereses son menores, hiperespecializados en grupos selectos y pasajeros: grupos de padres alcohólicos, de madres lesbianas, de viudos, etc.

8.- *Personalizar* es psicologizarlo todo, subjetivarlo todo en un sentido no moral sino de perspectiva. Las relaciones de amor se vuelven frágiles y fugitivas. Los sentimientos son mutables y las personas no evolucionan de manera sincrónica. Se pasa más velozmente de la euforia al aburrimiento o desánimo, incompreensión o irritación.

Las decepciones tienen como indicadores mayor número de separaciones, divorcios, conflictos por la custodia de los hijos, falta de comunicación íntima. Los seres humanos son incompletos y necesitan de otros para realizarse; pero si la felicidad depende de otros, entonces estamos condenados a una felicidad frágil: el otro se nos escapa y se entra en la renovación perpetua del consumo, que no se vive con placer sino como fracaso<sup>630</sup>.

9.- Ante el fracaso, las personas dan prioridad a la atención de sí mismas. Se pierde la obsesión por la cantidad y se vuelve a la calidad del sentimiento, a los proyectos compartidos.

La revolución sexual ha dado de sí todo lo que podía, pero no es suficiente para generar una vida aceptable; lo que falta es comunicación entre las personas, capacidad de resistir a las inevitables frustraciones cotidianas, en un ámbito que depende mucho de los gustos individuales.

Donde la velocidad es creciente en todos los ámbitos, las demoras pone furiosa a las personas y es motivo de irritación y descontento. Por ello, esas personas vuelven su atención a cosas menos trascendentes, pero más manejables. Entre las cosas menos trascendentes pero importantes se halla en tema del comer bien, pero no tener sobrepeso. De hecho, crece el número de persona para las cuales, el peso es el tema fundamental de sus vidas<sup>631</sup>.

### **Ser persona es ser un consumidor**

10.- Cada época produce y cultiva lo que sus deseos le solicitan y viceversa: los deseos generan y moldean lo que la sociedad debe ser en cada época. En la sociedad posmoderna, la persona desea consumir. Nunca ha habido tanto productos para consumir, en esta

<sup>629</sup> Ganito, Carla – Mauricio Ana. “Entrevista a Gilles Lipovetsky” en *Comunicação e Cultura*, 2010, n° 9, p. 155.

<sup>630</sup> Cfr. Lipovetsky, G. *La felicidad paradójica: Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona, Anagrama, 2006.

<sup>631</sup> Lipovetsky, Gilles. *La sociedad de la decepción*. Barcelona, Anagrama, 2008, p. 47.

época y en el primer mundo. Pero no se piense que se consume sólo alimentos, ni siquiera sexo: principalmente se consume música, diversión, pantalla, comunicación con el pequeño grupo, lo que significa para esta época posmoderna “vivir mejor”.

“Ha nacido una nueva modernidad: coincide con la «civilización del deseo» que se construyó durante la segunda mitad del siglo XX.

Esta revolución es inseparable de las últimas orientaciones del capitalismo dedicado a la estimulación perpetua de la demanda, a la comercialización y la multiplicación infinita de las necesidades: el capitalismo de consumo ha ocupado el lugar de las economías de producción. En el curso de unos decenios, la sociedad opulenta ha trastocado los estilos de vida y las costumbres, ha puesto en marcha una nueva jerarquía de objetivos y una nueva forma de relacionarse con las cosas y con el tiempo, con uno mismo y con los demás. La vida en presente ha reemplazado a las expectativas del futuro histórico, y el hedonismo a las militancias políticas; la fiebre del confort ha sustituido a las pasiones nacionalistas, y las diversiones a la revolución.

Apoyado en la nueva religión de la incesante mejora de las condiciones de vida, el vivir mejor se ha convertido en una pasión de masas, en el objetivo supremo de las sociedades democráticas”<sup>632</sup>.

11.- No obstante los aparentes retrocesos, marcados por las recesiones, las crisis energéticas, crisis de los desempleados, éstos no son más que signos de reacomodaciones a nuevas formas de preparar el consumo masivo.

La necesidad creciente de consumo refleja la creciente conciencia del vacío en la vida y la urgencia por llenarla con algo. No se trata del vacío de algunas personas con poco poder de adquisición; sino de una nueva forma de ver la vida. Ésta no parece tener sentido en sí misma, sino en lo que se hace con ella: surge la necesidad de consumir la propia existencia, en forma rápida y masiva.

Nada reducirá la pasión por el consumo -que no puede ser negada ni suprimida- sin otra pasión que pueda motivar fuera de la oferta del consumo.

No obstante, el consumo no puede satisfacer todos los deseos: el hombre tiene otras dimensiones, como el conocer, aprender, crear, ganar autoestima, que los bienes comerciales no pueden satisfacer.

### **La persona posmoderna en búsqueda *light* de la identidad personal**

12.- La persona, en la cultura posmoderna del consumo, no deja de tener *rasgos contradictorios*, convividos sin sobresaltos, dado que la lógica y la racionalidad no son un valor primordial, sino el seducir y ser seducido, sin perder su identidad.

La pasión, en la personalidad íntima, no se desentiende de la búsqueda de calidad de vida. El abandono de los grandes sistemas de sentido no se opone a la búsqueda de creencias locales y a la conformación de tribus juveniles.

Como nunca antes el tema de la identidad se ha vuelto relevante, aunque no se ponga mucho esfuerzo en investigar que significa ello.

---

<sup>632</sup> Lipovetsky, Gilles. Lipovetsky, G. *La felicidad paradójica: Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona, Anagrama, 2007, pág. 7.

Juntamente con el irrenunciable deseo de consumo (de músicas, de placeres, de encuentros, de bebidas y mercancías), se revaloriza lo local y se disuelven las exigencias de centralidad; se busca más la identidad personal que la verdad universal.

Lo importante es ser uno mismo, en un mundo que parece disolverlo todo: el pasado, las creencias fuertes, las responsabilidades sociales para con el Estado.

La identidad *light* posmoderna significa poder hacer ya lo que se desea.

Esto genera una actitud crítica también ante el consumo: no comprar caro parece ser más inteligente. Cuanto mayor es la omnipotencia de las marcas, más los individuos se sienten inclinados a independizarse de ellas. El consumidor ha adquirido una libertad de elección y de exhibición que antes no poseía.

La cultura posmoderna del consumo necesita estar a la moda, renovarse y reinventarse para venderse perpetuamente. La tecnociencia lleva a una revolución permanente<sup>633</sup>.

### **Cultura posmoderna del consumo personal y de la indiferencia**

13.- La cultura posmoderna del consumo personal parece ofrecer una vida con más libertad, incluso en materia de elección de una religión. Lo sagrado toma múltiples formas, en rechazo declarado contra el imperio de la Ilustración y la razón. Las exigencias religiosas se eligen a la carta, y se da una búsqueda de sentido sin referencias ni certezas, con una coexistencia pacífica de las creencias, con amplitud de fronteras.

No vivimos una decadencia de la moral, sino *una pluralización y un cóctel de las éticas*. La Iglesia milenaria ya no dictamina imperativamente dónde está el bien o el mal; sino que se forman comités de reflexión ética, debates sobre el aborto, la adopción de niños por homosexuales, sobre la procreación, la manipulación genética, la eutanasia, etc.

14.- La contradicción aparece en casi todos los sectores del cóctel de la vida personal y social. Pero sólo se manifiesta como contradictoria si se desea tener una lectura desde una Modernidad que necesitaba la unidad de perspectiva, la coherencia envolvente de la variedad de los acontecimientos y un poder centralizado. Hoy el poder se ha pluripolarizado: Norteamérica, Europa, Asia.

Hoy, *más que coherencia se desea la pluralidad y la yuxtaposición*. Por esto, la cultura posmoderna del consumo puede ser renovadora y retro a la vez, porno y discreta, consumista y ecologista, sofisticada y espontánea; creativa y vuelta a lo local. Las antinomias no llevan a la exclusión de uno u otro elemento de la vida cultural; más bien, las cosas parecen ubicarse con una correspondencia flexible, destruyéndose los sentidos únicos, y la única verdad.

15.- La *cultura moderna* del consumo presencian la destitución de lo sublime, y la trivialización de lo que en la Modernidad fue lo superior. Son ellas características de la cultura posmoderna, la cual se desliza en una indiferencia relajada.

La solidaridad se da en los microgrupos. Las soluciones sociales se buscan por contacto, por la vida vivida en primera persona.

La *época moderna* se obsesionó con la producción y la revolución; la *cultura posmoderna* se centra en algo más personal: la información, el consumo indiferente y la expresión.

---

<sup>633</sup> Cfr. Lipovetsky, G. *El imperio de lo efímero: La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona, Anagrama, 2007.

Todos pueden hablar, todos pueden ser escuchados y oídos; todos son invitados a opinar sobre todo. Hay una plusvalía de la palabra y una minusvalía de la responsabilidad ante ella. Por ello, no interesa mucho lo que se dice, sino que se pueda decir. El interesado es el emisor y se convierte también en el principal receptor. Se da una indiferencia por el contenido. El narcisismo se convierte en expresión gratuita y vacía de interés para el gran público. Éste solo reclama el derecho de las personas a hablar en una era del vacío<sup>634</sup>.

16.- Las personas tienen la sensación de estar en un período de pasaje, y por lo tanto, de crisis profunda y abierta, basada en la novedad y el cambio. El siglo XX fue, para las personas, un siglo con rebeliones contra las formas instituidas, los estilos clásicos, la escritura reprimida, la significación codificada, ruptura con el pasado; rebelión contra el orden oficial.

La cultura posmoderna, al expandirse, hizo manifiesto su potencial de creación, generando una especie de autodestrucción creadora, crítica de sí misma, más o menos indiferente ante todo. En la Modernidad, las personas se hallaron en un ámbito de creación y negación. En la cultura posmoderna, lo nuevo se vuelve inmediatamente viejo; la creación termina vaciando a las personas; éstas quedan girando en el vacío. Es la culminación de la técnica, de los medios, indiferentes ante los fines. Cada uno hace su pequeña tarea, indiferente a lo que está contribuyendo finalmente: se puede fumigar bien una plantación de frutales, aunque esto resulte después cancerígeno; se puede higienizar bien una heladería aunque los fluidos terminen contaminando las capas de aguas sin tratar.

“Los grandes ejes modernos, la revolución, las disciplinas, el laicismo, la vanguardia han sido abandonados a fuerza de personalización hedonista; murió el optimismo tecnológico y científico al ir acompañados los innumerables descubrimientos por el sobre armamento de los bloques, la degradación del medio ambiente, el abandono acrecentado de los individuos; ya ninguna ideología política es capaz de entusiasmar a las masas, la sociedad posmoderna no tiene ni ídolo ni tabú, ni tan sólo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizador; estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni apocalipsis”<sup>635</sup>.

La cultura posmoderna se halla en la culminación de un proceso posindustrial, profundamente individualista y radical, hipertrofia de una cultura cuya meta es la negación de cualquier orden estable, bajo la monotonía del consumo permanente.

Ante el proceso de racionalización que implantó la sociedad burguesa y burocrática, la cultura posmoderna del consumo preconiza los valores del romanticismo como la exaltación del yo, la autenticidad, el placer, el desenfreno de los sentidos, de los impulsos propios (“Déjate llevar...”), la intensidad del sentir, el consumo masivo, el vivir a crédito, el goce inmediato; por oposición a los valores modernos que revolucionaron la producción, implantando el valor del trabajo, ahorro, moderación, puritanismo, dinero, ascetismo, racionalismo, sistematicidad, organización lógica, disciplina, autoridad. No importa la lógica, todo vale.

## **Cultura de la seducción**

---

<sup>634</sup> Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*. Op. Cit., p. 15.

<sup>635</sup> Lipovetsky, G. *La era del vacío*. Op. Cit., pp. 9-10.

17.- Siempre se ha dado en Occidente un recelo entre la dialéctica, la retórica y la lógica.

La lógica y la dialéctica requieren razonamientos y mover formal y fundamentamente las mentes humanas. La retórica, sobretodo mediante los buenos discursos e imágenes atrayentes, apela a la seducción, a atraer y subyugar al contrincante, sin quitarle la sensación de que es él el que decide en su vida, ante un abanico prolífero de ofertas a consumir.

La sociedad de consumo utiliza la lógica de la *seducción*, haciendo que la persona seducida se sienta importante (“eres el mejor”, “te lo mereces”, “llama ya y sé el más astuto”), como si él se eligiese y se condujese con plena libertad (*se-ducere*: conducirse a sí mismo) ofreciéndosele cada vez más opciones y combinaciones a su medida<sup>636</sup>. La seducción es un medio de fascinación o atracción que una persona u objeto ejerce sobre otra, conduciéndolo con el consentimiento de esa persona seducida. Quien es seducido es también un potencial sujeto fanático psicópata del mercado: no siente una compasión lúcida por los demás; y es capaz de comprar vestimentas solamente porque están de moda, aunque sean vestidos raídos o descoloridos intencionalmente, casi harapos.

La seducción es el acto de convencerse o persuadirse (del latín: *per-suadere* = vencerse reiteradamente); o persuadir a alguien con el fin de modificar su opinión o hacerle adoptar un determinado comportamiento según la voluntad del que (o de lo que impersonalmente) seduce.

18.- La cultura de la seducción deja las relaciones autoritarias y dirigistas, y privilegia la pluralidad y diversidad de opciones, y la realización de los deseos desoyendo los llamados a la austeridad.

Mientras se esté en el consumo, no importa luego las formas, porque el seducido es finalmente un cliente cautivo por el monopolio de la seducción, a la que condesciende creyéndose protagonista.

Indudablemente, los países del tercer mundo y los hombres del trabajo, son los más reacios a asumir la lógica de la seducción. Mas nuestra sociedad global va teniendo siempre más jóvenes y más numerosos. Éstos requieren diversión, o al menos contención, y privilegian la comunicación a la coerción.

Las personas jóvenes, libres en sus tiempos, con creciente autonomía y cuidado del cuerpo, generan la exigencia de una educación que cubra esos deseos: permisividad, homeostasis de los *feelings*, socialización suave, plural y diversa más que tolerante<sup>637</sup>.

19.- La cultura posmoderna de la seducción se acompaña de ritmo, rápido, vociferado, constante, sin contenido, por lo que no importa en qué lengua se cante o se grite.

La revolución musical y la tecnología sacan al oyente de su mundo manteniéndolo en suspenso, sin transportarlo a otro lugar o a otras ideas. El individuo se vuelve cinético y desea sentir más. La velocidad fascina y hace sentir la vida en la piel. Los jóvenes pueden pasar muchas horas charlando, pero luego, cuando suben a un vehículo, quieren velocidad.

Se da una nueva forma de control social por medio de la seducción. La seducción es *soft*, distrae epidérmicamente a un público que, sin embargo, no es ingenuo ni pasivo.

La seducción no funciona con el misterio sino con la información, con la propuesta de la supresión de las relaciones burocráticas del poder.

---

<sup>636</sup> Contada, César. *Armas de seducción masiva*. Madrid. España, Mandala Ediciones, 2014.

<sup>637</sup> Cfr. Lipovetsky, G. *Educar en la ciudadanía*. Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 2006.

La seducción suprime la revolución y el uso de la fuerza, y opera por relación, cohesión y acercamiento, dando la sensación de que es cada uno el que decide.

Verlo todo, hacerlo todo, decirlo todo define a la seducción<sup>638</sup>.

20.- La seducción lucha contra la inmovilidad y busca el autoservicio libidinal. El cuerpo y el sexo se vuelven instrumentos de subjetivación. Los jóvenes posmodernos marcan con tatuajes sus cuerpos, para indicar que son únicos.

Se da integridad al cuerpo antes que ocultarlo. El cuerpo se convierte en persona a respetar. El cuerpo es directo: se expresa, seduce moviéndose bajo el hechizo de la sonorización estridente.

La seducción es, en parte, seducción, adaptando a la mujer al rango de las sociedades democráticas hedonistas. Pero esto no da lugar a Don Juan, sino a Narciso “subyugado por sí mismo en su cápsula de cristal”<sup>639</sup>.

La cultura de la seducción viene estimulada por la indiferencia, entendida como clima cultural.

La Modernidad, por su parte, se cierra con Hiroshima, con la pasión egoísta y destructora como condición para conservar una mejor posición de poder: no importaba matar a medio millón de personas inocentes (civiles, niños, mujeres ancianos) con tal de apresurar el desenlace de la guerra y lograr menos bajas de soldados norteamericanos y afroamericanos luego despreciados en el mismo país para el que sacrificaban sus vidas.

### **Narcisismo o la autoabsorción en una conciencia indeterminada y fluctuante**

21.- El capitalismo autoritario cede el camino al capitalismo hedonista y permisivo.

La Modernidad era espíritu de empresa, esperanza futurista en el progreso, bajo el lema de la Revolución Francesa: libertad, igualdad, fraternidad<sup>640</sup>. El legado de la fraternidad con sentido social (y no solo religioso: hermano en Cristo) quedó en un pequeño reducto religioso (metodistas antiesclavistas); el mensaje de la libertad quedó encarnado por el Liberalismo en la libertad para el comercio (¡incluida la libertad para comprar esclavos!)<sup>641</sup>. La igualdad ante la ley, marcada por el código napoleónico (que suprimió los fueros de los religiosos y nobles), parece ya insuficiente o poco significativo psicológicamente. Junto con la igualdad en la segunda parte del siglo XX, se deseó también la diferencia: derecho a las diferencias nativas, raciales, sexuales, matrimoniales, etc. Hoy se instala la última versión del hombre igual y diferente: el narcisismo que se expresa de diversas y cambiantes maneras.

<sup>638</sup> Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*. Op. Cit., p. 29.

<sup>639</sup> Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*. Op. Cit., p. 339.

<sup>640</sup> El lema proclamado era más abiertamente “liberal” y sostenía: Libertad, igualdad, fraternidad, propiedad (privada), seguridad, resistencia a la opresión. Con el advenimiento de los socialismos, el tema de la propiedad resultaba crecientemente ofensiva y se obliteró.

La Asamblea Constituyente adopta ya en 1789 la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. En forma de “principios sencillos e incontestables”, la Declaración afirmaba “derechos naturales, imprescriptibles e inalienables”. “La Declaración señala en su Artículo 1: “Los hombres han nacido, y continúan siendo, libres e iguales en cuanto a sus derechos. Por lo tanto, las distinciones civiles sólo podrán fundarse en la utilidad pública”. Y en su Artículo 2: “La finalidad de todas las asociaciones políticas es la protección de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre; y esos derechos son libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión”. (Monares, Andrés. “Libertad, igualdad... ¿qué fraternidad? Acerca de la negación ilustrada de la fraternidad en una humanidad caída” en: [http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/120325/Monares\\_Libertad-Igualdad-que-Fraternidad.pdf?sequence=1](http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/120325/Monares_Libertad-Igualdad-que-Fraternidad.pdf?sequence=1))

<sup>641</sup> A mediados del siglo XIX, uno de los argumentos usados para justificar la esclavitud en los estados sureños de los piadosos Estados Unidos, apelaba a ser herederos de la Ilustración y luchar por la *libertad*... ¡de tener esclavos! (Cfr. Bosch, Aurora. *Historia de Estados Unidos. 1776-1945*. Crítica. Barcelona. 2005).



La protesta estudiantil, que convocaba por igual a todos los estudiantes, ha desaparecido; pero no es lo mismo estudiar en Harvard que en una universidad pública. Se da una banalización de lo social: se prefiere vivir sin ideales, sin objetivos trascendentes, dejarse llevar. Importa vivir el presente en el presente. Sin sentido de lo histórico (importa poco si Napoleón nació antes que Lutero o no, Jesucristo antes que Buda), ni proyección hacia el futuro, se erosiona el sentimiento humano de pertenencia. Numerosas carreras universitarias no tienen ninguna referencia a la historia: importan las aplicaciones prácticas, las técnicas que reditúan, ganar dinero sin saber bien para qué vivir.

Se implementan estrategias narcisistas de supervivencia: en el presente, interesa la salud psíquica y psicológica y el reciclado del cuerpo.

La ausencia de grandes ideales a los que nos tenía acostumbrado la Modernidad, se presenta como un nihilismo, que es vivido sin tragedia, sino con apatía frívola, sin sentimiento trágico por el fin del mundo, con apatía epidérmica e indiferencia hacia el mundo. No hay Quijotes que salgan a salvar al mundo. Incluso la amenaza de calentamiento global no es suficiente para organizar una cruzada. La juventud (una categoría que está en crecimiento dada la explosión demográfica) no lee los diarios, ni se informa de las noticias: si puede, se divierte de noche y duerme de día.

Ante la deserción de los valores sociales, se acentúa la personalización como hiperinvención del yo y abandono de los grandes sistemas de sentido (ideales políticos, religiosos y culturales). Lipovetsky estima que se vive en el vacío.

22- Con amarse a sí mismo es suficiente, de modo que no se necesita de otro para ser feliz...

Los individuos se esfuerzan por liberarse de los sistemas. Para la liberación buscan asociaciones “libres”, pensamientos sueltos, lo no verbal y lógico o coherente; sino el grito, el sentimiento indefinido. El analista no es un referente y, en el narcisismo total, cada uno queda en manos de sí mismo, regido por la autoseducción del deseo.

La autoabsorción permite el abandono de la esfera pública.

Las religiones tratan de aprovecharse de la coreografía, actualizarse y adecuarse a la música actual y a los mensajes masivos para poder sobrevivir y reclutar adeptos. De la religión del Libro se exige pasar a la *religión del espectáculo*, so pena de indiferencia por el contenido. No se busca la liberación del mal por medio de una rigurosa teología; sino por la coreografía masiva y los testimonios subjetivos y aislados.

El yo se convierte en un espejo vacío a fuerza de *flashes* de “informaciones”<sup>642</sup>, sin análisis, ni ubicación en el contexto histórico.

El narcisismo neutraliza el universo social, vacía a las instituciones de sus aspectos emocionales y el yo se vacía de su identidad razonada.

El yo pierde su referencia de unidad por exceso de información insustantiva.

A los escritores no les queda otro recurso que el novelesco breve, la minificción, donde cada uno puede moverse al ritmo de su propia fantasía.

El esfuerzo y los deberes no están de moda. Lo que supone sujeción o disciplina austera se ha desvalorizado y se busca lo placentero de realización inmediata.

La anarquía de los impulsos, la pérdida de un centro de gravedad otorgado por ideales, genera una voluntad débil, no intra-determinada, a merced de los minirrelatos.

---

<sup>642</sup> Cfr. Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*. Op. Cit., p. 56.

El posmoderno se mueve en el clima de la no directividad, de la asociación libre, de la espontaneidad creativa, de la cultura de la expresión, de la dispersión en detrimento de la concentración, de la aniquilación de las síntesis conceptuales.

Parece generalizarse la falta de atención de los alumnos. La dispersión o distracción reemplaza a la concentración persistente y esforzada (lo que es queja de todos los profesores). Los alumnos no estiman estar desatentos, aunque admiten tener una atención dispersa, la que les es suficiente para, al mismo tiempo, estudiar, ver televisión, escuchar música, mandar mensajes, etc. Se hace presente una conciencia telespectadora, que parece captarlo todo y nada; excitada e indiferente a la vez.

23- El yo disuelto en tendencias parciales, moléculas personalizadas, nuevos zombies atravesados por mensajes de textos, sin ortografía ni sintaxis: simplemente palabras juxtapuestas.

El yo narcisista es lábil, sometido sistemáticamente a experimentación rápida.

El narcisismo es un sistema flotante, que produce la última personalidad aislada en la masa, apta para sistemas de consumo masivos.

No hay, como otrora, comportamiento orientado por el otro y por su aprobación, lo que daba sentido a la acción social. Por el contrario, se produce la licuación de la identidad rígida del yo. Va desapareciendo el amor por la patria (sustituido por el amor pasajero al turismo y al paisaje). No héroes ni se ocultan las debilidades de los héroes de antaño.

El narcisismo no es una falta de personalidad, sino *una nueva personalidad con una conciencia indeterminada y fluctuante*, sin saber qué hacer, acorralada constantemente por el aburrimiento.

Se intentan elaborados comportamientos de ortopedistas de la salud física y mental: se impone la formación permanente, al menos como *lifting* que levanten las partes caídas del cuerpo y levanten el humor.

Se flexibilizan las categorías sociales acerca de quién es mujer, hombre, niño, civilizado, loco, etc.: la indefinición e incertidumbre se expanden. El péndulo de los siglos de historia humana ha oscilado de ir de la búsqueda de *seguridad* contra los bárbaros, a la búsqueda de *libertad* cuando el peligro no parece estar cerca; pero extremando irresponsablemente la libertad se halla la inseguridad.

“Esta sociedad de la incertidumbre es difícil de sobrellevar. Es una sociedad que ha ido abandonando el polo de la seguridad, enamorada del de la libertad, asociándolas... Hemos asociado libertad con felicidad, es decir creemos que ser libre es ser feliz. Podemos hacer, deshacer, volver a preguntarnos lo que buscamos, lo que queremos... De esta forma nos tornamos poco previsible para los demás y estos no pueden seguirnos, por lo cual estamos mucho más solos”<sup>643</sup>.

Se requiere saber dominarnos y limitarnos un poco tanto en la búsqueda de libertad como en la búsqueda de seguridad. Nuestra libertad y nuestra seguridad están condicionadas por la *responsabilidad*, como los derechos están condicionados por los *deberes*.

“Entre los derechos humanos se encuentran el derecho a la vida (a los medios de subsistencia, a la seguridad); el derecho a la libertad (libertad respecto a la esclavitud, la servidumbre y el trabajo forzado, y libertad de conciencia, de pensamiento y de religión); el de-

---

<sup>643</sup> Iaies, G. *Volver a enseñar. Padres y maestros ante un desafío urgente*. Buenos Aires, Paidós, 2016, pág. 119.

recho de propiedad; y el derecho a la igualdad formal, expresada en las reglas de justicia natural (casos similares deben ser tratados de manera similar)". Los derechos humanos son "la condición necesaria de cualquier sistema de cooperación social"<sup>644</sup>.

Juntamente con los derechos humanos universales existen los deberes humanos universales<sup>645</sup>. Se aceptamos unos y olvidamos los otros el mundo se vuelve irracional y los jóvenes no se han formado para aceptar la frustración de realizar lo que no comprenden, aunque aceptan -en este cóctel de contradicciones que es la Posmodernidad-, sin chistar, cantar una canción en una lengua extranjera que no comprenden pero que está de moda. No podemos tolerar el exceso de racionalidad (y de racionalizarlo todo), ni el exceso de irracionalidad (donde nada tenga sentido ni se requiere que lo tenga)<sup>646</sup>.

24.- El posmoderno narcisista teme envejecer y morir. La vejez se vuelve una idea intolerable. Se trata de que el dolor deje de ser real.

La frialdad y el anonimato parecen vicios inaceptables: las virtudes se dirigen hacia el revelar las propias motivaciones, las intimidades, todo lo cual es índice de autenticidad y sinceridad. No importa la verdad (que pretende ser objetiva), pero sí la sinceridad que reconoce las contradicciones. ¿Por qué se debe estar atado a una lógica? El yo posmoderno, como el político, simplemente arriesga decidir y luego se verá qué pasa.

Todo se personaliza, o sea, se psicologiza: la verdad también. La subjetividad tiene preeminencia. Se busca la verdad personal aunque a veces sea fratricida o asocial.

### **El cuerpo reciclado bajo el deseo de la autoseducción**

25- El cuerpo se ha vuelto, en la Posmodernidad, un verdadero objeto de culto, y se tiene una obsesión por su salud y por su figura.

Se requiere higiene, perfumes, control (chequeo), mantenimiento (masajes, sauna, deportes, regímenes), *liftings*, cultos solares y terapéuticos.

El cuerpo no es ya una máquina, ni un soporte del alma; es la persona y marca nuestra identidad; adquiere los derechos de la persona.

Dado que la libertad de la persona es el derecho fundamental se sigue que ella puede elegir, en cierto modo, su cuerpo<sup>647</sup>. El cambio de sexo, la comercialización del cuerpo y de sus productos, es parte del ejercicio de nuestra libertad subjetiva. Anteriormente se consideraba inadmisibles alterar el proceso natural de envejecimiento y se exigía un respeto por las canas y arrugas. Hoy el conservarlas o no, es un hecho de decisión personal.

Hasta la Edad Media, se prohibía intervenir en los procesos naturales, como algo opuesto a la voluntad de Dios, como algo "contra natura" o antinatural. Toda prevención de la concepción era impensable. Por el contrario, el posmoderno se estima señor de sus actos y decisiones. La moral también se ha psicologizado, personalizado: si somos libres, lo que decidimos está bien.

26- De hecho, se tiende, cada vez más, a permanecer joven, a disolver los estigmas de la edad. Parece evidente que se está dando una psicologización y desaparición de las dife-

<sup>644</sup> Rawls, John. *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*. Barcelona, Paidós, 2001, p. 79, 81.

<sup>645</sup> Cfr. Daros, W. R. "La invisibilidad de los deberes humanos universales" en *Enfoques*. 2013, XXV, n° 2, pp. 9-31.

<sup>646</sup> Cfr. Daros, W. R. *Racionalidad, ciencia y relativismo*. Rosario, Apis, 2016, disponible en: <https://williamdaros.files.wordpress.com/2009/07/daros-w-r-racionalidad-ciencia-y-relativismo-2016.pdf>

<sup>647</sup> Cfr. Lipovetsky, G. *El lujo eterno: De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*. Barcelona, Anagrama, 2006.

rencias netas entre cuerpo y espíritu. El cuerpo psicologizado no es el cuerpo objetivo y natural; sino el cuerpo puesto a disposición de las decisiones de la libertad del individuo; es el lugar público y político del ejercicio de las libertades. Las decisiones llevan, en su propia lógica, la moral de los derechos subjetivos, en detrimento de los cuidados hacia cada uno.

Hoy se debate el derecho a la elección del propio estilo de vida sexual (anticoncepción, aborto, vasectomía) y de genitalidad (cambio de sexo); el aborto elegido entendido como prolongación de los derechos del individuo sobre su propio cuerpo.

En este contexto, se trata de liberar al cuerpo de los tabúes y, por ejemplo, marcarlo, en forma indeleble, para identificarlo: el cuerpo está disponible a la experimentación de los individuos. Las mujeres alquilan su útero para concebir un niño, previa remuneración. Estiman, en esta misma lógica, que pueden disponer de su cuerpo para la reproducción, mediante un acto de su libertad y derecho.

27.- El mejoramiento narcisista de sí mismo no carece, sin embargo, de códigos: funciona como un nuevo tipo de control social, bajo la hegira del cuerpo y la seducción posible o imaginada en relación con los demás.

En la Posmodernidad, está fuera de duda el respeto debido a la dignidad y libertad humana. Lo que está en discusión son sus variadas interpretaciones y realizaciones. La época posmoderna, mientras produce y acrecienta el desorden axiológico iniciado en la Modernidad, da tema para elaborar otro tipo de equilibrio social, en relación con los valores del cuerpo: por ejemplo, la donación de órganos no suscita polémica y más bien se la promueve; pero la extracción de órganos con un fin mercantil parece escandalosa.

Lentamente, la misma dinámica del ejercicio de la libertad exige, por una parte, derechos emergentes y nuevos; pero, por otra parte, ella misma se pone límites y reinstala barreras.

En la Modernidad, el credo vigente consistía en conservarse en la perfección que ofrecía la naturaleza a cada uno. En la Posmodernidad, la misma naturaleza es un concepto que el individuo debe redefinir sin quedar sometido a su aspecto biológico, porque quien pierde el dominio de su libertad, degrada todo su ser.

El único sometimiento que parece admitirse es el de la autoseducción.

### **Cerrando el tema: hay motivos para tener confianza**

28.- Lipovetsky describe a un sociólogo que trata, ante todo, de describir y no de juzgar como un moralista.

El autor desea darnos una lectura objetiva de la época que vivimos; pero está claro que no existe ninguna lectura neutra; sino que toda visión de la realidad conlleva una interpretación. Y este escritor no oculta sus interpretaciones. Entre el optimismo y el pesimismo, Lipovetsky cree -porque, en última instancia, se trata de una creencia o persuasión globalizadora sobre eso que nos ocurre- e *hipotiza* que se está dando un *caos organizador*, generado, por un lado, por el valor supremo dado a la libertad individual; y, por otro, por las exigencias que toda vida tiene en sus condicionantes, los cuales ayudan o entorpecen las realizaciones de los proyectos individuales.

Las descripciones realizadas por Lipovetsky le parecen suficientes para sostener la hipótesis de que “no faltan razones para tener esperanzas”, y entrever la posibilidad de que

miles de millones de personas salgan de subdesarrollo. A largo plazo, la persona saldrá ganando, pues tiene capacidad para reinventarse.

“No hay ninguna razón para no tener esperanzas en las ciencias y técnicas. En los últimos decenios, la población ha ganado cada año tres meses de esperanza de vida. Una niña hoy tiene el 50% de probabilidades de vivir por lo menos cien años. Una vida más larga y con mejor salud”<sup>648</sup>.

29.- La cultura del consumo tiene menos de un siglo; es un pequeño momento en la historia humana. Ninguna cultura es eterna. Aunque la civilización consumista trajo beneficios, aunque “desestructura a los individuos volviéndolos frágiles a nivel psicológico, la felicidad de las personas no progresa en proporción con las riquezas”<sup>649</sup>.

Es posible pensar que vendrá una transformación personal y cultural que revalorice las prioridades de la vida, la jerarquía de los objetivos. El trabajo (primera necesidad de la existencia, según Marx) podrá conciliarse con el goce y la ascética, dando fuerzas al vivir de las personas que abrirán otros caminos a la felicidad.

La Posmodernidad no es un fenómeno totalmente optimista. La felicidad de los individuos, en ella, es efímera.

Tampoco se trata de hacer una fácil y superficial denuncia apocalíptica.

30.- Por un lado, vivimos en un *clima hedonista y progresista*; pero, por otro, estamos cargados de un *clima de ansiedad*. Estamos, a la vez, en una sociedad con personas dedicadas, en gran parte, al entretenimiento (para una parte de la humanidad); y en una sociedad (de gran parte del mundo) con la dificultad para vivir (carencia de agua, de alimentos, de libertad, etc.).

Si bien Lipovetsky percibe la Posmodernidad como una época de decepción, también la considera una época con una búsqueda de felicidad individual que puede llenar una vida. El compromiso con las causas humanitarias, la investigación, la creación, la educación y la invención de formas de trabajos más gratificantes, no nos condenan, a todos por igual, a la desilusión.

31.- En este contexto, si bien se le critican a Lipovetsky el *atenuar los aspectos neoconservadores* que incuba la Posmodernidad<sup>650</sup>, él no deja sin embargo de mencionar las grandes angustias que ella genera.

“En otra época, la moral represiva era fuente de histeria, hoy la moral de la autonomía y de la expansión contribuye a generar *ansiedad, surménage y depresión*. Ésta es la paradoja: el rechazo de la organización tayloriana y el broche final de la empresa humanista aceleran la desestabilización, la fragilidad subjetivas. Ya sea en la esfera privada como en la esfera profesional, en todas partes la autonomía individualista se paga con *desequilibrio existencial*. Si la denuncia de la empresa tecnocrática y la celebración del individuo responsable y creativo merecen el elogio al reactivar la tradición ética del respeto a la persona, no deben perderse de vista las nuevas contradicciones que resultan de ella: más independencia pero

<sup>648</sup> Lipovetsky, Gilles. *La sociedad de la decepción*. Op. Cit., p. 120.

<sup>649</sup> Lipovetsky, Gilles. *La sociedad de la decepción*. Op. Cit., p. 126.

<sup>650</sup> Cfr. Mardones, J. *Posmodernidad y neoconservadurismo*. Estela (Navarra), Verbo Divino, 2007, p. 27. Cfr. Bell, A. *Las contradicciones del Capitalismo*. Madrid, Alianza, 1977, p. 88, 23 s. Beltrán, L. *Cristianismo y economía de mercado*. Madrid, Unión editorial, 1986. Novak, M. *El espíritu del capitalismo democrático*. Bs. As., Tres Tiempos, 2004, p. 119.

más ansiedad, más iniciativa pero más exigencia de movilización, más valoración de las diferencias pero más imperativo competitivo, más individualismo pero más espíritu de equipo y de «comunidad integrada», más celebración del respeto individual pero más conminaciones a cambiar y reciclarse”<sup>651</sup>.

32.- Finalmente, queda claro que Lipovetsky no atribuye las causas de estas limitaciones a la sola economía, al Capitalismo o al neoliberalismo. Él se contenta con describir, como sociólogo, la situación social, como un cambio cultural, sin profundizar en las causas de la misma: *se ha dado un cambio en los deseos culturalmente vividos*. Éstos se orientan hacia generar personas para el consumo, el placer individualmente vivido sin culpa y hacia la autosedución.

No obstante, fuera de Europa, e incluso dentro de los EE. UU., quedan aún hoy millones de personas marginadas de este mentado consumo en masa y de la vida placentera, hecho que es necesario no olvidar. Estos pueblos, aun en medio de sufrimientos y precariedades, tienen también valores humanos (ligados principalmente a los afectos) que otros pueblos “más avanzados” están perdiendo.

Lipovetsky es indudablemente un sociólogo con una lectura optimista del mundo actual; y esta hipótesis podría resumirse en esta expresión: la humanidad no dejará de inventarse y reinventarse.

---

<sup>651</sup> Lipovetsky, G. El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos. Barcelona, Anagrama, 1994, p. 279.

## CAPÍTULO VIII

### REFLEXIONES SOBRE EL SER Y EL CONVIVIR EN LA SOCIEDAD ARGENTINA. ENFOCÁNDONOS EN ALGO MÁS REGIONAL

#### La perspectiva del pasado

1.- Tomar una perspectiva desde el pasado no significa hacer historia, en el sentido riguroso del término. No interesa aquí hacer una historia de lo que ha sido la Argentina: la fecha rigurosa de sus sucesos, la cita precisa de los documentos, el cotejo de filológico de los textos, etc.

La intención aquí se halla en hacer una filosofía sobre lo acontecido, teniendo presente que de *lo acontecido* se encargan los historiadores. En sentido estricto, se trata de reflexiones (*flectere*: volver) de volvernos, de doblarnos sobre el pasado, buscando un sentido.

Lo importante aquí es la *hermenéutica acerca del ser* acontecido. Y esa perspectiva desde el pasado se construye inevitablemente desde el presente. Desde hoy, con nuestros intereses y problemas tratamos de ubicarnos en lo sucedido en el pasado: en lo que fue (historia) en su ser (filosofía) que, con cambios, perdura y pervive en el presente (su mentalidad actual o modo de ser) y que, quizás, podamos llamar su identidad. Y desde el presente podemos ponernos ideales para el futuro.

2.- Porque extraña cosa es la *identidad*, lo mismo que el ser del movimiento. Necesita, a un tiempo, mutación y permanencia; ser lo mismo en lo distinto; no tan distinto como para no ser lo mismo; no tan lo mismo como para no cambiar en el tiempo.

Somos seres en un tiempo, aunque trascendemos cada tiempo: el pasado con renovadas interpretaciones desde el presente, el presente -que no es más que un fugaz instante- proyectándonos en un futuro que se re proyecta<sup>652</sup>.

¿Hay una identidad argentina? ¿Soy yo el mismo que se mira en el espejo y que está fotografiado en su infancia? ¿Hay un ser permanente individual y -lo que es más complejo aun- social? ¿Qué es el ser de la sociedad argentina, sino ese mirarnos renovadamente en el presente y reconocernos como, a pesar de todo, iguales a lo que fuimos aunque con cambios, que -aristotélicamente podríamos decir- no alteran la sustancia?

---

<sup>652</sup> Nos llevaría más allá de nuestros propósitos actuales realizar un detenido análisis de esta problemática, por ejemplo, en *Ser y Tiempo* de M. Heidegger (México, FCE, 1974. Primera parte, Segunda Sección); o en *Identidad y diferencia* (Barcelona, Anthropos, 1988), donde el ser es presencia esencial, fundamento de todo ente que cambia (p. 77); en el *Conceptos fundamentales* (Madrid, Alianza, 1989) donde el ser del hombre está sobre lo históricamente acontecido como ente (p. 31). O bien detenernos en esta problemática desde la perspectiva de Louis Lavelle en *La presencia total* (Bs. As., Troquel, 1971) según el cual el ser es definido como presencia absoluta y el tiempo es interior a ese ser, por lo que el yo puede estar siempre presente a sí mismo, aunque no siempre es consciente de sí (p. 53). O bien en la obra de Maurice Blondel *L'Être et les êtres* (Paris, PUF, 1963) con la problemática del tiempo y la duración (p. 496).

En ese reflexionar y mirarnos para reconocernos, no importan los detalles como tales que tanto preocupan a los historiadores. Importa, más bien, la continuidad o identidad misma, no obstante los más diversos avatares sociales, políticos, económicos...

### En la búsqueda de la “terra argentea”

3.- La conquista de América se realizó bajo el ideal de encontrar nuevos caminos para el comercio con las Indias. No fueron los mejores españoles los que llegaron a estas tierras; y lo que le interesó de ellas fue su posesión.

El descubrimiento de América está inmediatamente signado, desde Cristóbal Colón, con una actitud feudal de conquista, y por un ansia desmedida de riquezas, obtenidas a cualquier precio, como un valor y primacía que está sobre todo otro valor y cosa.

“Cuando yo descubrí Indias -escribió Colón, desde Jamaica, en su carta de 1503, a los Reyes Católicos- dije que eran el mayor señorío rico que hay en el mundo. Yo dije del oro, perlas, piedras preciosas, especiería... El oro es excelentísimo; del oro se hace tesoro y con él quien lo tiene hace cuanto quiere en el mundo, y llega hasta que echa las ánimas al paraíso”<sup>653</sup>.

4.- Veinticuatro años después, los españoles, guiados por Juan Díaz de Solís, llegaron a lo que primeramente denominaron Mar Dulce (luego llamado Río de la Plata).

Los soldados españoles traían “la pobreza de unos, la codicia de los otros y la locura de los más”, según el cronista Gonzalo de Oviedo. Y al decir de Cervantes, estas tierras fueron “el refugio y amparo de los desesperados de España”.

Los españoles que llegaron a estas tierras traían la valentía y la audacia de un soldado y de un codicioso; pero albergaban también el desprecio al trabajo.

Mas no solo *el desprecio al trabajo, sino a todo lo diferente*: al judío, al moro, a los conversos, al indio, a negro. EL cinismo, la hipocresía se encubrió con el manto de lo religioso, que mientras de palabra defendía al débil con algunas migajas, poco y nada hizo por él.

Eran los conquistadores gentes con una gran imagen de sí mismos: creían defender de algún modo al Rey, infantes e infantas, a los nobles, a los hidalgos, cuya nobleza, en realidad, no era más que el fruto de rapiñas añejas.

A pesar de la organización piramidal y autoritaria del gobierno -y, quizás, precisamente por ello- se genera, en América Latina, una *cultura de la evasión*, del acatamiento (o sea, manifestar que se respeta la ley) y de su no cumplimiento o de su cumplimiento formal.

“El cumplimiento formal o exterior de la regla, pero violándola en realidad con subterfugios o dobleces... fue una constante especialidad de los funcionarios, como en el caso del Gobernador de Nicaragua, Rodrigo de Contreras, quien esquivaba la prohibición de no tener más de 300 indios encomendados anotándolos a nombre de parientes o amigos. Ya hemos dicho que llegó así a tener 30.000 aborígenes”<sup>654</sup>.

<sup>653</sup> Colón, C. *Diarios. Relaciones de viajes*. Madrid, Espasa, 1985, p. 220.

<sup>654</sup> García Hamilton, J. *Los orígenes de nuestra cultura*. O. C., p. 132.



5.- Estos españoles traían cultivada en *ansia de poder y posesión*. No dudaron, pues, en considerarse dueños sobre todo del oro y de la plata de los indios.

Si ser cristiano es seguir las enseñanzas de Cristo y si su gran mandamiento ha sido "amarás al prójimo como a ti mismo"(Jn. 13,35), según el ejemplo que con su vida nos dejó, entonces la extinción masiva de los indígenas no demuestra que se los haya tratado como los cristianos deberían haberlos tratado, ni que la conquista de América se haya actuado buscando un fundamento precisamente en una sociología cristiana.

"El tristemente famoso *Requerimiento*, redactado por el jurista Juan López de Palacios Rubios en 1514, por el que a los aborígenes se les 'presentaba' a Cristo y se les exigió la sumisión al Papa, a la Iglesia, al Rey y a la Reina, leído en castellano -lengua que no entendían- fue el instrumento 'legal' para justificar el accionar de los conquistadores. Tampoco puede decirse que expresa el pensamiento de la Regla de Oro: 'Así que todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vosotros, así también haced vosotros con ellos' (Mt. 7,12). Como dice el Prof. Rubén Dri: 'Había una *Teología de la Dominación*... Una vez que la máxima autoridad religiosa reconocida por el conquistador le confería los títulos necesarios para realizar en favor del imperio de Cristo, el conquistador se sentía misionero. Ahora podía matar con la conciencia tranquila!'"<sup>655</sup>

6.- Y cuando se agotó el oro y la plata ya extraída por los indios, como los indios también eran propiedad del Rey, debieron bajar a las minas nuevamente. A este trato no se le llamó esclavitud (eso vendría luego con las personas traídas de África), sino *encomienda* (encomendado por el Rey para su evangelización con la contraprestación del trabajo) o *mita* (prestando -de hecho gratuitamente- un servicio laboral a la corona y conquistadores, la mayor parte del año).

El tratamiento que la Corona dio a Colón y sus herederos a perpetuidad, respecto del gobierno de las tierras conquistadas, marcó el *inicio de las injusticias*. Cuando la injusticia -entendida mínimamente como el no respeto ni reconocimiento de lo pactado- comienza con el gobernante, los gobernados aprenden rápidamente la lección. Son innumerables los documentos históricos en los que se constata que el incumplimiento de las Reales Cédulas.

El incumplimiento de la ley se hacía de tres maneras: a) por un desconocimiento abierto de la misma (como cuando Cortés rechaza la prohibición de encomendar indios); b) por desconocer o archivar una cédula que favorece a la autoridad actual y resucitar otra que lo favorece, esto es, por jugar con las leyes para no hacer justicia; c) por un cumplimiento solo formal de las normas pero infringiéndolas con subterfugios (hecha la ley, encontrada la trampa). En la raíz se hallaba siempre lo mismo, *la corrupción, la voluntad política de no hacer justicia, de no apreciarla*; y, por el contrario, un desmedido deseo de poder y de dinero que parecía justificar todos los actos desde la máxima autoridad hasta la de inferior categoría.

Si querer detenernos ahora en las características de la conquista en Estados Unidos de Norte América, cabe, sin embargo, destacar que, no obstante muchas de sus aberraciones, los habitantes que peregrinos que vinieron de Inglaterra (y escapando de la intolerancia religiosa), ellos privilegiaron el derecho a la libertad y al autogobierno, rechazando el autoritarismo europeo.

---

<sup>655</sup> Piora, J. C. *Connotaciones Antropológicas del V Centenario en Enfoques*, 1992, n. 1, p. 44. Cfr. García Hamilton, J. *Los orígenes de nuestra cultura autoritaria e improductiva*. Bs. As., Calbino, 1990, p. 130.

6.- En la América hispana, ante tal actitud de injusticia y de autoritarismo de los gobernantes españoles, cabían dos conductas: o bien la rebelión activa (tarde o temprano sofocaba por el adiestrado ejército español); o bien la *resistencia pasiva* mediante el recurso de la pereza y luego a la viveza o picardía criolla. Esto originó la duda sobre si los indios entraban en la categoría de condición humana; pero de todos modos se los consideró diferentes e inferiores.

Quien mal anda mal termina, dice el refrán. Quien desprecia recibe desprecio. Un despreciador no es sino un despreciado, generando un círculo vicioso difícil de romper. Se genera un continente de marginación, objeto rapiña y sometimiento; y se lo hace sin resentimientos aparentes porque la religión le asegura que lo que traen a cambio (la cultura, la salvación, etc.) como con creces los males necesario de una conquista que doblega las voluntades pero para su propio bien, pues se trata de un bien superior.

Ha durado quinientos años el intento por justificar la conquista española y parece quedar mucho por justificar, si bien no nos podemos hacer una imagen idílica del indio americano. Como todos los humanos se mataban entre ellos y el rey Inca tomaba chicha en el cráneo degollado y desecado de su hermano derrotado.

El círculo del desprecio -que es consecuencia del autoritarismo- continuó en la lucha por el poder entre federales y unitarios, entre civilización y barbarie, entre vendepatrias y gorilas, pero no nos adelantemos.

7.- La Argentina ha sido ante todo un poblado de conquistadores en constante confrontación entre el triunfador y el vencido, entre el ambicioso y el resignado.

La ley de la conquista hay sido y es la ley de la fuerza. Se conocían las leyes, cristianas o reales, pero no se cumplían. Faltaba y falta control. No gobierna la ley (que es expresión de racionalidad y justicia) sino la hipocresía (que es ocultación del criterio de verdad y justicia).

Esa es la cultura profunda, vivida, que heredamos. Lo demás es verso.

8.- El Mar Dulce de Solís se convirtió, con la leyenda del Dorado (del indio cubierto de oro), en *Río de la Plata*. De hecho, en el Capítulo General de la orden Franciscana, realizado en Valladolid en 1565, se hablaba de Buenos Aires (fundada en 1535 y refundada en 1580) como de la *Ciudad plateada* (*Civitas o Urbis Argentea*).

Pero fue Martín del Barco Centenera (1535-1602), poeta, sacerdote y soldado español, quien describe la fundación de Buenos Aires en una tierra llamada *Argentina*<sup>656</sup> o la plateada o la "platuda".

## **Algunos indicadores del ser de la sociedad argentina**

### ***a) Los resabios del deseo de plata***

9.- Sería muy idealista pensar que alguien no se interesa en este mundo por el dinero.

El dinero es la mercancía universal, la forma más facilitada de intercambiar bienes materiales, satisfacer necesidades básicas y alcanzar poder e influencias sociales. El dinero hoy se ha integrado a la forma humana de vivir.

---

<sup>656</sup> Cfr. Aguinis, M. *El atroz encanto de ser argentinos*. Bs. As., Planeta, 2002, p. 13.

Lo delicado de la cuestión no se halla, entonces, en el dinero en sí mismo; sino en el lugar que ocupa en la vida humana, individual y social.

10.- El dinero, unido a la injusticia y al poder corrupto, todo lo corrompe y deshumaniza al hombre convirtiéndolo en un medio canjeable para otros fines que pasan a ser superiores a la vida humana, como, por ejemplo, el mantenimiento del poder a cualquier precio.

Si acaso la tradición conquistadora hispana hubiese sido poca, influyó no poco en la Argentina, la inmigración europea (española, italiana, galesa...) de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX.

Los inmigrantes, que llegaron a ser casi un tercio de la población del país, no venían a hacer turismo. Eran gentes pobres, mal preparadas para sobrevivir las angustias de sus lares.

Ellos vinieron a “hacer la América”, lo que significaba ganar dinero en forma rápida, y a cualquier costo, desprovistos de reparos éticos, y retornar a su país de origen.

11.- Todos debieron estar a la defensiva, pues la audacia era la forma de vida cotidiana.

La desconfianza, ante la posibilidad del engaño, y el deseo de hacer fortuna calzaba muy bien con la tradición de los conquistadores.

De hecho se estableció una perversa relación entre el argentino y la economía. Se podría decir que la economía es la preocupación fundamental del argentino, en relación con los demás y con el poder gobernante. Si el poder y el prestigio de los nobles se sostiene con el dinero, éste pasó a ser la herencia fundamental de los conquistadores y de los inmigrantes.

12.- El argentino se ha visto en la necesidad de desarrollar su preocupación por la economía, por saber dónde pondrá sus ahorros. Y como el gobierno no es confiable, la evasión, el ocultamiento, la transferencia de fondos a otros países, parece ser lo más lógico.

Las constantes devaluaciones de la segunda parte del siglo XX, agravaron la situación de inseguridad y confianza. La cotización del dólar se volvió un conocimiento cotidiano imprescindible, para los gobernantes y los gobernados.

El efecto desintegrador del dinero es formidable. No es posible pensar en una sociedad donde los ciudadanos no se consideran socios de nada ni con nadie, donde la desconfianza, la falta de respeto a las leyes y la prepotencia es la forma normal del trato, entre los ciudadanos y para con los gobernantes.

13.- El siglo XIX fue utilizado en organizar el país, tras luchas sangrientas por el poder unitario o federal. Como siempre, se llegó a un resultado mixto: aparentemente federal y de hecho unitario.

El siglo XX, tras un inicio equilibrado, hizo aparecer la presencia de gobiernos precariamente democráticos en alternancia con gobiernos militares, unidos bajo un mismo resultado: la inestabilidad económica que tanto enferma a los argentinos.

Así terminó el siglo XX, con un creciente cúmulo no solo de una impagable deuda externa, sino además con un país lleno de frustraciones y exclusiones. El dinero se ha devaluado de tal escandalosa y corrupta forma que ha terminado con la idea del ahorro y con la posibilidad de ahorrar.

14.- El dinero que es un medio, se ha convertido en una finalidad de vida. Como nunca lo importante es, para el argentino que desea integrarse al mundo, la Bolsa o la vida.

La mitad de los argentinos, no obstante, solo trata de sobrevivir en el día.

“Todo lo cual ha envilecido las relaciones humanas, ha coartado la educación y el desarrollo, la dignidad y la solidaridad, y ha convertido a los argentinos en seres que siempre tienen motivo de queja... Los argentinos, entonces, desesperados y nerviosos, van y votan pensando en el dinero, esperando soluciones mágicas, con esperanza también mágicas, y casi inevitablemente después reniegan de lo que votaron. Y claro, hay que decirlo, no faltan argentinos que esperan la aparición de ‘Alguien que venga a poner orden’...”<sup>657</sup>

Cualquiera responderá que el dinero, si bien no hace la felicidad, ayuda a conseguirla y disfrutarla. Ahora bien, esta idea tan argentina ha desplazado a cualquier otro valor. En consecuencia, se busca el dinero a cualquier precio: la vida ha perdido valor, el dinero se lo da.

### ***b) En manos de la suerte***

15.- Cuando no existe racionalidad, tampoco existe justicia o verdad. La realidad misma no es criterio estable: la realidad humana moderna se ha hecho social y ésta depende del poder y del dinero.

Como el dinero no posible conseguirlo razonablemente con el trabajo, solo quedan otros medios: la corrupción (a la que se hará mención más adelante) o la suerte. Ambos son elementos de la vida humana y no escapan a los argentinos, porque la vida humana no es necesariamente racional, sino que solo puede serlo si, con esfuerzo, se trata de evitar las contradicciones en el pensar y actuar.

16.- Como la vida social civil y política argentina, casi siempre estuvo jaqueada por la imprevisión, por incumplimiento de la ley, la pasión por el juego se une a un pensamiento mágico, el cual da resultado que no pueden preverse razonablemente.

Con un golpe de suerte se minusvalora el progreso lento, producto del trabajo, del esfuerzo, del ahorro. Pero los argentinos han visto, en la segunda mitad del siglo XX, reiteradamente vaciadas sus cajas de jubilaciones (cuyos depósitos se derivaron a otros fines) y ahorros, frecuentemente devaluados o confiscados por años.

También aquí, el Estado, como ave de rapiña, siempre necesitado de gastar más para mantenerse en poder o favorecer a sus prosélitos. La esperanza de ganar por suerte, sin tener medios adecuados para lograr fines, es el resultado de una desesperanza, desasosiego y decepción en la racionalidad de la vida social en la que vive.

La imposibilidad de previsión hace al argentino más resentido ante su situación al parecer sin futuro, lo desalienta ante la exigencia de esfuerzo y lo convierte en un cínico. Porque cínico (*kūnikós*: concerniente al perro) es aquel que, como algunos filósofos griegos (Antístenes, Diógenes de Sínope), poco confiados en la democracia vigente, *se mofaban de las instituciones sociales y de los bienes privados*, hasta el punto de que cuanto más conocían a los hombres más amaban a su perro. Solamente que al cínico moderno lo separa al menos (por no mencionar otros) un aspecto importante: el cínico griego desea encontrar

---

<sup>657</sup> Giardinelli, M. *El país de las maravillas. Los argentinos en el fin del milenio*. Bs. As., Planeta, 1998, p. 264.

la felicidad en la libertad interior y en la indiferencia hacia las demás cosas; el cínico argentino es indiferente a lo que sucede, a lo que dice, a lo que causa y sigue envidiando la felicidad ajena y admirando los bienes que no posee y desearía poseer; fingiendo no poseer y ocultando lo que posee.

El *cinismo* no escapa a la conducta casi normal del gobierno argentino. El gobernante no teme afirmar una cosa y luego la contraria; prometer seguridad y luego crear leyes que la socavan; prometer hacer gestiones para erradicar el desempleo y al mismo tiempo aprobar leyes que lo incrementan; firmar decretos-leyes devaluatorios y afirmar que él no la hizo sino que la devaluación ya estaba hecha; ser garante de paz entre países latinoamericanos en lucha y al mismo tiempo venderle armas a uno de ellos –por supuesto, sin saberlo; creando instituciones de control de ética pública, pero sin realizar declaraciones juradas transparentes; administrando justicia contra los que delinquen no pagando sus impuestos por ganancias, pero manteniendo los jueces el privilegio de no pagarlos.

Cuando no hay cumplimiento de las leyes, no hay pacto social posible; la convivencia social se convierte en un refinado estudio para evadirlas. Cuando la mayoría evade las exigencias de las leyes, los juzgados no son suficientes y no hay condena, sino caducidad del proceso y carencia de penas: impunidad.

La vida social pierde el sentido y la escala de valores: todo es igual, nada es mejor. En este caso, la sociedad se rige entonces por la astucia y por la fuerza.

17.- La confianza en el azar es una forma de escapar a la necesidad de tomar decisiones racionales, individuales y sociales, y escudarse bajo el manto de lo imposible. La creencia en la suerte da una justificación rápida y *light* a los problemas. De hecho, los gobiernos lo ven como una necesidad de los argentinos y han sabido fomentarlo y anestesiar a la gente.

18.- La confianza en la suerte está unida a una *mentalidad mágica* por la que se cree sin análisis ni investigación sobre las causas y los efectos.

Sabemos que una creencia consiste en la afirmación que alguien realiza sobre algo que conoce, pero que no puede dar razón directa del valor de ese conocimiento, no encontrando, por otra parte, un motivo más fuerte para dudar de lo que cree. Por ello, una creencia puede ser racional (si quien cree tiene un motivo externo - un testigo- para no dudar de lo que conoce o se le comunica; o bien puede ser irracional, creyendo sin motivo o fundamento alguno.

El pensamiento mágico en que desea vivir el argentino más que tener un fundamento racional, posee un fundamento cínico: está convencido que en la Argentina es un país absurdo, contradictorio, donde todo puede ser y no ser, según las conveniencias especialmente de la clase dirigente.

19.- La creencia irracional es un voluntarismo: se basa en la imposición de la voluntad en lugar de la razón. Al no requerir lógica, análisis, pruebas, el estado de creencia es simplificador y está ampliamente difundido.

Una posible y frecuente causa de la creencia irracional es el miedo, motivado a su vez por la imposibilidad de prever, el cual paraliza el movimiento de la razón y hace tratabillar la jerarquía de valores. El miedo, ante la vida a cualquier precio o padecer una muerte digna, hace optar ciegamente por la primera. El miedo nos hace elegir el mal menor aunque se sabe que es un mal. Así se podría explicar la resignada aceptación de la deca-

dencia de la clase política partidaria, siempre elegida como el mal menor entre dos males. No es de extrañar que por este camino se termine en un lento pero fatal despeñadero.

¿Mas cómo no va sentirse desilusionado el argentino trabajador, que se esfuerza trabajando, que ahorra honradamente y que reiteradamente se ha visto estafado? En qué partido político puede esperar, si los existentes más que ejercer una oposición, parecen esperar pacientemente, como cómplices, su turno en la posesión arbitraria de poder. La sensación de estar en manos de la suerte no es sólo del pasado, sino que se perpetúa como herencia con fuerte vigencia en el presente argentino. La devaluación de la moneda argentina en enero del 2002, por ejemplo, firmada por la presidencia de la nación, provocada en parte por la desconfianza de los que más poseían en depósitos bancarios, y solicitada por los que poseían gran capacidad de venta, la tuvieron que pagar los asalariados que vieron en pocos días cómo la capacidad de compra de sus salarios se reducía a menos de un tercio. La indignación labró entonces el eslogan “Que se vagan todos (los políticos)” y, aún años después, grafiti tales como “Vota a nadie: nadie te representa”, indicando la inexistencia de real democracia. No obstante, esta débil y frágil democracia permite aún expresar la crítica.

### ***c) Arbitrariedad del poder y la viveza criolla***

20.- Desde tiempos de la colonia española, los argentinos constataron cómo el gobierno era algo que estaba lejos de sus decisiones. Fueron las invasiones inglesas las que despertaron el sentido de las propias posibilidades de los porteños.

La lucha por la organización nacional, debió limar las asperezas de los caudillos provinciales e insumió casi medio siglo. Tras su aparente forma republicana, con división de poderes supremos, la Argentina siempre tuvo un *poder ejecutivo fuerte*. De hecho, los diputados y senadores si bien representan a los ciudadanos y a las provincias, los representantes del partido mayoritario se ponen de acuerdo con el ejecutivo (también del partido mayoritario) de turno antes de aprobar las leyes, salvo en casos excepcionales, utilizados como canjes de prebendas con otras fuerzas políticas.

Cada miembro del poder judicial (Suprema Corte de Justicia) ha sido propuesto, en una terna al poder legislativo, por el poder ejecutivo, por lo que indirectamente ha tenido su referente de origen en el ejecutivo.

21.- Con esos antecedentes ¿no es de esperar una democracia más formal que real, una república poco seria?

Ante la desprotección institucionalizada, el argentino debe acomodarse a las exigencias y ritmos que el gobierno le impone y buscar su favor. *El favoritismo es el origen de la corrupción*. La corrupción también llega a los jueces locales y a la policía. El gaucho o está con ellos o es matrero al que hay que cazar y mandar a la frontera como carne de cañón para los malones.

Acostumbrado a la miseria, a la ausencia de futuro, el criollo se hace adicto a las largas siestas y prefiere, si se da la oportunidad, robar a trabajar. El hogar es solo una situación de paso entre arreo y arreo. La mujer abandona se le vuelve infiel y los hijos heredan el mismo estilo de vida. La ley se le vuelve arisca y persecutoria al criollo. Hasta en la actualidad, se tiene la sensación que la ley persigue para que pague el que robó una gallina, pero no los latifundistas o empresarios.

Ya lo sabía el taimado y ladino Viejo Vizcacha cuando así aconsejaba al gaucho:

“Hacete amigo del Juez,  
no le des de qué quejarse.  
Y cuando quiera enojarse  
Vos te debés encoger;  
Pues siempre es güeno tener  
Palenque ande ir a rascarse”<sup>658</sup>.

Más bien que apreciar una justicia imparcial, ante el descreimiento generalizado en las instituciones, frecuentemente el argentino busca el camino más corto del clientelismo.

22.- Desde tiempos de la colonización, la arbitrariedad hizo surgir una experiencia colectiva insolidaria y cruel. La justicia es percibida como una protección para el rico y un castigo para el pobre o como un negocio de abogados que juegan a las leyes. Lo que ello genera es una desconfianza en las leyes, o más aún, el desprecio por las mismas. Este *desprecio a la ley* no es más que *el desprecio por la racionalidad de la vida social* que ellas debieran reflejar y proteger.

El abogado y el juez conocen las leyes y saben de sus debilidades y cómo jugar con ellas: cuidan, entonces, o descuidan los aspectos formales, apresuran o demoran el proceso según las conveniencias, no pocas veces la víctima resulta ser la investigada mientras el victimario desaparece.

Ante la inseguridad, el argentino opta “por no meterse”, no implicarse en los procesos que podrían aclarar las situaciones.

También aquí, ante los poderes de la república, la sensibilidad del argentino le hace sentir que su relación con el poder es una cuestión de suerte para no necesitar enfrentarse con ellos, tratando de vivir una vida sin ideales, compromisos ni responsabilidades. Y en esto también, el poema nacional refleja algo esa resignación del argentino pragmático, siempre tentado de evadir el esfuerzo y los ideales.

“No te debás afligir  
aunque el mundo se desplome;  
lo que más precisa el hombre  
tener, según yo discurro,  
es la memoria del burro  
que nunca olvida ande come”<sup>659</sup>.

Para el gaucho no se trata de civilización o barbarie, sino de que la civilización le crea la barbarie: lo expulsa de sus tierras, de sus formas de vida, los persigue y los explota. Con el arribo de los inmigrantes, se preferirá al “gringo” para el trabajo antes que al criollo. El criollo tendrá que desarrollar su “viveza” para sobrevivir desde la marginalidad. El argentino siempre está asechado por alguien que puede abusar de su desatención: puede comprar una caja de medicamento el cual tiene ya vencida su fecha de aplicación, o acerca del cual, hermosamente envuelto, encuentra sorprendido en su hogar que le falta parte del contenido; puede comprar una marca de ropa que con etiquetas falsadas. Las sorpresas en este rubro son siempre innumerables e impensables. Porque la viveza criolla, muy conoce-

---

<sup>658</sup> Hernández, J. *Martín Fierro*. Parte II, cap. 15.

<sup>659</sup> *Ibidem*.

dora de la psicología, está al asecho para aprovechar cualquier descuido y beneficiarse con alguna substracción.

23.- Lo que no funciona en los poderes son los *controles* de los mismos, entre ellos mismos. Ése es el fundamento de una república y lo necesario para que no se convierta en republiqueta.

El gran problema de una democracia no se hallan en quien gobierna, ni si es el mejor de los ciudadanos. El poder corrompe y, por lo tanto, lo fundamental es el control del gobernante, por medio de los gobernado a través de sus representantes. Cuando esto falla lo que gobierna es un autoritarismo (la reducción a un solo poder) o la corrupción mafiosa e institucionalizada. Sin control institucional no hay desarrollo posible, porque no hay ni siquiera sociedad real.

“La corrupción implica la violación de las reglas establecidas para obtener ganancias y beneficios personales. Evidentemente, no puede erradicarse induciendo a los individuos a ser *más* interesados. Tampoco tiene sentido tratar de inducirla pidiéndoles que sean *menos* interesados en general... En primer lugar, los sistemas de inspección y de sanción han ocupado un destacado lugar a lo largo de los siglos en las reglas propuestas para impedir la corrupción”<sup>660</sup>.

Se podrá creer que el “descontrol” o la “desprolijidad” haya llegado al punto de que no se controlara la presencia de los miembros de las cámaras legislativas y un diputado “trucho” (falso) votara leyes cuando el *quorum* no era el requerido y suficiente para la aprobación de una ley? ¿Qué ejemplo y qué imagen recibe el ciudadano joven ante estos hechos que quedan impunes y casi en el ámbito de lo cómico si no fuesen dramáticos por las consecuencias que esas leyes causaron en los desprotegidos ciudadanos?

¿En quién creerá y confiará el argentino si sus representantes no lo representan, si la policía no lo protege, si los bancos no lo aseguran, sino más son cómplices de los saqueos pendulares establecidos desde el poder político? En tales situaciones, los límites entre la realidad social y la ficción pierden sus matices y la neurosis colectiva es una posibilidad que se hace realidad. Han enfermado a los ciudadanos menos protegidos. No hay vida normal, porque no hay respeto ni castigo contra los violadores de las normas.

Las experiencias de gran parte del siglo XX, con intervenciones militares y gobiernos de compromiso, hacen generar en no pocos argentinos la sensación de que la democracia no es un sistema político capaz de autocorrección.

Esta constante situación puede hacer del argentino un fatalista. La sociedad más que una construcción humana, se le aparece como un muro social infranqueable.

La impunidad es un cáncer que carcome a las mismas instituciones, hasta el punto que todo el tejido social se resiente y corrompe.

Europa ha padecido en su historia a los reyes absolutos y lo que ha querido es controlar el poder, y para eso surgió el liberalismo en Inglaterra y la Revolución Francesa y la república en Francia. Los argentinos padecieron el poder de las facciones (los caudillos) y lo que más temen es la *anarquía, la ausencia de proyecto propio, de valores humanos fundamentales inalienables*. Por ello, en los casos de crisis buscan a un salvador en un poder autoritario e iluminado que ponga orden y orientación nacional. En realidad, es un pueblo

---

<sup>660</sup> Sen, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Bs. As., Planeta, 2000, p. 329.



aún adolescente que espera la solución en alguien superior a él, aunque éste sea depositario de un poder despótico o arbitrario. Lo que falta es *confianza en las propias fuerzas ciudadanas*, en la democracia a pesar de ser una forma de gobierno imperfecta, pero lentamente perfeccionable.

#### ***d) Defensa de las apariencias: hombre de contradicciones***

24.- Ortega y Gasset, cuando visitó nuestro país, advirtió rápidamente la importancia que tenía la apariencia, “fachada” o presentación para el Argentino. Este no sería un aspecto criticable, si estuviese fundado el algo que respalda la apariencia. Mas la apariencia y fachada es todo lo que parece haber. Se trata como de accidentes a los que no subyace ninguna sustancia.

El argentino percibe esa carencia de realidad y fundamento para lo que desea ser y no es. Por ello, la vida del argentino típico - siempre se dan dignas excepciones- *está a la defensiva*, exhibiendo exageradamente siempre sus cualidades presuntas o reales: los extranjeros ven al argentino de las grandes ciudades como un agrandado (hace excepción a esto, el hombre de pequeños campos o del interior).

Por ello también, la vida del argentino es insegura, porque sabe en su intimidad que está en una posición social, en una profesión o prestigio, en donde no debería estar. Valga un ejemplo: el título de “doctor” es un título por un lado muy apetecido y, por otro, carente de valor, porque cualquier licenciado en medicina, abogacía, escribanía, o bioquímica se aplica el título académico de “doctor” sin haberlo adquirido. Más aún, la ley le permite usarlo dada la costumbre generalizada del abuso. Estas actitudes terminan corrompiendo el lenguaje, desaminando la adquisición de un título que puede ser utilizado legalmente sin esfuerzo alguno para adquirirlo.

25.- Esto hace de la vida promedio del ser argentino, una vida deshonesta, falsa.

En el hombre argentino hay una *contradicción radical* que se manifiesta luego de variadas maneras: promete pero no cumple; si es pobre intenta que no se vea; halagador u obsecuente cuanto estás ante él, pero que no temerá difamarte cuanto no estés.

Lógicamente la contradicción se oculta y para esto está el uso del eufemismo: no hay robo, hay desprolijidades; no hay viejos, hay ancianos; no hay pobres, hay humildes; no hay hambre, hay necesidades básicas insatisfechas; no hay saqueo institucionalizado, hay inflación.

26.- Por un lado se presenta, en discursos, el “destino de grandeza” de nuestro país, por otro se oculta el país que hacemos y que “no nos merecemos”.

Por un lado, se critica el desmedido gasto público; pero, por otro, se exige siempre la intervención del Estado como si no hubiese gasto público.

Por un lado, se afirma que “el pueblo nunca se equivoca”, y por otro, se sostiene que “este pueblo nunca aprende”.

O se está con España o con los criollos; o se es unitario o se es federal; o se está con la civilización o se está con la barbarie; o se es peronista o se es radical; o con Rusia o con Norteamérica; con los pobres o con los ricos; o con los fuertes o con los débiles.

Por un lado, se pide préstamo sin reflexionar en las posibilidades futuras de pago; pero, por otra, se atribuye la responsabilidad de nuestra magra economía a la banca extranjera.

Por un lado, parece manifestar chispazos de lúcida inteligencia, pero por otro, asume comportamientos infantiles guiados por una afectividad poco lúcida.

Por un lado, se expresa con total despreocupación por lo común (cuidado de las plazas y lugares públicos); y, por otro, entregas generosas de ayuda a los necesitados en situación de catástrofe colectiva.

Ante la inseguridad social íntima es comprensible que el argentino se pregunte, por un lado, cómo lo ven los demás (y las demás naciones) y desea que se lo vea bien (casi como un libertador de América al que todos eternamente deberán estar agradecidos); pero por otro, es el primero en quejarse y realizar una crítica feroz a su propio país, y a no darle importancia a los símbolos patrios (confundidos con las manifestaciones militares); porque de sus dos siglos de vida, uno ha sido un campo de batalla militar o decido por intervenciones militares.

Por una parte, parece manifestar un acrisolado egoísmo, donde él es siempre el primero (y no cede el paso o el lugar sino con disgusto o bocinazos, aunque una anciana esté cruzando la calle en las francas blancas preferenciales para peatones); pero por otras, puede dar muestras de caballeridad cuando se lo propone.

Por un lado, puede ser ahorrador, lamentarse de sus pocos recursos y regatear el sueldo a sus obreros o dependientes; pero, por otro, puede gastar sin medida para hacer manifiesta su capacidad económica en circunstancias puntuales (vacaciones, cambio de automóvil, la fiesta de la nena, etc.).

Por una parte, ve a Estado como un perseguidor fiscal; pero por otra, en situaciones críticas, espera todo de él.

Por un lado, al pueblo argentino le falta paciencia con la democracia -siempre imperfecta y que requiere largos tiempos para autocorregirse-, y por otro, por suerte, también falta de paciencia con las dictaduras. Resignadamente festeja los inicios y desea los finales, porque en estos procesos no parece intervenir el pueblo (aunque todos los gobiernos apelan a él), sino los grupos de poder.

En realidad una mentalidad dicotómica es una mentalidad aún infantil o adolescente, simplificadora, impaciente, que todo lo reduce a dos aspectos contrapuestos.

### *e) La resignación*

27.- La vida, para el argentino, es algo que pasa, que se pasa, que sucede; no algo que se decide. Ante las calamidades sociales, el ciudadano “resigna”, acepta la situación y vuelve a signarla, a darle otro significado, generalmente el significado de lo incambiable, de lo inevitable, de lo inmodificable.

Su música típica, el Tango, tiene una letra lastimera y quejosa. Enrique Santos Discépolo, quizás el escritor de música de tangos más paradigmático, ve al siglo XX como un “cambalache”: El que no llora no mama, el que labura es un gil, todo es igual. No hay valores, no hay respeto por las leyes. Todos traicionan; también las mujeres, menos la propia madre que es un santa.

28.- La resignación se consuela con la imaginación, no con la realidad. Con la imaginación que vuelve al pasado idealizándolo y, entonces, todos nuestros héroes fueron grandes personas sin defecto alguno. Pero, en el ámbito de la resignación, el presente se percibe como desasosiego y manifiesta insatisfacción con los logros sociales actuales.

En la posmodernidad, los grandes valores de la verdad, la justicia, el ahorro, la honestidad, respecto por la ley se perciben con ironía y desilusión. Pero en la Argentina, esta desilusión tiene un respaldo histórico. El argentino se ha visto defraudado frecuentemente por las instituciones política, limitares, policiales, bancarias, etc. en las que ha intentado confiar.

El argentino en su natural bipolaridad o contradicción puede sostener al mismo tiempo que y resignadamente que peor no podemos estar, y que en Argentina siempre es posible estar peor.

#### *f) Creatividad poco sistematizada*

29.- Los argentinos en general se estiman muy creativos, capaces de componer o arreglar casi cualquier cosa con precarios recursos, atándola con alambre.

Lamentablemente, la riqueza que implica la creatividad se devalúa porque se trata de una creatividad ligada a una forma de vida con improvisación innecesaria, fruto de la falta de rigor y de la desidia, de la ausencia de exigencia de calidad, de poca responsabilidad.

La creatividad es útil y necesaria en todo proceso de investigación y consiste en percibir relaciones nuevas u originales entre los fenómenos o cosas. Pero la creatividad es útil cuando a ella le sigue la prueba o refutación que constata el valor de lo inventado o imaginativamente creado.

#### *g) Los silenciosos argentinos de excepción*

30.- Sin embargo, la Argentina no habría podido subsistir sin un gran número de hombres de excepción a estas características mencionadas.

El argentino ha recibido de los nativos el amor a su tierra, variada y rica en recursos naturales; y si bien es un hombre abierto a las formas de ser de otros países -la mayoría de los argentinos ha salido de la Argentina y visitado otras naciones- está orgulloso de su tierra, aunque no de sus instituciones y raramente de sus gobernantes.

Las excepciones a las pautas mencionadas no son pocas. Se trata de innumerables personas que trabajan sacrificadamente, que forman familias e intentan realizar sus proyectos personales y profesionales con eficiencia y lo mejor posible dentro de la adversidad de una organización social poco previsible e insegura.

Lamentablemente esas innumerables personas, inteligentes, afectivas, generalmente de pocos recursos económicos, perseverantes, silenciosos no son un modelo social públicamente apreciado. De hecho y lamentablemente, ocupados en ser eficientes en su tarea o funciones, participan poco, o poco pueden lograr en la lucha por cambiar la situación social vigente.

### **El modo de ser de los argentinos como un problema cultural**

31.- En la segunda mitad del siglo XX, el problema del desarrollo estuvo muy presente en la Argentina. En esa segunda parte del siglo, la Argentina comenzó a rendirse ante la inflación. Cuando los países europeos se recuperaron de esa locura por el poder que fue la segunda guerra, los productos agrícolas de Argentina ya no eran tan necesario.

Sin embargo, Argentina crecía en población pero no en producción en forma adecuada. Entonces la solución más fácil era producir billetes sin respaldo: la inflación que siempre ha castigado a quien no tiene nada que vender, a las personas de bajos recursos que tienen que comprar su sustento.

32.- El presidente Arturo Frondizi inició entonces, en 1958, un movimiento político bajo la bandera del desarrollo: el “desarrollismo”. Se consideraba que el desarrollo económico era la condición necesaria para que luego le siguiera naturalmente y como por inercia el desarrollo en los otros órdenes de la vida (democracia, justicia social, educación, cultura, estabilidad política, etc.).

No obstante, en el siglo XXI, Argentina está lejos de haber alcanzado el desarrollo, per cápita, que tenía en 1928.

Ni los gobiernos elegidos democráticamente, ni las frecuentes intervenciones militares, lograron el desarrollo argentino. El militar Onganía se propuso lograr, por la fuerza, una recuperación primero económica, luego social y finalmente democrática. Al tercer año de gobierno había fracasado.

33.- El ejemplo que venía de Europa y de Estados Unidos (después de su gran crisis económico-financiera), países ahora económicamente desarrollados, parecía ser otro. Primero se debía recuperar y hacer confiables las instituciones políticas y la seguridad judicial.

Argentina, en realidad, había logrado esto entre 1853 y 1930. Sus gobernantes generaron una Constitución nacional, crearon escuelas, un código legal, establecieron un ordenamiento dentro de una democracia que aún dejaba mucho que desear.

Desde 1930, la ruptura del orden constitucional, dio la sensación de que las cosas podían arreglarse a base de la imposición y por la fuerza, estableciendo a dedo a los que el gobernante estimaba mejor entre sus amigos o conocidos.

India, sin embargo, parecía ser un contraejemplo: era un país democrático, y no obstante no había logrado desarrollarse.

34.- Esto indicaba que la democracia era necesaria pero no suficiente. La democracia es un sistema de gobierno político que, tras un largo período de tiempo, enseña a la mayoría que se puede cambiar y corregir errores.

La democracia se presenta, pues, como un medio, pero el desarrollo humano *requiere mucho más*. Exige algo cultural, algo implicado con una concepción de valores y de vida: tolerancia ante la diversidad de opiniones, discusión racional, extirpar la corrupción y posibilitar el desarrollo económico de modo que cada uno *produzca* bienes, con trabajo, ahorro, inversión, y logre vivir todo lo dignamente que quisiera o pudiera. El *desarrollo humano* exige un desarrollo también político y transeconómico (de modo que lo económico no sea el valor supremo de la vida humana); pero, por otra parte, *no puede ser un desarrollo opuesto a lo económico, antieconómico*, pues si los hombres dejaran de producir lo requerido para la existencia, la democracia por sí misma, o el solo desarrollo político, no aseguraría una vida humana. Lamentablemente, con frecuencia se percibe el proceder con mentalidad económica como un proceder antihumano; pero no se percibe, sin embargo, la tradición de la conquista española y católica como una tradición donde ha primado la cultura de la dominación: primero de los reyes, luego de los caudillos, después de los estancieros y hoy de los empresarios (y no la cultura de la libertad para la creatividad,

de la libre empresa, de la producción). Alberdi, a mediados del siglo XIX, proponía abandonar la gloria militar ya lograda, por la más prosaica gloria de la industria, de la producción y del comercio<sup>661</sup>.

“Los administradores empresarios tradicionales de la Argentina -tanto de empresas privadas como del gobierno- reinteran el patrón de autoridad/sumisión que el argentino encuentra en el hogar, en la escuela y en la Iglesia. Priva al argentino de un sentido del logro y, como resultado, de autoestima. Magnifica el sentido de inseguridad e inspira odio, que el argentino muchas veces descarga sobre sus hijos”<sup>662</sup>.

En este clima, es más difícil que surja la idea de participación y beneficios para ambas partes, como en una administración empresaria participativa moderna, donde el personal se identifica con la sociedad laboral; por el contrario, surge el temor a la pérdida arbitraria del empleo, el odio, la envidia, el cansancio, el ausentismo ante la tarea. Por otra parte, el empresario, de hecho, tampoco ve al empleado como a un socio y no moviliza fondos para su educación, salud, vivienda, etc. La gran sociedad argentina se compone de pequeñas sociedades menores (familia, empresa, clubes, etc.) que no tienen una tradición y cultura democrática.

No es suficiente una constitución republicana y leyes que posibiliten la vida democrática para que ésta sea una realidad. Se requiere una voluntad política democrática que genere y sostenga la voluntad democrática de los habitantes. Solo las *costumbres* democráticas -hechas *tradicionales y culturales formas de vida*- conservan la democracia<sup>663</sup>. La democracia -lo mismo que cualquier otro sistema, corrupto o mafioso- requiere de un círculo que mutuamente se refuerce: no hay democracia ni corrupción si no la hay *a la vez* en los gobernados y en los gobernantes. Ahora bien, el pasaje de un sistema a otro -si es cultural- se hace lenta y progresivamente, aprovechando el esfuerzo y control constante para crecer en la democracia; o el cansancio y la tolerancia de la mayoría para aceptar crecientes grados de abuso y corrupción. Como la democracia se mejora con la democracia, esto implica un aprendizaje largo, paciente y doloroso.

“Tanto los Estados Unidos como la Argentina padecieron la crisis económica de 1930; pero fue en la Argentina donde, como consecuencia, sucumbió la democracia. Tanto Italia como la Argentina padecieron el desafío terrorista de los años setenta; pero fue en la Argentina donde se interrumpió el proceso democrático en nombre de la seguridad amenazada”<sup>664</sup>.

35.- La cultural argentina heredada, y en gran parte la latinoamericana, ha sido justamente la contraria al sistema de vida democrático: se ha intentado vivir de la prepotencia de la conquista, del ocio y de la explotación del débil; o en último caso, de la limosna.

Después de la conquista, se abrían dos caminos a los residentes en la Argentina: o aceptarse como vencido, o imitar al vencedor por su poder pero envilecido por su mezquindad. La tercera vía, la más dura, consistía en creer en su propio valer, en crear o revivir

---

<sup>661</sup> Cfr. Alberdi, J. B. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Bs. As., Estrada, 1952, p. 75.

<sup>662</sup> Harrison, L. *El subdesarrollo está en la mente*. Madrid, Playor, 1987, p. 361.

<sup>663</sup> Cfr. Aristóteles. *La Política*. Libro V (VIII), cap. 1.

<sup>664</sup> Grondona, M. *Hacia una teoría del desarrollo. Las condiciones culturales del desarrollo económico*. Bs. As., Ariel-Planeta, 2000, p. 92. Cfr. Delich, F. *La crisis en la crisis. Estado, Nación, Sociedad y Mercados en la Argentina contemporánea*. Bs. As., Eudeba, 2002. Desein, D. (Comp.) *Reinventar la Argentina. Reflexiones sobre la crisis*. Bs. As., Sudamericana, 2003.

sus propios valores, no los de los hombres “cultos” europeos. Y eso es lo que hizo la mayoría callada de los argentinos (el gaucho o criollo o, en general, el hombre del interior y no urbano) y de los iberoamericanos, *viviendo en sus humildes chozas la alegría del sol diario*, sin dejarnos grandes escritos o monumentos para recordación de su grandeza y cultura. Aquí yacía *la identidad oculta* del argentino y, en general del iberoamericano, que tanto fastidiaba al europeo o al norteamericano que tildaba de indolente e improductiva.

A la *cultura del trabajo y del ahorro* que producía capital excedente para el futuro, el criollo, en un clima de desprotección jurídica y de arbitrariedad del poder, oponía la *cultura del ocio*, de la producción moderada por la necesidad presente y del goce sereno de la vida en el presente, protegido paternalistamente por el caudillo o el estanciero. Prefería su seguridad, su tranquilidad presente sin esperanza de riquezas futuras, renunciando a una mayor libertad prometida o futura, a la toma de decisiones, al riesgo, a la riqueza y al mando. El criollo no manifiesta frustración por no haberse desarrollado económicamente: nunca lo pretendió. Para él, el desarrollo humano implicó una opción sobre *el modo de ser más o menos humano* y no sólo sobre la riqueza (aun entendida como recurso futuro de mayor libertad)<sup>665</sup>. La ausencia de grandes crisis o carencias económicas han hecho del indígena y del criollo, hombres del corto plazo, que gozan de los bienes presentes, humanamente atractivos y seguros, pero que no favorecían el crecimiento económico, el cual implica apreciar el valor de realizar una riqueza excedente e invertirla para obtener más riqueza futura (capitalizar).

No obstante, forzoso es decirlo, la *falta de previsión* desde el presente hacia el futuro, considerada desde el largo plazo, es una actitud poco racional, irresponsable e injusta para con las generaciones futuras. Por otra parte, la tácita “venganza” o defensa de la no producción por motivo de la expropiación que padece el trabajador no es, a largo plazo, una estrategia que beneficie nadie.

Las formas de pensar interactuaban e interactúan con las circunstancias, de modo que lo *cultural*, lo *político* y lo *económico* estaban y están fuertemente relacionados en un círculo en el que se retroalimentan o debilitan<sup>666</sup>.

36.- Pero, con el tiempo, desapareció la idea del vencido: se declaró la independencia, se elaboró la Constitución de los pueblos libres del sur, y hubo que optar por una de las dos alternativas o modelos: el de la inercia sostenido por los caudillos o estancieros -prolongación y pseudópodos de los conquistadores- siempre dispuestos a la rapiña o al regateo- o el del trabajo pero un clima de inseguridad y corrupción, al arbitrio de quienes establecen o quitan las leyes según las conveniencias de quienes las dictan.

“Las famosas Ordenanzas de Toledo, sancionadas por el virrey Francisco de Toledo para el Perú en 1574, que rigieron en nuestro territorio aún después de la independencia, comienzan por reiterar la propiedad absoluta del Rey sobre los metales indianos: `Todos los minerales son propiedad de Su Majestad... y así los da y concede a sus vasallos y súbditos...’<sup>667</sup> .

Sólo con el establecimiento de la Constitución nacional, el alejamiento de los maiones, los estancieros del país comenzaron a percibir una mayor seguridad; y luego, lenta-

<sup>224</sup> sen, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Op. Cit., p. 52.

<sup>666</sup> Cfr. Harrison, L. *El subdesarrollo está en la mente*. Madrid, Playor, 1987, p. 201.

<sup>667</sup> García Hamilton, J. *Los orígenes de nuestra cultura*. O. C., p. 77.

mente, con la inmigración, una posibilidad más justa y segura para todo el que trabajaba y ahorraba.

37.- En el fondo, se trata de una forma de concebir el mundo y lo típico del ser humano. En la Modernidad, esta concepción se redujo a *tres maneras fundamentales de pensar al hombre*: a) éste es naturalmente un *lobo* para su semejante (Th. Hobbes) y lo que se requiere es un gobernante con todos los poderes; b) o bien el hombre es naturalmente *bueno* pero lo que instituye el poderoso lo corrompe (J. J. Rousseau); o c) finalmente, el hombre no es naturalmente ni bueno ni malo, sino *débil* (J. Locke); busca tanto el bien común como el bien individual; no es ni villano y ni héroe, por lo que puede ser cualquiera de las dos alternativas anteriores si no es protegido por la ley que exprese la justicia.

El americano del norte estuvo convencido por esta tercera concepción; por ello, se fue poniendo autolimites, discutiendo, elaborando y reconociendo leyes si esto le posibilita mayor seguridad y ampliar los intereses pragmáticos entre los individuos, haciendo primar el negocio (la acumulación de bienes y la inversión) sobre el ocio, en una nación que daba seguridades jurídicas para ello. Él, en su pragmatismo no pretendió asemejarse a nadie, ni a los franceses ni a los ingleses; trató de ser lo que era: una persona concreta con intereses concretos. Estima que la salvación la debía lograr el individuo con sus propios esfuerzos; pero no creía que la salvación estaba en un solo individuo.

No dudo que los argentinos harían lo mismo si tuviesen esa cultura o modo de pensar y la misma seguridad jurídica que ellos lograron elaborar y controlar.

### **Concluyendo**

38.- El ser de la sociedad argentina no puede ser estudiado solo como un problema económico. El hombre es algo más de lo que come. Está en la misma dinámica del desarrollo la tendencia a la plenitud. Ya no interesa lo que se es, lo que se ha logrado; sino lo resta por lograr.

En este contexto, el modo de ser de los argentinos no puede sino tener presente una gran variedad de aspectos que podemos reducirlo a su modo cultural de ser.

Sabemos que la cultura es todo lo que se opone a la “natura” o naturaleza, esto es, a todo lo que nace y crece sin intervención del hombre. Cultura es todo lo que cultiva el hombre, tanto en su aspecto material, como en el psicológico, valorativo, creativo, intelectual, etc. Y en todos esos aspectos armónicamente.

39.- Sería inútil o masoquista detenerse en el pasado para lamentar lo realizado y achacar culpas; pero resulta útil para constatar en dónde estamos y qué se podría imaginar y pretender ser. El ser de la sociedad argentina no interesa tanto por lo que ha sido, sino para comprender sus dificultades presentes y para lo que puede llegar a ser.

El pasado es condicionante, pero no determinante. Hoy somos lo que somos gracias al pasado, y condicionados por él sea para darnos lastre sea, en otros casos, para ofrecernos alas; pero no implica que debamos ser siempre e irremediablemente como en el pasado. Mas bien, al contrario, la historia con sus dolores y alegrías, con los aciertos o desaciertos realizados, ayuda a cambiar. La vida es inevitablemente cambio y lo importante es tomar el timón del mismo.

40.- Mas aunque el pasado, realizado por personas y naciones determinadas y (y no por un anónimo tribunal de la Historia), sea condicionante, no puede, sin embargo, declararse impune ante las injusticias.

Ante tal situación, los filósofos de la Modernidad, tomando el concepto de *fraternidad* (de la herencia cristiana, de los gremios medievales y de los ideales de la Revolución Francesa) elaboraron el concepto *solidaridad*. Todo ciudadano debía ser considerado, en los momentos de incapacidad individual, como formando un cuerpo social sólido y solidario: como una parte inescindible de la totalidad o sociedad.

No obstante, los filósofos liberales desconfiaron siempre de la ayuda y de la justicia social en manos de los gobernantes (siempre generosos con el dinero ajeno obtenido por recaudaciones tributarias). Para estos filósofos, los individuos son libres y en esa medida son responsables de sus actos: si no prevén su futuro y no ahorran no merecen, en justicia, ninguna ayuda ni hay motivo para la solidaridad.

41.- En este contexto, el Estado o sociedad providencialista y benefactor responde a una mentalidad socialista, solidaria. El Estado minimista (cuya función no consiste en intervenir en los asuntos privados) se corresponde con una concepción liberal.

Ante tal disyuntiva, hoy parecen caducas ambas alternativas. Se está pensando, desde la perspectiva francesa e incluso norteamericana, en la *refundamentación de un nuevo Estado providencia*, no ya desde la idea de un fortalecimiento del vínculo nacional; sino desde el perfeccionamiento de la lógica individualista, considerada como víctima por *no haber gozado de igualdad de oportunidades*.

Lo que se desea lograr es el equivalente de una justicia distributiva, radicalizando el principio de una justicia conmutativa. Como no es de esperar gran ayuda ante quien se declara sin más pobre, se recurre a la idea de emprobecido injustamente, en el pasado con consecuencias para el presente, y de indemnización civil.

“No es en tanto miembros de la sociedad y teniendo por ese título derechos sociales como las minorías procuran hoy en día beneficiarse con transferencias públicas en los Estados Unidos: es poniendo delante el estatuto de víctimas. Víctimas de un daño actual, pero también víctimas de una injusticia pasada. Es esto lo que explica la referencia constante a la esclavitud del siglo XIX por parte de la comunidad negra”<sup>668</sup>.

En este contexto, la sociedad no es aseguradora gratuitamente o por caridad, sino por derecho: por un derecho de reparación ante las desigualdades de oportunidades pasadas y presentes.

El modo de ser de los ciudadanos argentinos es, en este marco de referencia, solidario y socialista por sentimiento (hasta el punto de defender al pobre ladrón, aunque infrinja la ley) e individualista por lógica (hasta el punto de que no desea la intervención del Estado en sus asuntos, al cual ve más bien como un corrupto o ladrón, mediante el mal uso de los recursos y los privilegios). La contradicción está también aquí presente en el modo de ser argentino. Ya los próceres argentinos habían bebido ideas de la constitución norteamericana pero también de los iluministas franceses.

---

<sup>668</sup> Rosanvallon, P. *La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia*. Bs. As., Manantial, 2001, p. 65. Cfr. STEELE, S. *The Content of our Character. A New Vision of Race in America*. N. York, St. Martin, Press, 1990.



42.- El desarrollo humano implica el desplegarse de todas las posibilidades que pueden surgir, por muy diversos motivos, de ese ser humano.

“Desarrollo” o “subdesarrollo” constituyen dos nociones relacionadas o relativas; surge de comparar dos formas de humanas de vivir y puede aplicarse a diversos aspectos. El desarrollo de una sociedad humana implica haberse aclarado antes el concepto de lo entendido por “humano”. Si nos interesa hacernos un concepto sobre “el ser de la sociedad argentina”, nos interesa por dos motivos: para saber cuán humana (o inhumana) es y cuánto podemos esperar (o desesperar) de la ayuda de un proceso llamado “educación”, entendido al menos como proceso de aprendizaje y de autogobierno de nuestras vidas.

43.- El desarrollo económico es fácilmente detectable. Es suficiente calcular el ingreso por habitante y por año y su crecimiento. Cuando éste es constante y alto un país se halla en vías de desarrollo y de crecimiento económico, como fue el caso de Corea que entre 1980 y 1992 creció un promedio del 8,5% anual.

¿Pero cómo evaluar el crecimiento o desarrollo en la forma humana, cultural de vivir, incluyendo pero superando el índice económico?

44.- Quizás, filosóficamente, podamos medir el desarrollo cultural, indirectamente, esto es, midiendo el desarrollo de las potencialidades que tiene un país (y no sólo por relación a otros países) de pasar de condiciones menos humanas (por ejemplo, condiciones mínimas de recursos vitales, abuso de poder, injusticia, ausencia estructural de educación y de salud para la sociedad con igualdad de oportunidades para sus socios, ausencia de cooperación y paz) a otras más humanas<sup>669</sup>.

El *desarrollo cultural* (valores, formas de pensar y vivir presentes en los actores sociales) implica armoniosa e interactivamente el desarrollo político (del poder legislativo, judicial, ejecutivo y de la participación ciudadana) y el económico (la capacidad de ganancia mediante la producción y el intercambio). La obsesión y primacía del factor económico, tanto en los sistemas políticos de derecha como de izquierda, hace que interese más la flotación del tipo de cambio en el mercado o la rigidez del mismo, que la flotación de cadáveres en el Río de la Plata o la rigidez de los secuestrados<sup>670</sup>.

Un país que cuida más la adquisición corrupta de capitales que a sus ciudadanos, se quedará presto sin capitales, pues hace pensar en la pronta fuga de esos capitales, ya que nadie sensato mantendría por mucho tiempo su dinero en un país corrupto. Sin prioridad política justa no hay prioridad económica segura, y no hay prioridad política justa sin prioridad cultural (respeto y control por parte de la población de instituciones justas) que la sostenga<sup>671</sup>.

El respeto y la corrección de la Constitución es la base ética constitutiva de la cultura de un pueblo. Lo opuesto es la jungla.

45.- La concepción del hombre y de la sociedad está en constante repensamiento. Los ideales de la revolución francesa abrieron las puertas a la organización social de la *igual-*

---

<sup>669</sup> Cfr. Paulo VI. *Populorum progressio* (1967), n° 21. Quintana Cabana, J. *La contribución de la educación al desarrollo social* en *Revista Española de Pedagogía*, 2000, n° 216, p. 213-234. Martínez Navarro, E. *Ética para el desarrollo de los pueblos*. Madrid, Trotta, 2000. Acosta, A. *El desarrollo en la globalización, El reto de América Latina*. Caracas, Nueva Sociedad, 2000. Hopenhayn, M. – Ottone, E. *El gran eslabón. Educación y desarrollo en el umbral del siglo XXI*. Bs. As. FCE, 2001.

<sup>670</sup> Cfr. Grondona, M. *Hacia una teoría del desarrollo*. Op. Cit., p. 78.

<sup>671</sup> Cfr. North, D. *Estructura y cambio en la historia económica*. Madrid, Alianza, 1994. Huntington, S. P. *El orden político en las sociedades en cambio*. Bs. As., Paidós, 19972.

*dad* (entendida diversamente: como igualdad de trato ante la ley, según el liberalismo, y como igualdad materialmente controlada según los socialismos); de la *libertad* (entendida como el ejercicio de la elección y como no intervención de los demás en las propias decisiones y en los propios bienes, según el liberalismo; y como elección limitada por el Estado en todo lo que produce desigualdad, pues la tierra y otros bienes son pensados como dones dados a todo hombre por igual); y finalmente, a la organización de la *fraternidad o solidaridad* (entendida como caridad o limosna en el liberalismo, pues nadie está obligado en justicia y por ley a sostener a los irresponsables, imprevisores u holgazanes; y como derecho al sostenimiento de todos los socios discapacitados de aportar al Estado, según el socialismo, pues ningún hombre busca su propia desgracia).

En el ámbito del liberalismo, lo que se debe cultivar son las virtudes descritas por Max Weber en su clásica obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*: la piedad, el comercio, la libertad; aprecio por el tiempo, por el ahorro, la responsabilidad y autonomía en los propios actos, individuales y sociales. Su punto de partida se halla en que el hombre trabaja porque es pobre y en tanto lo sea. El ideal del hombre debería ser lo más activo posible, trabajar y prever enriqueciéndose y transmitiendo riquezas crecientes a sus seres queridos. Tal parecen ser los valores fomentados por una concepción política y económica capitalista<sup>672</sup>.

En el ámbito de socialismo, el hombre es naturalmente bueno y la sociedad lo corrompe con leyes de apropiación injusta. Las virtudes fundamentales consisten en aprovechar gozosamente el mayor tiempo posible, en acumular solo lo necesario, confiando en la ayuda de los demás en caso de necesidad. El ideal del hombre se halla en llevar una vida con el menor sacrificio posible, con el mayor gozo de los bienes de la tierra compartidos solidariamente, sin afán de enriquecimiento y de acumulación más allá del necesario para la vida digna de cada persona.

Ambos sistemas, en sí contrarios, estimaban ser los más racionales y adecuados al ser del hombre e indicadores del ser de la sociedad ideal.

46.- La sociedad y la concepción política de la misma se ha vuelto frecuentemente esquizofrénica y pendular entre las tendencias al socialismo (más frecuente en las situaciones de crisis económicas colectivas) o al liberalismo (más frecuente en las situaciones de prosperidad).

Ambas concepciones, la liberal o la socialista, llevadas a su extremo parecen excluirse y se vuelven inhumanas, pues no hay vida humana sin márgenes de libertad e igualdad. La cuestión es más bien un problema de grados y de tiempos hacia un ideal común que incluya ambas virtudes o cualidades; y, en efecto, el liberalismo desea partir de la libertad y de la tolerancia para llegar a acercamientos igualitarios sin la supresión de la libertad; y el socialismo desea comenzar de la igualdad para que puede ejercerse la libertad y evitarse la imposición por la necesidad, para lo cual se requiere igualdad de fuerza, poder y bienes incluso materiales. Igualdad, libertad solidaridad son ideales que no parecen se puedan conseguir todos al mismo tiempo para todos, pero debe ser sólo una cuestión inevitable de tiempo y, aun así, lo más equitativa posible. Lo que en principio parece claro es que el desarrollo económico no puede ir a la par de la injusticia social, ni la justicia social no puede ir a la par con el estancamiento económico. El subdesarrollo social es por sí

---

<sup>672</sup> Cfr. Harrison, L. *El sueño panamericano. Los valores culturales latinoamericanos, ¿desalientan una asociación auténtica con Estados Unidos y Canadá?* Bs. As., Ariel, 1999.

mismo una injusticia, cuando constituye una falta de desarrollo que pudo ser evitada, pues fue causada por hechos de injusticia.

47.- En la medida en que aumentan las crisis económicas la mayoría tenderá a soluciones solidarias; en la medida en que aumenta el bienestar general, las mayorías tenderán a soluciones menos ligadas a la intervención del Estado y a imposiciones de recaudación. Mas las minorías numéricamente pueden ser, en algunas circunstancias de mayoría de poder económico, generar la mayoría de la opinión pública.

En esto consiste fundamentalmente el mecanismo ideológico: en hacer pasar teórica y prácticamente por bueno para todo lo que en realidad es lo conveniente para un grupo que se beneficia<sup>673</sup>.

48.- Ante tales problemas, la *función de los educadores* no resulta ser nada clara ni fácil<sup>674</sup>. Por otra parte, no parece ser la tarea del docente el transmitir verdades, sino el posibilitar la crítica de las mismas a todo y cada uno de los ciudadanos, y esto puede hacerse sólo desde dentro de un sistema político democrático, por débil y corrupto que aún sea. La democracia se corrige con más democracia y aprendiendo dolorosa y pragmáticamente de las consecuencias de nuestros actos. Platón fue quizás el primero que no creyó en que los hombres pueden corregir los errores de la democracia con más democracia y se inclinó a favor de la idea de educar sólo a un grupo dirigente de iluminados custodios; pero ¿quién custodiará a los custodios?

El ser humano ha llegado a una situación en la que debe preservar el poder decidir qué seguirá siendo humano y qué será inhumano.

49.- La evolución social y cultural quizás -como lo ha sido la evolución biológica- tiene una finalidad clara y ciega al mismo tiempo: claramente vivir y sobrevivir lo mejor posible; pero una finalidad ciega en cuanto a la finalidad a largo plazo (para sus descendientes lejanos) y en cuanto a los medios que debe emplear. Estando así las cosas, surge un doble problema: el de los fines de la vida y de la sociedad humanas y el de las estrategias para lograrlo<sup>675</sup>.

Fácilmente se estará de acuerdo en que el altruismo es mejor que el egoísmo, entendido como ideal de vida humana y social; pero ¿por dónde comenzar? De hecho, ¿no se preocupa cada uno ante todo por vivir? ¿Se deberá considerar como buena la estrategia de hacer a todos altruista por decreto o por la fuerza o, más bien, se deberá tener el idea del construir una sociedad más humana, ampliando la inclusión de todos los hombres en su condición de humanos como un ideal a más largo plazo, sin renunciar a desarrollar al mismo tiempo las ideas políticas (formas de gobierno), culturales (formas de vida) y económicas (estrategias de costo-beneficio) al mismo tiempo?

50.- Es lógicamente esperable que, con el aumento de bienes disponibles, aumente el número de los seres humanos que tengan una calidad de vida mejor: mejores alimentos, más

---

<sup>673</sup> Cfr. Ramón García, J. *Teoría crítica en Ciencias Sociales: Conocimientos, racionalidad e ideología* en *Revista de Ciencias Sociales*, 1998, n° 80, p. 61-76. Zizek, S. *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI, 1992. Canguilhem G. *Ideologie et rationalité dans les sciences de la vie*. Paris, Vrin, 1991. Van Dik, T. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona, Gedisa, 2000. Gorfinkel, C. *Tendencias ideológico-pedagógicas en la historia reciente de la educación argentina* en *Ciencia, docencia y tecnología*, 2001, n° 23, p. 17-34.

<sup>674</sup> Cfr. Daros, W. *La filosofía de la educación integral en el pensamiento de M. F. Sciaccia*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1998.

<sup>675</sup> Cfr. Huntington, S. P. *La tercera ola. La democracia a finales del siglo XX*. Bs. As., Paidós, 1994, p. 76-87.

tiempo para una mejor educación, mejores retribuciones y menos tiempo dedicado al trabajo indeseado; pero estos aumentos de calidad deben ser tales que no frenen la fuente que los posibilita: una cultura del trabajo y del esfuerzo constante y creativo, una cultura política que controle los desvíos de la corrupción y de la acumulación y distribución inequitativa<sup>676</sup>. Seguir acumulando para el futuro cuando se podría gastar en el presente exige un gran equilibrio entre el despilfarro y la avaricia; un gran dominio de voluntad orientado por un libre ideal de crecimiento y no de estancamiento.

Son siempre las ideas y los valores -conscientes e inconscientes, conocimientos y creencias, no desconectados, a veces, de cierto realismo o pragmatismo- los que guían la actividad humana. Se podría decir que un *valor* es lo que tiene un precio y vale a tal punto que mueve el psiquismo humano (a pensar, querer, apreciar, comprar, etc.). Un valor (sea real en su fundamento o solo pensado como tal o creído; sea objetivo o subjetivo, o negociado; sea referido a lo económico, a lo estético, a lo intelectual o moral) es el *motor* de la vida humana. La total ausencia de valores significaría la parálisis de la vida psíquica humana: solo quedarían las necesidades meramente biológicas e instintivas.

El animal tiene necesidades biológicas; el hombre -si supera la vida animal- necesita valores. Los valores indican lo que queremos, aunque no sepamos cómo conseguirlos (y para esto último entrará en juego la razón y la prudencia buscando los medios).

Los valores indican el *aprecio por cierto proyecto de vida* individual (valores individuales) o compartidos (valores sociales), que intervienen en el momento en que nos relacionamos o realizamos transacciones (valores, culturales, de mercado, etc.). Un sistema de valores y se adhesión a ellos -siendo capaz de renunciar a lo contrario- es lo que constituye en *núcleo de una personalidad o de la cultura* de una nación, lo que le otorga a ella fuerza, valor (*vis=virtud*). La diversa escala de valores es lo que diferencia a las personalidades, a las culturas, y a las civilizaciones. En este contexto de valores, la riqueza es siempre un valor instrumental, un medio para otros valores, excepto en el vicio de la avaricia, donde se convierte en un fin o en la dilapidación donde carece de valor. El dinero manda cuando, en una cultura, no hay otro valor superior que mande, por ejemplo, la raza, la religión, la belleza, la política, las ideas, la justicia, la verdad, el amor, etc.)<sup>677</sup>. Por ello, a través de las conductas humanas podemos ver por qué valores se mueven los hombres. Si cambian los valores, cambian las conductas.

Los seres humanos no son meramente lo que nacen, sino lo que se hacen. Si lo natural es aquello con lo cual nacemos, los hombres son más que humanos, sobrehumanos por educación<sup>678</sup>.

La convivencia social nos exige prepararnos para ser personas *eficientes* pero también *morales*. Es eficiente quien elige medios adecuados para conseguir los fines que se propone; pero es, también moral quien se propone además buenos fines últimos, esto es, acordes a la convivencia social, no reducibles a medio.

Debemos habituarnos a *pensar en forma sistemática, compleja*: ni solo atenernos a los valores (lo que es propio de la sabiduría de vida) sin pensar en las consecuencias prácticas a las que llevan (lo que es propio de la imprudencia) o sin pensar en su viabilidad (lo que dejaría a los valores en un mundo perpetuamente utópico); ni solo atenernos a las consecuencias pragmáticamente sin respetar los valores (maquiavelismo). Debemos preparar-

---

<sup>676</sup> Cfr. Olson, M. *Auge y decadencia de las naciones*. Barcelona, Ariel, 1986. Barro, R. *El poder del razonamiento económico*. Bs. As., Celeste, 1997. Porter, M. *La ventaja competitiva de las naciones*. Bs. As., Bergara, 1991, p. 702.

<sup>677</sup> Cfr. Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Madrid, Alianza, 183, Vol. X, p. 240, Vol. VI, p. 315.

<sup>678</sup> Cfr. Peyrefitte, A. *La sociedad de confianza*. Santiago, Andrés Bello, 1996.

nos para adquirir un modo de *pensar racional pero también ético*, abierto a la creatividad, a nuevas perspectivas, al análisis de las creencias, a la eliminación de sofismas, a la solución de problemas, a la autodisciplina y al largo plazo, a la cooperación, al mérito, a la asociación y al juego limpio, a la responsabilidad, al diálogo, al respeto por los demás, al aprender y al enseñar y, en esto, las instituciones educativas tienen una importante misión.



## CAPÍTULO IX

### EL CONTRATO SOCIAL: HACIA SU ELABORACIÓN, SOLUCIÓN Y CRISIS

#### A.- Del terror a los bárbaros a la convivencia con los extraños

##### Introducción

1.- Es conocida la obra del filósofo búlgaro Tzvetan Todorov<sup>679</sup> que ha llamado la atención de los lectores sobre las causas por las cuales los seres humanos *tememos a los llamados bárbaros*.

Samuel Huntington nos había habituado a creer que la historia avanza a través de choques, por lo que la política mundial estaba entrando en una nueva fase, en la que la fuente fundamental de conflictos, no sería ideológica ni económica; sino que las grandes divisiones de la humanidad y las principales fuentes de conflictos serán culturales, entre naciones y grupos de civilizaciones diferentes<sup>680</sup>. Huntington, tras el predominio armamentístico norteamericano aliado con algunos países de Europa, imagina a las civilizaciones como dos jóvenes combatientes convencidos de su superioridad para los que no ven otra salida que la de enfrentarse hasta que una triunfa y la otra muere. Ve a los humanos como naturalmente belicosos y no dispuestos a participar en una tarea en común que beneficie a ambos.

Desde el inicio de la modernidad, Thomas Hobbes, John Locke y Jean Jacques Rousseau se pusieron este problema, centrándose en la pregunta acerca de cómo era la naturaleza humana. Incluso podemos retroceder hasta los orígenes de la filosofía, con Platón buceando esta temática. Pero no es la finalidad de este artículo hacer una historia detallada de este problema; sino más bien analizar con T. Todorov las causas por las cuales se origina reiteradamente el “miedo a los bárbaros”; para finalizar acercándonos a otra mirada del otro como un extraño con el cual, a todos, nos conviene convivir.

##### Definiendo al bárbaro

2.- Es sabido que el término bárbaro, se introdujo en el lenguaje griego, después de la guerra contra los persas, dividiendo a los humanos en dos grandes categorías: los que ha-

---

<sup>679</sup> Tzvetan Todorov nació en Sofía, Bulgaria, en 1939, y en 1963 fijó su residencia en París, donde estudió filosofía del Lenguaje. Ha impartido clases en la École Pratique des Hautes Études y en la Universidad de Yale, y otras universidades de EE.UU. Desde 1987 es el director del Centro de Investigaciones sobre las Artes y el Lenguaje del *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS). A partir de la década de los años noventa ha filosofado a partir de la historia, interesándose en los temas de la conquista de América y de la Segunda Guerra Mundial, para elaborar sus teorías sobre la presencia del otro: la diversidad, la alteridad.

<sup>680</sup> Cfr. Huntington, S. P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona, Paidós, 1997. Todorov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*. Barcelona, Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, 2008, pp. 129-131.

blaban griegos (“nosotros”) y los “otros”, los extranjeros, que balbuceaban (“bar-bar”) otro lenguaje incomprensible para los griegos.

En coherencia con esto, los bárbaros tenían las siguientes características<sup>681</sup>:

a.- Al no saber hablar la lengua del país en que se está, los bárbaros transgreden las leyes y normas fundamentales de la vida común.

b.- Los bárbaros viven con sus propias costumbres (parricidio, infanticidio, incesto, canibalismo, etc.) capaces de realizar sacrificios de humanos y el colgar las cabezas de sus enemigos. Todo esto los hace inhospitalarios. Los bárbaros marcan una frontera entre ellos y los demás, frontera establecida mediante el no reconocimiento de la humanidad del otro.

c.- Los bárbaros tienen costumbres que los aproximan a los animales, como el ser violentos y aparearse en público indiscriminadamente.

d.- Los bárbaros suelen ser caóticos, arbitrarios, aman la tiranía; y no conocen el orden social, al que deberían someterse. Por ello, sólo son gobernados por un déspota.

“Para los griegos, los persas son bárbaros en dos sentidos: porque no hablan griego y porque viven en un país sometido a un régimen tiránico”<sup>682</sup>.

En el período de la caída del imperio romano, al grito de “vienen los bárbaros”, todos huían a esconderse donde le fuere posible, pues era *vox populi* que éstos no recocían las normas ni sociales ni éticas de la *civitas* (ciudad).

Pero *la barbarie terminó generando civilización* y las civilizaciones, una vez en el poder, terminaron invadiendo bárbaramente a otras civilizaciones. Europa se considera culta, pero para los países de América fue colonizadora, explotadora y ladrona de las riquezas americanas. Cuando un latinoamericano va rezar a la gran basílica *Santa Maria Maggiore*, en Roma, y ve el techo, dorado con laminillas de oro zaqueado en América, por lo conquistadores (que ofrecían la Biblia y se llevaban las riquezas mineras), se le corta la inspiración divina.

Los que tenían las riquezas fueron los bárbaros, pero los “civilizados europeos” no dudaron en explotarlos o masacrarlos para quedarse con esas riquezas que nunca devolvieron. Si el criterio de ser bárbaro fue el haber robado (no querer reconocerlo hasta ahora), los bárbaros están en Europa, aunque tengan sus Biblias, sus lenguajes escritos y sus ahora monedas fuertes. Por cierto esto no justifica que los americanos fuesen moralmente mejores en todos los sentidos.

3.- Mas todas estas características (y algunas otras) pueden resumirse en una sola: son bárbaros todos los que no reconocen a los demás como seres humanos como ellos, sino que los deshumanizan y los equiparan a los animales.

Por ello, a los bárbaros se los califican como caníbales, incapaces de razonar, de negociar (utilizando la violencia o la lucha para quedarse con el trofeo); no conocen la vida de ciudad. Brevemente dicho: “Los bárbaros son aquellos que niegan la plena humanidad de los demás”<sup>683</sup>. Vencer a un enemigo es un acto de valentía; pero cortarle la cabeza y colocarla en una pica, es un acto de barbarie. Pausanias (jefe militar espartano) estimaba

<sup>681</sup> Todovov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros*. Op. Cit., pp. 31-35. Cfr. Morin, Edgar. *Breve historia de la barbarie*. Buenos Aires, Paidós, 2006.

<sup>682</sup> Todovov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros*. Op. Cit., p. 32.

<sup>683</sup> Todovov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros*. Op. Cit., p. 33.



que esto no podía hacerse, ni para vengarse de un enemigo que ya lo había hecho, sin convertirse él también en un bárbaro.

Los bárbaros tratan a los demás como si no fuesen humanos, o no plenamente humanos. Sociológicamente, suelen encerrarse en sus culturas, en sus grupos (familias o tribus), de modo que el extranjero aparece como un desconocido y un posible peligro. Quienes no están con ellos están contra ellos: he aquí la raíz de los totalitarismos, de la búsqueda y posesión de todo poder, del poder total y finalmente del fanatismo.

En resumen, el concepto del bárbaro tiene, primeramente, dos significados. A) Un significado absoluto, válido en sí mismo: bárbaro es quien no reconoce la humanidad de los demás y en particular es el que suprime la libertad del otro<sup>684</sup>; y B) un significado relativo, transitorio, pasajero, para todo aquel que no habla la lengua del país en donde vive.

Mas debe recordarse siempre que *los bárbaros están siempre a las puertas*. Cuando pensamos en los bárbaros nuestra imaginación vuela a los tiempos de Atila; pero debe recordarse que el siglo XX ha sido uno de los siglos más bárbaros de la historia humana. Los totalitarismos de Mussolini, Hitler, Stalin, la democracia de la USA y su dominio invasor de más 120 países, han ocurrido también en el siglo XX y pueden volver a pasar.

No se puede seguir siendo ingenuo. ¡Las grandes dictaduras siempre se hacen en nombre del bienestar del pueblo al que luego oprimen! Frecuentemente, bajo el nombre de “pueblo” no se refieren a todos los ciudadanos de una nación, sino a un grupo de ella que sigue siega e ideológicamente a quien los favorece: pueblo suele ser, desgraciadamente, una muchedumbre que vive de favores.

## Definiendo al civilizado

4.- El hombre griego, que definió al bárbaro, primeramente como aquel que no habla griego, advirtió también que no se podía combar a la barbaridad, mediante los medios empleados por los bárbaros. Si así lo hacía podía convertirse a su vez en un bárbaro.

Ante todo, el griego advierte que los bárbaros son aquellos que no hablan bien el griego, “como nosotros no podríamos hablar su lengua”. Así pues, sabe que, para los “bárbaros” cuya lengua no sabemos, nosotros somos los bárbaros”<sup>685</sup>.

Aristóteles había expresado esta idea cuando sostuvo que un hombre que no vive en la polis o es una bestia o bárbaro, o es un dios. Ser “civilizado” es una expresión que procede de “civitas” (ciudad). Se da un paso hacia la civilización cuando los hombres, ampliando el grupo familiar y sin abandonarlo, establece contactos prolongados con los demás grupos, formando entidades superiores como lo son un pueblo, un país, un Estado. Pero para que las personas conformen un Estado se requiere que adviertan y aprecien valores e ideales comunes a los demás, en una forma ampliada, incluyente, poniendo en pie de igualdad a las otras personas y pueblos.

Todo ello implica el cultivo de la inteligencia y de la voluntad en un sentido de universalidad: todos los seres humanos tenemos algo en común, aunque también tenemos diferencias debido a circunstancias históricas, culturales, económicas, etc.

5.- Con el pensamiento cristiano, a partir de lo que escribía Pablo a los Corintios, si bien todos tenían una lengua u otra, ya no interesaba qué lengua se hablaba, sino si se era

<sup>684</sup> José Ortega y Gasset, con anterioridad, había expresado este concepto. La cultura nunca puede excluir el cultivo de la inteligencia creadora y de la libertad. Cfr. *Obras completas*. Madrid, Alianza, 1983, V, 223; III, 172-173.

<sup>685</sup> Todovov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros*. Op. Cit., p. 35.

cristiano o no se lo era. Fray Bartolomé de las Casas utilizó ese mismo argumento para defender a los indios y no tratarlos como bárbaros<sup>686</sup>.

Los españoles consideraron bárbaros a los indios por que hablaban una lengua que ellos (los españoles) no entendían; pero, además, no compartían la misma religión y las mismas costumbres.

No obstante, no se tardó mucho en ver que ser bárbaro no era una forma inhumana de ser, sino que el bárbaro es un humano, pero que no vive como un humano civilizado. Comenzó a aparecer más claramente que el bien y el mal son acciones que proceden igualmente de la voluntad de los seres humanos. Si esto es así, “parece ilusorio esperar que algún día llegue a erradicarse definitivamente”<sup>687</sup>. La barbarie es entonces una posibilidad siempre presente en nosotros y en los otros.

J. J. Rousseau estimaba que la fuente de ver en el otro a un bárbaro o a un semejante dependía de la capacidad o facultad para identificarnos con él, de tener un sentimiento de común humanidad con los demás, no obstante sus apariencias.

La capacidad de identificarnos con los otros, aun cuando no los conozcamos, a reconocer en los otros la misma dignidad que tenemos nosotros, aunque sean diferentes, nos motiva a ayudarlos cuando lo necesitan, a no dañarlos, incluso a tener un beneficio mutuo negociando con los otros.

6.- En resumen, una persona civilizada es aquella que “en todo momento y en todos lugar, sabe reconocer plenamente la humanidad de los otros”.

Esto requiere: a) descubrir las diferencias (los modos de vida de los otros son diferentes); y b) aceptar que, no obstante, son portadores de la misma humanidad que nosotros.

Ser civilizado implica, pues, una cierta filosofía platónica, es decir, admitir que no obstante las apariencias (los sesgos egocéntricos, los rasgos etnográficos o fisiológicos), los humanos tenemos la misma y universal esencia o naturaleza humana. Al menos habría que admitir que, en potencia o posibilidad, todos somos iguales, aunque de hecho, no lo somos en algunos aspectos (color, edad, salud, dominio de herramientas, etc.) circunstanciales de menor valor.

“Encerrarse en sí mismo se opone aquí a abrirse a los otros. Creerse el único grupo propiamente humano, negarse nada al margen de la propia experiencia, no ofrece nada a los otros y permanecer deliberadamente encerrado en el propio medio de origen es un indicio de barbarie; reconocer la pluralidad de los grupos, de sociedades y culturas humanas, y colocarse a la misma altura que los otros, forma parte de la civilización. Esta extensión progresiva no debe confundirse con la xenofilia, la preferencia sistemática de los extranjeros, ni con culto alguno a la diferencia; simplemente nos indica la mayor o menor capacidad de reconocer nuestra común humanidad”<sup>688</sup>.

7.- Es sabido que el concepto de “naturaleza humana” es un concepto filosóficamente elaborado, como el concepto de ciudadano.

Ni la barbarie ni la civilización califican permanente y definitivamente a los seres humanos. Esas calificaciones no se refieren propiamente a las personas sino a sus acciones y sus condiciones o estados sociales.

---

<sup>686</sup> Cfr. Bartolomé de Las Casas. *Apologética Historia Sumaria*, México, UNAM, 1967, Vol. 2, III, 254.

<sup>687</sup> Todovov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros*. Op. Cit., p. 38.

<sup>688</sup> Todovov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros*. Op. Cit., p. 41.

La civilización, para Todorov -como también lo ha mencionado Z. Bauman-, es una sola y se opone a la barbarie; pero las culturas son plurales<sup>689</sup>. Una cultura, a su vez, implica cierta conformidad con algunas prácticas sociales (lengua, religión, historia, etc.) y la imagen que éstas dejan en los miembros de una comunidad, la cual va adquiriendo una memoria común, con una cierta interpretación del mundo participada (identidad colectiva). La civilización conlleva una universalidad de valores, especialmente del valor de la humanidad y la libertad, que los bárbaros no aprecian. Ya Herder, en épocas de la Ilustración proponía que era posible pensar en la unidad y universalidad de la civilización, y en la pluralidad de culturas. En las culturas suele predominar uno u otro valor (la ley mosaica para los hebreos, la razón para los griegos, el mensaje de Cristo para los cristianos), pero en ninguna de ellas puede estar ausente el reconocimiento de la humanidad y la libertad, sin caer en la barbarie. Ese mayor o menor grado de humanidad y libertad marca el mayor o menor grado de civilización de un grupo humano.

Si, como sostenía Ortega y Gasset, la libertad y el respeto a la misma es la que marca el límite entre ser culto y ser civilizado o no serlo, entonces, el Estado liberal es más civilizado que la tiranía porque garantiza la misma libertad para todos ante la ley.

Dentro del contexto cultural, la ciencia es más civilizada en cuanto deja espacio permanente a la discusión y revisión de las afirmaciones científicas; lo que no hacen las creencias dogmáticamente sostenidas. El diálogo, la exposición de las ideas, garantiza una posición equivalente a todos los interlocutores y es una forma de comunicación más civilizada que el discurso solemne, en el que uno (oráculo, profeta, adivino, dictador) lanza certidumbres mientras los demás escuchan. El acto de fe implica que el emisor y el receptor no son iguales. El acto de razón coloca a todos los participantes en el mismo nivel.

8.- Este colocarse en el mismo nivel era lo que le costaba aceptar a Platón. Estimaba que la verdad y el error no tienen el mismo valor y que, en consecuencia, no todos tenían igualmente la palabra en una asamblea; pero, en realidad, cada uno seguía sus propios placeres y los gobernantes no hacen más que estudiarlos para satisfacer esos goces y permanecer en el poder.

Para Platón, la democracia es el reino de los sofistas, los que gobiernan en lugar de ilustrar al pueblo, se contentan con estudiar su comportamiento y con erigir en valores morales sus apetitos:

"Que cada uno de los particulares asalariados a los que esos llaman sofistas... no enseña otra cosa sino los mismos principios que el vulgo expresa en sus reuniones, y esto es a lo que llaman ciencia. Es lo mismo que si el guardián de una criatura grande y poderosa se aprendiera bien sus instintos y humores y supiera por dónde hay que acercársele y por dónde tocarlo y cuándo está más fiero o más manso, y por qué causas y en qué ocasiones suele emitir tal o cual voz y cuáles son, en cambio, las que le apaciguan o irritan cuando las oye a otro; y, una vez enterado de todo ello por la experiencia de una larga familiaridad, considerase esto como una ciencia, y, habiendo compuesto una especie de sistema, se dedicara a la enseñanza ignorando qué hay realmente en esas tendencias y apetitoso de hermoso o de feo, de bueno o de malo, de justo o de injusto, y emplease todos estos términos con arreglo al criterio de la

---

<sup>689</sup> Todorov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros*. Op. Cit., p. 45. Bauman, Zygmunt. *Múltiples culturas, una sola humanidad*. Buenos Aires, Katz Barpal, 2008.

gran bestia, llamando bueno a aquello con que ella goza, y malo lo que a ella molesta"<sup>690</sup>.

## La lucha contra el miedo

9.- El miedo (del latín *metus*) es una perturbación angustiosa del ánimo por un riesgo o daño real o imaginario; es un recelo o aprensión que uno tiene de que le suceda una cosa contraria a lo que desea<sup>691</sup>.

En el ámbito del miedo, el temor es, por su parte, una emoción dolorosa, excitada por la proximidad de un peligro, real o imaginario, y acompañada por un vivo deseo de evitarlo y de escapar de la amenaza. Es una milenaria pulsión común a todos los hombres, del que nadie está completamente libre.

La conducta del hombre y sus actitudes ante la vida están condicionadas en gran medida por los temores que brotan en grados tan diversos, que van desde la simple timidez hasta el pánico desatado, pasando por la alarma, el miedo y el terror.

Suele ser el temor (y si es violento y paralizador se convierte en terror) lo que mueve a no aceptar las nuevas opiniones, creencias, conductas extrañas, y a permanecer en la posición segura que ya se tiene<sup>692</sup>. Las experiencias negativas generan en nosotros *un temor compulsivo y puede convertirse en fóbico*, como el temor a las serpientes o a las arañas.

Ese temor a perder algo puede fundarse en diversos motivos: temor a perder la vida, o la posición social que se tiene; temor a perder la libertad o el bienestar que se tiene; temor a no saber si se abandonan las ideas o creencias que se poseen, etc. Cuando el temor es objetivo (esto es, existe un objeto real y externo) es saludable pues nos ayuda razonablemente a enfrentar o a evitar un peligro. Cuando, por el contrario, es un temor sin fundamento objetivo, sino solo sustentado por el sujeto, se convierte en una conducta enfermiza (psicótico).

10.- Según Todorov, avanzamos hacia la civilización cuando aceptamos que la humanidad de los representantes de otras culturas es igual a la nuestra.

Tener el punto de vista de los otros no significa que obremos por altruismo en detrimento del egoísmo; o bien, por xenofilia frente a la xenofobia; sino que indica que poseemos una amplitud de ánimo que ve como posible el enriquecerse con la perspectiva de los otros<sup>693</sup>.

Por el contrario, quien no es capaz de ubicarse, ni siquiera hipotéticamente, en el lugar del otro, manifiesta tener un ánimo cerrado en sus propias convicciones, como poseedores de verdades indiscutibles; y, de algún modo, calificar prepotentemente al otro como inferior o en situación de error.

11.- Hoy el miedo se da en personas civilizadas, en el contexto de la misma cultura que la modernidad ha generado. Valoramos la tecnología, los alimentos transgénicos, etc.; pero, al mismo tiempo, tememos sus efectos indeseables o imprevisibles a largo plazo.

---

<sup>690</sup> Platón. *La república*, VI, 493 a-c.

<sup>691</sup> Cfr. Bada Alejandro. "El miedo y otros conceptos relacionados modelos de comunicación" en [http://www.monografias.com/trabajos10/el\\_temo/el\\_temo.shtml#ixzz2ygAoAXl6](http://www.monografias.com/trabajos10/el_temo/el_temo.shtml#ixzz2ygAoAXl6)

<sup>692</sup> Cfr. [www.proyectopv.org/1-verdad/temor.htm](http://www.proyectopv.org/1-verdad/temor.htm) - <http://trans-forma-t.blogspot.com.ar/2010/05/diferencia-entre-temor-miedo-horror.html>

<sup>693</sup> Todovov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros*. Op. Cit., p. 56.

Las técnicas son instrumentos y, como tales, no poseen en sí mismos una carga negativa o positiva; sino que el valor de las mismas procede de las finalidades que los seres humanos se proponen alcanzar. Las técnicas se dan dentro de las culturas, y éstas, dentro de la civilización o la barbarie.

“El siglo XX ha sido especialmente aleccionador al respecto: los mayores actos de barbarie no los llevaron a cabo seres precisamente incultos. Los jefes de los *Einsatzgruppen*, las asesinas unidades móviles que exterminaban a los judíos tras el frente ruso, tenían estudios superiores. Eichmann tocaba hermosa música de cámara alemana del siglo XIX en sus ratos libres. Mao conocía a los clásicos chinos, pero eso no le impidió instigar las mayores masacres del siglo”<sup>694</sup>.

Miedos no faltan, sobre todo en tiempos de *crisis*, para ofrecerse a una eficaz gestión: miedo a la pérdida de empleo, al descenso del nivel de vida, a la inmigración, al inescrutante futuro. Miedo al enemigo declarado y miedo al enemigo potencial, miedo a la contingencia o a los insobornables elementos. O miedo a los semejantes: precisamente por serlo. La igualdad se convierte en amenaza. Y miedo al casi-semejante, al otro, al llegado: a sus intenciones, a sus necesidades, a sus miserias. No se trata aquí de los miedos provocados por la geopolítica y la geoestrategia, de esos miedos vinculados, por ejemplo, a atentados espectaculares. Se trata del miedo distribuido por el tejido social: de un miedo que se registra y se expone en gestos que parecen significar respeto, en tomas de postura que realmente son tomas de distancia, en muecas de desaprobación o rechazo, en silencios, o en la búsqueda de un lenguaje descomprometido, tendencialmente neutro, que se asocia con la corrección política<sup>695</sup>.

### **El agridulce temor a la ideología**

12.- Una posible actitud ante el miedo a los bárbaros consiste en simplificar las causas de las conductas humanas, en perder la complejidad de la vida humana, lo que suele llevar una lógica de exclusión: *aut aut* (o esto o aquello).

Esta forma de pensar es frecuente en las mentalidades autoritarias o demagógicas, sobre todo ante peligros inminentes. En estas situaciones, se decide entonces, simplificar las conductas sociales: o se está con nosotros o bien contra nosotros.

El término *ideología* se ha usado (y abusado) de diversas maneras: a) para algunos, toda ideología es simplemente sinónimo de una filosofía (pero, en realidad, una filosofía no se impone, sino sólo se propone); b) para otros, ideología es el conjunto de ideas que posee una persona, por lo que toda persona poseería una ideología; para el pensamiento marxista, la ideología es la imposición -por parte de una clase dominante- de una forma de pensar y obrar, de modo que tras la aparente búsqueda del bien para todos, en realidad, lo que se busca es obtener un beneficio para la clase dominante que impone esa forma de pensar<sup>696</sup>.

Pero por *ideología* se entiende aquí un mecanismo teórico-práctico, cuyo punto más alto es el *lavado de cerebro* de la persona que es sometida a él. Las ideologías pueden tener distinto signo político (tanto de derecha como de izquierda) o religioso o cultural; pueden

<sup>694</sup> Todovov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros*. Op. Cit., p. 63.

<sup>695</sup> Lanceros, P. “El miedo, el otro, el fin. violencias letales” en *Pensamiento*, 2016, vol. 72 núm. 272, p. 463.

<sup>696</sup> Cfr. Marx, C. *Ideología alemana*. Montevideo. Pueblos Unidos, 1958.

ser violentas o aparentemente pacíficas, pero funcionan de la misma manera.

El hecho es que este *proceso de ideologizar* puede hacerse presente con frecuencia en el aula<sup>697</sup>. Por ello, analicemos algunos de sus supuestos y fases<sup>698</sup>:

a) La ideología es posible si se *suprime* -sin que la víctima lo advierta-, seduciendo, *la libertad en el pensar*. Por esto, las ideologías son una falsa conciencia, que hacen pasar por verdadero lo que es la conveniencia del victimario, del dominador.

b) El ideologizador debe conseguir que la víctima piense que la verdad es una sola y *de una sola forma*: la del ideologizador, transformando los diversos modos de pensar en un único modo (lógico y psicológico) de pensar: el del ideologizador.

c) El ideologizador trata de aislar, psicológica o socialmente, a la víctima, des- acreditando otros criterios de juicios o modos de pensar que difieren del suyo. Suprime de esta manera formas de confrontación, de pro y contra, respecto de los puntos de vista del ideologizador.

d) El ideologizador culpabiliza a la víctima, como enemiga de la verdad, de la patria o de otros valores, si la víctima se resiste a pensar como él. Dado que el ideologizador concibe la verdad como única y de una única forma, toda divergencia con su forma es considerada una falta contra la verdad.

e) Pero a quien obra dentro de la ideología es liberado de toda culpa, porque la ideología le asegura, al obrar, la verdad y la justicia de su parte.

f) La aceptación de la ideología que trata de imponérsele a una víctima comienza con la abdicación de los propios modos (lógicos y psicológicos) de pensar, de su libertad de crítica en el pensar desde fuera del sistema de explicación que se le ofrece.

g) La aceptación de la ideología supone, luego, la aceptación del punto de vista del ideologizador; implica optar por su opción, ver con sus ojos, juzgar con su mente; implica, diría Kant, volver a la minoría de edad.

h) Aceptada la concepción ideológica que se le presenta a la víctima, ésta hace una relectura de los hechos y teorías desde la perspectiva de la ideología, calificando a ésta como verdadera, y falsas las otras lecturas.

i) La ideología se presenta, entonces, como un falso conocimiento. Puede pretender ser científico, aportar gran cantidad de argumentos; pero se trata de un sistema cerrado a una crítica externa a sus principios o puntos de vistas los que deben asumirse sin crítica.

---

<sup>697</sup> Cásares Jaime, M. *Las ideologías en el aula en Aula abierta*, 1996, n. 48, p. 48-51. Ariño Villarroya, A. *Ideologías, discursos y dominación en REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 1997, n° 79, p. 197-219. Zizek, S. *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI, 1992. Van Dik, T. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona, Gedisa, 2000. Gómez, R. *Neoliberalismo y pseudociencia*. Bs. As., Lugar, 1995.

<sup>698</sup> Cfr. Reboul, O. *L'endocrinement*. Paris, PUF, 1977, p. 37. Daros, W. *Epistemología y didáctica*. Rosario, Mathesis, 1984, p. 115. Ramón García, J. *Teoría crítica en Ciencias Sociales: Conocimientos, racionalidad e ideología en Revista de Ciencias Sociales*, 1998, n° 80, p. 61-76.

j) Mas el proceder ideologizador es inmoral, ya sea porque en nombre de la verdad suprime la libertad del hombre; ya sea porque no teme presentar lo falso como verdadero. Esta actitud puede encarnarse en un hombre particular o en un grupo sociopolítico. Los docentes saben que todo ente tiende a permanecer en su ser y a desarrollarlo, a no ser que una causa externa lo suprima o limite. En consecuencia, toda persona o grupo con poder tiende a permanecer en el poder y crecer si le es posible. Por ello, todo poder de derecha, de izquierda o de centro, tenderá a permanecer en su posición y, si le es posible, a crecer; pero *cuando se pierde el sentido ético del poder, éste se absolutiza*, e intentará permanecer en el poder y aumentarlo con todos los medios, lícitos e ilícitos, sin importarle presentar lo falso como verdadero; sin importarle suprimir la verdad con un acto arbitrario o, viceversa, suprimir la libertad en nombre de la verdad<sup>699</sup>.

k) Mas por otra parte, la tolerancia de una persona o de un grupo de personas, en el uso de la libertad, para quien no piensa como esa persona o grupo, puede tener un límite: *el límite de la mutua tolerancia* para buscar como son las cosas (la verdad de las cosas o acontecimientos). No se puede tolerar, en nombre de la tolerancia, a los intolerantes; porque ser intolerante no es moral y lo inmoral no da derecho. Derecho, en efecto, es la capacidad para poder realizar un acto, que no puede ser impedido por otro, precisamente porque es lícito, justo. El uso de la fuerza se justifica sólo para proteger la realización de un acto justo. Ahora bien, la raíz de la justicia se halla en el (libre) reconocimiento de la verdad. Por lo tanto, quien no la reconoce, y me impide a mí reconocerla, se convierte en un intolerante, ante el cual tengo derecho a la defensa. Tanto alumnos como docentes tienen ese derecho ante un proceso ideologizador.

13.- Como veremos, lo que se teme del proceso ideologizador, que tiene las características de un bárbaro moderno, es perder la libertad.

En este contexto, se estima que la mejor herramienta contra el intento de ideologizar, tanto de un docente, como de otros medios informales de enseñanza y de comunicación, se halla en un ámbito de libertad donde se *pueda ejercitar la crítica*, esto es, en el uso de criterios o medidas diversas, de modo que se hagan patentes las intenciones ocultas de quienes pretenden poseer la verdad, pero no someterla públicamente a discusión, como sucede cuando el docente presenta sus conocimientos como si fuesen -sin más- verdaderos o se mofa de las opiniones ajenas.

*La actitud dogmática* implica cerrar toda puerta a la discusión; supone clausurar la posibilidad de expresar opiniones. Esta actitud constituye un riesgo real cuando, en el proceso de enseñar, los docentes no solo ponen en consideración los conocimientos, estimados verdaderos; sino que, además, los *imponen* como tales. *La verdad no se impone: se propone*, se muestra o demuestra; pero, después de esto, aún permanece libre la voluntad del que aprende y que debe aceptar a esos conocimientos libremente como verdaderos. Indudablemente que *quien no acepta algo verdadero como verdadero, se engaña y se daña moralmente porque se miente*. Pero aún en este caso, la *presencia de la verdad no da derecho a suprimir la libertad* de nadie, mientras no se convierta en un intolerante de mi derecho. La libertad es el *valor supremo subjetivo* de una persona; pero este valor vale porque ella acepta la verdad y se convierte en verdadera libertad: la libertad de una persona, que libre-

---

<sup>699</sup> Cfr. Quiroga, H. y otros (Comp.). *Filosofía de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*. Rosario, Homo Sapiens, 1999. IANNI, O. *La sociedad global*. México, Siglo XXI, 1998.

mente se opone a la verdad, se degrada moralmente ella misma. Por ello *el valor supremo objetivo* de la persona se halla en el *amor a la verdad*: en buscar libremente saber cómo son las cosas, sea que esto me beneficie o me dañe subjetivamente.

Ya J. J. Rousseau, criticaba la acumulación de conocimientos (el saber) que va contra la dignidad y el respeto a las personas (sabiduría). Se puede ser hombres sin ser sabios. Este fue justamente el mensaje de los críticos de la Ilustración y de la Modernidad. No se trata de negar el innegable progreso que se ha hecho en estos últimos siglos, sino de percibir que el proceso de civilización no es lineal y mecánico, sino siempre precario y que requiere cuidado.

“Por lo que sabemos, los individuos que vivían en Grecia antigua podían ser tan hospitalarios, generosos y amigables como los europeos contemporáneos. Los Estados actuales se hacen la guerra con tanta ferocidad como los griegos y los persas en tiempos de Herodoto. Lo que ha cambiado es sobre todo su capacidad de destrucción masiva”<sup>700</sup>.

## Civilización y barbarie

14.- Walter Benjamín, en 1940 en pleno surgimiento nazi, escribió que no hay civilización que no sea también barbarie<sup>701</sup>. Los argentinos recordamos, con el mismo título, la inmortal obra del temperamental y romántico Domingo Faustino Sarmiento<sup>702</sup>. Este prócer, immortalizado en parte por su amigo Mitre, no pensaba en los peligrosos daños que la misma civilización (esto es, la organización en la forma de vida social y jurídica de la *civitas* o ciudad) podía traer; porque toda civilización implica una selección y priorización de valores; y, en consecuencia, la anulación o postergación de otros.

Si la civilización no es tomada como el respeto pleno a la persona del otro, sino como un rasgo cultural y puntual de cierta concepción del progreso, entonces, si el mismo progreso ignora sus propios límites de respeto al otro, la civilización misma que se quiere imponer se vuelve paradójica. Una cultura se puede imponer con la fuerza de una invasión, pero no deja de ser un acto de barbarie, cometido por los “cultos”. Son conocidos muchos casos de naciones “cultas” europeas que lo han hecho. Por otra parte, los demagogos y tiranos siempre prometen al pueblo un cambio moral; pero la civilización no puede imponerse, porque ser civilizado es un acto moral que debe ser libre y respetuoso de la misma libertad con la cual se realiza, y con el cual se reconoce al mismo tiempo de la libertad del otro.

La relación entre un civilizado que respeta plenamente al otro y el bárbaro que no se pone límites, puede generar conflictos éticos para el civilizado, límites que no los tiene el bárbaro. No obstante, toda civilización tiene sus límites.

<sup>700</sup> Todovov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros*. Op. Cit., p. 66.

<sup>701</sup> Benjamin Walter. *Oeuvres*. Paris, Denoël, 1971, Vol. 1, p. 281.

<sup>702</sup> Cfr. Sarmiento, D. F. *Facundo o civilización y barbarie*. Buenos Aires, Editorial Eduvim, 2009. La dicotomía entre la civilización y la barbarie es la idea central del libro; Facundo es retratado como salvaje y opuesto al progreso real mediante su rechazo hacia los ideales culturales europeos, visibles en la sociedad metropolitana de Buenos Aires. Cabe recordar que los seguidores de Sarmiento colgaron, en la plaza de la ciudad de la Rioja, la cabeza del Chacho Peñaloza que se había rendido y que Sarmiento se alegró por la forma en que lo habían hecho, estimando, paradójicamente, que los bárbaros no entendían de otra manera que había que aceptar el progreso. Pero ya Pausanias, el jefe espartano que había vencido a los persas no quiso imitar a los persas que habían cortado la cabeza al rey de Esparta y la habían clavado en un poste, no quiso vengarse, actuando de la misma manera. Pausanias se negó a esta sugerencia de hacer lo mismo, afirmando que “un acto de ese tipo era propio de los bárbaros, no de griegos, e incluso entre los bárbaros lo condenamos” (Herodoto. *Historia*, XI, 79). Cfr. Todovov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros*. Op. Cit., p. 34.



“Renunciar a la intolerancia no significa que debemos tolerarlo todo. Para que sea creíble, la llamada a la tolerancia debe partir de un consenso intransigente sobre lo que en una sociedad se considera intolerable. Lo que define esta base suelen ser las leyes del país, a las que se suman determinados valores morales y políticos no formulados pero aceptados por todos”<sup>703</sup>.

Los países democráticos no pueden imponer por la fuerza la democracia, sin caer en contradicción entre lo que afirman y lo que realizan. Incluso Bush, presidente norteamericano, sostuvo que por ciertos países asiáticos pasaba el “eje del mal”, lo que justificaba realizarles una guerra e invadirlos y hacerles pagar los gastos de la guerra, repartiendo su petróleo.

Los tiempos pasan, pero la idea del miedo a los bárbaros, permanece y su uso sigue dando frutos económica e ideológicamente pingües.

15.- Este nuevo orden de Occidente, establecido en nombre de una civilización combativa que se impone por la fuerza, según S. P. Huntington, tiene sus riesgos y se confunde civilización con una cultura bárbara. Otras culturas emergentes se considerarán superiores a la de Occidente, con valores morales más auténticos. Por eso él prevé que, por vía del desafío demográfico (el 2025 más del 25% poblacional mundial será musulmana) o por vía del crecimiento económico (el 2025 Asia incluirá siete de las doce economías más fuertes del planeta) o por vía de la militancia creando inestabilidad, el poder y los controles de la confusamente llamada “civilización occidental” se desplazarán hacia las culturas no occidentales. Así, un choque que Huntington erróneamente llamada “de civilizaciones” en lugar “de culturas”, arraigadas a religiones, dominará la política a escala global: según él, en las fronteras entre civilizaciones se producirán las batallas del futuro. Por eso, Huntington admitirá que estamos asistiendo «al final de una era de progreso» dominada por la ideología occidental, marcadamente superior. Ese presupuesto no criticado hace depositar lo malo en los otros.

“Los ataques contra su país no responden a reivindicaciones de sus adversarios, que podrían tenerse en consideración y acaso satisfacerse, sino que son el mero producto de un ideología radical y hostil”<sup>704</sup>.

Según Todorov, no son las religiones las que hacen las guerras, sino más bien las personas y grupos con sus intereses demográficos, políticos y económicos. La violencia no ocurre sin una razón, pero demasiado rápidamente se atribuye su causa a la religión, o a la cultura, como a personas que obedecen ciegamente a sus grupos, por oposición a los cultos que saben ejercer su libertad y decir razonablemente. “La cultura de origen desempeña así el papel que en el siglo XIX tenía la raza”<sup>705</sup>.

16.- Para no admitir la igualdad entre los hombres, es suficiente negarles algunos de los atributos que nos otorgamos: los otros son irracionales, imprevisibles, hasta el punto que es necesario reducirlos previamente (guerra preventiva) a la impotencia y enseñarles luego conductas racionales. Quien tiene la verdad tiene el derecho; quien no la tiene debería

<sup>703</sup> Todorov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros*. Op. Cit., p. 23.

<sup>704</sup> Todorov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros*. Op. Cit., p. 134.

<sup>705</sup> Todorov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros*. Op. Cit., p. 143. Cfr. Barnavi, Èlie. (Embajador de Israel en Francia) *Las religiones asesinas*. Madrid, Turnes, 2007.

agradecemos que lo eduquemos imponiéndosela. No fue otra la justificación que hizo Aristóteles de la esclavitud natural y las que se hizo de la Inquisición con los no creyentes, y la esclavitud colonial, cuando en realidad lo que se buscaba era mano de obra gratuita o barata. La violencia no es entonces solamente lícita, sino recomendable.

Todorov, por su parte, estima que estamos entrando en una era en la que las culturas múltiples y diversas interaccionarán, competirán, convivirán y se acomodarán unas a otras.

Si entendemos por civilización el pleno y libre reconocimiento y respeto de toda persona en cuanto tal, no se puede hablar más que de una civilización en el nivel planetario, aunque es comprensible la existencia de muchas culturas o cultivos de formas de ser y vivir. Antes de las culturas está el ser humano que las produce. Ya Montesquieu consideraba que era primeramente hombre y por azar francés.

Sólo los que tienen mentalidad imperial desean sostener derechos de privilegios anteriores a los derechos humanos.

La barbarie (el desconocimiento de la plena condición humana de los otros) no es inhumana; sino un acto humano inmoral de desconocimiento del otro. En consecuencia, el denunciar los actos de barbarie no nos convierte en bárbaros, porque esta denuncia no es un acto inmoral que suprime la libertad de los demás. Este acto de denuncia es un llamado para los bárbaros *comprendan la necesidad mutua de la libertad como un bien común de la humanidad*.

“Bárbaro en ningún caso es el que cree que la barbarie existe, sino el que cree que una población o un ser no pertenecen plenamente a la humanidad y que merece un tratamiento que rechazará rotundamente aplicarse a sí mismo”<sup>706</sup>.

Desde Platón (y su conflictiva relación con los sofistas, menos amantes de la verdad y de la justicia que procede de la verdad) y hasta nuestros días, los bárbaros son los *otros*, siempre menos capaces de dominarse a sí mismos, de esforzarse por ser “cultos” como nosotros, y menos capaces de separarse de los otros.

El miedo a los otros *se refugia en nuestro miedo y nuestra presumida y ocultada debilidad*; en el temor de perder nuestras verdades, nuestra justicia, nuestra posición en nuestro mundo, conquista con esfuerzo o vivido en la comodidad. El miedo a los otros pasa a ser, entonces, sutilmente un problema filosófico, acerca de la verdad y de los derechos que proceden de la verdad.

“Esta idea, entonces, que parece tan simple, tan verdadera -que los otros son simplemente otros- es una creación histórica reciente y está en la ladera totalmente opuesta de la institución espontánea de la sociedad. Y sabemos, además, que casi siempre y casi en todas partes los otros han sido instituidos como inferiores. No digo que es una fatalidad ni una necesidad lógica, digo que es simplemente la extrema probabilidad, la pendiente natural de las instituciones. Es decir que el modo más simple del valer de estas instituciones, para sus propios sujetos, es evidentemente la afirmación -que apenas está explicitada, en general- de que ellas son las únicas verdaderas, que por lo tanto los dioses de los otros son falsos dioses, que sus costumbres son aberrantes, que sus creencias son falsas, etcétera. En otros términos, en cierta relación, la inferioridad de los otros no es más que la otra cara de la afirmación -indispensable para que haya sociedad- de la verdad propia de las instituciones de

---

<sup>706</sup> Todorov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros*. Op. Cit., p. 77.

la sociedad de la que se trata. Esta verdad propia es tomada, entonces, como excluyente de toda otra verdad, como haciendo de toda otra creencia un error positivo y no simplemente otra creencia, y en los casos más puros, un error diabólicamente pernicioso. Es lo que puede verse claramente no sólo en el ejemplo de los monoteísmos, sino también del marxismo-leninismo”<sup>707</sup>.

## Hacia la búsqueda de convivencia y solidaridad incluyendo al otro extraño

17.- La cultura es la forma de vida que los pueblos organizan, en la cual viven y con la cual han sobrevivido. Las culturas son formas que los pueblos han creado para solucionar sus problemas vitales y de convivencia social. No se puede no tener una cultura (una lengua, una cierta forma de vida, códigos, saberes y quehaceres, etc.): se nace en ella, sin elegir dónde nacer. De hecho todos estamos invadidos por diversas culturas que se entremezclan, en las cuales algunos aspectos mueren, mientras otros nacen o renacen (la música, los gustos, etc.).

La civilización humana, en el sentido que Todovov, la toma, no se opone a cultura humana:

“La existencia de múltiples culturas no ha impedido sus contactos, sus influencias mutuas, en ocasiones incluso la sistemática glorificación de una en el seno de otra. Un paso decisivo hacia una mayor civilización se da el día en que se admite que, aunque humanos como nosotros, los otros no tienen nuestra cultura, no organizan su sociedad de la misma manera que nosotros y tienen costumbres diferentes de las nuestras. Posee una cultura no significa ser prisionero de ella, y desde todas las culturas puede aspirarse a valores de civilización”<sup>708</sup>.

Ser una persona o un pueblo civilizado no es algo en lo cual se nace necesariamente; es algo que éticamente se realiza; es la aceptación de que todos merecemos libremente, por el mero hecho de ser humano, un trato igualitario y recíproco en el uso de la libertad.

Lévinas nos ha recordado que el mandamiento “ama a tu prójimo como a ti mismo”, significa: “Ama a tu prójimo: eso eres tú mismo”<sup>709</sup>.

18.- Importa que una cultura determinada no ahogue a la civilización humana.

¿Cómo se produce el miedo al extraño? Una población inmigrante de determinado origen étnico, por ejemplo, será: a) identificada como distinta de la mayoría de la población, dado que sus miembros son físicamente diferentes, hablan otra lengua y tienen sus propias costumbres; b) y a la vez despreciada, porque no manejan bien los códigos vigentes en la sociedad global y tienen menos éxito que los demás. El grupo identificado como extraño interioriza la imagen de esa singularidad negativa y, al percibirse como agresivo, provoca la represión de las fuerzas del orden de la mayoría y se genera una actitud hostil de parte del resto de la población. El grupo discriminado siente esta represión como injusta y provocativa, se revela ante esta situación. De este modo, se acentúa la represión para con él de parte de la mayoría y se refuerza un círculo vicioso.

<sup>707</sup> Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico y social*. Bs. As., FCE, 2004, p. 215.

<sup>708</sup> Todovov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros*. Op. Cit., p. 78.

<sup>709</sup> Cfr. Daros, W. R. *La primacía de tu rostro inaprensible. La perspectiva ética de E. Lévinas*. Rosario, UCEL, 2001, p. 25, disponible en [www.williamdaros.wordpress.com](http://www.williamdaros.wordpress.com). Lévinas, E. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris, Vrin, 1982. En versión castellana: *De Dios que viene a la Idea*. Madrid, Caparrós Editores, 1995, pp. 154-155.

La memoria, que es selectiva, refuerza los momentos y acontecimientos negativos, estimulada por grupos influyentes que pretenden defender sus intereses. Para que se proceda luego con violencia ante un grupo solo falta una reducción de las personas de ese grupo, con variadas características a una característica general que suprime del horizonte social a las otras: es ladrón, es negro, es judío, es tutsi, es sudamericano o africano, etc...

Es preciso evitar una visión maniquea de los pueblos, según la cual los buenos están de un lado (de nuestro lado) y los malos del otro. Para ser civilizado se requiere tanto la apertura a la alteridad, como la universalización de la humanidad de los otros.

“Lo que debe valorarse es el momento en que el individuo toma conciencia de la identidad de su grupo y es capaz de observarlo como desde el lugar del otro, ya que así tiene la posibilidad de escrutar con mirada crítica su pasado para reconocer en él los antiguos rasgos tanto de humanidad como de barbarie”<sup>710</sup>.

Solo se puede ser crítico de la propia cultura y tradiciones si se toma cierta distancia de ella. Esto no significa poner en la postura de la constante denigración y fustigación pública del modo de ser de un pueblo; pero tampoco asumir tranquilamente la idea de que siempre se tiene razón. La conciencia de sí surge del reconocimiento de los otros y ayudan a fundamentar el sentido de lo humano.

Todos dependemos de la humanidad y de la amabilidad de los extraños.

19.- La idea de que *todos los seres humanos somos iguales* es utópica: no se da concretamente en un lugar y tiempo determinado. Para elaborar esta idea se requiere un poder de universalización mental que no todos se esfuerzan por lograr, se requiere dejar los casos concretos que se dan en un lugar y en un tiempo determinados y aferrar la unos rasgos aplicables a todos en todo tiempo y lugar, como puede ser la idea de la igual libertad de los seres humanos, o del igual trato ante la ley para todos los que practican las mismas conductas, independientemente del físico, color, o condición social que se posea en una u otra comunidad.

La idea de la igualdad de los seres humanos y de merecernos una igual consideración recíproca, *no es una realidad universal*; pero es una idea que *puede universalizarse* a partir de la conciencia de cada persona.

¿En qué se funda entonces el hecho de la solidaridad? El filósofo pragmatista Richard Rorty cree encontrarlo en “una *identificación imaginativa con los detalles de la vida de los otros*, y no en el reconocimiento de algo previamente compartido”<sup>711</sup>. Esta identificación combina el *aborrecimiento de la crueldad* con el *sentimiento de la contingencia del yo y de la historia*.

“Nuestro sentimiento de solidaridad se fortalece cuando se considera que aquel con el que expresamos ser solidarios, es ‘uno de nosotros’; giro en el que ‘nosotros’ significa algo más restringido y más local que la raza humana. Esa es la razón por la que decir ‘debido a que es un ser humano’ constituye la explicación débil, poco convincente, de una acción generosa”<sup>712</sup>.

---

<sup>710</sup> Todovov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros*. Op. Cit., p. 95.

<sup>711</sup> Rorty, R. *Contingency, irony and solidarity*. New York, Cambridge University Press, 1989, p. 209.

<sup>712</sup> *Ibidem*.

20.- En la estimación de Rorty, *existe un progreso moral*, pero no hay que pensarlo en abstracto, sino en forma concreta y pragmática. Debemos remplazar preguntas teóricas como “¿Qué es el hombre”? ¿Qué puedo hacer o esperar?, por otras pragmáticas: “¿Qué fines comunitarios voy a compartir?” “¿En qué clase de persona debo intentar convertirme?”.

En este contexto, el progreso debería orientarse pragmáticamente hacia una creciente solidaridad humana, donde conviven la flexibilidad, la libertad y la variedad. La solidaridad se basa en la capacidad para percibir con mayor claridad que *las diferencias tradicionales* (de tribu, religión, de raza, de costumbres y demás, de la misma especie) *carecen de importancia* cuando se las compara con las *similitudes* referentes al dolor y la humillación; dolor y humillación que se hacen patentes en las novelas, en los escritos etnográficos más que en los tratados filosóficos y o religiosos.

Dicho brevemente, la *solidaridad* es la capacidad de incluir en la categoría de un “nosotros” a personas muy diferentes de nosotros. “Debiéramos tener en cuenta a los marginados”, y esto podría lograrse si los consideramos no como a “ellos”; sino -sin otra razón- como personas como “nosotros”. Debemos ser capaces de *ampliar nuestra simpatía*. Los indios no tuvieron derechos humanos intrínsecos. Ellos, tanto ebrios como sobrios, no eran, en Norteamérica, considerados personas, no tenían dignidad humana: “Eran simples medios para los fines de nuestros abuelos”<sup>713</sup>.

Pero los derechos se construyen. Como los consideraba Nietzsche, “referirse a los *derechos humanos* es sólo un modo práctico de resumir determinados aspectos de *nuestras prácticas reales o propuestas*”<sup>714</sup>. Por eso se comprende que los indios no tenían primeramente derechos humanos; más, luego, fueron los intelectuales, especialmente los antropólogos los que los vieron como interlocutores semejantes, simpatizaron con ellos y los convirtieron lentamente en objeto de derecho y de justicia social.

21.- La mayoría de la gente -que no es profesionalmente intelectual- no se considera de la “especie humana”; sino cree pertenecer a la clase de los seres humanos *buenos* y se define por oposición a otra que es mala. “Lo decisivo para su sentido de quiénes son (esto es, para saber quiénes son) es que no son ni un infiel, ni un gay, ni una mujer, ni un intocable”<sup>715</sup>.

No hay un fundamento real para la solidaridad, no hay un léxico único o común y fundamental, válido de por sí para todos. No está claro por qué debemos ser más bien liberales que fanáticos, a no ser que se recurra a una teoría filosófica de la naturaleza humana. Lo que podemos desear es aumentar el “nosotros”, “nosotros los herederos de las contingencias históricas que han creado instituciones políticas cada vez más cosmopolitas, cada vez más democráticas”<sup>716</sup>. La moral y la solidaridad se construyen, y Rorty estima que el liberalismo burgués es el mejor ejemplo de una solidaridad ya alcanzada, y que el pragmatismo de Dewey es su mejor formulación. Este liberalismo no necesita ningún fundamento filosófico ya que se puede justificar por los resultados que promete y no por los principios a los que apela.

No podemos sino partir del lugar en que nos encontramos, del nosotros que somos, de un etnocentrismo; pero de un etnocentrismo consciente “formado para destruir el etno-

<sup>713</sup> Rorty, R. *Contingency, irony and solidarity*. Op. Cit, p. 210.

<sup>714</sup> Rorty, R. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona, Ariel, 2000, p. 218.

<sup>715</sup> Rorty, R. *Contingency, irony and solidarity*. Op. Cit, p. 72.

<sup>716</sup> Rorty, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 259.

centrismo” ampliándolo lo más posible<sup>717</sup>. Al ampliar el nosotros, ampliamos la responsabilidad moral ante los otros extraños.

### **La compañía de los extraños**

22.- En particular, fue Paul Seabright quien vio en el proceso de negociación un gran medio para generar la historia natural de la vida económica, reconociendo en el otro la misma humanidad, tanto en el vendedor como en el comprador<sup>718</sup>.

El comer ciar implica reconocer al otro en cuanto otro, un ser humano confiable. ¿Puedo estar seguro de sus promesas? La ayuda de los no parientes es valiosa, en términos históricos y evolutivos, en cuanto los extraños retribuyen los beneficios obtenidos.

Inicialmente se mataba a los enemigos; pero luego esclavizarlos resultó más redituable. Después el cálculo y la reciprocidad en la relación con los demás domaron los instintos de violencia ciega.

23.- Las reglas de conducta “ojo por ojo y diente por diente”, evoluciona hacia “un regalo por un regalo”.

Desde una perspectiva darwiniana, el compartir, el altruismo y la cooperación son formas que favorecen la permanencia y perfeccionamiento de los grupos. De hecho, los países que han reducido la competencia étnica interna se desarrollan más que aquellos que no lo hacen.

No se trata de creer que los pueblos han avanzado porque, en ellos, la razón ha suprimido las emociones y pasiones; sino porque las ha aprovechado razonablemente, canalizándolas de manera beneficiosa<sup>719</sup>. El cálculo y la reciprocidad fortalecida se complementan: cada uno se aprovecha del otro en el contexto de la confianza social<sup>720</sup>.

La predisposición a obrar con reciprocidad hace más confiable, a un participante en los negocios, a tener esperanzas en un éxito para todos. El comercio, o el intercambio de bienes y ayudas, hacen que las personas confíen; pero también hace que sean precavidas, para no ser explotadas por los otros.

24.- El saludo ha sido una forma de entrar en confianza con los demás. El estrechar las manos, procede de una antigua costumbre romana de mostrar las manos como signo de no venir a matar (los sicarios llevaban la *sica* -o puñal- tapada con la túnica).

El sonreír y el reír son también signos que nos llevan a confiar en los extraños. Éstos son signos que llevan también a sonreír y reír, esto es, a crear acciones recíprocas, acciones espejos. Las emociones pueden ser incluir un riesgo de una conducta irracional; pero sin emoción no es posible establecer lazos de reciprocidad. Además, los signos de reciprocidad refuerzan la misma reciprocidad. De este modo se pueden generar actitudes de cooperación, pero también de venganza, cuando se rompen los códigos de honor y la confianza queda defraudada.

Por otra parte, el trabajo en grupo, en forma cooperativa, ha favorecido el desarrollo y la seguridad de los que constituyen ese grupo. Sin embargo, siempre que se trata de ne-

---

<sup>717</sup> Rorty, R. *Contingency, irony and solidarity*. Op. Cit, p. 216.

<sup>718</sup> Seabright, Paul. *The Company of Strangers. A natural History of Economic Life*. Princeton, University Press, 2010.

<sup>719</sup> Rubin, Paul. *Darwinian Politic. The Evolutionary Origin of Freedom*. New Brunswick (New Jersey), Rutgers University Press, 2012, p. 56.

<sup>720</sup> Idem, p. 74.

gocios, los que intervienen siguen siendo extraños y no siempre es segura la convivencia con extraños. Por ello fue necesaria la constitución de las leyes y de los derechos de propiedad, dentro de un territorio establecido (Estado). Estos derechos establecieron un delicado balance entre la reciprocidad y el interés propio.

25.- El dinero ha sido otra institución para establecer lazos de confianza entre extraños. Entre los faraones, el cumplimiento con la palabra dada, era suficiente para realizar transacciones; pero para con los extraños, si bien se esperaba la reciprocidad en el trato y en el cambio de bienes, (realizado primeramente con el trueque en la era preindustrial), el valor estable del dinero estableció un hecho de confianza social sin precedentes<sup>721</sup>.

El dinero, inventado con los fenicios, comenzó a generar confianza social en la Modernidad. Era fácil de almacenar y de transportar; resistía el deterioro (lo que no sucedía con los granos o con el pan); era anónimo (no así los tejidos y ropas) y era un medio universal para las transacciones de bienes.

Dos personas extrañas podían ahora confiar en la moneda y los bancos (o depósitos de la moneda) debieron ganarse su confianza.

### **Concluyendo: el posible retorno de los bárbaros**

26.- Las personas que nos rodean pueden ser familiares o extrañas a nosotros. Los extraños han sido objetos de miedo. No se conocen las posibles reacciones (queridas o no queridas) que puedan resultar al establecer relaciones con los extraños, pues se presume que no son predecibles, ni tienen las costumbres que tiene la sociedad en la que se instalan extraños.

El miedo a los extraños se debe, en parte, a que no se tiene certeza sobre los móviles de los extraños: ¿vienen a robar, a imponernos sus formas de vida y sus costumbres, a esclavizar, a matar y posesionarse de los bienes, a dejarnos espejos o la Biblia (ahora el espejismo de la tecnología y las pantallas) y llevarse el oro, la plata o el petróleo o el agua potable?

No obstante, la sociedad requiere, por una parte, un amplio círculo de personas con las cuales poder intercambiar bienes y servicios; pero, por otra parte, se requiere confiar en los extraños; y, en el mejor de los casos, esperar una actitud recíproca. Vivir en sociedad requiere esfuerzo para respetar a los demás, porque los demás son humanos como yo. Sin un reconocimiento del otro, como el que cada uno de nosotros lo quiere para sí mismo (como el respeto a la vida, propia y a ajena). Con este fundamento mínimo, podemos establecer una sociedad.

En este contexto y con estos presupuestos, la historia de la humanidad bien puede ser vista como un pasaje que va a) del miedo a los bárbaros a b) una vida vivida entre extraños, confiando en la reciprocidad del trato. Sin la confianza en los pactos o contratos, no es posible formar una sociedad. Por esto también, la desconfianza pública -generada por emisiones descontroladas de monedas (generadoras de devaluaciones del signo monetario) o por la corrupción- suele ser uno de los más grandes flagelos de la sociedad civil: la hace imprevisible y objeto de sospecha, fragmentando las redes sociales; y la llena de desconfianza en la búsqueda de bienes comunes fundamentales<sup>722</sup>.

<sup>721</sup> Cfr. Searle, J. *La construcción de la realidad social*. Barcelona, Paidós, 1997.

<sup>722</sup> Cfr. Simonetti, José. *El ocaso de la virtud. Ensayos sobre la corrupción y el discurso del control social*. Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

27.- El dinero, la economía y toda la sociedad resulta ser entonces, una cuestión de confianza mutua: de reciprocidad. Las leyes tratan de mantener cierta justicia, cierta proporción, igual para todos y previsible, entre las acciones y las consecuencias de las mismas.

Esta reciprocidad es más fácil de ser establecida cuando las sociedades son pequeñas y se conocen a las personas con las cuales se realizan transacciones de bienes y servicios. Más en la actualidad, las relaciones sociales se han globalizado: vivimos e interactuamos con extraños.

Esta interacción entre muy diversas personas con diferentes ideas, creencias, y religiones, está ampliando *la necesidad de vivir entre extraños*, no obstante las grandes facilidades de comunicación que posee este era posmoderna y globalizada.

Dado que la globalización ha globalizado lo mejor y lo peor de los seres humanos, siempre estamos en el proceso y en la necesidad de evitar el miedo y convivir con los extraños. El crecimiento demográfico explosivo ha imposibilitado, en parte, un crecimiento relativamente igualitario en la población humana. Los mejor poseionados creyeron que cerrando en *countries*, o barrios selectos amurallados podrían vivir gozando tranquilamente de sus bienes, no siempre bien habidos. Mas la experiencia social está demostrando que la falta de recursos violenta a las personas y les hace perder el sentido y valor de la vida humana. Junto a los “civilizados” siguen haciéndose presente los bárbaros en grandes números.

Sigue existiendo también la posibilidad de los civilizados vuelvan a ser bárbaros, cuando quieren salvaguardar sus conquistas. La explotación de las personas sigue existiendo, aunque oculta y avergonzada<sup>723</sup>. La ignorancia de los derechos humanos, o la indiferencia ante ellos, sigue vigente.

Bastaría recordar cómo la Alemania nazi, surgida en un país europeo, culto, ordenado y trabajador, pudo sucumbir a la propaganda y quedar envuelta en una de las peores creaciones de los bárbaros, esto es, de aquellos que no respetaron la plenitud de la condición humana de sus semejantes. Más aún, no dudaron en esclavizar a millones por motivos bélicos, raciales, religiosos o culturales. Tanto los esclavizadores, como los esclavizados, eran gente como nosotros: no fueron genios ni particularmente crueles, antes del comienzo del proceso ideologizador que lo cambió todo.

28.- El sociólogo Z. Bauman nos recuerda que el Holocausto nazi pudo darse precisamente porque el Estado político -y su maquinaria de propaganda e ingeniería social y luego de violencia- se emancipó del control social y de las instituciones no políticas de autorregulación social.

El Holocausto fue posible, entre otras causas, por la estrategia burocrática de *impe-*  
*dir poner restricciones morales al egoísmo desenfrenado* y al salvajismo que hay en todos

---

<sup>723</sup> “El título, “Globalización de la tortura”, lo dice todo. Este meticuloso reporte sobre la red de cámaras de tortura que EE.UU. supervisó en más de 54 países es un cargo irrefutable que debería hacernos morir de vergüenza a todos los ciudadanos de este país.

El reporte fue elaborado por *Open Society Foundations* (Fundaciones para una Sociedad Abierta), fundado por el filántropo y financista internacional George Soros, de origen judío, quien cuando era joven, sufrió la ocupación nazi de Hungría. A partir de esta experiencia adquirió un compromiso en la lucha por los derechos humanos. Su objetivo es “fomentar la responsabilidad en los crímenes internacionales”, lo que se ve reflejado en el propósito fundamental de su organización, que ahora condena al gobierno de EE.UU. de la manera más enérgica y apropiada.

En la era posterior al 11 de septiembre, el récord de EE.UU. en el empleo de tortura es tan atroz que uno debe cuestionar la sinceridad de las denuncias sobre el barbarismo de otras naciones. De hecho, la esencia del programa de rendición ha sido la exportación de la tortura hacia los países que con mayor sadismo usan “técnicas avanzadas de interrogación”. Este término representa una suerte de perverso elogio”. Scheer, Robert. “La red global de tortura de EE.UU.”... <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=163540> (12-04-14)



los seres humanos<sup>724</sup>. El Holocausto descubre el rostro oculto de la sociedad moderna, su colosal programa de ingeniería social, capaz de dar soluciones “racionales” a los “problemas” humanos.

Este programa de ingeniería hizo que el amor al prójimo, desapareciera. Primeramente, a los judíos, gitanos y homosexuales se los alejó: dejaron sistemáticamente de ser próximos, se los invisibilizó; en segundo lugar, cada miembro de la organización no hizo más que cumplir, fraccionadamente, con su pequeño deber, como confeccionar una lista, hacer subir a un vagón de ferrocarril, etc. (en lo que ocultamente era el engranaje de extinción de las personas). Ninguno de los miembros del sistema, cumpliendo con su deber, incumplió con las normas morales de su trabajo. La moral, en este caso, no ha sido externa a hacer bien el trabajo que a cada uno le correspondía. Como vemos el orden y los medios no justifican sin más los fines.

“No pretendo decir que la incidencia del Holocausto fue *determinada* por la burocracia moderna o la cultura de la racionalidad instrumental que ésta comprendía y, mucho menos, que la burocracia moderna produce *necesariamente* fenómenos parecidos al Holocausto. Lo que quiero decir es que las normas de la racionalidad instrumental están especialmente incapacitadas para evitar estos fenómenos, que no hay nada en estas normas que descalifique por incorrectos los métodos de “ingeniería social” del estilo de los del Holocausto o considere irracionales a las acciones que dieron lugar”<sup>725</sup>.

29.- Cuando se considera a la sociedad como un objeto a administrar fraccionadamente, se pierde el sentido de los medios, porque se ha perdido el sentido del fin de la sociedad. Y la finalidad de la sociedad no la da la tecnología social. La sociedad humana surge como un deseo y una necesidad de convivir, con conocidos y con extraños con los cuales intercambia sus productos (bienes culturales, materiales, sociales).

Los alemanes, autores de los crímenes nazis, no eran un tipo especial de alemán. Eran, en general, personas educadas; no eran “sudacas” o africanos primitivos. Pertenecían a una nación europea culta; pero las inhibiciones morales ante las atrocidades violentas disminuyen cuando se cumplen tres condiciones:

a) La violencia está *autorizada*, por órdenes oficiales emitidas por los departamentos legalmente competentes;

b) las acciones están dentro de la rutina burocráticamente delimitada en sus funciones: la *disciplina* (cumplimiento de la función atribuida y la negación de las opiniones personales) se convierte en la virtud fundamental para el funcionamiento del Estado<sup>726</sup>;

c) las víctimas de la violencia han sido previamente *deshumanizadas y alejadas*, como consecuencia de un proceso ideologizador.

---

<sup>724</sup> Bauman, Zygmunt. *Modernidad y holocausto*. Madrid, Sequitur, 2006, p. 25. North, Douglass C. *¿Qué queremos decir cuando hablamos de racionalidad?* Disponible en: <http://www.hacer.org/pdf/North01.pdf>

“La esencia de la racionalidad instrumental está en su *utilidad*, en el hecho en que es *útil* respecto a un *fin*, pero es precisamente este *fin* el que no es *racionalmente* establecido sino solamente asumido desde la noción subjetiva de progreso y normalmente desde las preferencias de los que detentan mayor poder”. Andrés Esteban López Ruiz. “*La dialéctica de la ilustración y la crisis de la racionalidad instrumental*” una crítica radical a la modernidad”. Disponible en: [andrestebanlr.wordpress.com/...alectica-de-la-il...](http://andrestebanlr.wordpress.com/...alectica-de-la-il...)

<sup>725</sup> Bauman, Zygmunt. *Modernidad y holocausto*. Op. Cit., p. 39.

<sup>726</sup> Cfr. Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen, 2003, p. 83: “Tal como dijo (Eichmann) una y otra vez a la policía y al tribunal, él cumplía con su deber; no solo obedecía órdenes, sino que también obedecía la ley”.

Los organizadores del Holocausto tuvieron un notable éxito al no castigar públicamente a los judíos y en vista a los vecinos. Con gran sentido ideológico de los eufemismos, las víctimas eran simplemente “deportadas” y luego eran llevadas a unas “duchas”. Toda la cadena de mando y ejecución no se veía -cada uno personalmente- enfrentado conscientemente a las opciones morales de su conciencia: *cada uno simplemente cumplía con su deber en un breve trayecto de una serie de la cual no veía ni el inicio ni el final*. Entonces, el carácter moral de la acción o del valor final de la misma, permanece intencionalmente oculto. Cada uno es un instrumento inocente de una voluntad ajena. ¿Cómo puede suceder una gran maldad, cuando cada uno no ha hecho más que pequeñas cosas inofensivas, como recibir personas que son deportadas a otros lugares, como subirlas a un tren, como bajarlas del tren, etc.?

La distancia física y psíquica de sus actos y efectos remotos *hace que un prójimo ya no sea próximo*; y que una persona poco a poco quede desposeída, desnacionalizada, desubicada, *sin identificación y reducida a un número*, debilitada, inutilizable, despersonalizada. Con esta tecnología, se ha logrado invisibilizar a la víctima.

Hoy es posible el retorno de los bárbaros, porque con distintos mecanismos se logra invisibilizar a determinadas personas o grupos sociales, cuya sola presencia parece generar problemas a otros grupos (como los pobres a los ricos, los negros a los blancos los subdesarrollados a los desarrollados, etc.). Si no se logra invisibilizarlos, se los cataloga en una categoría despreciativamente inferior al “humano normal” que se espera encontrar para familiarizar (es negro, es judío, es gay, es pobre, etc.). De este modo se margina o excluye a las personas o grupos. Sólo queda un paso para considerarlos prescindibles.

30.- El proceso socializador se vuelve *ideológico* (capaz de *imponer* su “verdad” a la fuerza) cuando queda libre del control social de los ciudadanos<sup>727</sup>. Entonces la violencia, racionalizada e institucionalizada en la política del Estado, queda libre de toda valoración moral ajena al partido. La racionalidad instrumental se atiene a la eficacia de la acción; pero se emancipa de la moral al emanciparse de las finalidades remotas de las acciones.

El control social comienza a debilitarse cuando los socios que constituyen una sociedad comienzan a *no desear involucrarse con la defensa de la constitución de la sociedad*. Si bien la población alemana en general no despreciaba a los judíos (sobre todo a sus vecinos o próximos, bien conocidos), no obstante, tampoco deseaban involucrarse en su defensa. La ideología del Estado aprovechó esta situación para generar, primero, barrios apartados para judíos; para alejarlos luego “deportándolos” de modo que ya no fueran próximos; para despersonalizarlos y finalmente exterminarlos.

Los mismos cristianos consideraron, en su liturgia hasta el Vaticano II, a los “pérfidos judíos” que rechazaron y mataron a Cristo, como a despreciables separados de la verdadera religión, por no aceptar al Mesías.

31.- Si ha pasado podría volver a pasar. No creamos ingenua o rousseauianamente en la bondad natural del hombre o de nuestras creaciones burocráticas o de nuestra tecnología. Los seres humanos no son racionales, aunque por momentos pueden serlo; y aunque lo sean, la racionalidad necesita de sabiduría. *Lo racional mira a los medios; la sabiduría se fija primeramente en los fines y sólo luego en los medios*. Pero aún en la búsqueda de nues-

---

<sup>727</sup> Cfr. Lenk, K. *El concepto de ideología*. Bs. As., Amorrortu, 2008. Bonete Perales, E. et al. *Las ideologías la final del siglo: Perspectivas desde el pensamiento cristiano*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2009. Simonetti, José. *El ocaso de la virtud. Ensayos sobre la corrupción y el discurso del control social*. Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes, 2008.

tros fines podemos errar y dañar. El Holocausto es un indicador de que no podemos estar satisfechos con lo que hemos llegado a comprender acerca del ser humano.

No temamos neuróticamente un posible rebrote del barbarismo; pero cabe recordar que vivimos entre extraños, y se requiere fomentar las actitudes recíprocas y el saludable control social, entre seres igualmente humanos, porque el ser humano nunca es plenamente conocido. La posibilidad de la barbarie siempre está abierta y, no obstante, todos dependemos de la amabilidad de los extraños.

## **B.- Reflexiones en la búsqueda de una solución a la convivencia mediante el consenso en un contrato social**

### **Enfoque del problema presentado por Aristóteles**

32.- La idea de “contrato social” es una idea fundamental para la convivencia social y política de las personas; y es una idea en constante necesidad de ser repensada, aprendida y enseñada, pues es esencial y constitutiva tanto para la concepción de la sociedad como de la política.

La idea de contrato social, además, pone en juego otras dos ideas fundamentales en la concepción del ser humano: la de libertad y la de igualdad y sus mutuas relaciones, versiones y posibilidades<sup>728</sup>.

No todas las grandes civilizaciones, como la china, la siria y la egipcia se pusieron este problema, pues la idea de hombre aparece en ellas más bien como un instrumento y posesión de un gran señor que como alguien que es autónomo y dueño de sí, capaz de establecer las formas de vida en que desea vivir.

Desde los tiempos de Aristóteles la relación entre la libertad y la igualdad ha sido problemática.

En su *Política*, Aristóteles estima que los hombres buscan la asociación civil, para el mutuo auxilio: esto hace que el bien buscado sea a la vez beneficioso para el bien común, aunque este redunde también en el bien para cada uno.

Los hombres desean, pues, vivir en la *polis* (en el Estado soberano) lo que genera la civilidad y poder de autonomía; y el gobierno de la ciudad-Estado requiere una organización que lo constituya como tal. La constitución de un Estado es elaborada por los hombres en vista al interés general, lo que constituye la justicia social. Las constituciones que buscan este interés general son llamadas *puras* (monarquía -gobierno de uno-, aristocracia -gobierno de pocos que se consideran los mejores-, y república -gobierno de la mayoría-). Por el contrario, las constituciones viciadas o injustas (tiranía, oligarquía, demagogia) buscan el interés particular de los gobernantes.

33.- Establecido moralmente lo que es bueno (el desarrollo de las capacidades -aretai- según la naturaleza de cada uno), puede establecerse lo que es justo; y establecido lo justo, puede ser exigido por derecho.

“La justicia es una necesidad social, porque el derecho es la regla de la vida para la asociación política y la decisión de lo justo es lo que constituye el derecho”<sup>729</sup>.

<sup>728</sup> Cfr. Trigeaud, J. M. *Humanisme de la Liberté et Philosophie de la Justice*. Bordeaux, Bière, 1985. Trigeaud, J-M. *Le dédoublement du sujet: entre sujet juridique et sujet social en Filosofia Oggi*, 2007, nº 120, pp. 343-356.

<sup>729</sup> Aristóteles. (1977) *La Política*. Madrid, Espasa-Calpe, L. I, Cap. I,

Mas el problema social no tiene que ver solamente con la libertad que tienen las personas para reunirse y hacerse socios; sino, además, con la riqueza o pobreza de los socios que se reúnen. Según Aristóteles, “los ricos constituyen, en todas partes, la minoría, como los pobres constituyen dondequiera la mayoría”<sup>730</sup>.

El gobierno de los *ricos y pocos* fue llamado por él “oligarquía”; y el gobierno de la *mayoría pobre* “democracia”. Mas sucede que “la riqueza pertenece a pocos, pero la libertad a todos”, y ésta es la causa de las disensiones políticas.

Así aparece, pues, nítidamente delineado el problema sobre la relación entre la *libertad* (un derecho de todos) y el deseo de *igualdad* (en riquezas, posesión fluctuante).

34.- Los ciudadanos -de una fortuna y de un mérito ordinario- pueden ser injustos en algunos casos, y engañarse en otros. No tendrán tanto acierto como los hombres sabios; pero “reunidos todos, o valen más o no valen menos”. Los ciudadanos, incluso pobres y siendo mayoría, poseían el derecho superior: el de elegir y censurar; derecho que ejercían soberanamente en las asambleas.

En el ejercicio del poder se debe tener en cuenta que “el bien político es la justicia; en otros términos, la utilidad general. Se cree comúnmente que la justicia es una especie de igualdad”<sup>731</sup>. La justicia es un concepto abstracto que remite a los actos que se adecuan a las leyes. La justicia puede considerarse aristotélicamente en dos sentidos: como virtud y como relación social justa. a) La *virtud de la justicia* es la fuerza moral que posee el hombre para adecuar sus acciones a lo que establece la ley: se da una igualdad entre las acciones y las leyes. b) La justicia, como relación social justa entre los socios, consiste en un tratamiento igual para con los socios de parte de la autoridad de una sociedad.

En este último caso, el que imparte la justicia debe dar a cada socio lo que le corresponde. Mas *lo que le corresponde a cada uno varía* según el sistema político en que se considera a cada socio y el valor que privilegia. En la democracia, el valor supremo es la libertad y los hombres libres son todos iguales en este aspecto. En la oligarquía, los socios son iguales según el nacimiento y la riqueza; en la aristocracia, lo que iguala es la virtud o habilidad de cada socio.

En el Estado moderno, el socio es más bien un *contribuyente* del Estado; en el Estado griego, el socio era un *accionista* de los bienes comunes del Estado. Éste debía tener, entonces, bien en claro cómo distribuir los bienes conquistados o adquiridos en las colonias.

35.- La igualdad social va a tomar, entonces, un sentido de igual contribución y de igual distribución.

En la *justicia distributiva*, el gobernante -en cuanto juez, representante del Estado-, debía distribuir, por igual matemáticamente a cada socio. La *equidad* aparece, para pedir que se considere, además, la condición del socio (si está casado, si está enfermo, etc.) cuando se distribuye el bien común. La equidad (atendiendo a los casos particulares) corrige los defectos que puede tener una ley debido a su generalidad. Se espera que la justicia para ser totalmente justa llegue a ser equitativa: que a cada uno se lo asista y contribuya

---

<sup>730</sup> Aristóteles. *La Política*. O. C., L. III, Cap. V,

<sup>731</sup> Aristóteles. *La Política*. O. C., L. III, Cap. VII. Cfr. Massini Correas, C. *El derecho natural y sus dimensiones actuales*. Bs. As., Depalma, 1999.

(justicia contributiva) según su condición particular. Se trata de una *igualdad proporcional*.

No obstante, la justicia -aun atendiendo a cada caso particular- no debe ser parcial, esto es, obrar según *la acepción o preferencias* de las personas (por su relación de dependencia familiar con el interesado, por beneficios posteriores esperados personalmente por quien ejerce justicia, etc.). *La equidad*, que es una igualdad proporcional, debe, pues, ser también *imparcialidad*.

La *justicia reparadora* se refería, aristotélicamente, a reparar las desigualdades surgida en el trato entre los socios, como en la compra y la venta, en los fraudes o en los actos de violencia. En este contexto, la justicia implica que una persona debe obtener lo equivalente a lo que da (justicia comercial, justicia proporcional mediante el trueque o la moneda que lo remplaza). La justicia se constituye aquí en un modo de proceder regulador de las acciones sociales de las que se debe encargar el Estado. Esta administración de justicia hace que los socios confíen en la acción del Estado. Esta justicia es una justicia política, esto es, la que se da entre socios igualmente libres en una comunidad que puede bastarse a sí misma (Estado). Entre personas que no son plenamente libres (siervo y amo; padre e hijo, etc.) no se da una relación plenamente justa, sino de dominio o protección.

36.- La *desigualdad* en la organización de la propiedad, era, para Aristóteles, siempre la causa de las revoluciones<sup>732</sup>. Por ello, tendía a pensar que se *buscara la igualdad*; pero ésta podía ser de dos maneras: una *cuantitativa* (y así tres es desigual y mayor que dos); y otra *proporcional* o por mérito (y entonces cuatro es a dos como dos es a uno: la mitad en ambos casos).

Aristóteles insistía en que lo importante era educar tomando como principio a la constitución; esto es, educar para vivir de acuerdo a la ley, expresión de la racionalidad lograda y votada por todos o por sus representantes, de modo que cada uno no hiciera lo que le plazca sino lo que establece la Constitución de los socios y del Estado.

Llegamos, pues, así, a la siguiente conclusión: a) los socios son libres, aunque desiguales en sus posesiones; b) la igualdad de los socios diferentes se halla en un igual derecho; porque todos son soberanos, esto es, pueden elegir y decidir sobre la forma en que desean vivir en la ciudad-Estado; pero deben luego atenerse a la ley (igual para todos) que ellos establecen y que los constituye como socios o ciudadanos.

“Según la opinión común, los dos caracteres distintivos de la democracia son la soberanía del mayor número y la libertad. *La igualdad es el derecho común*; y esta *igualdad* consiste en que la voluntad de la mayoría sea soberana... No deben creer los ciudadanos que vivir conforme a la constitución es una esclavitud; antes por el contrario, deben encontrar en ella protección y una garantía de felicidad”<sup>733</sup>.

37.- Las revoluciones políticas han nacido, según Aristóteles, por la deficiencia en mantener el reconocimiento de los derechos y “una *igualdad proporcional* entre los ciudadanos”.

La demagogia suele nacer del empeño de hacer absoluta y general una igualdad que solo es parcial: los socios siendo igualmente libres para constituirse como socios, fueron frecuentemente engañados por los demagogos que les hicieron creer que los socios debían

<sup>732</sup> Aristóteles. *La Política*. O. C., L. II, Cap. IV.

<sup>733</sup> Aristóteles. *La Política*. O. C., L. VIII, Cap. VII.

ser iguales en todo lo demás. La oligarquía ha generado revoluciones al querer hacer de una desigualdad parcial en fortuna una desigualdad en todo lo demás, aumentando sus privilegios.

El *problema de la igualdad* no es solo un problema de económico, sino de *educación*. Según Aristóteles, Fáleas de Calcedonia “ha sido el primero que ha dejado sentado el principio de que la igualdad de fortuna entre los ciudadanos era indispensable”, de modo que debía haber buenas leyes que permitieran la acumulación solo hasta ciertos límites; pero, advierte Aristóteles, “lo importante es, no nivelar las propiedades, sino nivelar las pasiones, y esta igualdad sólo resulta de la educación establecida mediante buenas leyes”; y a esto añadía tres condiciones: a) que la sociedad sea *una sociedad de propietarios*, por pequeña que la propiedad sea; b) que los socios tengan el *hábito del trabajo*; c) por último, que posean la virtud de la *templanza*, para saber dominar sus pasiones, lo que se obtiene con educación<sup>734</sup>.

Cabe notar, sin embargo, como lo hace Rawls que, en la sociedad política ateniense, los que poseían eran los hombres y que nueve décimas partes de la población (mujeres, esclavos, extranjeros) estaban excluidos. Los hombres propietarios disfrutaban de la política “porque así ejercían su dominación”<sup>735</sup>.

## **La Modernidad retoma el tema de la búsqueda del bien general e individual mediante el contrato social**

### *a) Las consideraciones de Thomas Hobbes*

38. Las sociedades antiguas, hasta la modernidad, fueron sociedades dominadoras o dominadas (colonizadas o serviles), en las cuales el poseedor de la fuerza física (sus ejércitos), en manos de una persona o de una oligarquía imponía establecía e imponía las leyes.

Con la Modernidad, lentamente los poderes absolutos dieron lugar a parlamentos, con la intervención en el poder de la nobleza y de los comerciantes. Como fechas representativas de la caída del poder absoluto pueden marcarse varias, según los diversos países europeos; pero ciertamente la declaración de los Derechos Universales del Hombre y del Ciudadano el 26 de agosto de 1789 marca un hito importante e irreversible.

Es sabido que Thomas Hobbes (1588-1679) revivió el tema del contrato social, ya recordado por Guillermo de Ockham.

En la concepción de Thomas Hobbes, el tema de la libertad y la igualdad desaparecen, pues -dado que los hombres se encuentran en un natural estado de belicidad-, deben ceder estos derechos a un soberano absoluto que administra el Estado con poder absoluto, y con el fin primordial de mantener la paz entre los hombres. La *única igualdad posible y digna de ser buscada era la paz*, y ésta se encontraba realizando un contrato entre los ciudadanos (entre ellos mismos), por el cual éstos cedían sus derechos a un soberano absoluto. Su poder era absoluto, porque el soberano administraba los derechos de todos y no hacía ningún pacto con los ciudadanos.

---

<sup>734</sup> Aristóteles. *La Política*. O. C., L. II, Cap. IV, pp. 62 y 63.

<sup>735</sup> Cfr. RAWLS, John (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Harvard University Press. Edited by Erin Kelly. Versión castellana: RAWLS, John (2004). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona, Paidós, p. 194, nota 9.

“La transferencia mutua de un derecho es lo que los hombres llaman CONTRATO”. Cuando uno de los contratante espera, confiando que el otro cumpla su parte, el contrato entonces se llama PACTO o CONVENIO (*pact or covenant*)<sup>736</sup>.

39.- Como se advierte, la sociedad se basa en un contrato o pacto, el cual implica la posesión y admisión de un derecho individual lógicamente previo, que se transfiere, y el cumplimiento de una promesa o de una fe. En este sentido, *la sociedad es un hecho moral*; pero, por otro lado, es algo más: es un hecho social con poder de coerción.

El estudio del cumplimiento de las leyes constituye una parte de la filosofía moral, dentro de la cual se encuadra *la política*<sup>737</sup>. Una política que no vigila por el cumplimiento de lo pactado por los socios, en especial de la Constitución -que expresa el pacto-, no es política, sino corrupción moral y social. Hobbes, sin embargo, *no da importancia a la moral*, pues, el contrato o el pacto social *serían solo palabras* sino no estuviesen acompañados por “la constitución de un poder civil suficiente para obligar a los hombres a su cumplimiento”<sup>738</sup>. Hobbes admite que existen leyes naturales que “no sólo se llaman *naturales*, sino *morales* pues consisten en virtudes morales como la justicia y la equidad”<sup>739</sup>; pero las virtudes morales, al no tener poder para obligar a los hombres, no tienen valor social por no ser públicamente leyes punitivas.

La *justicia* tiene, pues, un *doble sentido*: como virtud (y es algo subjetivo, sin poder social de coacción) y como ley (respeto de los pactos con poder de coacción). En este último sentido, la justicia es la base fundamental de una sociedad. Hobbes reitera que la justicia es una cualidad de las acciones sociales, que “la justicia es el cumplimiento de lo pactado”<sup>740</sup>. Antes del pacto social, “la igualdad es un Estado de guerra”<sup>741</sup>.

Establecido el pacto social, aparece la *ley civil* que expresa el compromiso y la obligación para con ese pacto; y surge la *justicia o igualdad social* que es el cumplimiento de los pactos.

#### b) Las sugerencias de John Locke y Adam Smith

40.- John Locke (1632-1704), aun en su empirismo, partió de algunos principios. En primer lugar, dado que no hay ningún conocimiento igualmente aceptado por todos los hombres, estimó que el conocimientos universales eran creaciones o invenciones humanas.

“*General and universal* belong not to the real existence of things, but are the inventions and creatures of the understanding, made by it for its own use”<sup>742</sup>.

Otro principio asumido por el empirismo de Locke fue el de considerar al hombre como un ser *naturalmente débil*. Viviendo en una época políticamente tumultuosa, ha-

<sup>736</sup> Hobbes, Th. (1980) *Leviatán*. Madrid, Editora Nacional. Cap. XIV, p. 231: “The mutual transferring of right is that which men call CONTRACT... One of the contractors may deliver the thing contracted for on his part, and leave the other to perform his part at some determinate time after, and in the meantime be trusted; and then the contract on his part is called PACT, or COVENANT”.

<sup>737</sup> Hobbes, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 253. Cfr. Sastre Jiménez, A. “El trasfondo antropológico y ético de ‘lo políticamente correcto’” en *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.* Córdoba (España), Cultural Cajasur, 1999, Vol. IV. p. 2001-2006.

<sup>738</sup> Hobbes, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 241.

<sup>739</sup> Hobbes, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XXVII, p. 364. Gauthier, D. (1990) *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford, Clarendon Press.

<sup>740</sup> Hobbes, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 243.

<sup>741</sup> Hobbes, Th. “Del ciudadano” en Hobbes, Th. (1965) *Antología de textos políticos*. Madrid, Tecnos, Cap. X, nº 4, p. 14.

<sup>742</sup> Locke J. (1979) *An Essay Concerning Human Understanding*. London, Pinguin, Libro III, 3, II, Locke, J. (1989) *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Bs. As., FCE, p. 403-404.

biendo la monarquía confiscado sus bienes por razones políticas, Locke<sup>743</sup> comenzó a gestar la hipótesis que daría origen a su filosofía política: el hombre es falible; no es ni naturalmente bueno ni naturalmente malo, sino un ser *libre pero débil*.

41.- Una tercera hipótesis utilizada como principio, en el empirismo de Locke consiste en considerar, -sin prueba alguna- que todos los hombres son, por su origen, *libres en sus actos e iguales en derechos*; nacen en un Estado natural libres e iguales.

“Para comprender qué es el *derecho al poder* político y cuál es su verdadero origen hemos de considerar cuál es el Estado en que los hombres se encuentran por naturaleza, que no es otro que un *Estado de perfecta libertad* para ordenar sus acciones y disponer de sus pertenencias y personas según consideren conveniente, dentro de los límites impuestos por la ley natural, sin necesidad de pedir licencia ni depender de la voluntad de otra persona. Es también un *Estado de igualdad*, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, sin que nadie tenga más que otro...”<sup>744</sup>

Locke ve, en consecuencia, como un ideal que el hombre busque conocer sus límites y proteger su libertad en la convivencia y, con su libertad, proteger todo lo que posee. Por ello el hombre debe pensar en *un proyecto de sociedad que no suprima la libertad del individuo*, ni la *igualdad* de respeto recíproco por los derechos de todos y cada uno. Es racional que el hombre tienda tanto a convivir como a conservar su libertad y sus derechos.

La igualdad natural es, inicialmente, una igualdad jurídica y de posesión: “*Igualdad*, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, en el que nadie tiene más que otro”<sup>745</sup>.

42.- Las desigualdades de fortuna son el producto de un mayor o menor trabajo por parte de los individuos; pero se trata de una desigualdad que no tiene nada de injusta, pues todos pueden hacer lo mismo.

Finalmente, Locke buscó el fundamento a los derechos de igual libertad y de propiedad de los seres humanos en nuestra condición de hijos de Dios: Dios dio a todos una igual condición humana. No vio como *incompatible*, entonces, a la libertad con la igualdad de bienes o fortuna, dado que el mismo e igual derecho de libertad genera, por su propia lógica, legítimamente diversidad de uso de la libertad y de adquisición de bienes<sup>746</sup>.

La vida social se convirtió, de hecho, en un conjunto de personas, a la vez diferentes en fortuna y con derechos iguales. En sus inicios, a los hombres les resultaba “*inútil*, al mismo tiempo que *fraudulento*, apropiarse demasiado o tomar en cantidad superior a la que cada cual necesitaba”. Luego por un tácito acuerdo, los hombres se permitieron el derecho de tener más de lo que necesitan, no por violencia o conquista, sino por trueque.

Si esa acumulación se hubiese realizado con fraude, violencia o usurpación, no sería justa ni legalmente aceptable. La ley de la economía se debía regir, según Locke, por la ley moral natural<sup>747</sup>.

<sup>743</sup> Cfr. Cranston, M. (1968) *John Locke: A Biography*. London, Longmans.

<sup>744</sup> Locke, J.(1996) *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid, Planeta-Agostini. Segundo ensayo, Cap. II, 4. p. 205. Cfr. Locke, J. (1958) *Essays on the Law of Nature. The Latin Text with a Translation*. Oxford, Clarendon Press Oxford.

<sup>745</sup> Locke, J. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Op. Cit. , Segundo ensayo. II, 4. Cfr. Leyden, W. (1984) *Hobbes e Locke. Libertà e obbiezione politica*. Bologna, Il Mulino.

<sup>746</sup> Cfr. Simmons, A. John. (1992) *The Lockean Theory of Rights*. Princeton, NJ, Princeton University Press.

<sup>747</sup> Cfr. Locke, J. *Dos ensayo sobre el gobierno civil*. Op. Cit. , Segundo ensayo. XVI, XVII.



Esta línea de pensar empirista fue profundizada por David Hume<sup>748</sup> y aplicada a la economía por otro escocés: Adam Smith (1723-1790)<sup>749</sup>, influenciado también por los fisiócratas. Según este pensador, el ser humano es un ser individual que trata de preservar esa vida individual; y su pasión es poseer en forma privada para evitar la pobreza y el dolor. Los hombres tratan pues, naturalmente, de satisfacer ese interés al máximo.

Se pasa ahora a considerar ahora que -de hecho- los hombres son natural y materialmente desiguales, y la igualdad formal ante la ley tiene por fin garantizar las desigualdades de fortuna. Los funcionalmente exitosos logran más que los menos capaces y esto genera inevitables divisiones de clases y desequilibrios que forman parte de una totalidad. La totalidad del funcionamiento es posible siempre que se respete la libertad de comercio.

La función del Estado se halla precisamente en garantizar ese libre funcionamiento y penalizar toda intervención en el mismo. La justicia consiste, entonces, en penalizar las acciones deliberadas que puedan perjudicar a terceros. *La justicia se manifiesta en el mercado libre*: cuando respecto un precio dado, la oferta y la demanda se equilibran; dicho precio representa el precio natural o justo. *El interés individual es el maestro del bienestar social*. Eliminadas las trabas, la competencia en el libre mercado genera un equilibrio social como si una *mano invisible* lo realizara. En este caso, el contrato social se concretiza en el mutuo respeto de la ley del libre mercado. *Libertad* (principalmente de mercado) y *justicia* (entendida como respeto a las leyes que posibilitan el mercado libre) son compatibles en este contexto.

### c) *Hacia una concepción más igualitaria según J.-J. Rousseau*

43.- En general, los pensadores de la Ilustración francesa aceptaron la idea de que la sociedad solo se justifica por un pacto social, libremente aceptado por todos.

En particular, Jean Jacques Rousseau (1712-1778), creyó hallar el fundamento de la libertad y de la igualdad en la común naturaleza humana, que puede ser conocida mediante el sentimiento y el uso de la razón. Según él, es posible distinguir una *desigualdad física* en los hombres que dependía de la Naturaleza, y una *desigualdad sociopolítica* que dependía del modo en que se había organizado la sociedad.

“Considerando la actual sociedad humana con mirada tranquila y desinteresada, me parece que no se descubre en ella otra cosa que la violencia de los poderosos y la opresión de los débiles... Ahora bien, sin el estudio serio del hombre, de sus facultades naturales y de sus evoluciones sucesivas no se llegará jamás a descartar, en la actual constitución de las cosas, lo que es obra de la voluntad divina de lo que es adición del arte humano”<sup>750</sup>.

Y esta desigualdad tuvo su origen en la desigual apropiación de los bienes materiales.

---

<sup>748</sup> “El origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y en la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de éstos”. “La propiedad no es sino una posesión estable, derivada de las reglas de justicia o convenciones humanas...” (Hume, D. (1984) *Tratado de la naturaleza humana*. Bs. As. Hyspamérica, Libro III *De la moral*, p. 722, 506).

<sup>749</sup> Cfr. RAWLS, John. (2000) *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Harvard University Press, edited by Barbara Herman.

<sup>750</sup> Rousseau, J. J. (1971) *Discours sur les sciences et les arts. Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. Paris, Flammarion, p. 213. Rousseau, J. J. (1963) *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Bs. As., Fabril Editora, p. 59.

“Desde el instante en que un hombre se dio cuenta de que era útil a uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció (*l'égalité disparut*), la propiedad fue un hecho”<sup>751</sup>.

44.- La desigualdad creció con la invención de la metalurgia y la agricultura. Estas generaron la distinción y distribución del trabajo y luego las relaciones de mutua dependencia.

Rousseau admite, como dijimos, *dos clases de desigualdades* en la especie humana:

a) Una *natural o física* establecida por la misma naturaleza (diferencia de edad, de salud, de fuerzas corporales o espirituales).

b) Otra desigualdad, *moral o política*, que depende de convenciones y ha sido consentida por los hombres. Esta consiste en privilegios que gozan unos en perjuicio de otros como el ser más rico, más respetado o poderoso.

Surgió así el hombre *artificial o socializado* diferente del hombre *natural*. Rota la igualdad, nació el desorden: las usurpaciones de los ricos, los latrocinios de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos, ahogando el sentimiento de piedad natural. Surgió el derecho del más fuerte y del primer ocupante, que dio lugar al estado de guerra y que no pudo volver sobre sus pasos.

45.- Tal situación hizo surgir un *primer pacto o contrato social*. No se trató, ciertamente, de un contrato social para promover la libertad, la igualdad y la fraternidad; sino de un contrato que legalizaba la ausencia de esos tres valores para una parte de la sociedad que había sido engañada. El rico, no pudiendo contrarrestar a sus enemigos, concibió el proyecto de *hacer de sus adversarios sus defensores*: unir a los débiles, contener a los pobres ambiciosos, asegurarles la vida, mientras el rico se quedaba con sus posesiones. Para esto se establecieron reglamentos de justicia y de paz. Los hombres pobres, pero libres, *vendieron la libertad por la seguridad*.

“Unámonos, les dijo el rico. En vez de emplear las fuerzas contra nosotros mismos, unámonoslas en un poder supremo que nos gobierne mediante sabias leyes, que proteja y defienda a todos los asociados, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en eterna concordia”<sup>752</sup>.

Tal debió ser el *origen de la sociedad injusta* que proporcionó nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyó la libertad natural y estableció para siempre, como si fuese un progreso civil, la ley de propiedad y desigualdad. La sociedad injusta nació del engaño de los desposeídos y fortaleció las diferencias existentes generando la desigualdad social y política. De hecho, las leyes resultaron útiles sólo a los que poseían y dañinas para los que nada poseían: “*Dans le fait, les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien*”.

Idealmente Rousseau se oponía tanto a un igualitarismo que suprimiese la libertad, como a un uso absoluto de la libertad sin respeto por las leyes que expresaban la voluntad general.

“En cuanto a la *igualdad*, no debe entenderse por tal el que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que el primero esté al abrigo de toda violencia

---

<sup>751</sup> Ídem, p. 96.

<sup>752</sup> Ídem, p. 101. Moreau, J. (1997) *Rousseau y la fundamentación de la democracia*. Madrid, Espasa-Calpe.

y que no se ejerza jamás sino en virtud del rango y de *acuerdo con las leyes*; y en cuanto a la *riqueza*, que ningún ciudadano sea suficientemente opulento para poder comprar a otro, ni ninguno lo bastante pobre para verse *obligado a venderse*, lo cual supone en los grandes, moderación de bienes y de crédito, y de parte de los pequeños, medida en la ambición y la codicia”<sup>753</sup>.

d) *La racionalidad de un contrato social: Kant precursor de Rawls*

46.- Immanuel Kant (1724-1804) marca un hito entre los pensadores del contrato social de la Modernidad, pues une el problema social al problema legal del contrato.

Ante todo, Kant estima encontrar un *plan en la naturaleza* según el cual, cada hombre buscando sus propios fines, y en medio de antagonismos, llega finalmente a un plan superior a la esfera individual, apropiado para el desarrollo de la especie humana: alcanza la condición social.

“El medio de que se sirve la naturaleza para alcanzar el desarrollo de todas las disposiciones consiste en el *antagonismo* de las mismas dentro de la sociedad, por cuanto éste llega a ser, finalmente la causa del orden regular”<sup>754</sup>.

Parece ser propio de la naturaleza humana una “insociable sociabilidad” que lo lleva a entrar a formar parte de la sociedad civil y, al mismo tiempo, a estar dominado por una constante resistencia a someterse a los demás, por lo que amenaza con romper el pacto social. Un gran problema humano se halla en lograr establecer “una sociedad civil que administre el derecho de modo universal”<sup>755</sup>.

47.- La posesión privada es un derecho privado, provisoriamente jurídico, cuya posesión futura *se asegura* con una constitución civil, con un contrato social. Es un postulado de la razón jurídicamente práctica que, dado el caso de necesidad de asegurar el derecho privado de propiedad, “cese el Estado de naturaleza y empiece el Estado social”<sup>756</sup>.

“La validez del derecho que es provisoria en el Estado de naturaleza, se convierte en definitiva o perentoria en el Estado civil”<sup>757</sup>.

Nadie tiene obligación de abstenerse de la violencia respecto de la posesión del otro, si éste a su vez no da seguridades de abstenerse también. Como se advierte, un pacto y una sociedad implica la mutua aceptación de respetar el derecho: ese es el bien común social, independientemente de que el contenido del derecho respetado como propio (la propiedad de una casa, de una vaca, o de un solar) sea diverso. El mismo *derecho no iguala a las personas y a sus bienes, sino el trato* entre las personas.

Para que los hombres, pues, tengan una coexistencia *deben* salir del Estado natural

---

<sup>753</sup> Rousseau, J. J. (1943) *Du contrat social. Texte original publié avec introduction*. Paris, Ed. Montaigne. Para su versión en español citamos: Rousseau, J. J. (1963) *El contrato social o principios del derecho político*. Bs. As., Fabril Editora, p. 189.

<sup>754</sup> Kant, I. (1964) *Idea para una historia universal desde le punto de vista cosmopolita* en Kant, I. *Filosofía de la historia*. Bs. As., Nova, p. 43.

<sup>755</sup> Kant, I. *Idea para una historia universal*, Op. Cit., p. 45. Cfr. APEL, Karl-Otto. (2004) *Reflexión pragmático-transcendental. La perspectiva principal de una transformación kantiana actual* en *Invenio*, n° 13, pp. 21-39. Serrano Gómez, E. (2005) *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía de Kant*. Barcelona, Anthropos.

<sup>756</sup> Kant, M. (1974) *Principios metafísicos del derecho*. Bs. As., Américalce, p. 76. Cfr. Kant, E. (1989) *Metafísica de las costumbres*. Madrid, Tecnos. Primera parte.

<sup>757</sup> Egusquiza, A. (1949) *Kant, su filosofía y el derecho*. Bs. As., Emecé, p. 94.

para entrar en el Estado de derecho con una justicia distributiva. Se trata de una exigencia racional y moral de personas autónomas, esto es, libres. Una persona es libre y generadora de su propia norma de conducta (autonomía) cuando la voluntad “determina su causalidad”; ella, la voluntad, iluminada por la razón que le presenta los conocimientos como una ley, es la causa de sus actos. Un hombre obra racionalmente cuando, con su voluntad libre, sigue lo que la razón le indica como razonable: “La ley moral es, en realidad, una ley de causalidad mediante la libertad”, y entonces obra también con autonomía, gestando la elaboración o aceptación de la ley.

Quien obra por amor de la ley, viendo en ella un bien, obra moralmente y no solo legalmente. En este sentido, “la autonomía de la voluntad (la libertad) es el único principio de todas las leyes morales”<sup>758</sup>. De aquí saca Kant el concepto de *persona*, entendida como el sujeto capaz de ser imputado, precisamente porque conoce lo que hace y es libre. Una persona es moral cuando es capaz de someterse a leyes morales<sup>759</sup>. En este sentido, todos los hombres, considerados trascendentalmente, son libres e iguales en sus capacidades.

Las personas “no tienen razón ni mucho menos, al querer continuar en un Estado que no es jurídico, es decir, en el cual nadie está seguro de lo suyo contra la violencia”.

He aquí, según Kant, explicado, entonces, *el origen de la sociedad*, mediante un *pacto social*, exigido por el derecho privado o individual, y para su protección, de modo que la adquisición exige un perentorio respeto. “El paso del Estado de naturaleza al Estado social está fundado en el deber”<sup>760</sup>.

La constitución real de una sociedad genera una posesión con carácter perentorio. La posesión en el Estado de naturaleza es una *posesión física* que tiene a su favor la *presunción jurídica* de poder llegar a ser legal por la conformidad de la voluntad del poseedor con la de los demás en una legislación pública. Esta presunción vale provisoriamente como *posesión jurídica*.

El ciudadano debe ser siempre considerado en el Estado civil “como partícipe del poder legislativo (no como simple instrumento, sino como fin en sí mismo)”<sup>761</sup>. Los ciudadanos no son medios para el gobernante, sino que ellos son los que detentan el poder, aunque se hagan representar. La custodia de sus derechos es el fin de la sociedad civil.

48.- La idea del derecho de una persona remite a otras personas que son obligadas a respetar la acción justa de la primera. En este contexto, Kant se pone el problema de si es moralmente aceptable emplear la fuerza superior del conquistador para fundar colonias, apropiándose de un territorio, “sin tener en cuenta su posesión primitiva”; y sostiene que debe desecharse esta manera de adquirir un terreno<sup>762</sup>. La injusticia (la aceptación desigual, ni mutua ni libre de los derechos), no da derecho: rompe *a priori* con toda posibilidad de derecho.

La *justicia* tiene tanta fuerza ante el derecho que impide dañar a un tercero, incluso cuando para ello debiera renunciar a la sociedad de los demás hombres y huir de toda sociedad humana. Kant afirma categóricamente: “Cuando la justicia es desconocida, los hombres no tienen razón de ser sobre la tierra”<sup>763</sup>.

<sup>758</sup> Kant, I. (1968) *Crítica de la razón práctica*. Bs. As., Losada, p. 18, 54, 39.

<sup>759</sup> Kant, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 32.

<sup>760</sup> Kant, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 79 y 120-121.

<sup>761</sup> Kant, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 162.

<sup>762</sup> Kant, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 78.

<sup>763</sup> Kant, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 147. Cfr. ROSSI, M. “Aproximaciones al pensamiento político de Immanuel Kant” en BORON, A. (Comp.) (2003) *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Bs. As., Clacso, pp. 189-246.

18.- Lo que se ha llamado *pacto social, contrato social, constitución nacional*, puede expresarse así:

“Es menester salir del Estado natural, en el que cada cual obra a su antojo y convenir con todos los demás (cuyo comercio es inevitable) en someterse a una limitación exterior, públicamente acordada, y por consiguiente entrar en un Estado en que todo lo que debe reconocerse como lo suyo de cada cual es determinado *por la ley* y atribuido a cada uno por un *poder* suficiente, que no es el del individuo, sino un poder exterior. En otros términos, es menester ante todo entrar en un Estado civil”<sup>764</sup>.

Kant afirma que el acto por el cual el pueblo se constituye en ciudad (*polis* o Estado civil) constituye también el *contrato primitivo de ciudadanía*, según el cual todos y cada uno (*omnes et singuli*) se desprenden de su libertad exterior ante el *pueblo*, para volverla a recobrar, al instante y de nuevo, como miembros de la República.

Kant no cree que este contrato primitivo implique, para el hombre, *sacrificar parte de esta libertad* exterior natural; sino un someterse libremente a *limitarla y encontrar toda su libertad* en la dependencia legal, dependencia que es un hecho de su voluntad legislativa propia<sup>765</sup>. La sociedad, entonces, no genera los derechos naturales (como es natural el ejercicio de la libertad), sino los limita, conciliando la igualdad jurídica con la libertad.

e) “*Los hombres nacen libres e iguales*” en la versión iluminista francesa

49.- Las ideas de los iluministas franceses hicieron eclosión en la famosa Revolución Francesa (1789). Ella quedó lapidariamente expresada en el lema “Libertad, Igualdad, Fraternidad”, básicamente tomado del primer artículo de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* del 26 de agosto de 1789: “Los hombres nacen y siguen siendo libres e iguales en derechos”<sup>766</sup>.

La Asamblea Nacional se inspiraba en esta declaración en las ideas de los filósofos iluministas y expresaba el ideal de la burguesía, esto es, de los habitantes poseedores de algo. De hecho, la igualdad quedó subordinada a la “utilidad social”; se aceptó, como un derecho imprescindible, la propiedad; y la Asamblea no manifestó interés alguno por los que nada poseían. El intento de corta duración de los *sans cultotes* (los que no se vestían como los nobles), por el cual se establece un terror económico, controlándose el precio de los artículos y el control en la distribución de los mismos, fracasó y fue necesario establecer una política de producción.

Se trataba de una nueva propuesta política, opuesta al antiguo régimen de los reyes absolutistas, donde interesaba la libertad en materia de religión y de comercio.

Sin embargo, apenas se considera con alguna detención la propuesta que expresaba el lema (libertad, igualdad, fraternidad), ésta aparecía como *incompatible*, esto es, *contradictoria, o absurda*, puesto que una de las dos primeras ideas del lema de la Revolución Francesa parece excluir a la otra. La *libertad*, en efecto, genera, al parecer y por su mismo

<sup>764</sup> Kant, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 126.

<sup>765</sup> Kant, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 130.

<sup>766</sup> La ONU, en su declaración del 10 de diciembre de 1948, retomó esas ideas en la *Declaración universal de los derechos humanos*: “Todos los seres humanos nacen *libres e iguales* en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse *fraternalmente* los unos con los otros” (Art. 1º). Rawls, considera a esta expresión más que un derecho, “una aspiración liberal”. Cfr. Rawls, John. (2001) *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*. Barcelona, Paidós, p. 94 nota 3.

ejercicio comercial, cierta desigualdad entre quienes la ejercen; y, por otra parte, si se logra establecer una situación social de *igualdad*, en la medida en que ella se establece, para mantenerse, parece requerir que los ciudadanos no ejerzan la libertad comercial o económica, pues ella parece generar desigualdad en sus consecuencias.

En la realidad, los seres humanos no son física o materialmente iguales. Desde el punto de vista social, dándose igualdad *de derechos*, lo que cambiaban eran las posesiones como sucede en un trueque, conservándose los mismos derechos.

*f) El intento de pasar de la igualdad legal a la igualdad material*

50.- La Modernidad, en sus grandes líneas, aparece entonces, entre otras cosas, como un intento por comprender la naturaleza humana del hombre y de la sociedad.

Karl Marx (1818-1883) representa, en este contexto, el cierre de un gran intento por lograr la igualdad incluso material, beneficiosa para los carentes de propiedad o proletarios, con “la abolición del derecho de herencia” que transmite esa desigualdad. Intentó generar la idea de que era posible crear una sola clase social (la proletaria) e igualar el derecho al ejercicio de la libertad con el de la igualdad no solo formal; o, más bien, suprimiendo ambos derechos, como los concebía la burguesía y quedando los ciudadanos en manos del gobernante, representante del pueblo establecido mediante soviets o consejos de trabajadores.

Mas el intento fallido de realizar el pensamiento de Marx en la Unión Soviética, impuesto con inusitada violencia física, bélica y social (Lenín, Stalin), hizo manifiesto, a los que seguían sus ideas, que la Modernidad era una época frustrada.

51. La búsqueda de mercados libres y competitivos incluso por la Unión Soviética y por China Comunista, hizo patente el poder del pensamiento liberal.

Era nuevamente necesario pensar la relación entre libertad e igualdad: ¿son ellas dos ideas y dos derechos incompatibles, contradictorios?

En la actualidad, lo que se tiene son dos hechos: a) la existencia de sociedades con sus tradiciones; b) el pluralismo derivado de personas con diversas convicciones morales, metafísicas, religiosas, sociales, etc., que sin embargo, desean asociarse, ser socios.

Como hemos indicado, en particular desde la modernidad, se acentuó la tensión entre derechos privados (derivados de los individuos) y derechos públicos (derivados de las sociedades) a la libertad y a la igualdad. Ante tantas frustraciones, no pocos filósofos abandonaron el intento de encontrar desde la filosofía una solución a este dilema.

*g) Repensar la idea de contrato social*

52.- Antonio Rosmini ha tenido el mérito de hacer ver que la filosofía podía ocuparse de lo que hace a la convivencia social y política; pero más que centrarse en la idea de la libertad o de la igualdad, el centro de reflexión debía recaer sobre la justicia social.

Rosmini ha sido uno de los grandes pensadores de la justicia social.

La filosofía, en las últimas décadas del siglo XX, se ha encasillado en el problema del giro pragmático y lingüístico, y ha descreído de la posibilidad de hablar con valor acerca de los problemas de la realidad humana y social. La filosofía política y social se ha desentendido de las complicadas y delicadas cuestiones acerca de lo que es la naturaleza humana.

Ésta parecía ser una cuestión previa fundamental, sin la cual no se podía avanzar en la construcción de un modelo de sociedad. Desde Platón la sociedad fue pensada a la medida del hombre. La unicidad de la naturaleza humana, y de las concepciones acerca de ella, llevaron, en el inicio de la modernidad, a lamentables guerras de religión o de expulsión. No se lograba poder comprender que la convivencia humana podía establecerse sobre algunas cuestiones que podían convenirse, sin que quedasen resueltos los profundos y complicados temas acerca de la naturaleza esencial del ser humano. Aún hoy, ciertos fundamentalismos lo ven imposible.

Rawls, en los finales del siglo XX, ha optado por generar una filosofía posanalítica y posmetafísica que volviese a buscar un sentido a las acciones humanas. No era suficiente un giro lingüístico para esclarecer los conceptos que se utilizan en los temas sociales y políticos, si bien la claridad siempre es deseable. *La ciudadanía es algo que se construye* (y puede también destruirse). La educación formal, en esta temática, juega un importante papel, aunque su tarea no es exclusiva. A corto -o al menos a largo- plazo, más o menos directa o indirectamente, no obstante nuestros condicionamientos, somos responsables de nuestras formas de vida.

En este contexto, *Rawls ha retomado la vieja tradición del contrato social*. El empirismo y pragmatismo norteamericano le ayudó a Rawls a ver que *la idea de contrato social es un artificio* que ayuda a pensar, aunque un acuerdo de este tipo, posiblemente, nunca haya tenido lugar. No se trataba ya de considerar cómo era la naturaleza humana, sino cómo se puede pensar teóricamente una idea de justicia social que implicara e hiciera racional, compatible y aceptable tanto la idea de libertad como la de igualdad, en el ámbito social y político, sin comprometer valores personales, culturales y religiosos diversos (pluralismo, multiculturalismo) como lo son los de las sociedades contemporáneas<sup>767</sup>.

Más la limitación de los pragmatismo, como de los posmodernos, es la visión fragmentaria de la realidad social y humana. Los intereses individuales se constituyen en la meta de toda la vida humana. No obstante, la misión de la filosofía siempre ha sido la de prestar atención a lo universal. La sociedad no puede ser pensada solo desde el individuo aislado: lo que convierte una acción en social es justamente la interacción y ésta requiere, a su vez, la idea moral y luego jurídica de justicia.

Rosmini, en sus obras sobre la *Filosofía de la Política* y en la *Constitución según la Justicia Social*, ha puesto la clave para pensar la convivencia social en la justicia, y no en otras miras importantes pero parciales (como puede ser un productivismo ciego, o una ganancia financiera usurera). La acción política no puede comenzar con la mentira<sup>768</sup>, sino que debe comenzar -para ser humana- con la verdad sobre los seres humanos y sus interacciones históricas. No se trata de pensar al hombre en abstracto, sino en sus situaciones de tiempo y lugar en donde se concretiza, sobre las cuales reflexiona y busca lo justo.

En este contexto, un contrato humano y social, busca crear las condiciones de posibilidad de las personas en sus singularidades y en sus relaciones sociales. Este es el verdadero bien humano, para todo ser humano: la libertad para la justicia que se concreta en normas jurídicas, mediante un contrato que los socios libremente realizan y supervisan.

“El vínculo social es lo opuesto al vínculo de señoría.

---

<sup>767</sup> Daros, W. (2005) “Problemática filosófica sobre los valores en torno a la sociedad humana”. *Foro virtual de educación*. Bs. As. Septiembre, en <http://www.educared.org.ar/vicaria/foro>. Daros, W. R. (2002) “¿Abandonar la filosofía es también filosofar?” En *Pensamiento, Revista de Investigación e Información Filosófica*. (Madrid), Vol. 58, n° 222, p. 387-410.

<sup>768</sup> Trigeaud, Jean-Marc. *Introduction a la obra de Rosmini, A. Philosophie de la Politique*. Édition Bière, 199, pp. 17, 19.

La sociedad, pues, por su misma naturaleza excluye la servidumbre. Todas las personas asociadas son partes de un solo cuerpo; y son fines; como es fin el cuerpo mismo al cual pertenece el bien que se entiende alcanzar mediante la asociación.

Por lo tanto la sociedad supone la *libertad*: las personas en cuanto son socias, son libres”<sup>769</sup>.

El derecho social, en efecto, se fundamenta en un derecho extrasocial o primero: la libertad de la persona. Ella -singular y universal a la vez- es la base tanto para lo social como para la política<sup>770</sup>. Toda discriminación de las personas -socios de la humanidad, en una humanidad cada vez más cosmopolita- por motivos accidentales (raza, color, riqueza, sexo, etc.) queda injustificada.

### Origen hebreo del pacto o contrato social

53.- Dejando la experiencia de la democracia griega<sup>771</sup>, en la Edad Media la idea religiosa que se admitía, acerca de la organización social, consistía en tomar como obvio que la sociedad había sido establecida por Dios, dando origen a una idea teocrática del poder, “fuente de toda razón y justicia”, como se menciona aún hoy en el Preámbulo de la Constitución Argentina.

Desde la perspectiva teológica, se consideraba que ciertamente había habido otros intentos humanos por lograr construir una sociedad humana, pero habían fracasado, convirtiéndose las agrupaciones y ciudades más bien en los lugares de degradación del hombre por su soberbia. Así aparecen los relatos, según los cuales, “viendo Dios que la maldad del hombre cundía en la tierra... se indignó en su corazón” (Gn. 6,5) y tiene lugar el diluvio y luego la destrucción de Babel.

Tras el fracaso humano, Dios en el monte Sinaí, había tomado la iniciativa de organizar a los hombres haciendo de ellos un pueblo o nación. Reconociendo, pues, al hombre dotado de libre decisión Yahvéh propone una alianza o pacto y forma a un pueblo o nación. La sociedad era concebida básicamente como una iniciativa de Dios, dado el poder que había manifestado al pueblo al sacarlo de Egipto. No obstante el poder absoluto de Dios, una alianza o pacto social no se realiza sin la libertad y consentimiento de ambas partes, por ello se dice: “Si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza (un acto libre como condición necesaria)... seréis para mí una nación...” (Ex. 19, 5).

54.- Era obvio, en este contexto, que el poder venía de Dios (idea evangélica, por otra parte, muy confirmada en los textos de Pablo de Tarso<sup>772</sup>) y que la sociedad era básicamente una institución teocrática, donde los gobernantes o reyes eran representantes de Dios, establecidos mediante sus enviados o mensajeros (jueces, profetas). El poder se transmitía de Dios a los hombres, sea mediante prodigios y unciones realizadas por los mensajeros de Dios, sea por delegación de los reyes a su descendencia.

Con la caída del imperio romano, el pensamiento del poder, centralizado en la Iglesia, con sede en Roma, perpetúa la idea de la descendencia del poder de Dios. Mas este

<sup>769</sup> Rosmini, A. *Filosofía della política*. Milano, Marzorati, 1972, p. 155.

<sup>770</sup> Trigeaud, J.-M. *Droits premiers*. Bordeaux, Bière, 2001, p. 20.

<sup>771</sup> Cfr. Rodríguez Adrados. R. (1991) *La democracia ateniense*. Madrid, Alianza, 2002. Orlandi, H. *Democracia y poder en la polis griega y constitución de Atenas*. Bs. As.: Pannedille.

<sup>772</sup> “Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no proceda de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas” (Romanos, 13, 1). Véase: Mat. 22, 16-21; 1 Tim. 2, 1-2.; Tt. 3,1; 1 P. 2, 13-15; Pr. 8,15; Jr. 27, 5.



poder, en la versión de la Ciudad de Dios de Agustín de Hipona, depende del bien común que sus socios aman: “Dos amores fundaron dos ciudades”<sup>773</sup>. Hay dos vertientes, pues, del origen del poder: una divina y constituye la ciudad de Dios con un poder precedente de Dios y representado en el Papa; otra humana, por la que los hombres forman una sociedad que es “la asociación de una multitud razonable que se reúne para gozar en común y al unísono de las cosas que ama”.

Se trata de una sociedad de naturaleza que constituye un “pacto de sociedad”. En este caso, el poder también procedía de Dios, pero no iba directamente al soberano; sino que el poder era dado a los hombres en cuanto estos buscaban el bien común. De esta manera, el platónico Agustín, teologizaba un suceso político como fue la caída del imperio romano, distinguiendo un poder natural o humano (que se había corrompido en el Imperio Romano) y un poder sobrenatural (representado en la Iglesia).

55.- Sin embargo, no desapareció la idea de revivir la experiencia del gobierno e imperio romano, donde el poder surgía de la fuerza militar y se legitimaba o confirmaba, ante los ciudadanos y nobles o ancianos influyentes, sobre todo con reconocida eficiencia en acciones de gobierno, representantes del pueblo. Cualquier visitante de Roma verá aún hoy, por doquier, la inscripción SPQR (*senatus populusque romanus*: el senado y el pueblo romano).

Mas, caído el Imperio Romano, la idea de la formación social de un pueblo revivió, en parte, la idea del poder teocrático, reiniciada con la coronación de Alejandro Magno (768-814), realizada por el papa León XIII, en Roma, en Navidad del 800. Pero también se revivió la idea imperial del poder, cuando éste fue aclamado como emperador romano por el pueblo de Roma; emperador ante el cual el mismo Papa que lo ungió le prestó tributo arrodillado, según el ceremonial bizantino. Esta aclamación del pueblo romano era considerada políticamente como esencial (más allá de la unción papal): era un reconocimiento de que, como antiguamente, el pueblo romano elegía o confirmaba al emperador, al poder político<sup>774</sup>.

En realidad, fue una alianza acorde con las circunstancias que se vivían y que reforzó la posición de ambas partes: de Alejandro y de León, sacralizándose, en parte y según la visión teológica, nuevamente la investidura del poder y supeditándolo a Dios, mediante la transmisión del mismo a través de la coronación papal.

56.- Luego los teólogos y filósofos reflejaron, en buena parte, y dieron forma lógica a lo que la política -la acción concreta de los gobernantes y gobernados- había construido, teniendo en cuenta sucesos históricos. La política no se hace, ni se hacía de acuerdo a libros, ni según la enseñanza de Platón o del menos conocido Aristóteles, sino según el tino político de los gobernantes y las circunstancias, teniendo presente ciertas formalidades históricas.

De los siglos V al XI son muy pocos los autores dedicados a exponer doctrinas políticas. No se escribieron libros, tratados, ni panfletos sobre los temas que en todos los tiempos han constituido la materia prima del pensamiento político. Y ello que eran los mismos gobernantes, los papas, reyes y emperadores, quienes a través de medidas de go-

---

<sup>773</sup> Agustín De Civitate Dei, XXVIII, 14.

<sup>774</sup> Agustín. *De Civitate Dei*, XIX, 24. D. Kuri Crena. (1975) *La filosofía del derecho en la antigüedad cristiana*. México: UNAM, p. 67. Cfr. Bihlmeyer, K. – Teuchle, H. (1966) *Storia della Chiesa*. Brescia: Morcelliniana, Vol. II, 66.

bierno creaban, informaban y aplicaban las ideas políticas. Toda la doctrina política estaba implícita en las acciones de los mismos gobernantes.

No es necesario realizar aquí una historia de la idea de pacto social, pero no podemos menos que recordar que la idea de ruptura que afectará a la sacralidad del pacto social tuvo un exponente ilustre en el nominalista Guillermo de Ockham, abriéndose lo que se llamó la “vía moderna” de considerar la vida política.

Es sabido que la democracia era la forma de gobierno según la cual el poder del pueblo (*potestate populi*) elegía a alguien del pueblo (*ex popularibus*) por lo que no se requería ser noble o rico o poderoso. Mas después de la caída del Imperio Romano de Occidente, las poblaciones no estaban civil y políticamente organizadas sino mediante un señor, con un poder guerrero suficiente como para organizar feudos (explotación vitalicia dada por el señor a un feudatario o vasallo) que generó toda una poco digna jerarquía de nobleza.

En la Edad Media, cuando se filosofaba, hasta Tomás de Aquino sostuvo que idealmente lo mejor era que el rey asumiera su poder por elección democrática; pero, teniendo en cuenta las circunstancias, de hecho, dado lo que históricamente sucedía *-per accidens-*, era mejor que lo asumiera por sucesión, para evitar el predominio de los intereses de los grupos<sup>775</sup>.

En una visión religiosa y racional de la vida, lo lógico era que Dios diese el poder a los gobernantes y a sus sucesores. Solo tras las “guerras de religiones” y la secularidad iniciada por el pensamiento moderno (Maquiavelo, Hobbes, Locke Rousseau), se vio como necesario que las personas, libres e iguales, se pusiesen de acuerdo para generar una convivencia en la que no fuese requerido solucionar los problemas mediante la violencia y la muerte de los ciudadanos.

En la edad de la razón, el contrato social resultó ser finalmente humano y racional.

### **La racionalidad de un contrato social: Kant precursor de Rawls**

57.- Immanuel Kant (1724-1804) marca un hito entre los pensadores del contrato social de la Modernidad, pues une el problema social al problema legal del contrato.

Ante todo, Kant estima encontrar un plan en la naturaleza según el cual, cada hombre buscando sus propios fines, y en medio de antagonismos, llega finalmente a un plan superior a la esfera individual, apropiado para el desarrollo de la especie humana: alcanza la condición social.

“El medio de que se sirve la naturaleza para alcanzar el desarrollo de todas las disposiciones consiste en el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, por cuanto éste llega a ser, finalmente la causa del orden regular”<sup>776</sup>.

Parece ser propio de la naturaleza humana una “insociable sociabilidad” que lo lleva a entrar a formar parte de la sociedad civil y, al mismo tiempo, a estar dominado por

---

<sup>775</sup> Ullman, W. (1977) *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, p. 16. Cfr. Aranda Fraga, Fernando. “Acercas de los antecedentes ockhamianos del contractualismo británico moderno y del neocontractualismo contemporáneo” en *Veritas*, 2000, 45, 3. 421, nota. Cfr. Aquinas Thomas (1947). Opúsculos filosóficos genuinos. Bs. As.: Poblet. Opúsculo XI: *Sobre el reino*, Cap. IV: 642. Aquinas, Thomas (1967). *Summa Theologica*. Madrid: BAC, I-II: q. 105, a. 1. Aquinas, Thomas (1960). *In Politicorum*. Taurini: Marietti, III, 14, 16.

<sup>776</sup> Kant, I. (1964) *Idea para una historia universal desde le punto de vista cosmopolita* en Kant, I. *Filosofía de la historia*. Bs. As.: Nova, p. 43.

una constante resistencia a someterse a los demás, por lo que amenaza con romper el pacto social. Un gran problema humano se halla en lograr establecer “una sociedad civil que administre el derecho de modo universal”<sup>777</sup>.

58.- La posesión privada es un derecho privado, provisoriamente jurídico, cuya posesión futura se asegura con una constitución civil, con un contrato social. Es un postulado de la razón jurídicamente práctica que, dado el caso de necesidad de asegurar el derecho privado de propiedad, “cese el Estado de naturaleza y empiece el Estado social”<sup>778</sup>.

“La validez del derecho que es provisoria en el Estado de naturaleza, se convierte en definitiva o perentoria en el Estado civil”<sup>779</sup>.

Nadie tiene obligación de abstenerse de la violencia respecto de la posesión del otro, si éste a su vez no da seguridades de abstenerse también. Como se advierte, un pacto y una sociedad implica la mutua aceptación de respetar el derecho: ese es el bien común social, independientemente de que el contenido del derecho respetado como propio (la propiedad de una casa, de una vaca, o de un solar) sea diverso. El mismo derecho no iguala a las personas y a sus bienes, sino el trato entre las personas.

Para que los hombres, pues, tengan una coexistencia deben salir del Estado natural para entrar en el Estado de derecho con una justicia distributiva. Se trata de una exigencia racional y moral de personas autónomas, esto es, libres. Una persona es libre y generadora de su propia norma de conducta (autonomía) cuando la voluntad “determina su causalidad”; ella, la voluntad, iluminada por la razón que le presenta los conocimientos como una ley, es la causa de sus actos. Un hombre obra racionalmente cuando, con su voluntad libre, sigue lo que la razón le indica como razonable: “La ley moral es, en realidad, una ley de causalidad mediante la libertad”, y entonces obra también con autonomía, gestando la elaboración o aceptación de la ley.

Quien obra por amor de la ley, viendo en ella un bien, obra moralmente y no solo legalmente. En este sentido, “la autonomía de la voluntad (la libertad) es el único principio de todas las leyes morales”<sup>780</sup>. De aquí saca Kant el concepto de persona, entendida como el sujeto capaz de ser imputado, precisamente porque conoce lo que hace y es libre. Una persona es moral cuando es capaz de someterse a leyes morales<sup>781</sup>. En este sentido, todos los hombres, considerados trascendentalmente, son libres e iguales en sus capacidades.

Las personas “no tienen razón ni mucho menos, al querer continuar en un Estado que no es jurídico, es decir, en el cual nadie está seguro de lo suyo contra la violencia”.

He aquí, según Kant, explicado, entonces, el origen de la sociedad, mediante un pacto social, exigido por el derecho privado o individual, y para su protección, de modo que la adquisición exige un perentorio respeto. “El paso del Estado de naturaleza al Estado social está fundado en el deber”<sup>782</sup>.

La constitución real de una sociedad genera una posesión con carácter perentorio.

---

<sup>777</sup> Kant, I. *Idea para una historia universal*, Op. Cit., p. 45. Cfr. Apel, Karl-Otto. *Reflexión pragmático-trascendental. La perspectiva principal de una transformación kantiana actual* en *Invenio*, 2004, n° 13, pp. 21-39. Serrano Gómez, E. (2005) *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía de Kant*. Barcelona: Anthropos.

<sup>778</sup> Kant, M. (1974) *Principios metafísicos del derecho*. Bs. As.: Américallee, p. 76. Cfr. Kant, E. (1989) *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, Primera parte.

<sup>779</sup> Eguisquiza, A. (1949) *Kant, su filosofía y el derecho*. Bs. As.: Emecé, p. 94.

<sup>780</sup> Kant, I. (1968) *Crítica de la razón práctica*. Bs. As.: Losada, pp. 18, 54, 39.

<sup>781</sup> Kant, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 32.

<sup>782</sup> Kant, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 79 y 120-121.

La posesión en el Estado de naturaleza es una posesión física que tiene a su favor la presunción jurídica de poder llegar a ser legal por la conformidad de la voluntad del poseedor con la de los demás en una legislación pública. Esta presunción vale provisoriamente como posesión jurídica.

El ciudadano debe ser siempre considerado en el Estado civil “como partícipe del poder legislativo (no como simple instrumento, sino como fin en sí mismo)”<sup>783</sup>. Los ciudadanos no son medios para el gobernante, sino que ellos son los que detentan el poder, aunque se hagan representar. La custodia de sus derechos es el fin de la sociedad civil.

59.- La idea del derecho de una persona remite a otras personas que son obligadas a respetar la acción justa de la primera. En este contexto, Kant se pone el problema de si es moralmente aceptable emplear la fuerza superior del conquistador para fundar colonias, apropiándose de un territorio, “sin tener en cuenta su posesión primitiva”; y sostiene que debe desecharse esta manera de adquirir un terreno<sup>784</sup>. La injusticia (la aceptación desigual, ni mutua ni libre de los derechos), no da derecho: rompe a priori con toda posibilidad de derecho.

La *justicia* tiene tanta fuerza ante el derecho que impide dañar a un tercero, incluso cuando para ello debiera renunciar a la sociedad de los demás hombres y huir de toda sociedad humana. Kant afirma categóricamente: “Cuando la justicia es desconocida, los hombres no tienen razón de ser sobre la tierra”<sup>785</sup>.

60.- Según Kant, lo que se ha llamado *pacto social, contrato social, constitución nacional*, puede expresarse así:

“Es menester salir del Estado natural, en el que cada cual obra a su antojo y convenir con todos los demás (cuyo comercio es inevitable) en someterse a una limitación exterior, públicamente acordada, y por consiguiente entrar en un Estado en que todo lo que debe reconocerse como lo suyo de cada cual es determinado *por la ley* y atribuido a cada uno por un *poder* suficiente, que no es el del individuo, sino un poder exterior. En otros términos, es menester ante todo entrar en un Estado civil”<sup>786</sup>.

Kant afirma que el acto por el cual el pueblo se constituye en ciudad (*polis* o Estado civil) constituye también el *contrato primitivo de ciudadanía*, según el cual todos y cada uno (*omnes et singuli*) se desprenden de su libertad exterior ante el *pueblo*, para volverla a recobrar, al instante y de nuevo, como miembros de la República.

Kant no cree que este contrato primitivo implique, para el hombre, *sacrificar parte de esta libertad* exterior natural; sino un someterse libremente a *limitarla y encontrar toda su libertad* en la dependencia legal, dependencia que es un hecho de su voluntad legislativa propia<sup>787</sup>. La sociedad, entonces, no genera los derechos naturales (como es natural el ejercicio de la libertad), sino los limita, conciliando la igualdad jurídica y social, con la libertad individual.

---

<sup>783</sup> Kant, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 162.

<sup>784</sup> Kant, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 78.

<sup>785</sup> Kant, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 147. Cfr. Rossi, M. *Aproximaciones al pensamiento político de Immanuel Kant* en Boron, A. (Comp.) (2003) *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Bs. As.: Clacso, pp. 189-246.

<sup>786</sup> Kant, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 126.

<sup>787</sup> Kant, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 130.

## Vida y racionalidad

61.- Desde los tiempos de Aristóteles, Occidente ha vendido la idea de que el hombre es un animal (animado) racional. Kant ha sacado las consecuencias lógicas de esta idea y de esta creencia.

No todos, sin embargo, han comprado esa idea. Hubieron filósofos que se opusieron abiertamente a ella, sobre todo después de la exacerbación de la idea de lo racional llevada a cabo por Hegel, como Nietzsche. Para él, la vida, hecha voluntad de poder, hacía emerger al superhombre, convertido en la ley, quedando para el rebaño solo la resignación y la moral de los esclavos.

Ortega y Gasset ha tomado otra vía, quizás la vida del justo medio. Tomo como primer valor a la vida, pero ésta aunque no fuese racional, podía sin embargo, ponerse al servicio de la vida. Consideraba que la vida es el *ser* por excelencia, es ser por sí. La vida, *el vivir* es el origen fundante e intransferible del ser del hombre. Vivir no es estar cómodamente sentado, sino un hacer; es una operación, un poder actuar que el hombre realiza desde dentro hacia afuera y viceversa, en interacción constante con la circunstancia de su mundo que le facilita y/o le obstaculiza su operar. Vivir es, en principio, un proceso placentero, expansivo: *vivir es crecer ilimitadamente*; cada vida es un ensayo de expansión hasta lo infinito. El límite no es impuesto; es una resistencia que nos opone otra vida (desde un microbio o un virus hasta las exigencias sociales de los demás) a nuestro lado que busca lo mismo. La vida, para quien la vive, es lo *absoluto* (lo que no depende de otra cosa para ser, aunque sí para obrar pues obra siempre en medio de circunstancias); pero no es natural (si por *naturaleza* entendemos un principio estable)<sup>788</sup>.

“El hombre *no tiene naturaleza*: nada en él es invariable. En vez de naturaleza tiene *historia*”<sup>789</sup>.

La vida misma es lo único que posibilita al hombre fundamentar el sentido de vivir. La *vida* de un viviente es su *ser*; estudiarla es estudiar todas sus relaciones: cómo nace, cómo se desarrolla. De aquí que el sistema filosófico de explicación de Ortega será ante todo un *vitalismo*. Mas el hombre, al vivir, tiene el trágico destino de sentirse *fatalmente obligado a decidir si vivir o no vivir, si vivir de este modo o de otro*. Para ello, el hombre utiliza todos los medios e instrumentos que puede crear o emplear.

62.- El hombre utiliza todo lo que él es: también la razón que él y la sociedad posibilitaron que se construya. En el hombre, pues, *la razón se halla en función de su vida*, tiene la misma historia que su vida. Por ello, el principio, de explicación de la teorización de Ortega no es la razón pura kantiana ni el racionalismo cartesiano, ni el idealismo hegeliano (donde la Razón es el absoluto), sino que él parte de la creencia y de la evidencia de que la razón humana está en función de la vida humana: es una *razón vital*. Su filosofía constituye, pues, un *raciovitalismo*<sup>790</sup>.

<sup>788</sup> Cfr. Daros, W. R. (2000) *Individuo, Sociedad, Educación. Enfoque sistémico del pensamiento de José Ortega y Gasset*. Rosario: UCEL. Disponible en: [www.williamdaros.wordpress.com](http://www.williamdaros.wordpress.com)

<sup>789</sup> Ortega y Gasset, J. (1983) *Obras Completas*. Madrid: Alianza, Vol. IX, 646; IV, 70; V, 385.

<sup>790</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras Completas*. Op. Cit., Vol. I, 353; III, 177-178, 201, 273; IV, 171; V, 23, 67; VI, 196; VII, 116-117, 408; VIII, 26-27, 373; XII, 75, 180, 193. Cfr. Bayón, J. (1972) *Razón vital y dialéctica en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 52-75. Colom, A. - Melich, J. (1994) *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Barcelona: Paidós. GABILONDO, A.

Ortega toma distancia tanto respecto del *irracionalismo vital* como del *racionalismo intelectual*. Una filosofía es, es realidad, una interpretación de la vida, y una filosofía de la educación es la interpretación de la educación de esa vida. Una teoría filosófica supone una especulación para organizar las integrantes y variantes en el principio de esa filosofía. La unidad es una exigencia de la teoría, la cual es una complejión de juicios subjetivos con pretensión de verdad.

Ahora bien, el principio de la filosofía de Ortega está constituido por la *vida que cada individuo asume y desea vivir en las circunstancias del mundo* en que nace, interactuando con él. La teorización filosófica de Ortega no es, entonces, un *realismo* (que cree que lo real existe independiente de quien lo piensa), ni un *idealismo* (donde real son sólo las ideas del sujeto pensante). Para Ortega, *la vida es la realidad y la realidad es la vida*, la cual consiste en una constante interacción entre los individuos y el mundo circundante. Yo (nos dice Ortega) *no soy mi vida subjetiva e individual: yo soy yo y mis circunstancias que facilitan o entorpecen mi existir*. Si mi vivir es un hecho y un punto de partida *absoluto* (ya que nadie puede vivir por mí), *coexistir es un hecho primario*. Se trata de dos variables que mutuamente se trascienden en la vida: yo no soy el mundo la naturaleza o la sociedad, ni ésta es mi yo.

63.- Como la vida no nos es dada ya hecha, sino que es siempre imprevista, riesgosa, un problema desde que somos arrojados a ella, así también la dimensión intelectual del hombre no consiste en una razón o inteligencia ya hecha, igual para todos, sino que *cada ser humano debe construirse dramáticamente su razón de y para ser*. El hombre no es una cosa pensante, sino *una vida dramática*. No existe porque piensa, no es el producto de su pensar, *aunque generó y utilizó el pensar para seguir viviendo e inventar su ser*. El hombre no está en la realidad de modo directo e inmediato; sino siempre mediante conceptos (que son signos y símbolos de las cosas), mitos, creencias, ciencias, filosofías, etc.

Ahora bien, para inventar su ser, el hombre tuvo que *fantasearlo* primero, necesitó *separarse de la inmediatez de su mundo* y de sus intuiciones sensibles. El animal es pura alteración, vive de lo otro y hacia otro de sí mismo; y cuando no se entretiene con su mundo se duerme.

Pero los hombres piensan diversamente, creen en valores distintos, aman diversamente y se generan conflictos y guerras y muertes. Era obviamente necesario ponerse de acuerdo; y para ello, se volvió a pensar en lo racional que era la estrategia del contrato social.

Si bien los hombres han preferido la fuerza (la violencia, las guerras, las usurpaciones coloniales, etc.) como la estrategia para establecer el poder social, ésta parece pasar a un segundo plano, pues no parece democráticamente aceptable. La democracia supone, en efecto, la concepción de personas libres e iguales, capaces de decidir acerca de la forma en que mayoritariamente desean vivir.

### **Los pactos sociales y políticos se construyen**

64.- Ortega opta por una concepción donde la vida genera la razón, para defensa de la vida. En Kant y Rawls, por el contrario, la vida debe someterse al tribunal de la razón.

---

(1996) *¿Qué significa pensar? Acerca del problema de la filosofía en Tarbiya. Revista de investigación e información educativa*, n. 13, pp. 39-52.

Rawls debió arriesgarse a generar una filosofía posanalítica y posmetafísica que volviese a buscar un sentido a las acciones humanas, no ya en los sentimientos ni en Dios, sino en la racionalidad propia de los seres humanos. No era suficiente un giro lingüístico para esclarecer los conceptos que se utilizan en los temas sociales y políticos, si bien la claridad siempre es deseable.

En este contexto, *Rawls ha retomado la vieja tradición del contrato social*. El empirismo y pragmatismo norteamericano le ayudó a Rawls a ver que *la idea de contrato social es un artificio* que ayuda a pensar, aunque un acuerdo de este tipo, posiblemente, nunca haya tenido lugar.

No se trataba ya de considerar cómo era la esencia de la naturaleza humana, sino cómo se puede pensar teóricamente una idea de justicia social que implicara e hiciera racional, compatible y aceptable tanto la idea de libertad como la de igualdad, en el ámbito social y político, sin comprometer valores personales, culturales y religiosos diversos (pluralismo, multiculturalismo) como lo son los de las sociedades contemporáneas.

65.- Los escritos de Rawls pretenden contribuir a la reflexión sobre la justificación pública de una forma social de vida.

“La justificación pública no es simplemente el razonamiento válido, sino la argumentación dirigida a otros; parte de premisas que aceptamos y que pensamos que los otros razonablemente podrían aceptar, y llegar a conclusiones que pensamos que ellos también razonablemente podrían aceptar”<sup>791</sup>.

El tema de las premisas de las que parte Rawls son justamente los puntos de posible discusión con relación a su concepción de la libertad y la igualdad y la compatibilidad entre las mismas.

Recordemos sus *dos principios fundamentales* para una teoría de la justicia:

“1. Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos.

2. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y, segundo, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad”<sup>792</sup>.

Lo primero que resalta en su teoría es el tema de la *universalidad*: esta teoría es -en principio- aplicable a todas las personas. El segundo tema importante se halla en la *igualdad*; mas esta igualdad es limitada mediante un igual derecho; y este derecho es limitado mediante libertades básicas que deben ser iguales por decisión y aceptación mutua de los socios.

66.- Como se advierte, la prioridad se halla, en principio, puesta sobre la libertad: es ésta la que debe ser igual en derecho, decisión y aceptación recíproca. Esta opción marca indudablemente una *concepción política liberal* en su base y punto de partida.

---

<sup>791</sup> Rawls, John. (2001) *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*. Barcelona: Paidós, p. 179.

<sup>792</sup> RAWLS, John. *Sobre las libertades*. Op. Cit., p. 33. RAWLS, John. (1979) *Teoría de la justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 67-68, 69, 281.

Rawls ha estimado, sin embargo, que dado que la igualdad y libertad básica de ocupar cargos por parte de todos está asegurada, con ella se puede lograr establecer leyes - desde las libertades básicas- que impidan razonablemente la desigualdad creciente.

No se descarta que -desde esa igualdad mínima para todos- se pueda luchar para postular la *limitación creciente de las libertades desiguales*, aun cuando éstas favorezcan a los más desfavorecidos, de modo que, a largo plazo se perciba la posibilidad de alcanzar una igual libertad para todos los socios y decrecientes desigualdades económicas y sociales<sup>793</sup>.

El aumento de la desigualdad es tolerable, según Rawls, si ésta mejora la suerte de los que están peor. En consecuencia, se advierte que Rawls no identifica justicia con una igualdad en sentido estricto, o unívoco, sino en sentido análogo: en parte todos mejoran; pero en parte, los más aventajados mejoran más que los menos aventajados. En igualdad de condiciones, esto no parece ser socialmente razonable y aceptable; pero Rawls estima que esto -proponer un mínimo de libertades iguales- es razonable, dado el velo de la ignorancia, esto es, dado que no se sabe cómo terminará el interjuego de las libertades individuales. En la democracia liberal, los socios, munidos de sus libertades básicas, están en condiciones de participar en el proceso político y de establecer -desde el ejercicio de las libertades básicas- mediante leyes la posibilidad de un aumento o de una disminución de las riquezas de los más aventajados.

Los pactos sociales y políticos se construyen. Para comenzar a construir no es necesario destruir primeramente todo lo existente (por ejemplo, suprimiendo toda desigualdad de bienes y riquezas materiales). La construcción social debe ser progresiva, sin que trabe las posibilidades de seguir viviendo socialmente. Al asegurarse las libertades básicas (que incluye bienes básicos) queda espacio para la tendencia a una igualdad racional creciente; pero al suprimirse las libertades básicas, la misma tendencia a una igualdad creciente queda frustrada.

67.- Todo el pensamiento filosófico y político de John Rawls parece fundarse, pues, en la idea de que su punto de partida es racional y razonable.

Por *razonable* entiende Rawls que los hombres no sólo son teóricamente racionales -como lo creyó la humanidad desde los tiempos de la Grecia clásica- sino *que se consideran libres e iguales y están dispuestos a ofrecer justos términos de cooperación*, según lo que creen más aceptable en una concepción política de la justicia.

La concepción política de la racionalidad y de la justicia no se basa en una verdad absoluta; sino, prácticamente en principios o “razones que pueden ser compartidas por todos los ciudadanos en tanto libres e iguales”<sup>794</sup>.

“Estos principios son aquellos que serían aceptados por personas razonables (*rational persons*) dedicadas a promover sus intereses, en una posición de igualdad (*position of equality*) para asentar los términos básicos de su asociación”<sup>795</sup>.

La concepción política de la justicia implica una concepción de personas racionales -y por esto razonables en los casos concretos- que coinciden en actuar en los términos que

<sup>793</sup> Cfr. RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 280.

<sup>794</sup> Rawls, John. *El derecho de gentes*, p. 162. Cfr. HELD, D. (1996) *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza. Elster, J. (Comp.) (1998) *Deliberative Democracy*. Cambridge: University Press.

<sup>795</sup> RAWLS, J. (1999) *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 102-103.



acuerdan, aún “a costa de sus propios intereses en casos concretos, siempre que los demás ciudadanos también acepten dichos términos”. La justicia es entonces una forma de vida en la que se juzgan las acciones en forma racional, esto es, recíprocamente igual.

“El criterio de reciprocidad exige que cuando esos términos se proponen como los más razonables para la justa cooperación, quienes lo proponen también tienen que considerar que para los otros resulta al menos razonable aceptarlos como *ciudadanos libres e iguales* y no dominados o manipulados o presionados por una condición política o social inferior”<sup>796</sup>.

68.- Mucho se ha discutido y escrito sobre lo que es *racional*. Este concepto requiere, para ser entendido, de un contexto. Lo racional en el contexto griego era el *logos*, lo de algún modo proporcional en un todo; y, por ello, fundado. De este modo, es racional un efecto en cuanto tiene una causa; pero un efecto sin ella es un absurdo, en su mismo concepto; como lo es el concepto de “círculo cuadrado”.

Fundados en otros escritos<sup>797</sup> hemos podido resumir algunos de los significados de los términos *razón* y *racionalidad*.

1º) *Racionalidad* es el adjetivo (racional), abstraído y sustantivado que se aplica a cuantas acepciones toma el término razón. Racionalidad es la abstracción sustantivada de lo racional; y racional es la adjetivación propia de lo relacionado de diversas maneras con la razón. Racional, pues, y racionalidad toman tantas acepciones cuantas toma el término razón.

2º) *Razón* es el término usado para significar:

- Una *facultad o potencia* o fuerza cognoscente discursiva. En este sentido, la razón es algo real propio del sujeto.

- Una *idea o concepto* (que si se formulan en juicios pueden ser principios de otras ideas o conceptos) en cuanto dan fundamento inteligible a un modo de pensar u obrar. En este sentido, los principios de un razonamiento son la razón verdadera de las conclusiones, si el razonamiento es correcto.

- Una *causa o motivo* en cuanto da fundamento inteligible o no inteligible (a veces los "motivos irracionales" son la única razón que encontramos para explicar un hecho). Como el concepto de causa toma diversas acepciones (al menos cuatro según Aristóteles), el concepto de razón retoma también esas acepciones (como hay una causa material hay también una razón material: como hay una causa formal hay también una razón formal),

- El *conjunto ordenado (y a veces inferido) de ideas, conceptos, principios, causas o motivos*. En este sentido, la razón es la disposición de las cosas (reales o ideales), es el sistema, la sistematicidad o sistematización. La sistematicidad es una racionalidad por excelencia. En este sentido, cada ciencia, cada filosofía, cada visión del mundo, cada cultura es una sistematización, es una racionalidad.

Preguntarnos, pues, por la racionalidad de algo es preguntarnos por su proporción y por su armonía con la totalidad de la que forma parte. El contrato social no es una estrategia razonable en sí mismo, sino en un contexto dado; como un medio resulta ser razonable si se tiene en cuenta la proporcionalidad y finalidad, para la cual es medio. Ahora bien,

---

<sup>796</sup> Rawls, John. *El derecho de gentes*, p. 161. Cfr. Habermas, J. (1998) *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.

<sup>797</sup> Cfr. Daros, W. R. (1980) *Racionalidad, ciencia y relativismo*. Rosario: Apis. Daros, W. R. (1984) *Razón e inteligencia*. Genova: Studio Editoriale di Cultura.

como la racionalidad de las acciones humanas son supuestamente libres, esa proporción y armonía debe ser libremente reconocida. Dicho de otra manera, la libertad no puede suprimir la justicia (que supone la verdad objetiva); ni ésta puede humana y moralmente suprimir la libertad del obrar humano. Desde nuestro punto de vista, la libertad humana, si bien es el valor humano supremo, no es un valor absoluto que puede desentenderse de la verdad y de la justicia.

El contrato social, generado para la convivencia social y humana, no sólo debe ser pensado como un acto -fundante de la sociedad- libre; sino además, justo, lo que implica el conocimiento verdadero de la situación social, pasada y presente. El recurso al “velo de la ignorancia” respecto de lo que pueda sucedernos en el futuro es, más bien, una nube de humo que distrae el pensamiento sobre los requisitos de la justicia.

### **Lo racionalmente logrado en política**

69.- La justicia, políticamente lograda, implica la deliberación pública en una democracia deliberativa y el librarse “de la maldición del capital”, sostiene Rawls. De lo contrario, la política cae bajo la dominación de las grandes empresas y otros intereses creados, que a través de sus cuantiosas contribuciones distorsionan e impiden el debate y deliberación pública.

La justicia requiere de la racionalidad de los ciudadanos de libres e iguales que la sostengan; que posean una amplia educación en los aspectos básicos del constitucionalismo democrático, un público informado sobre los problemas prioritarios.

La concepción de la racionalidad posibilita de idea de justicia, la cual implica -en los socios- valores morales, como el aprecio por la verdad, la justicia y la libertad. Para Rawls, una concepción política liberal no se opone a que sea justa y moral. Supone un aprecio por una conducta razonable<sup>798</sup>.

El problema se halla en considerar cuán razonable es la justicia o, si más bien, no se presenta como razonable para justificar interesadamente una situación vigente y sus desigualdades, la cual posiblemente no es de otro modo justificable. No obstante, hay que reconocer que lo que Rawls pretende hacer es una *teoría* de la justicia, y no una justificación de casos concretos o una justificación de injusticias.

70.- Rawls ha tenido indudablemente el mérito de reponer el tema del contrato social como base de la constitución de una sociedad moderna.

En este contexto, actualiza el valor -entre otros- de la autonomía política, de la independencia legal respecto del pluralismo de visiones del mundo (que se aceptan pero no se imponen ni privilegian), de la participación ciudadana compartida y de la justicia políticamente convenida con el consentimiento superpuesto de los socios.

La justicia política se aplica directamente a la estructura de la forma de vida social y al contenido político que implica esa concepción de justicia: el resto del contenido (valores, doctrinas, etc.) de la vida social -en la familia, como en la sociedad- es objeto de contrato, de discusión y aceptación recíproca, mientras no violen lo establecido en el pacto o contrato social constitucional.

---

<sup>798</sup> Sólo con la razón se cura la enfermedad que el mismo hombre produce. Horkheimer, M. (1973) *Crítica de la razón instrumental*. Bs. As.: Sur, p. 185.

## ¿Lo razonable rawlsiano es hobbesiano?

71.- La teoría de la justicia de Rawls, en nuestra interpretación, presupone una concepción del ser humano como un ser individual, que antepone la libertad individual a todo otro valor, sin más límites que la libertad del otro, para lograr el interés propio, tolerando el interés ajeno en cuanto esto puede mejorar el propio. El bien, entonces, de la persona, queda reducido a los objetos de interés que se ponen los individuos.

El criterio de reciprocidad, puesto como criterio de lo razonable de la cooperación justa, nada tiene que ver con un acto justo. Éste debe ser justo más allá de si las otras personas obran también justamente.

Como lo recuerda F. Aranda, en última instancia, en la teoría de Rawls, es el interés individual el criterio que asumen las personas al elegir una forma de pacto social y político, una forma racional o prudente de elección, pero basada en el interés utilitario de cada persona.

Esta posición, fundamentalmente liberal individualista y utilitarista, está en la base de la concepción de las personas sostenida por Rawls y, es acorde con la tradición del liberalismo inglés.

“En definitiva, *Rawls termina siendo un utilitarista al estilo hobbesiano*, relegando su proclamado kantismo y terminando en una postura ética heterónoma, debido a que su "prudencia" está fundada en el autointerés, tal como sucedía con Hobbes.

...Los principios de justicia no pueden ser evaluados mediante un barómetro exterior a los principios mismos: El deontologismo rawlsiano reclama una justificación basada en la racionalidad del procedimiento mismo seguido para alcanzar tales principios. La corrección de los juicios, finalmente, termina siendo juzgada por el equilibrio o balance de nuestras intuiciones más firmes. Al no alegar ningún mecanismo capaz de convalidar tales intuiciones, los principios acaban dependiendo, en cuanto a su convalidación, de intuiciones gratuitas, que, aunque compartidas, carecen de un fundamento objetivo riguroso”<sup>799</sup>.

72.- En la teoría Rawls, el contrato social se realiza porque es *razonablemente lo más conveniente y útil para todos los socios*, dado el velo de la ignorancia y el temor que ello genera. En este sentido, Rawls no escapa a un punto de partida utilitarista y pragmático, aunque él no lo vea de este modo, ni admitía ser utilitarista. El primer principio de la justicia, establecido por Rawls sostiene que “toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos”. También la reciprocidad en el reconocimiento de los derechos puede hacerse por un motivo utilitario; y lo útil no siempre es justo, aunque lo justo resulta ser moralmente bueno y útil.

La idea de justicia que aquí subyace es la idea del reconocimiento recíproco de la libertad, pero esto no suprime el criterio utilitarista. Pero, por ejemplo, desde la filosofía rosmíniana, la base de la justicia -entendida como virtud o fuerza moral- no está en el reconocimiento de la libertad como lo que a todos interesa más; sino en *el reconocimiento de todo lo que es* en cuanto es así y no de otro modo (aunque no se lo quiera reconocer, o no

---

<sup>799</sup> Aranda Fraga, F. *Aspectos metaéticos y normativos de la crítica no liberal a la filosofía política de John Rawls*. Revista *Convergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*. (2006), México, Toluca, n° 13, IV, disponible en <http://www.konveergencias.net/fraga111.htm> (12/09/06).

sea conveniente o útil reconocerlo<sup>800</sup>). *Lo justo se reconoce por una exigencia moral* (que luego puede convertirse en una norma jurídica), y no por la utilidad que me aporta si ésta en contraria a la justicia<sup>801</sup>.

Desde nuestro punto de vista, ver la utilidad o la libertad en función del temor o del interés, considerado estos como los valores supremos, parece ir contra la misma idea de justicia. La idea de justicia tiene tanta fuerza por oponerse tanto a la idea de fuerza física y ciega, como a la de utilidad o mera libertad. La idea de justicia implica la idea de verdad objetiva, y de reconocimiento objetivo acerca de cómo son los entes, los acontecimientos y las personas. Es cierto que con esta teoría se pueden interpretar algunos actos humanos (donde los pueblos se reúnen por el interés o por el horror a un futuro incierto), luego generalizados y convertidos en el principio de una teoría (la de Rawls).

Pero, por el contrario, existen también contraejemplos que dan pie para interpretar los actos justos del hombre, como capaces de *sacrificar el interés propio* en beneficio, en colaboración y solidaridad para con sus semejantes; capaz de limitar el ejercicio de la propia libertad, para promover también la libertad de los demás<sup>802</sup>.

Separar, por un lado, el interés; y, por otro, lo justo no es fácil; pero es, conceptual y realmente, posible, aunque en la realidad la mayoría parece guiarse por el principio del placer, del menor esfuerzo y de la utilidad.

Con esto queremos decir que otra teoría de la justicia es posible, donde el interés es aceptable siempre que no suprima la justicia. Esta misma expresión nos requiere distinguir netamente: a) utilidad de b) justicia; y nos indica que la teoría de la justicia requiere mayor análisis que el presentado por Rawls y su utilitarismo pragmático, del que hace alarde refiriéndose la legislación de Estados Unidos.

## C.- Crisis por las distorsiones del contrato social

### a).- El holocausto

73.- Cabe mencionar, inicialmente, que en este artículo, no se pretende probar una tesis en particular; sino reflexionar; esto es, volver a pensar las causas que posibilitaron el hecho del Holocausto, y de *la necesidad ética de participar en el control social de las formas de gobierno y de vida*.

Después de lo realizado por los nazis, en el Holocausto de los judíos, no resulta fácil hablar de ética; pero los fenómenos masivos actuales vuelven a poner el tema ético y social de qué hacer con los indeseados. ¿Cómo invisibilizarlos: con campamentos de refugiados o con muros entre naciones?

Este fenómeno social del holocausto, cometido por una nación europea, supuestamente culta, ordenada, trabajadora, ante la indiferencia de las otras naciones, hace pensar seriamente a Zygmunt Bauman<sup>803</sup>, sobre la complejidad de la ética social y sobre la capacidad para la crueldad que poseemos los seres humanos.

---

<sup>800</sup> Cfr. Daros, W. R. (2002) *El reconocimiento, acto fundamental de la moral, en la concepción de A. Rosmini en Anámnesis*. México, nº 1, p. 78-102.

<sup>801</sup> Cfr. Rosmini, A. (1941) *Principi della scienza morale e storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. Milano: Fratelli Bocca. Rosmini, A. (1978) *Opuscoli politici*. Roma: Città Nuova. Rosmini, A. (1967) *Filosofía del diritto*. Padova: Cedam.

<sup>802</sup> Dugatkin, Lee. (2007) *Qué es el altruismo. La búsqueda científica del origen de la generosidad*. Madrid: Katz. Nagel, Thomas. (2004) *La posibilidad del altruismo*. México: FCE.

<sup>803</sup> Zygmunt Bauman nació en Poznan (Polonia), en 1925, de una familia de judíos no practicantes. Tras la invasión nazi, su familia se refugió en la zona soviética. Se alistó en el ejército para liberar a su país. Fue miembro del partido comunista hasta la represión antisemita.

Ya desde los tiempos de Sócrates se tendía a pensar que quien comete un daño lo hace sólo por ignorancia: tan inaceptable les parecía el poder justificar una injusticia hecha con plena conciencia de la misma.

El Cristianismo, en este contexto, amplió la comprensión de la maldad. El realizar ligo por ignorancia implica un error; pero éste no era considerado un pecado (en especial, una injusticia, el eje de todo acto moral). Admitió, por una parte, la existencia de un condicionamiento estructural -un condicionamiento supraindividual, llamado *hamartía*-, que tiene algo de trágico, en las acciones humanas injustas, incluso para los héroes; pero, además, advirtió que la injusticia típicamente humana procedía no solo del conocimiento, sino también de la voluntad y libertad humanas. La injusticia, en efecto, implica conocer la acción que se está haciendo como injusta; y, sin embargo, aunque se sienta condicionado, seducido para realizarla, no está determinado o necesitado a hacerla, sino que libremente los seres humanos deciden realizarla y atenerse a las consecuencias.

74.- Por cierto que una persona puede no pensar mucho antes de cometer una injusticia, pero es ella la que decide no pensar mucho y atenerse igualmente a las consecuencias. El mismo entorno en que se vive puede acentuar o disminuir el darle importancia -o no- a ciertas acciones. Por otra parte, el hábito (la repetición frecuente de una acción) lleva a naturalizar las acciones que repetimos. Los hábitos generan una atenuación de la necesidad de pensar conscientemente sobre las acciones que realizamos, y en la necesidad de decidir libremente sobre las acciones ya habituales.

En resumen, las acciones humanas tienen dos aspectos igualmente importantes y complementarios: el social (condicionante, pero no determinante) y el individual (consciente y libre en diversos grados). Estos dos aspectos están presentes en las acciones morales, esto es, en las acciones en donde enjuicamos y decidimos acerca de lo justo o injusto que son ciertas acciones humanas.

La moralidad es, en efecto, una cualidad de ciertos actos (internos) y acciones (externas) que realizan las personas y que, por otra parte, califican a las mismas personas que las realizan. De modo que personas justas son aquellas que realizan acciones justas. La intención, las circunstancias y la materia en juego (lo que se hace, no sólo la intención con la que se realiza una acción y las circunstancias en que se hace), son las que califican a las acciones humanas como correctas, justas, buenas. Las acciones, a su vez, califican a las personas que realizan esas acciones.

Las sociedades tienen una base moral de confianza y sentido de la justicia, sin la cual sería imposible convivir. Es parte de la tarea de los gobernantes vigilar por el cumplimiento de los derechos y deberes de los ciudadanos. Las acciones individuales de los ciudadanos son, pues, encuadradas en el marco de las leyes que constituyen la ciudadanía y hacen posible la convivencia social. Por ello, el comportamiento del gobierno también está dominado por las leyes; pero éste también no escapa al control de los ciudadanos. El contrato de convivencia, con él se desea normalizar y salvaguardar las vidas y la convivencia, es la norma tanto para los gobiernos como para los ciudadanos.

## **Holocausto y ausencia de control social**

---

ta de 1968, fecha en que se vio obligado a abandonar su cargo de profesor de filosofía y sociología en la universidad de Varsovia. Ha sido docente luego en Israel, Estados Unidos, Canadá, y profesor emérito de la universidad de Leeds (Inglaterra).

75- El Holocausto (o extinción total) al que fueron llevados millones de judíos y otras personas no judías, implica acciones humanas de personas humanas, con mayor o menor conocimiento consciente y decisión personalmente libre en un determinado contexto social.

En la concepción de Zygmunt Bauman, el Holocausto nazi pudo darse precisamente porque el Estado político -y su maquinaria de violencia e ingeniería social- se emancipó del control social y de las instituciones no políticas de autorregulación social.

Incidieron en este hecho, entre otras causas, la estrategia burocrática de *impedir poner restricciones morales al egoísmo desenfrenado* y al salvajismo latente en todos los hombres<sup>804</sup>. El Holocausto descubre el rostro oculto de la sociedad moderna, su colosal programa de ingeniería social, capaz de dar soluciones “racionales” a los “problemas” humanos.

Este programa de ingeniería hizo que el amor al prójimo, desapareciera, pues a los judíos, gitanos y homosexuales, se los alejó: dejaron sistemáticamente de ser próximos y cada miembro de la organización no hizo más que cumplir, fraccionadamente, con su pequeño deber en el engranaje de la extinción de las personas. Ninguno de los miembros del sistema, cumpliendo con su deber, incumplió con las normas morales. La moral, en este caso, no ha sido externa a la responsabilidad de hacer bien el trabajo que a cada uno le correspondía.

“No pretendo decir que la incidencia del Holocausto fue *determinada* por la burocracia moderna o la cultura de la racionalidad instrumental que ésta comprendía y, mucho menos, que la burocracia moderna produce *necesariamente* fenómenos parecidos al Holocausto. Lo que quiero decir es que las normas de la racionalidad instrumental están especialmente incapacitadas para evitar estos fenómenos, que no hay nada en estas normas que descalifique por incorrectos los métodos de “ingeniería social” del estilo de los del Holocausto o considere irracionales a las acciones que dieron lugar”<sup>805</sup>.

76.- Cuando se considera a la sociedad como un objeto a administrar fraccionadamente, se pierde el sentido de los medios, porque se ha perdido el sentido del fin de la sociedad. Y la finalidad de la sociedad no la da la tecnología social.

Los alemanes que fueron autores de los crímenes nazis, no eran un tipo especial de alemán. Eran, en general, personas educadas; no eran “sudacas” o africanos primitivos. Pertenecían a una nación europea culta; pero las inhibiciones morales ante las atrocidades violentas disminuyen cuando se cumplen tres condiciones:

a) La violencia está *autorizada*, por órdenes oficiales emitidas por los departamentos legalmente competentes;

b) las acciones están dentro de la rutina burocráticamente delimitada en sus funciones: la *disciplina* (cumplimiento de la función atribuida y la negación de las opiniones personales) se convierte en la virtud fundamental para el funcionamiento del Estado<sup>806</sup>;

c) las víctimas de la violencia han sido previamente *deshumanizadas y alejadas*, como consecuencia de un proceso ideologizador.

<sup>804</sup> Bauman, Zygmunt. *Modernidad y holocausto*. Madrid, Sequitur, 2006, p. 25.

<sup>805</sup> Bauman, Zygmunt. *Modernidad y holocausto*. Op. Cit., p. 39.

<sup>806</sup> Cfr. Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen, 2003, p. 83: “Tal como dijo (Eichmann) una y otra vez a la policía y al tribunal, él cumplía con su deber; no solo obedecía órdenes, sino que también obedecía la ley”.

Los organizadores del Holocausto tuvieron un notable éxito al no castigar públicamente a los judíos y en vista a los vecinos. Con gran sentido ideológico de los eufemismos, las víctimas eran simplemente “deportadas” y luego eran llevadas a unas “duchas”. En toda la cadena de mando y ejecución cada uno personalmente no se veía enfrentado en formas consciente con las opciones morales de su conciencia: *cada uno simplemente cumplía con su deber en un breve trayecto de una serie de la cual no veía ni el inicio ni el final*. Entonces, el carácter moral de la acción o del valor final de la misma, permanece intencionalmente oculto. Cada uno es un instrumento inocente de una voluntad ajena. ¿Cómo puede suceder una gran maldad, cuando cada uno no ha hecho más que pequeñas cosas inofensivas, como recibir personas que son deportadas a otros lugares, como subirlas a un tren, como bajarlas del tren, etc.?

La distancia física y psíquica de sus actos y efectos remotos *hace que un prójimo ya no sea próximo*; y que una persona poco a poco quede desposeída, desnacionalizada, desubicada, *sin identificación y reducida a un número*, debilitada, inutilizable, despersonalizada. Con esta tecnología, se ha logrado invisibilizar a la víctima.

77.- El proceso socializador se vuelve *ideológico* (esto es, capaz de *imponer* su “verdad” a la fuerza) cuando queda libre del control social de los ciudadanos<sup>807</sup>. Entonces la violencia, racionalizada e institucionalizada en la política del Estado, queda libre de toda valoración moral ajena al partido. La racionalidad instrumental se atiene a la eficacia de la acción; pero se emancipa de la moral al emanciparse de las finalidades remotas de las acciones.

El control social comienza a debilitarse cuando los socios que constituyen una sociedad comienzan a *no desear involucrarse con la defensa de la constitución de la sociedad*. Si bien la población alemana en general no despreciaba a los judíos (sobre todo a sus vecinos o próximos, bien conocidos), no obstante, tampoco deseaban involucrarse en su defensa. La ideología del Estado aprovechó esta situación para generar, primero, barrios o guetos apartados para judíos; para alejarlos luego “deportándolos” de modo que ya no fueran ni visibles ni próximos; para despersonalizarlos y finalmente exterminarlos.

Los mismos cristianos consideraron, en su liturgia hasta el tiempo del Concilio Vaticano II, a los “pérfidos judíos” que rechazaron y mataron a Cristo, como a despreciables separados de la verdadera religión, por no aceptar al Mesías.

78.- El ser bárbaro o poder llegar a ser bárbaro, no es una cuestión de pasado. Si ser bárbaro consiste en no considerar la humanidad y libertad del otro, y esto ya ha pasado, podría volver a pasar<sup>808</sup>. No creamos ingenua o rousseauianamente en la bondad natural del hombre o de nuestras creaciones burocráticas o de nuestra tecnología.

Los seres humanos no son racionales, aunque por momentos pueden serlo; y aunque lo sean, la racionalidad necesita de sabiduría. *Lo racional mira a los medios; la sabiduría se fija primeramente en los fines y sólo luego en los medios*. Son buenos sólo los medios que realizan buenos fines. Un fin cualquiera no justifica cualquier medio. Pero aún

---

<sup>807</sup> Cfr. Lenk, K. *El concepto de ideología*. Bs. As., Amorrortu, 2008. Bonete Perales, E. et al. *Las ideologías la final del siglo: Perspectivas desde el pensamiento cristiano*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2009. Simonetti, José. *El ocaso de la virtud. Ensayos sobre la corrupción y el discurso del control social*. Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes, 2008.

<sup>808</sup> Todovov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*. Barcelona, Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, 2008, p. 33.

en la búsqueda de nuestros fines podemos errar y dañar. El Holocausto es un indicador de que no podemos estar satisfechos con lo que hemos llegado a comprender acerca del ser humano.

Nada de lo que había sucedido hasta entonces había preparado a los pueblos cultos para comprender el Holocausto. Cuando sucedió, simplemente no lo podían creer.

79.- Los Estados modernos se dicen soberanos y la misma ONU así los reconoce. Sólo lentamente aparece en el horizonte la idea de los Derechos Humanos Universales; pero cada nación debe aceptarlos. Falta mucho aún para que se haga socialmente consciente la lista de *Derechos y Deberes Humanos Universales*, formulada por la ONU en 1948, seis meses después de que se formulara en la *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre* que fuera aprobada por la *IX Conferencia Internacional Americana* realizada en Bogotá en 1948, la misma que dispuso la creación de la Organización de Estados Americanos (OEA)<sup>809</sup>.

Ni la religión ni la ética pudieron controlar humanamente a los ciudadanos en el pasado, aunque se implementaran las Inquisiciones. La ciencia con su racionalidad quiso luego tener el poder de hacerlo. Mas los científicos desean simplemente ir allí donde los lleva la sed de conocimientos; pero prestan poca atención a si los gobiernos, que les dan medios económicos, hacen desaparecer o no, a aquellos colegas con inadecuadas biografías. Son conocidas las purgas estalinianas y menos conocido el hecho del buen recibimiento otorgado al jerarca nazi Otto Brown y a seiscientas familias de científicos nazi en EE. UU. Por otra parte, la ciencia y los científicos fueron incapaces de evitar que el Estado se dedicara al crimen organizado o conviviera con la corrupción generalizada<sup>810</sup>.

Sólo una eficiente democracia puede proporcionar frenos adecuados al cuerpo político que desee emplear medidas extremas. Lamentablemente, según Bauman y otros autores como Roger Cohen, nos hallamos ante “un declive de la democracia”; no es que hayan decrecidos los países con sistemas democráticos; pero ella ha perdido su lustre, porque en su nombre, los países llamados democráticos han intervenido militarmente en naciones considerados “ejes del mal”. La democracia pierde también su brillo cuando fracasan a la hora de proteger: a) a sus propias minorías y a sus derechos de ser respetadas y de tener una vida digna; b) cuando no cumple con su obligación de potenciar el diálogo, la comprensión, la cooperación y la solidaridad.

“La democracia no puede descansar sobre la promesa del mero enriquecimiento individual. Su más grande y singular rasgo distintivo es el servicio que supuestamente presta a la libertad de todos y todas”<sup>811</sup>.

80.- La *democracia* implica el control mediante diversos mecanismos legales y mediante partidos políticos que representan a los ciudadanos. Lamentablemente el control social del presente y del futuro es un rasgo conspicuamente ausente en la condición de los hombres y mujeres contemporáneos, ya que no tienen jurisdicción sobre ningún recurso o salvaguarda que les permita modificar su situación, ya sea individual o colectivamente. La

---

<sup>809</sup> Cfr. *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre*, disponible en: <http://dhpedia.wikispaces.com/Declaraci%C3%B3n+Americana+de+los+Derechos+y+Deberes+del+Hombre>

<sup>810</sup> Cfr. Bauman, Zygmunt. *Modernidad y holocausto*. Op. Cit., p. 136.

<sup>811</sup> Bauman, Z. *Esto no es un diario*. Op. Cit., pp. 52, 53. Cfr. Melossi, D. *El estado de control social. Un estudio sociológico de los conceptos de estado y control social en la conformación de la democracia*. México, Siglo XXI, 2012.



*confianza*, condición indispensable para cualquier planificación racional y de cualquier acción decidida, flota, buscando en vano suelo firme, una roca sólida donde asentar los pies y poder saltar. El estado de precariedad, "torna incierto cualquier futuro", impidiendo cualquier previsión racional y desalentando ese mínimo de esperanza en el futuro que uno necesita para rebelarse contra las situaciones del presente.

Según Bauman, existen enemigos de la república en la actualidad, que no son enunciados en los copetes de los periódicos: el "miedo ambiente", emanado de la incertidumbre existencial y que se condensa: a) en el miedo a la acción, b) y luego, en la nueva opacidad política y la impenetrabilidad del mundo, c) el misterio que envuelve los lugares donde se originan los golpes; miedo que se sedimenta bajo la forma de incredulidad, de imposibilidad de resistirse al destino y de desconfianza ante cualquier sugerencia de un modo de vida alternativo.

En este mundo secularizado, el Dios monoteísta, que liberó a su pueblo de las dudas e introdujo la certeza como una frontera, ignoraba el tipo de incertidumbre que traería su borramiento. En la era de los flujos líquidos, éstos tienen el poder y trascienden cualquier Estado, dejando la certeza fuera del alcance humano y ofreciendo la obligación reducir el riesgo como reemplazo<sup>812</sup>.

81.- ¿Dónde estaba Dios durante el holocausto? Desde un punto de vista social y psicológico (no filosófico o teológico), según Bauman, "Dios existirá mientras siga existiendo la incertidumbre existencial humana y eso significa que existirá siempre. Lo que quiere decir que Dios morirá al mismo tiempo que la especie humana, ni un segundo antes"<sup>813</sup>. Pero el dios de los tiempos posmodernos es un "dios personal: un tipo totalmente nuevo de dios"; no es un dios revelado y recibido, "sino ideado individualmente... a partir de las ofertas prefabricadas disponibles"<sup>814</sup>.

El dios personal refleja, según Bauman, *la insuficiencia del individuos* (la ignorancia, la impotencia, y la humillación) que debe afrontar por su propia cuenta y riesgo los imponentes poderes de las contingencias sociales. El Dios de la Modernidad era un dios escondido tras las leyes de la naturaleza, leyes que solo un milagro podría romper.

"La capacidad de obrar milagros: he aquí lo que los seres humanos buscan en Dios. Si los seres humanos necesitan a un 'Dios personal' -sobrehumano pero de aspecto humano, capaz de oír, escuchar, elegir y decidir como hacen los seres humanos- lo necesitan precisamente por esa capacidad. La prueba fundamental de la omnipotencia de Dios es precisamente su habilidad para desdeñar, ignorar e incumplir las reglas, leyes, regularidades y rutinas que él mismo creó para que seres inferiores -esencialmente los hombres- las obedecieran"<sup>815</sup>.

82.- En este contexto, los pobres son "el otro" de los asustados consumidores, el otro que representa el infierno. En un aspecto vital, los pobres son aquello que como resto querían ser: seres libres de incertidumbre.

Pero la incertidumbre que les toca a los pobres, es la menos deseada (enfermedades, desnutrición, etc.) y la lección que aprendemos de los pobres es que la certidumbre debe

---

<sup>812</sup> Bauman, Zygmunt. *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. Bs. As., FCE, 2011, p. 220. Bauman, Z. *Esto no es un diario*. Op. Cit., p. 54.

<sup>813</sup> Ídem, p. 95.

<sup>814</sup> Ídem, p. 101.

<sup>815</sup> Ídem, p. 243.

ser más temida que: a) la detestada incertidumbre; b) y que el castigo inmediato y despiadado por rebelarse al sufrimiento provocado por la incertidumbre cotidiana.

Así, la imagen de los pobres mantiene a raya a los no pobres y de ese modo perpetúa su vida de incertidumbre, instándolos a tolerar con resignación esa incesante *flexibilización* del mudo. *Encarcela su imaginación*, les ata las manos, impidiendo imaginar un mundo diferente e impidiendo cualquier intento de cambiar el existente y mientras esta situación se mantenga, hay pocas posibilidades de que exista una sociedad autónoma, autoconstituida, de la república y los ciudadanos<sup>816</sup>.

### **Globalización negativa y control social por seducción**

83.- En el nivel de la comunidad internacional, la globalización es calificada como negativa por Bauman, pues trajo avances positivos para unos pocos y un negativo retroceso al miedo para las mayorías. Se ha globalizado selectivamente el comercio, el capital, la información. “La apertura ‘perversa’ de las sociedades que promueve la globalización negativa es, por sí sola, causa de injusticias y, de modo indirecto, de conflictos y violencia”<sup>817</sup>. Como subproductos y reacción, la acompañan el nacionalismo, el fanatismo religioso, el terrorismo.

Ante tal panorama, las naciones globalizadas, para estar más seguras, correrán el riesgo de ser menos libres por miedo a la maldad humana y sus barbaries. No hay alicientes para las acciones solidarias. El terrorismo (del Estado, de los grupos o de los individuos) socava los valores de la democracia y el respeto a los derechos humanos (cabe recordar tanto la caída de las Torres Gemelas, como Guantánamo, o la prisión norteamericana de Abu Ghraib).

Los poderosos intereses comerciales aprovecharon para ocultarse tras el miedo a la amenaza terrorista. Tras la bandera de la globalización negativa se ocultan numerosas prácticas de exclusión. Los campamentos de refugiados, en manos de trabajadores humanitarios, ocultan la despersonalización de masas enteras de ciudadanos: sin Estado, sin lugar, sin función y sin documentación, pierden su lugar en el mundo.

“Del mismo modo que los derechos políticos son necesarios para instaurar los derechos sociales, también los derechos sociales son indispensables para mantener operativos los derechos políticos. Ambos se necesitan para sobrevivir, y esta sobrevivencia solo pueden lograrla conjuntamente”<sup>818</sup>.

En la Modernidad sólida, el modo de manejar el miedo consistió en sustituir los vínculos naturales, irremediamente dañados, por equivalentes artificiales como lo fueron las asociaciones, los sindicatos, las agrupaciones. *La solidaridad ocupó el lugar de la pertenencia*.

84.- El temor, efecto de la globalización negativa y la flexibilización de las normas, ha invertido el milenario vínculo entre civilización y barbarie. Las ciudades, dada la inseguri-

<sup>816</sup> Cfr. Bauman, Zygmunt. *Modernidad y holocausto*. Op. Cit., pp. 181-187.

<sup>817</sup> Bauman, S. *Tiempos líquidos*. Op. Cit., p. 16. Cfr. Swiątkowski, A. *Carta de los derechos sociales europeos*. Bs. As., EDUNTREF, 2007.

<sup>818</sup> Bauman, S. *Tiempos líquidos*. Op. Cit., p. 96.

dad y el miedo dentro de la ciudad, *regresan al estado natural de barbarie, de miedo omnipresente*.

La estrategia ya no es la solidaridad, sino el *separar y mantener distancia*, mediante muros en las fronteras, entre barrios (clubes como ciudades refugios), entre casas (puertas blindadas, reforzadas con rejas y cámaras ópticas, etc.).

Se busca desesperadamente soluciones locales a problemas globales. Incertidumbre quiere decir miedo y se sueña con un mundo fiable.

El proceso de globalización negativa de la sociedad posmoderna dejó a cargo de las naciones la tarea de ser guardianes de la ley y del orden local. El Estado social de la Modernidad deja lugar al Estado penal en la Posmodernidad.

Las invasiones globales (mediante uniones de ejércitos nacionales en ligas internacionales) no responden ya a la mentalidad posmoderna, pues los invasores deben encargarse de las molestas tareas de la ocupación territorial y de la responsabilidad administrativa.

La Posmodernidad mantiene la globalización, casi anónima, en el más alto nivel; y deja a los Estados-nación la tarea de las comisarías locales: resolver los conflictos locales de los barrios bajos, otorgándoles armas provenientes de las empresas globales<sup>819</sup>.

### **Ética posmoderna y su insuficiencia para un control social**

85.- Bauman se propone escribir sobre *ética* (esto es, reflexionar sobre las costumbres) y no sobre *moralidad* (no describir cómo vive la gente).

La Modernidad no quería aceptar que está herida de muerte; pensaba que la herida era curable, por lo que nunca dejó de buscar paliativos<sup>820</sup>.

La Modernidad estimaba que el hombre era o naturalmente malo (Th. Hobbes), o naturalmente bueno (J. J. Rousseau); pero Bauman estima que, para la concepción posmoderna, *el ser humano es ambivalente en términos morales* y en la raíz misma del corazón humano.

La Posmodernidad nos da hoy la posibilidad de pensar el ser del hombre de una manera nueva. En ella, se decreta que pueda existir algo así como el ser humano perfecto o la sociedad humana perfecta.

El concepto de “moralidad” también ha cambiado en el pasaje de la Modernidad a la Posmodernidad. En el pasado se discriminaba a los incapaces, es decir, a quienes no podían trabajar debido a su avanzada edad o a alguna deficiencia o discapacidad física: estas personas no podían trabajar debido a su condición y por tanto eran consideradas *inmorales*, ya que se concebía al trabajo como señal de moralidad y estos personajes no contaban con ella. En la Posmodernidad, para alcanzar los placeres de una vida normal, se necesita dinero, y los pobres se encuentran ante un escenario de consumo rapaz y con la incapacidad de solventar los estándares del consumo: hoy, según la ética posmoderna, estima Bauman, es inmoral quien no puede incluirse en la sociedad de consumo.

86.- Según Bauman los fenómenos morales son fundamentalmente “no racionales”. No se explican tampoco con los solos términos de utilidad o servicio.

---

<sup>819</sup> Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*, p. 203.

<sup>820</sup> Bauman, Zygmunt, *Ética posmoderna*. Bs. As., Siglo XXI, 2004, p. 15.

Más aún, cualquier impulso moral, si se lo deja actuar plenamente, tiene consecuencias inmorales<sup>821</sup>. Le excesiva preocupación por el Otro, por ejemplo, lleva a la supresión de su autonomía, a la dominación u opresión.

En consecuencia, Bauman estima ver en la Posmodernidad y en la moralidad una característica típica: *la incertidumbre*. Hay incertidumbre sobre todo lo que se ha hecho o debía hacerse. Ella acompaña a la condición del yo moral.

87.- En este contexto, la Posmodernidad se distingue de la Modernidad también por la no-creencia en que la moralidad sea universal. Los códigos éticos son relacionales y parroquiales. No obstante, *tenemos más necesidad de sabiduría cuando menos creemos en ella*.

La Posmodernidad con su pluralismo de códigos éticos ofrece, sin embargo, un efecto emancipador: no ata a los individuos, a su nacimiento o a su entorno social. Como en el Renacimiento, se tiene la sensación que el hombre puede ser cualquier cosa que quiera. La ética de los filósofos sustituyó entonces a la revelación y se concentró en encontrar lo que era -en potencia- la naturaleza humana y lo que podía llegar a ser.

88.- La Posmodernidad aparece no atada a un código ético. Vivimos una moral sin fundamentos, una Modernidad sin ilusiones. Nos invade la desconfianza por la razón tanto como por la impulsividad.

Ante la complejidad del mundo, nos invade la sensación posmoderna de que las cosas suceden sin que haya una causa que las haga necesarias. “Aprendemos a respetar la ambigüedad”; apreciamos las acciones sin propósito y sin esperar recompensa.

Según Bauman, la moral posmoderna parece no exigir más credenciales que justifiquen su presencia: la supervivencia, la racionalidad, el status, la felicidad, el servicio a la seguridad colectiva, la ley o el orden están o se los busca, pero no hay razón para que existan. La moralidad parece hoy poder gozar de la libertad de admitir “su no racionalidad”<sup>822</sup>.

89.- Únicamente las reglas morales pueden aspirar a ser universales; pero la responsabilidad moral posmoderna sólo existe y puede realizarse a título individual, por lo que es incapaz de generar un control social sobre las conductas en las sociedades.

Dada la realidad de la inseguridad, la sensación de estar en lo correcto, o de aferrar a algo más grande que yo (mi gente, mi país, mi iglesia, etc.) es difícil de resistir. La moralidad parece exigir una postura razonable, un propósito, una finalidad.

El último reducto de racionalidad moderna se halla en la creencia en la reciprocidad, en una reciprocidad generalizada, en la idea de que la bondad será pagada con algún bien. La reciprocidad incluye la idea de un contrato, un cálculo en la acción y tiende al bienestar propio y a un fin claramente egoísta. Pero Bauman -y, según él, la ética posmoderna- tiene una concepción distinta.

“Yo sugiero, por el contrario, que la moralidad es endémica e irremediablemente *no racional*, en el sentido de que no es calculada y, por ende, no se presenta como reglas impersonales que deben seguirse... El llamado moral es absolutamente personal, se deriva de mi responsabilidad; y la necesidad de hacer el bien así surgida no puede suscitarse ni paliarse por la conciencia de que los demás lo hagan por mí...”<sup>823</sup>

---

<sup>821</sup> Ídem, p. 19.

<sup>822</sup> Ídem, p. 45.

<sup>823</sup> Ídem, p. 72.

90.- La moral moderna ha sido una moral heterónoma, confrontada con un deber hacia la especie o la comunidad.

Hoy estos cimientos generan desconfianza a los posmodernos, dado que parece regir la ley de la selva, incrustada en la idea de un orden natural de las cosas. Pero aún ésta es una ley de la razón, un gobierno de las reglas. La moral moderna dejó las emociones autónomas y se encadenó a las reglas heterónomas.

Mas, la ética posmoderna comienza, según Bauman, a partir de un acto de sentir responsabilidad ante el Otro. *Y la responsabilidad es un comienzo absoluto*. En este punto la influencia de E. Lèvinas en Bauman es manifiesta<sup>824</sup>.

91.- Bauman se inclina a pensar que *la moral posmoderna surge del sentimiento*; en especial del sentimiento de autoridad (que no necesita fuerza) de la presencia del Otro (todo semejante genera respeto). El rostro del otro es una exigencia de igual trato, exigencia muda, radical (esto es, sin que la otra persona tenga derecho a exigir algo).

Se trata de una exigencia vaga, confusa, apenas audible, que obliga al yo moral a ser su propio intérprete. Se trata de un fundamento no pensado por los filósofos, nada arquitectónico ni sistemático. No genera tranquilidad moral, sino ansiedad moral.

El yo moral posmoderno es un yo perseguido por la sospecha de que no es lo bastante moral. “Únicamente de los que murieron al dar ayuda se puede decir que hicieron lo suficiente”.

Los santos son santos porque no se esconden tras los anchos hombros de la ley. Saben, o sienten o actúan, como si sintieran que ninguna ley, por generosa o humana que sea, puede agotar el deber moral.

92.- La ética moderna se ha basado en el individuo y su relación con las leyes. Las leyes crearon un espacio público; pero se perdió la proximidad moral: la consideración del prójimo. La atención al prójimo exige sentimiento, intimidad, ser samaritano (tener dinero y darlo al prójimo o cercano).

Entre el yo y el Otro, en la Modernidad, se han interpuesto las leyes, las instituciones estructuradas, los intereses del individuo legalmente definido. Los afectos se redirigieron a una entidad abstracta: el Estado-Nación. Si tuviese que surgir el altruismo, “el altruismo individual se volvería a forjar en el egoísmo del grupo”<sup>825</sup>. Por otra parte, parece que el altruismo no se lleva bien con una “economía floreciente”: podemos tener una u otra cosa, pero difícilmente las dos a la vez”<sup>826</sup>.

93.- *La ética posmoderna se basa*, según Bauman, en la propuesta de Lèvinas: en la *intersubjetividad*, en la responsabilidad por el Otro, sin fundamento alguno, sin esperar reciprocidad. La proximidad olvida, en el ámbito moral, la reciprocidad: es amor que no espera ser compartido. Es atención, sin prisa, sin posesión. Por esto, la ética posmoderna no puede lograr el control social

La línea entre cariño y posesión es muy débil; y la trampa de la indiferencia espera a quienes la conocen y proceden cautelosos, como si temieran transgredir un límite.

<sup>824</sup> Ídem, p. 87. Bauman, Z. *Esto no es un diario*. Op. Cit., p. 126. Cfr. Daros, W. *La primacía de tu rostro inaprensible. La propuesta ética de E. Lèvinas*. Rosario, UCEL, 2003. Disponible en [www.williamdaros.wordpress.com](http://www.williamdaros.wordpress.com)

<sup>825</sup> Bauman, Zygmunt, *Ética posmoderna*. Op. Cit. p. 98.

<sup>826</sup> Bauman, Z. *Esto no es un diario*. Op. Cit., p. 162.

La *ética posmoderna* es la *ética de la caricia* que siempre se mantiene abierta y nunca se cierra para asir; toca sin oprimir; obedece la forma del cuerpo que acaricia. La caricia no se sustenta en el oído o en la vista, sino en el tacto. La caricia es el gesto con el cual un cuerpo se comunica con otro. Es la capacidad de unir lo separado. Es la libre enunciación de nuestra libre abundancia vital. No podemos obligar a amar a alguien. *El deber solo llena el vacío que deja el amor.*

El amor está caracterizado por la alegría y la espontaneidad; mientras que la moralidad está marcada por el deber y el esfuerzo.

94.- El futuro es el Otro: se da y se oculta; pero implica la proximidad: el otro como prójimo.

El *amor erótico supone la alteridad*, lo infranqueable de la dualidad de los seres. Este amor conserva la dualidad, aun intentando superarla: “El pathos del deseo yace en el hecho de ser dos”. El Otro se resiste a ser enteramente mío y se retrae en el misterio. La ambivalencia es el pan cotidiano de este tipo de amor.

Cuando el amor se vuelve posesión, toma la fijación como un ideal (el amor eterno pase lo que pase). Sin embargo, mientras más se acerca a este ideal, menos queda de él. *El ideal del amor es su tumba* y llega ahí como cadáver. “Es como si Thánatos condujese la carroza de Eros”,<sup>827</sup>.

95.- La *ética moderna* advierte que la gente, *en la Posmodernidad, asume un estilo de vida íntimo*, de proximidad y elimina cualquier referencia a los deberes y obligaciones morales. Por ello, en la Posmodernidad se aprecia más la comunidad que la sociedad.

La *sociedad* es el lugar donde se hacen y guardan las reglas y el estatus; la *comunidad* está marcada por la igualdad y el anonimato.

La sociedad clasifica; está hecha de clases sociales, de diferenciaciones; de deberes y derechos asignados. El Estado es esa sociedad marcada por las normas jurídicas.

96.- El *Estado-Nación* va perdiendo su fuerza hegemónica, la cual pasa a ser internacional o global y anónima. Ante tal presión legal global, las personas posmodernas se refugian en *neotribus*.

Tribus, porque su estructuración es espontánea, una uniformidad por unidades, con eliminación de las diferencias y de la militancia colectiva. “Neo” porque están privadas del poder autorreproductor y autoconservador. A diferencia de las tribus clásicas, *duran lo que duran sus componentes, sin reproducirse*. Tampoco están necesariamente en un mismo espacio físico: se aseguran un espacio psicológico o virtual. Y comparten la misma eferescencia de emociones sumamente intensas, mediante eficientes redes de comunicación. Generalmente tienen una vida episódica e insignificante. Se especializan en un tema, un tipo de acción o un grupo de símbolos.

La construcción social comienza seriamente cuando las expectativas ingenuas se frustran y dejan de ser ingenuas.

No es fácil ser una persona moral y no sorprende que el sujeto reciba constantes ofrecimientos para liberarse de la responsabilidad moral y que estos ofrecimientos resulten seductores. Los ofrecimientos más populares resultan provenir del Estado y del mercado, al expropiar la “sociedad civil”, que en este caso representa lo que queda del contexto social

---

<sup>827</sup> Bauman, Zygmunt, *Ética posmoderna*. Op. Cit. p. 117.

una vez que se han eliminado los aspectos económicos administrados por el mercado y los aspectos políticos manejados por el Estado. El Estado promueve la visión de que la visión del consumidor es la única elección que cuenta, ya que es la única que puede acumularse para lograr la felicidad humana (aunque es probable que el valor dinero no sea la mejor norma imaginable)<sup>828</sup>.

El Estado tiene un efecto soporífero similar en la conciencia moral. Ciertamente sus poderes permiten socorrer a personas distantes que sufren. Socorrer es la responsabilidad del Estado, adormeciendo, una vez más, al sujeto moral. El Estado y el mercado moderno desmodernizan a quienes se ven afectados, reduciendo al mínimo las más modernas cualidades de la persona moderna: la habilidad de elegir de manera autónoma y de hacer elecciones importantes<sup>829</sup>.

### Los extraños y el control social de la seducción

97.- La sociedad posmoderna debe luchar contra el arcano arte del desencuentro. No obstante, las comunicaciones son hoy más fluidas que nunca; pero la cuantificación y descalificación también. *El dinero es una forma gráfica de cuantificación del mundo*, con desnutrición cualitativa. *Los socios carecen de rostros*, son todos iguales como los rostros de las monedas. Las transacciones se centran en las reglas impersonales de la propia transacción.

La comunidad posmoderna debe enfrentar *el problema de los extraños*, de los socialmente distantes aunque físicamente cercanos; forasteros dentro del alcance físico.

*Los extraños* son habitantes de una tierra de nadie; de un espacio sin normas que compartir y orientarnos; desconcertantemente erráticos, azarosos. Los extraños generan un espacio de no compromiso, inhóspito. El problema no está en cómo eliminar a los extraños, pues la movilidad es grande y masiva; sino en cómo vivir con su constante compañía, en condiciones de insuficiencia cognitiva, indeterminación e incertidumbre.

El extraño no está en donde está; es objeto de desatención (sometido a un escrutinio disfrazado de indiferencia, supuestamente sin derechos ni obligaciones). Se vive al lado de los extraños, no junto con ellos.

La ciudad posmoderna es el lugar de los desencuentros; de los encuentros no buscados que pueden evitarse.

La *vagancia* es una forma de ofensa urbana; pues la ciudad está para transitar; pero no para permanecer en ella sin participar en ella. La policía -esa invención moderna- debe custodiar el espacio público, donde se pueda transitar con seguridad. Es la *época de los derechos sin deberes*.

98.- El *extraño es percibido también como marginal y sucio*, como los blancos perciben a los negros. Con una vida errática no se puede hacer cálculo sobre ellos y prever las situaciones; deshonestos en tratos comerciales, desafían la universalidad de la rutina.

Los pueblos primitivos manejan lo extraño o bien comiéndolos e incorporándolos, o bien vomitándolos (arrojándolos fuera). Posmodernamente se los desea tener fuera de los límites de la sociedad (fuera de los *countries*), o en enclaves vigilados, dado que no pueden controlar a la totalidad social.

---

<sup>828</sup> Bauman, Zygmunt, *Ética posmoderna*. Op. Cit. p. 208.

<sup>829</sup> *Ibidem*.

Pero siempre hay poder y éste se expresa de diversas maneras. En la posmodernidad, la imposición por la violencia es rechazada por las mayorías. La forma de control vigente entonces ha tomado la forma de la *seducción*: ésta no se impone violentamente; sino bajo el signo del libre consentimiento, ante lo que causa placer.

99.- La cultura posmoderna del consumo no deja de tener *rasgos contradictorios*, convividos sin sobresaltos, dado que la lógica y la racionalidad no son un valor primordial para esta *cultura de la seducción*. La pasión, en la personalidad íntima, no se desentiende de la búsqueda de calidad de vida. El abandono de los grandes sistemas de sentido no se opone a la búsqueda de creencias locales y a la conformación de tribus juveniles.

El ansia de consumo y seducción no se imponen con violencia, sino por seducción. De este modo, cada uno estima ser libre mientras asiente al ser arrastrado por el deseo emergente de las pantallas.

Juntamente con el irrenunciable deseo de consumo (de músicas, de placeres, de encuentros, de bebidas y mercancías), se revaloriza lo local y se disuelven las exigencias de centralidad; se busca más la identidad personal que la verdad universal.

Lo importante es ser uno mismo, en un mundo que parece disolverlo todo: el pasado, las creencias fuertes, las responsabilidades sociales para con el Estado.

Esto genera una actitud crítica también ante el consumo cuyo ejercicio sigue seduciendo: no comprar caro parece ser más inteligente. Cuanto mayor es la omnipotencia de las marcas, más los individuos se sienten inclinados a independizarse de ellas. El consumidor ha adquirido una libertad de elección y de exhibición que antes no poseía.

La cultura posmoderna del consumo necesita estar a la moda, renovarse y reinventarse para venderse perpetuamente. La tecnociencia lleva a una revolución permanente<sup>830</sup>, y aún ante los impulsos masivos de consumo, las personas tienen la impresión de ser ellas mismas quienes deciden, aunque seducidas por el deseo del consumo.

100.- La cultura posmoderna del consumo parece ofrecer una vida con más libertad, incluso en materia de elección de una religión. Lo sagrado sigue seduciendo y toma múltiples formas, en rechazo declarado contra el imperio de la Ilustración y la razón. Las exigencias religiosas se eligen a la carta, por la seducción de la música de la cercanía, etc., y se da una búsqueda de sentido sin referencias ni certezas, con una coexistencia pacífica de las creencias, con amplitud de fronteras.

No vivimos una decadencia de la moral, sino *una pluralización de las éticas*. La Iglesia ya no dictamina imperativamente dónde está el bien o el mal; sino que -para los intelectuales- se forman comités de reflexión ética, debates sobre el aborto, la adopción de niños por homosexuales, sobre la procreación, la manipulación genética, la eutanasia, etc.; y para la mayoría, trata de seducir con formas no invasivas, sino más bien expresivas y subjetivas.

101.- Mientras se esté en el consumo, no importa luego las formas, porque el seducido es finalmente un cliente cautivo por el monopolio de la seducción, a la que condesciende creyéndose protagonista.

Indudablemente, los países del tercer mundo y los hombres del trabajo, son los más reacios a asumir la lógica de la seducción. Mas nuestra sociedad global va teniendo siem-

---

<sup>830</sup> Cfr. Lipovetsky, G. *El imperio de lo efímero: La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona, Anagrama, 2007.



pre más jóvenes y más numerosos. Éstos requieren diversión, o al menos contención, y privilegian la comunicación a la coerción.

Las personas jóvenes, libres en sus tiempos, con creciente autonomía y cuidado del cuerpo, generan la exigencia de una educación que cubra esos deseos: permisividad, homeostasis de los *feelings*, socialización suave, plural y diversa más bien que tolerante.

## Concluyendo

102.- El trabajo del sociólogo es, ante todo, descriptivo. Es un trabajo necesario, pero no suficiente. Es necesario, en un segundo momento, de un pensar los posibles riesgos futuros de la situación descrita.

Parece requerirse *una ética de la autolimitación*, la cual no suprime ni la libertad ni la solidaridad (que es una ética de la proximidad).

La autolimitación, a su vez, requiere una universalización de la misma concebida como respeto universal.

Ya no resulta suficiente afirmar “no sabía” o bien, “no quise hacerlo” como excusas. Somos responsables de nuestra ignorancia, como somos responsables de nuestra imaginación.

Lo nuevo no es la técnica o la tecnología; sino la enormidad de sus riesgos y la visualización, a largo plazo, de sus efectos. Se requiere una ética de la prevención y preservación.

103.- La Modernidad ha terminado destruyendo todo intento de una fundamentación de una legislación ética universal. ¿La Posmodernidad será, entonces, un paso adelante o un retroceso?

No se ha cumplido el deseo de desterrar el sufrimiento. Antes el sufrimiento era un paso necesario para el bienestar futuro. Hoy se insta a consumir más y, si es necesario, a sacrificar un miembro para salvar el cuerpo. Sacrificar mil vidas para salvar diez mil. “La bondad futura está disfrazada hoy de crueldad”.

“El sueño moderno de la razón que legisla felicidad ha dado frutos amargos. Los mayores *crímenes contra* la humanidad -y cometidos *por* la humanidad- han sido perpetrados en nombre de la ley de la razón, de un mejor orden, de una mayor felicidad”<sup>831</sup>.

104.- El intento de globalización (o mundialización o universalización) de la cultura dominante no es neutra: presenta por una parte la seductora imagen de una vida de creciente confort, música, placer y droga; pero, por otra parte, los países avanzados no regalan nada y cuando ven amenazadas sus economías no temen cerrar sus fronteras.

Aunque en el pasado no temieron recibir a los extranjeros, hoy cuando peligran sus economías o su pacífico goce del placer, tampoco temen cambiar de políticas y terminar con la globalización y universalización de sus comercios. Si la posmodernidad fue globalización económica hoy parece terminar. Lo que importa ahora es la localización: cada nación pretende ser una gran nación cerrándose a las otras.

---

<sup>831</sup> Martínez, Sergio. *Una explicación del cambio tecnológico basada en el concepto de dependencia de trayectoria* en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 2007, nº 115-116, p. 271.

Las inmigraciones masivas hacia Europa y hacia Estados Unidos de Norteamérica nos ofrecen un ejemplo patente de este nuevo holocausto de emigrantes que dormitan en las fronteras, ante los temerosos ciudadanos que vuelven a temer la invasión de los bárbaros y extraños que antes fueron invadidos en nombre de una cultura superior.

¿Se vuelve a implantar el control social, pero sólo para los extraños que sedujeron, aunque se desangren asfixiados por las guerras sectoriales, fanáticas ante el dios del petróleo hace poco y del mercado casi siempre?

### **b.-La distorsión del fanatismo, la verdad absoluta y el temor enfermizo**

“Quien no quiere pensar es un fanático;  
quien no puede pensar es un idiota;  
quien no osa pensar es un cobarde”

Francis Bacon.

### **Aproximación etimológica al tema**

105.- El fanatismo vive, revive y pervive en nuestros tiempos. ¿Será un fenómeno psicológico inherente al ser humano? Lo cierto es que tiene mala fama y nadie desea presentarse como fanático, sino más bien como un firme defensor de la verdad. Conviene pues analizar sus características constituyentes.

Etimológicamente “fanático”, en español, procede del latín “fanaticus” (el que habla o se comporta con furor) y, con este término, nos referimos a una persona apasionada y tenazmente desmedida en la defensa de creencias u opiniones, especialmente religiosas o políticas. La raíz “fan” del sánscrito, “faino” del griego (brillar, fanal, la sagrada luz del Sol) y “fanus” (templo) del latín, remiten a un lugar sagrado desde donde se habla inspirado por lo divino. “Pro-fano, profanar” es justamente lo opuesto, lo no sagrado, lo que destruye o daña lo sagrado.

Esta etimología ubica al fanático en el lugar privilegiado de quien tiene a lo sagrado de su parte y puede hablar legítimamente en su nombre y defensa.

106.- Si aceptamos esta primera acepción del vocablo fanático, advertimos que el mismo implica tres aspectos fundamentales: uno de forma que tiene que ver con características psicológicamente desmedidas, desproporcionadas, para los demás; pero -y éste es el segundo aspecto- adecuadas y legitimadas por lo sagrado (de la verdad, de la justicia, de la causa, etc.) para el fanático; y el tercer aspecto se refiere al contenido referido a objetos de opinión o creencia en materia religiosa o sociopolítica.

Según el primer aspecto, el psicológico, el fanático se opone a la medida, a la fuerza moral de la prudencia, de modo que la persona fanática no responde adecuadamente ante una situación, sino con exceso, aunque este exceso está justificado para el fanático por el segundo aspecto, por lo sagrado de la verdad o de la inspiración de la causa, que por lo mismo casi lo convierte en un héroe o en un posible mártir, ante el fanatismo de los demás, que ennegrecidos por la falsedad no ven la luz de la verdad (el fanal). El tercer aspecto, el de contenido, nos advierte que -tratándose de opiniones o creencias- la temática está, en sí misma, cargada de subjetividad, por lo que su contenido no es un conocimiento sin más verdadero, fundado en recursos metodológicamente objetivos.

107.- Estos dos aspectos nos hacen ver que la persona fanática, con mucha probabilidad, padece una situación bipolar de *inseguridad* psicológica con respecto a un objeto en discusión, que lo puede poner en una situación desfavorable o insegura con relación a su condición social; y de *furor sagrado* y engeguedido en defensa de la verdad que el fanático estima poseer, ante la cual los demás están ciegos o interesados en ocultar. Baste recordar el fanatismo integrista de los cristianos de Alejandría y la muerte de Hipatia, o las Inquisiciones española, portuguesa e italiana; o bien el integristismo o fundamentalismo islámico actualmente.

El fanatismo, en efecto, no señala solamente una situación psicológica de la persona fanática, sino también un cierto riesgo social que se puede padecer si no se sigue creyendo verdadero el objeto de discusión o polémica y si no lo defiende engeguedidamente.

Este último aspecto marca otro matiz ínsito en el concepto de fanatismo: el riesgo que corre el fanático y el interés que él tiene en la defensa tenaz de su punto de vista que es tomado como verdadero e irrenunciable.

El fanático es una persona, pues, que no vive en paz con su medio social: vive con temor y a la defensiva de lo que él estima es la verdad en ese punto que defiende, apoyado en la verdad. Esto no suprime el hecho de que puedan existir verdaderos fanáticos (apoyados según ellos en la verdad que los legitima) y falsos fanáticos (apoyados en sus convenciones).

### **El fanatismo en tiempos democráticos**

108.- El fanatismo en tiempos no democráticos, como fueron los premodernos, se identifica fácilmente con la defensa del sistema vigente, considerado el único legítimo por quien detenta el poder.

Desde los tiempos democráticos, el fanatismo supone socialmente un clima tanto de ilustración (de discusión de ideas y acerca de la verdad de las mismas) como de democracia (de un sistema político que, a priori, admite la diversidad de opiniones y que no acepta sólo una verdad evidente y absoluta, sin lugar a la discusión).

Tanto Voltaire (en su *Tratado de la tolerancia*) como Rousseau (en su *Carta a Voltaire*), hombres de la Ilustración, admitían que *la caridad, o amor al género humano*, tan deseado por el culto Cicerón antes que por el pensamiento cristiano, es una virtud desconocida por quienes mienten, por los pedantes que argumentan y por los fanáticos que persiguen. Desde la perspectiva de la Ilustración, los fanáticos no solo mienten, sino además argumentan falsamente y, además, persiguen a sus opositores siempre que lo puedan hacer.

Los fanáticos pueden llegar a ser *sanguinarios creyéndose justificados por la verdad* que poseen y por el amor a la justicia que pregonan; y no temen cambiar de lenguaje según la fortuna. Ellos predicán paciencia y dulzura sólo cuando no son los más fuertes. En la actualidad, los representantes de la religión suelen pedir libertad para expresar sus ideas y vivir según sus normas; pero, cuando tuvieron el poder, persiguieron a sus rivales, de lo que dan testimonios las Inquisiciones, las Cruzadas y las “guerras santas”.

“El sentimiento religioso posee características muy simples, tales como el culto a un ser que se supone superior, miedo ante el poder adjudicado a este ser, *sumisión ciega* a sus órdenes, *incapacidad para discutir sus dogmas*, el *deseo de difundirlos*, y la *tendencia a considerar enemigos a todos los que no los aceptan*. Sea que este sentimiento se aplique a un Dios invisible, o bien a un ídolo de piedra o madera, a un héroe o a una concepción polí-

tica, siempre que presente las características citadas, será religioso en esencia. Lo sobrenatural y lo milagroso se encontrarán presentes en la misma medida. Las masas siempre adjudican un poder misterioso a la fórmula política o al líder victorioso que momentáneamente ha suscitado su entusiasmo.

Una persona no es religiosa solamente cuando adora a una divinidad sino cuando pone todos los recursos de su mente, la completa sumisión de su voluntad, y el íntegro fanatismo de su alma, al servicio de una causa o de un individuo que se convierte en la meta y en la guía de sus pensamientos y acciones.

*Intolerancia y fanatismo son los compañeros necesarios* del sentimiento religioso. Inevitablemente serán exhibidos por quienes se creen en posesión del secreto de la felicidad terrena. Es posible hallar estas dos características en todos los hombres agrupados cuando están inspirados por una convicción de cualquier clase. Los jacobinos del reino del Terror eran, en el fondo, tan religiosos como los católicos de la Inquisición y su cruel ardor procedieron de la misma fuente.

*Las convicciones de las masas toman esas características de ciega sumisión, feroz intolerancia y la necesidad de violenta propaganda* que son inherentes al sentimiento religioso y es por esta razón que puede decirse que todas sus creencias poseen una forma religiosa. El héroe aclamado por una masa es verdaderamente un dios para esa masa. Napoleón fue un dios como ése durante quince años y ninguna divinidad tuvo fieles más ardientes ni envió hombres a la muerte con mayor facilidad. Los Dioses cristianos y paganos nunca ejercieron un imperio más absoluto sobre las mentes que cayeron bajo su influencia.

Todos los fundadores de credos, religiosos o políticos, los instituyeron solamente porque tuvieron éxito en inspirar en las masas esos *sentimientos fanáticos* que tienen por resultado el que *los hombres hallan su felicidad en el culto y en la obediencia, hallándose listos para ofrendar sus vidas por su ídolo*. Éste ha sido el caso en todas las épocas<sup>832</sup>.

109.- La democracia es un sistema de organización política que considera que todos los ciudadanos son iguales en derechos y deberes y pueden decidir acerca de sus formas de vida. Este reconocimiento implica una cierta descentración de las personas que deben postergar sus apetencias, frente a los iguales reclamos de los demás ciudadanos.

El sistema de convivencia democrático pone un límite al carácter soberbio, a la personalidad desmesuradamente egoísta y ególatra, esto es, al Narcisismo. Cuando el narcisismo de las personas o de los grupos es excesivo, entonces *creen, piensan y sienten que cualquier modificación o evolución propia es peligrosa*. Por consiguiente, esperan siempre que el cambio sea el ajeno, de manera que para el narcisista *el que debe cambiar tiene que ser el otro* en el sentido de mejorar, ser compasivo o indulgente y demás cosas favorables para él o, en el narcisismo grupal, para el grupo<sup>833</sup>.

110.- No es raro, por ejemplo, que en cualquier comunidad (religiosa, deportiva, política, etc.) o en los grupos institucionales convivan sectores que se tengan por elegidos por valores superiores y se sientan excepciones. El fanatismo tiene algo de *soberbia*, esto es, de estimarse mental o moralmente superior (súper-bíos),

El fanatismo puede estar latente, disimulado u oculto, quizá, tras una máscara de buena educación; puede estar presente en un trato cortés y hasta afectado e, incluso por momentos, adulator e hipócrita.

---

<sup>832</sup> Le Bon, G. *Psicología de las masas*. Págs. 52-53. Disponible en: <https://libroweb.wordpress.com/2007/10/12/gustave-le-bon-psicologia-de-las-masas-leb-on/>

<sup>833</sup> Cfr. Seguimos en este punto las ideas de Millans, Rogeli Armengol. "El fanatismo, una perversión del narcisismo. Sobre el origen y la acción del superyó, reflexiones morales" en *Psicoanálisis*, 2008, XX (1), pp. 11-36.

El narcisista o el grupo narcisista, a veces en el camino del fanatismo, se delata por su falsedad e hipocresía, y, además, lo descubre la ostentación con la que hace público sus principios, que suele exhibir de forma impúdica pero que nunca examina o discute de manera crítica. Si alguien se atreve a hacerlo, es combatido por impuro y perseguido, a veces de manera encubierta y cobarde, con la pretensión de discriminarlo o anularlo, o, por lo menos mantenerlo olvidado y muerto para la comunidad. Así hizo el divino Platón con el ateo Demócrito. El filósofo atomista fue citado a menudo, y siempre con respeto por Aristóteles pero nunca mereció la atención de Platón. Éste fue el discutible proceder de un amante de la sabiduría con su adversario ideológico.

111.- Se puede advertir que existen dos grandes grupos de fanáticos situados en polos opuestos: los que mienten de ordinario y los que hacen ostentación de una estricta veracidad.

El fanático puede exhibirse como si siempre estuviera diciendo la verdad, como si no fuera capaz de mentir o callar; pero esa apariencia de veracidad es dudosa porque, en la medida en que reposa en una supuesta omnisciencia, es parcial. No tiene en cuenta, además, la subjetividad propia ni la ajena, la posible verdad del otro o la propia verdad oculta.

El fanático no tiene, por cierto, la actitud socrática según la cual alguien está convencido que sólo sabe que no sabe. El fanático no observa, pues, la limitación humana y no respeta la voluntad de no hacer daño.

El fanático no puede pensar que *el límite de la recomendable veracidad se sitúa en el respeto por la persona y en su capacidad para decidir acerca de su forma de vivir individual y socialmente, respetando a los demás*. La pretendida pasión por defender la verdad, en el mejor de los casos, no deja, en el fanático, lugar a la prudencia con la que se deben tratar los casos: sin excesos y con responsabilidad.

112.- Los psicólogos advierten la presencia del narcisismo en los fanáticos. Éstos sienten una gran necesidad de considerarse especiales, poco comunes, incluso importante para la Gran Naturaleza o para la Verdad. La verdad no lo sería si ellos no la defendiesen: por ello, esperan favores y cumplidos. En realidad, el fanatismo entra en el contexto de una enfermedad caracterizada por ser muy utilitaria y poco escrupulosa: los fanáticos *sólo se ven a sí mismos* en el espejo de la vida. Siempre se aprovechan de los demás y no dan nada a cambio; como mucho, ofrecen órdenes, consignas y una doctrina que suele ser caduca y falaz.

Los fanáticos suelen ser muy interesados porque sufren una severa indisposición para desplegar amor. La caridad o amor al género humano, la filantropía, magnanimidad, amistad, son sólo palabras vacías para el narcisista fanático. Para él, la palabra que posee mayor significado y sentido se llama defender la verdad con *interés propio*: no duda ante la idea de que quizás no sea él el único que ve la verdad o realidad de las cosas.

113.- Al narcisista, y todavía más al fanático, el egotismo y la vanidad les llevan a destruir por acción u omisión aquello de lo que no son protagonistas ni creadores. El narcisista y el fanático no pueden observar ni reconocer ningún valor a lo que no les es propio, o a lo que ignoran y, por esa misma razón, no aceptan la autoridad que merece aquél que sabe algo que ellos desconocen.

Pueden permanecer callados haciendo como que escuchan, pero nunca oyen. Se les nota que no están atentos; quizá no hablan, pero no saben escuchar de manera empática.

No se ponen nunca en la piel del otro, en el lugar del otro; se ponen, eso sí, en el espacio del otro, expulsándolo o devorándolo.

No pueden ser justos y, por consiguiente, mienten, o no dicen la verdad porque no la saben, aunque pueden estar convencidos de que la conocen porque son simples y se creen omniscientes; no pueden ser justos y roban bienes de toda índole.

Al ser doctrinarios, solamente admiten la dependencia, no comprenden la independencia del semejante. Los otros son tratados como objetos al servicio del propio yo, y por ello la relación es parasitaria, interesada en exceso a una edad en que ya no corresponde serlo, y, como en cualquier otro trastorno del carácter, el afectado es el único en no darse cuenta de lo que, para los demás, les resulta evidente.

114.- Los fanáticos tienden a creer en mitos, que acaban convirtiéndose en ídolos, porque están convencidos de que su mito particular -que acostumbra a ser único- es el verdadero y, además, lo consideran real.

Aun así, en ocasiones, adoptan algo procedente de afuera, pero no alcanzan nunca a reconocerlo y, de hecho, un tal proceder acaba deviniendo una apropiación, un robo o una suplantación.

Entre los fanáticos hay tanta pasión en la consideración de lo que es propio que, cuando el narcisismo individual o grupal cristaliza, la defensa, permanentemente negada, se transforma en ataque. El narcisista podrá manifestarse como un hipócrita, pero el fanático lo es sin ningún pudor y, a veces, cambia la hipocresía por un cinismo sin compasión.

“El fanatismo sería la perversión del narcisismo, un narcisismo devenido activo y furioso”<sup>834</sup>.

La falta de racionalidad puede llegar a tal extremo que, por el fanatismo, una persona mate a otra. Cuando el fanatismo llega al poder político, suele desarrollar todo un *sistema* para la imposición de sus creencias, castigando a los opositores con la cárcel o incluso la muerte.

### **La perspectiva del otro y la propia**

115.- El fanatismo se une frecuentemente con el *autoritarismo*, con el uso por la fuerza de la autoridad para imponer ideas y conductas, en manifiesto contraste con las características de un sistema democrático. Se caracteriza por la limitación del conocimiento de uno mismo, llamado anti-intracción, una resistencia a examinar los propios sentimientos y motivos y poder confrontarlos con los de otras personas<sup>835</sup>.

La actitud que tomamos frente a los otros puede ser muy diversa. El otro puede hacerme reconocer la existencia de otra perspectiva; pero si este tiene poder y causa temor puede convertir en un autoritario que impone su visión y valores a las cosas, personas y conductas, suprimiendo con su heteronomía mi autonomía.

Es bien sabido que la aparición de la autonomía implica tiempo y una larga elaboración en la cual se pasa de la anomía a la heteronomía y finalmente a la autonomía.

---

<sup>834</sup> Millans, Rogeli Armengol. Op. Cit., p. 17.

<sup>835</sup> Stone, William F. “Manipulación del terror y autoritarismo” en *Psicología Política*, 2001, N° 23, p. 7.

116.- Toda vida es aprendizaje. Sin embargo, el aprendizaje tiene algo típico que lo define: sólo se aprende si se reconoce previamente que no se sabe. El que aprende asimila y domina la experiencia en el proceso de adaptarse o recrear el medio y reorganizarse constantemente como sujeto (el cual se construye, a su vez, inconscientemente en ese proceso). El aprendizaje, aunque implica y se explica en el desarrollo de quien aprende, acentúa: a) el *enriquecimiento de la experiencia* de quien aprende por medio de la asimilación de la información nueva del medio; b) la *utilización de la experiencia* adquirida como un nuevo medio para nuevos fines o proyectos; c) el *dominio* de ese proceso de utilización de la experiencia en función de la *auto-organización del sujeto* que se construye o recrea y adquiere su dominio en ese mismo proceso.

Este último aspecto constituye un proceso de *equilibración*, o mejor, de reequilibración enriquecida del sujeto respecto de su estado inicial y del medio con el que interactúa. Este aspecto de equilibración y reequilibración provisoria es de capital importancia pues señala el dominio del proceso por parte del que aprende y se desarrolla en relación con los demás, creativamente.

De hecho no se pasa de la anomia a la autonomía, sin el auxilio de la heteronomía, de los demás con los que es necesario entender y establecer normas sociales de actuación. En la medida en que el sujeto humano advierte lo limitado o arbitrario que es el otro que le impone sus leyes o normas, entonces el sujeto se ve autorizado a presentar sus propios puntos de vistas, sus propias normas de acción social.

117.- Entre los 6 y 8 años aproximadamente y según J. Piaget, el niño toma conciencia, a partir de la cooperación, de que las reglas de comportamiento dependen del *acuerdo mutuo y de la reciprocidad*.

"La cooperación es, pues, un factor de personalidad si entendemos por personalidad no el yo inconsciente del egocentrismo infantil, ni el yo anárquico del egoísmo en general, sino el yo que se sitúa y se somete, para hacerse respetar, a las normas de la reciprocidad y la discusión objetiva...

Las reglas dejan de ser exteriores. Se convierten en factores y productos de la personalidad: de este modo la autonomía sucede a la heteronomía"<sup>836</sup>.

La autonomía sigue a la heteronomía, pero no procede de ella. El juicio con criterio propio no procede de los juicios impuestos por los adultos. El autoritarismo no genera libertad de juicio. La autonomía procede de la cooperación, esto es, de la desmitificación de los juicios absolutos, relativizados por el razonamiento y por la experiencia social de la participación que hace manifiestos los límites y los errores en los juicios y valoraciones.

Por ello, una *autoridad basada en la racionalidad* de las acciones posibilita generar a los niños juicios autónomos; pero el autoritarismo fanático, la manifestación impositiva de la voluntad del que ordena sin la manifestación de las razones genera sumisión o rebelión, heteronomía o anarquía<sup>837</sup>.

Diálogo en el interior de uno, que se puede desarrollar sin acritud, no desde un superyó que critica, sino desde la perspectiva de saber y sentir que la realidad y nosotros somos complejos y limitados. Este diálogo reflexivo posee una virtud nada despreciable:

---

<sup>836</sup> Piaget, J. *El criterio moral en el niño*. Barcelona, Fontanella, 1974, p.80

<sup>837</sup> Cfr. Piaget, J. *Psicología y pedagogía*. Barcelona, Ariel, 1980, p. 206.

ayuda a superar el dogmatismo y los fanatismos de las visiones monocordes mediante un diálogo interior entre múltiples perspectivas<sup>838</sup>.

### **Valores humanos democráticos y temor enfermizo**

118.- Es necesario estudiar los mecanismos psicológicos y sociales del fanático y del autoritario. La personalidad autoritaria y fanática fuerza a que se acepte su posición: acusa a los demás de mala fe y utiliza la acusación como una forma de imponer su autoritarismo. El miembro de una familia con rasgos paranoides, autoritarios, con explosiones de violencia, y con insensibilidad frente al sufrimiento del otro, es capaz de generar en el otro conductas de sometimiento, desfavorables al surgimiento de un ciudadano que ayude a generar un clima vida democrático.

El sistema democrático de vida social y político, aun con sus limitaciones (lentitud, exigencia de respeto, de prueba y razonamiento, etc.), es el más favorable para generar personas que aprecien la democracia y los valores humanos que ella implica.

119.- La conducta de sumisión al otro resulta siempre de las necesidades y angustias de distintos sistemas motivacionales. La vida social de convivencia exige una constante conducta adaptativa y recreativa en la que no se puede perder la autonomía en nombre de la heteronomía, sin sacrificar una parte importante del yo personal.

Hay sumisión por necesidades y angustias de autoconservación: sin el otro se teme correr peligro o bien si me opongo el otro me atacará; pero hay también sumisión por heteroconservación cuando un superyó hace sentir culpable al yo si se produce el menor sufrimiento en el otro, lo que conduce al autosacrificio. Hay sumisión por el placer de conservar la paz o por profundos sentimientos de inferioridad en que la persona se deslegitima continuamente y ubica al otro con su fanatismo como fuente de la verdad.

120.- Los seres humanos somos complejos: sus psiquismos poseen innumerables formas de generar situaciones aberrantes de fanatismo. También hoy se vive ante el hecho de seres y movimientos sociales fanáticos en el ámbito social, religioso y político.

Auschwitz no ha sido un caso aislado, un error de la naturaleza social. Este hecho social se ha dado en Europa y en Alemania (uno de los países más cultos, con personas responsables) y no en los arrabales de la barbarie. A priori nadie hace excepción: lo que puede suceder sucederá y lo que sucedió puede volver a suceder.

Un temor es enfermizo cuando no posee ningún fundamento; pero es un temor razonable el considerar sus conductas y causas, cuando éstas perduran en los seres humanos.

Si en el principio mismo de civilización estaba instalada la barbarie, entonces la lucha contra ésta tiene algo de desesperado. La reflexión sobre la manera de impedir la repetición de Auschwitz es enturbiada por el hecho de que hay que tomar conciencia de ese carácter desesperado, si no se quiere caer en la fraseología idealista. Sin embargo, es preciso intentado, sobre todo en vista de que la estructura básica de la sociedad, así como sus miembros, los protagonistas, son hoy los mismos que hace veinticinco años. Millones de

---

<sup>838</sup> Cfr. Bleichmar, Hugo. "La esclavitud afectiva: clínica y tratamiento de la sumisión" en *Sociedad Forum de psicoterapia psicoanalítica*. Madrid, noviembre 2006, n° 28, p. 28.



inocentes -establecer las cifras o regatear acerca de ellas es indigno del hombre- fueron sistemáticamente exterminados<sup>839</sup>.

Nadie tiene derecho a invalidar este hecho con la excusa de que fue un fenómeno superficial, una aberración en el curso de la historia, irrelevante frente a la tendencia general del progreso, de la ilustración, de la humanidad presuntamente en marcha. El hecho de que sucediera es, por sí solo, expresión de una tendencia social extraordinariamente poderosa.

121.- Hay razones para pensar que el temor a la influencia nefasta de los fanáticos no ha desaparecido.

Adorno, ya hace tiempo, nos recordaba la presencia de factores que permanecen y posibilitan la reaparición de conductas irracionales, porque los seres humanos no son racionales aunque pueden serlo si se esfuerzan.

Es imposible sustraerse a la reflexión de que el descubrimiento de la bomba atómica, que puede literalmente eliminar de un solo golpe a centenares de miles de seres humanos, pertenece al mismo contexto que el genocidio. El crecimiento brusco de la población suele denominarse hoy con preferencia «explosión demográfica»: no parece sino que la fatalidad histórica tuviese ya dispuestas, para frenar la explosión demográfica, unas contra explosiones: la matanza de pueblos enteros, la inmigración por hambre o por guerras locales. Esto, sólo para indicar hasta qué punto las fuerzas contra las que se debe combatir brotan de la propia historia universal. Como la posibilidad de alterar las condiciones objetivas, es decir, sociales y políticas, en las que se incuban tales acontecimientos es hoy en extremo limitada, los intentos por contrarrestar la repetición se reducen necesariamente al aspecto subjetivo, mediante la concientización educativa.

### **Del absolutismo totalitarismo de la verdad de los fanáticos al temor al relativismo**

122.- La posesión de la verdad absoluta justifica el uso del poder absoluto. De hecho, en nombre de esa “Verdad absoluta” se ha derramado más sangre que en nombre de la consideración de los límites relativos de nuestras afirmaciones y creencias. No hay genocidios en nombre de la relatividad de nuestras culturas.

No creo que sirviese de mucho, afirmaba Adorno, apelar a valores eternos, pues, ante ellos, precisamente quienes son proclives a tales crímenes se limitarían a encogerse de hombros; tampoco creo que ayudara gran cosa una tarea de ilustración acerca de las cualidades positivas de las minorías perseguidas.

Las raíces deben buscarse en los perseguidores, no en las víctimas, exterminadas sobre la base de las acusaciones más mezquinas. En este sentido, lo que urge es lo que en otra ocasión he llamado el «giro» hacia el sujeto. Debemos descubrir los mecanismos que vuelven a los hombres capaces de tales atrocidades, mostrárselos a ellos mismos y tratar de impedir que vuelvan a ser así, a la vez que se despierta una conciencia general respecto de tales mecanismos. No son los asesinados los culpables, ni siquiera en el sentido sofisticado y caricaturesco con que muchos quisieran todavía imaginarlo.

Los únicos culpables son quienes, sin misericordia, descargaron sobre ellos su odio y agresividad. Esa insensibilidad es la que hay que combatir; es necesario disuadir a los

---

<sup>839</sup> Cfr. Adorno, Theodor W. “La educación después de Auschwitz”. Conferencia originalmente realizada por la Radio de Hesse el 18 de abril de 1966; se publicó en *Zum Bildungsbegriff des Gegenwart*, Franfort, 1967, pág. 111 y sigs.

hombres de golpear hacia el exterior sin reflexión sobre sí mismos. La educación en general carecería absolutamente de sentido si no fuese educación para una autorreflexión crítica. Pero como los rasgos básicos del carácter, aun en el caso de quienes perpetran los crímenes en edad tardía, se constituyen, según los conocimientos de la psicología profunda, ya en la primera infancia, la educación que pretenda impedir la repetición de aquellos hechos monstruosos ha de concentrarse en esa etapa de la vida.

No es suficiente educar a los jóvenes para que trabajen: eso también lo hacen los fanáticos; no es suficiente educar a los jóvenes para que hagan deportes y aprendan a obedecer: eso también lo enseñan los fanáticos; no es suficiente enseñar a los jóvenes a seguir un ideal y un proyecto de vida pues eso también lo propusieron los nazis. Se requiere, además y en primer lugar, aprender y enseñar a ser críticos ante las pretensiones de los fanáticos que proponen verdades absolutas y quemar los libros rivales.

123.- El *temor al relativismo* es frecuente en quien se estima defensor y depósito de verdades absolutas: en particular las religiones y los políticos suelen pedir seriedad ante sus temas.

Ya Bajtín había hecho notar que la risa exige reubicar el contexto: "lo purifica de dogmatismo, de unilateralidad, de esclerosis, de fanatismo y espíritu categórico, del miedo y la intimidación, del didactismo, de la ingenuidad y de las ilusiones, de la nefasta fijación a un único nivel, y del agotamiento"<sup>840</sup>.

La posición de los aristotélicos al respecto ha sido importante. Por un lado, sostuvieron que la comedia es "imitación de hombres inferiores, pero no en toda la extensión del vicio, sino que lo risible es parte de lo feo. Pues lo risible es un defecto y una fealdad que no causa dolor ni ruina"<sup>841</sup>. Por otro lado, aceptaron la risa como "fuente de moralidad", como arma contra las arbitrariedades de los poderosos y contra la pretensión de una única visión de las cosas.

124.- La prohibición de la risa (no de la sonrisa, que es más sutil y reservada) surge como una reacción exagerada ante el temor enfermizo al *relativismo*, esto es, a considerar que *todo* es relativo, y la negación, en consecuencia, de la posible existencia de verdades que valen sin consideración de atenuantes según las circunstancias.

Cabe mencionar, en este contexto, el pensamiento de Tomás de Aquino, dado que siendo el doctor por antonomasia de la Iglesia Católica, está libre de la sospecha de ser un pensador relativista, negador de toda verdad absoluta.

Pues bien, según Tomás de Aquino debemos tener en cuenta algunas distinciones previas, cuando hablamos de la verdad, pues corremos el riesgo de convertirla en una cosa ("cosificación de la verdad").

125.- La verdad implica advertir que la inteligibilidad de un ente coincide con ese ente. No es suficiente conocer un ente para saber si es verdadero; es necesario, además, advertir la adecuación o conformidad del ente con su inteligibilidad<sup>842</sup>.

---

<sup>840</sup> Mijail Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Universidad, 1989, p. 112.

<sup>841</sup> Aristóteles. *Poética*. Ed. de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1974, 49<sup>a</sup>, 31-34. Aristóteles. *Retórica*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985, 1364 b27.

<sup>842</sup> «Ens intellectum est verum: non tamen intelligendo ens, intefligitur verum» (S. *Theologica.*, I, q. 16, a. 3, ad 3). «Veritas est adaequatio rei et intellectus» (S. *Theologica*, I, q. 16, a. 1). 4 Cfr. S. Tb., I, q. 16, a. 2. Cfr. Daros, W. *Diversidad de la verdad y relati-*

Hay, pues, tres elementos que intervienen para que un conocimiento sea verdadero: 1º) el ente, (con su forma real o extramental); 2º) la inteligibilidad del ente (con su idea o forma inteligible o intramental); 3º) el intelecto en el cuál el hombre advierte la adecuación o igualdad de las dos formas anteriores. Cuando el hombre advierte esta característica de la conformidad o adecuación (que se da en el intelecto) entre lo inteligible del ente y el ente, entonces advierte que el conocimiento que posee es verdadero<sup>843</sup>. Allí se ha dado lo que llamamos «verdad»: hemos develado (*alétheia*) la inteligibilidad -la forma inteligible- del ente y la encontramos adecuada al ente extramental.

126.- Según el tomismo, Dios es Verdad primera: su ser no es para su intelecto esencial disímil con su inteligibilidad. El ser subsistente de Dios es conforme y adecuado con su inteligibilidad (que es su esencia) en su intelecto hasta el punto de ser su entender. Dios es la suma y primera Verdad, la Verdad subsistente. Ningún otro ente inteligente es verdad por esencia, en ningún otro ente su esencia es el ser y el entender. El hombre sólo posee una semejanza de la primera Verdad: esa semejanza es, según Tomás de Aquino, la luz innata y trascendente del intelecto humano; no es la Verdad subsistente, sino la verdad impersonal, por sí misma manifiesta, existiendo en nosotros. No refulge en el hombre la Verdad primera, sino la semejanza de la Verdad primera<sup>844</sup>.

Como de un solo rostro al reflejarse en diversos espejos resultan diversas semejanzas de ese rostro; así también de una sola primera Verdad divina resultan participadamente muchas verdades semejantes: las diversas luces de los intelectos; una en cada hombre aunque ella sea una sola. La verdad no es contradictoria, sino analógica: una e idéntica en Dios; muchas y diversas en los hombres. Como hay un solo ser divino por el cual todos son porque de él participan; así también de una sola primera Verdad divina surgen participadamente muchas verdades en las cosas creadas, por medio de las cuales se dicen que esas cosas son verdaderas<sup>845</sup>.

127.- Dijimos que la verdad es un juicio: una relación de adecuación entre la cosa y el intelecto. Cuando varía uno de los dos extremos, varía la verdad; pero no varía igualmente según varíe uno u otro extremo (esto es, la cosa o el intelecto). La verdad puede variar, a) por parte del intelecto, cuando (permaneciendo la cosa del mismo modo) tenemos de ella otra opinión; b) de parte de la cosa que cambia, permaneciendo la mente en la misma opinión. En estos dos casos la verdad varía cambiándose en falsedad<sup>846</sup>. Pero ahora no nos interesan estos dos tipos de cambio donde la verdad se pierde. Aquí nos queremos referir a cambios donde la verdad permanece siendo verdad, aunque diversa. Pues bien, demás está decir que si un intelecto -y la verdad se da siempre en el intelecto- no padece cambio al-

---

*vismo en el pensamiento de Tomás de Aquino*, publicado en *Problemi metafisici*, Vol. V de *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*. Pontificia Accademia di S. Tommaso, Vaticano, Editrice Vaticana, 1982, p. 222-245.

<sup>843</sup> Cfr. *S. Theologica.*, I, q. 16, a. 2.

<sup>844</sup> Cfr. *S. Theologica.*, I, q. 16, a. 5. 30. Según Tomás de Aquino, Dios como persona, en su esencia, no es conocido naturalmente por el hombre; pero en su ser que se participa, en su semejanza, el ser es por sí mismo manifiesto. «Loquendo autem de Deo per comparationem ad nos sic iterum dupliciter potest considerari. Aut secundum suam similitudinem et participationem: et hoc modo ipsum esse est per se notum; nihil enim cognoscitur nisi per veritatem suam, quae est a Deo exemplata; veritatem autem esse, est per se notum. (Aquí, pues, en el punto en el que el ser se nos participa es manifiesto el ser y la verdad, porque aquí es manifiesto que se adecuan el ser y su inteligibilidad. En efecto, el ser que se manifiesta iluminando la inteligencia es al mismo tiempo y adecuadamente ser inteligibilidad). Aut secundum suppositum, idest considerando ipsum Deum, secundum quod est in natura sua quid incorporeum; et hoc modo non est per se notum» (*In I Sent.*, D. III, q. I, a. 2). Cfr. *In Boet. De Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4. *De Anima*, a. 5. 31 «In prima Veritate dicitur homo videre propriam formam qua existit quantum propriam veritatis similitudo refulget in mente humana in qua anima habet quod se ipsam cognoscat» (*S. Th.*, II-II, q. 173, a. 1, d. 2).

<sup>845</sup> Cfr. *S. Th.* I, q. 16, a. 6. Cfr. *In I Sent.* D. 19, q. 5, a. 2

<sup>846</sup> «Identitas veritatis non tantum dependet ex identitate rei, sed etiam ex identitate intellectus» (*De Veritate*, q. 1, a. 6 ad 6).

guno, como es, según el tomismo, la mente divina, entonces en ella, que contempla todo desde toda la eternidad, la verdad es inmutable. La verdad, por el contrario, en el intelecto humano es mutable<sup>847</sup>. Si Sócrates está sentado, y así lo pensamos, tenemos un juicio verdadero, pues lo que pensamos concuerda con la realidad; pero si Sócrates se levanta permanece la verdad del pasado (es verdad y lo será siempre que lo pensemos que Sócrates estuvo sentado) mas no del presente referido a la cosa: en el presente tenemos otra verdad (“Sócrates se levanta”). Desde cierto punto de vista, podríamos decir que no es propiamente la verdad o relación de adecuación la que cambia, sino un extremo (la cosa) de esa relación que hace que tengamos otra opinión o idea de la cosa con la cual ahora debemos adecuar la cosa. En cierto sentido, la verdad «Sócrates se sienta» permanecerá siempre verdad como “Sócrates estuvo sentado”. Para que la verdad sea mudable, algo de la verdad deberá permanecer igual y algo debería cambiar. Mas esto no sucede, pues los dos términos de la relación cambian cuando cambia uno de ellos. Cuando Sócrates pasa de estar sentado a estar levantado, también la inteligibilidad o idea de estar sentado deja de aplicarse a Sócrates cuando está levantado. Más bien que decir que la verdad cambia habría que decir, según esto, que adquirimos nuevas verdades. Pero -según luego veremos- como la relación de adecuación permanece aunque cambien los dos extremos de la adecuación, también se podrá decir que la verdad se ha hecho diversa, que ha cambiado.

128.- El criterio, pues, de la verdad de una cosa sensible, es sensiblemente la cosa real; pero intelectivamente lo es el medio inteligible con el cual comenzamos a concebir las cosas. Este medio inteligible es, en última instancia, la luz inteligible e inteligida del intelecto, la idea de la cosa y la concepción necesaria que nos hacemos de ella. Según esto, entonces, tiene sentido decir que la verdad de un intelecto sobre una cosa real es diversa de la verdad de otro intelecto sobre la misma cosa, si es diverso el modo y el medio de conocer de esos intelectos. En este sentido, como lo repite frecuentemente Tomás de Aquino, “lo que se entiende, se entiende según el modo del que entiende”<sup>848</sup> y esto no implica un relativismo. El diverso modo de conocer (dado los diversos medios de conocer que poseamos) no cambia la realidad de las cosas conocidas; pero sí cambia la verdad (la ciencia o conocimiento cierto) que nos hacemos de las cosas<sup>849</sup>.

El hombre no es, pues, la medida de la realidad de las cosas, ni la medida de la inteligibilidad de las cosas (como afirman los relativismos); sino que sus modos y medios necesarios (con necesidad metafísica o con necesidad histórica) son la medida de esta inteligibilidad y, por lo tanto, el criterio de verdad de las cosas. Hay, pues, diversas verdades acerca de una misma cosa real, según sean diversos los medios y modos de conocer que posean los hombres. La verdad sobre una enfermedad vista por un módico medieval no es la misma que la verdad sobre esa enfermedad vista a través del microscopio por un médico contemporáneo. La verdad sobre esa enfermedad, vista por un primitivo (cargado con su

<sup>847</sup> «Veritas divini intellectus est immutabilis. Veritas autem intellectus nostri mutabilis est» (*S. Th.*, I, q. 16, a. 8).

<sup>848</sup> El significado de la cosa es el concepto, aunque la significado puede referirse a la cosa. Hay muchos modos de concebir (y así de entender y significar) una misma cosa inteligible. El modo de significar se sigue del modo de entender (Cfr. *S. Th.*, I, q. 45, a. 2, ad 2) y el modo de entender se sigue del diverso modo de concebir lo inteligible haciendo resaltar diversas connotaciones (Cfr. *S. Th.*, I, q. 13, a. 4 y ad 1). De estos diversos modos de concebir, algunos son arbitrarios o relativos (cuando depende del sujeto el concebir ciertos aspectos o relaciones y dejar otras: de una manzana, por ejemplo, puedo concebir solo el color o la forma, prescindiendo abstractivamente de lo demás); pero otros modos de concebir no son relativos o arbitrarios, sino solamente limitados: hay personas que no pueden concebir lo abstracto, como por ejemplo el número en sí mismo, sino que necesitan siempre referirlo a algo concreto (dedos de las manos, sillas, etc.). Esto no depende del arbitrio del individuo, sino de la forma mental o mentalidad histórica (en este caso primitiva o infantil) en que vive.

<sup>849</sup> «Modus sciendi est in ipso sciente, non autem ipsa res scita secundum suam naturam est in ipso sciente; et ideo modi sciendi varietas facit scientiam variabilem, non autem variatio rerum scitarum» (*De Veritate*, q. 2, a. 13, ad 8).

forma mental animista y mágica), no es la verdad de un hombre occidental contemporáneo: la inteligibilidad o idea o concepción que nos hacemos de ella, dados los diversos medios y modos de entender, es diversa. Aquí hay diversas verdades, esto es, diversa adecuación de la cosa con lo inteligible de la cosa, porque lo inteligible de la cosa no es, en estos modos de pensar idéntico.

En resumen, como frecuentemente repite Tomás de Aquino, lo que se recibe o conoce, se recibe según el modo de quien lo recibe (“*Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*”)<sup>850</sup> y esto no significa un relativismo.

## Concluyendo

129.- En este contexto, no quedan argumentos para sostener fanáticamente la verdad de uno u otro hombre, como si fuese la única verdad absoluta independientemente de los modos de conocer. Los hombres tenemos diversas perspectivas<sup>851</sup>, visiones parciales, sin que esto signifique un relativismo.

Tomás de Aquino no negó que haya diversos tipos de verdad, diversas verdades, ante los que sostenían, por ejemplo, la teoría de la doble verdad. Solamente sostuvo que en su raíz, si toda verdad procede de Dios, la verdad no podía ser opuesta a la verdad: la verdad revelada no podía oponerse a la verdad del conocimiento natural, sin que esto signifique que una verdad sea igual a la otra; sólo admitía una inteligibilidad mínima (que se manifiesta en los primeros principios) común a toda inteligencia; pero la inteligibilidad no es la verdad<sup>852</sup>. Está bien claro que la verdad de Dios (que es Dios mismo) nunca es ni será, según el tomismo, la verdad del hombre.

Los conocimientos verdaderos no son, sin embargo, ni equívocos ni unívocos, sino análogos en las diversas mentes<sup>853</sup>. De aquí que se requiera de formas políticas democráticas para dar lugar a la búsqueda de la verdad. En la discusión es posible advertir los diversos modos de considerar las cosas: en última instancia enseñarnos y aprender mutuamente significa que nos ofrecemos expresar como conocemos las cosas, ofreciéndole al otro nuestro modo y medio de conocer y viceversa<sup>854</sup>.

El fanatismo es dualista extremo: solo cabe distinguir entre el bien o el mal, el creyente o el no creyente; verdad absoluta o relativismo, no hay matices ni diferencias.

130.- Cuando una mente es más iluminada que otra respecto de la misma cosa -esto es, cuando tiene un mejor medio o modo de conocer-, entonces la mente más iluminada cono-

---

<sup>850</sup> «Cum omne quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis...» (*De Veritate*, q. 15, a. 2). Cfr. *De unitate intellectus contra Averroístas*. «Modus sciendi est in ipso sciente, non autem ipsa res scita secundum suam naturam est in ipso sciente; et ideo modi sciendi varietas facit scientiam variabilem, non autem variatio rerum scitarum» (*De Veritate*, q. 2, a. 13, ad 8). 47. «Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis» (*S. Th.*, I, q. 79, a. 6). «Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente» (*S. Th.*, I, q. 75, a. 5).

<sup>851</sup> «Modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis» (*De Veritate*, q. 10, a. 4).

<sup>852</sup> «Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina Sapientia continet... Ea igitur quae, ex revelatione divina, per fidem tenentur, non possunt naturali cognitoni esse contraria» (*S. C. G.*, I, c. 7).

<sup>853</sup> «Sicut est unum esse divinum, quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplata, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur formaliter» (*In I Sent.*, D. 19, q. 5, a. 2). 52 «Similiter de mutabilitate veritatis idem dicendum est quod de mutabilitate essendi» (*In I Sent.*, D. 19, q. 5, a. 3).

«Cum enim veritas sit adaequatio rei et intellectus, ab aequalibus autem si aequalia tollantur, adhuc aequalia remanent quamvis non eadem quantitate, oportet quod quando similiter mutatur intellectus et res, remaneat quidem veritas, sed alia» (*De Veritate*, q. 1, a. 6).

<sup>854</sup> «Unus intellectus ab alio illuminari dicitur, in quantum traditur ei aliquid medium cognoscendi» (*De Veritate*, q. 9, a. 1). «Modi sciendi varietas facit scientiam variabilem, non autem variatio rerum scitarum» (*De Veritate*, q. 2, a. 13, ad 8).

ce mejor la cosa, la cosa se le manifiesta diversamente. Por eso la verdad sobre una misma cosa puede ser diversa en inteligencias diversas: generalmente la verdad del maestro no es la misma verdad que la del alumno sobre un mismo problema, pues no poseen la misma capacidad en la materia o los mismos medios intelectuales. Quien ve una torre a simple vista no tiene la misma verdad que quien la ve con otro medio más potente, con un catalejo, por ejemplo. El diverso medio de conocer crea un modo de conocer distinto y posibilita una verdad distinta. Toda verdad creada es defectible y perfectible<sup>855</sup>.

Los medios de entender varían, por otra parte, según las luces que cada uno tiene, sea por constitución (medios formales constitutivos); sea por instrucción propia (medios personales, ciencia personal, técnicas); sea por el ambiente cultural en que se vive (creencias, ciencia colectiva, evidencias que tienen vigencia en una época o sociedad y no en otra). ¿En qué consiste, pues, el relativismo, según una perspectiva tomista. Creemos que debe decirse que hay relativismo cuando dos intelectos igualmente munidos de medios de conocer y, por lo tanto, teniendo un mismo tipo de intelección, afirman como verdad cosas diversas, acerca de un misma cosa. El relativismo, pues, implica arbitrariedad y falsedad en una de las dos mentes.

El gran desafío que todos debemos afrontar es cómo seguir en relación, cómo mantener el vínculo, cómo escuchar al otro/a, cómo tener en cuenta lo que el otro/a siente y piensa, y todo ello sin renunciar a ser uno mismo, diferente de ese otro, con nuestras limitaciones pero con nuestros valores, esto es, sin arbitrariedad y falsedad, dispuestos a dialogar.

El fanatismo no es, en última instancia, un problema que tenga que ver con la verdad, sino más bien, con la psicología narcisista y temerosa de la persona fanática.

Las expresiones de G. Vattimo cuando afirma: “La verdad no solo es «violenta», al dar la espalda a la solidaridad, sino que es «violencia», ya que puede tornarse fácilmente una imposición sobre nuestra propia existencia”<sup>856</sup>, resultan ser ambiguas, pues no es la verdad (la concordancia entre lo que pensamos y la realidad a la cual nos referimos al pensar) no es violenta sino las personas narcisistas que se valen de lo que piensan para imponer lo que piensan, sin tener en cuenta otros modos de pensar, otras perspectivas.

### **c).- La crisis de Europa, los emigrantes, el primer mundo y los inmigrantes.**

#### **La temática sobre la decadencia de Occidente**

131.- Los seres humanos, al mismo tiempo que conocemos el mundo en que nos toca vivir, también le atribuimos valores; porque la persona humana no puede prescindir de una toma de posición moral sobre lo que conoce.

Esta actitud valorativa es precisamente lo que más distingue a los humanos. Nuestro mundo no es solo un mundo físico-biológico, sino además un mundo con ideas y valoraciones. Y no valoramos solamente acciones privadas y singulares, sino el conjunto de lo que los hombres producen, cultivan: valoramos las acciones dentro del contexto de una cultura.

---

<sup>855</sup> «Omnis veritas creata defectibilis est» (*De Veritate*, q. 14, a. 8). «In intellectus enim nostro non diversificatur veritas nisi dupliciter; uno modo propter diversitatem cognitorum, de quibus diversas habet conceptiones, quas diversae veritates in anima consequuntur; alio modo ex diverso modo intelligendi» (*De Veritate*, q. I, a. 5).

<sup>856</sup> Vattimo, Gianni – Zabala, Santiago. *Comunismo hermenéutico De Heidegger a Marx*. Barcelona, Herder, 2012, p. 32.

132.- Desde el momento en que la vida humana transcurre, es posible comparar valores relacionados con los tiempos, más o menos largos (períodos, épocas) y lugares (pueblos, naciones, continentes, etc.).

Si bien ya en los escritos bíblicos (como en el libro de Daniel) se advierten juicios sobre los reinados, en Platón sobre las formas de gobierno, en Aristóteles sobre las diversas constituciones de las ciudades, la valoración sobre Oriente y Occidente es posterior. Los escritos del veneciano Marco Polo (1254-1323) marcaron un hito en este sentido; y puede decirse que la cultura de Occidente comenzó a dejar de ser considerada como la única.

Con la Modernidad -y un creciente sentido del tiempo y de la idea de progreso-, se hizo inevitable la comparación entre el pasado y el presente de Occidente. El Renacimiento marca una vuelta a los valores de Occidente, pero centrados en la vida idealizada de los griegos, y ya con una inicial oposición a los valores medievales, considerados luego, apresuradamente, en el Iluminismo, como oscuros.

### **Complejidad en la temática de los valores**

133.- La complejidad de la temática sobre los valores manifiesta un entramado ontológico particularmente relevante. Por un lado, los valores parecen poseer una vida anfibia compartiendo aspectos objetivos y subjetivos con una gradación intermedia y socialmente indefinida; por otro, comparten también aspectos intelectivos y volitivos. Los valores parecen, además, fragmentarse según los sectores disciplinarios en los que insertan (valores morales, intelectivos, estéticos, económicos, etc.).

Esta complejidad de aspectos de los valores, lejos de excluirlos, parece implicarlos.

En el acto de valorar, advertimos tanto a los sujetos que valoran como a los valores, causa de valoración. El acto de valorar, en efecto, ¿es causa de los valores o efectos de los mismos?

Este último aspecto nos conduce a consideración del puesto del hombre en la temática del valorar. ¿El hombre valora (aprecia, desprecia) creando, de este modo el valor; o bien, valora porque hay valores previamente objetivos y ontológicos?

134.- Por otra parte, si el valor es equivalente al ser, es dable considerar valores fundantes como el ser mismo (*sub specie aeternitatis*) y valores particulares y cambiantes como los entes (*fili temporis*): valores morales (incluyendo a los culturales, sociales, estéticos, económicos, etc.), intelectuales (verdad, falsedad, etc.), reales (físicos, materiales, sensibles o placenteros, etc.). El concepto de valor toma, entonces, un sentido análogo, no siendo ni unívoco ni equívoco.

En este contexto, cabe hablar de valores emergentes, ascendentes y decadentes; ¿pero a qué ciclo ontológico, vital o social responden? ¿Cuál es la causa de esta fluctuación? ¿Quién es el responsable de la misma? Rosmini ha tenido, en este sentido, párrafos de brillante lucidez sobre el surgimiento y la decadencia de las sociedades<sup>857</sup>.

Mas aún, algunos valores son *fundantes sin estar específicamente definidos*: es sabido que una sociedad no puede vivir sin aceptar expresa o tácitamente la existencia de valores como la verdad y la justicia, sin los cuales ni las sociedades delictivas pueden existir. El valor, como el aire, puede presentar aspectos volátiles y más lo apreciamos cuanto

---

<sup>857</sup> Cfr. Rosmini, A. *Filosofía della Política*. Roma, Città Nuova, 1997, pp. 255-259. ROSMINI, A. *Storia dell'Empietà*. Domodossola, Sodlitas 1957.

más cambia su densidad y su presencia. Es en las épocas de corrupción cuando más resalta el valor de la justicia, aunque se advierta su ausencia.

### **La posición sciacchiana sobre Europa frente al Occidentalismo**

135.- Michele Federico Sciacca, maestro de María Adelaide Raschini, consideraba que Europa, y en general Occidente, es el resultado del aporte de tres culturas anteriores: 1) la hebreo-cristiana con su sentido del amor de caridad, de la persona libre y trascendente, creada por Dios; 2) el pensamiento griego en cuanto dio origen al pensamiento organizado, racional y científico; 3) y la cultura romana por su sentido de la ley y de las normas jurídicas<sup>858</sup>.

Pero a partir del siglo XV, con la facilitación que la divulgación de las ideas, y con el descubrimiento de América, y luego con Lutero y las guerras de religión, se inició una marcha hacia lo que Sciacca llamó el Occidentalismo, caracterizado por el deseo de una vida más placentera, por una risa fácil y una visión gozosa de la vida en este mundo; por un creciente enfocarse a hacia la sensualidad, al goce del tiempo, y alejamiento de la imagen de la muerte<sup>859</sup>.

El pensamiento moderno, marcado en buena parte, con el pensamiento iluminista y romántico, ha negado por lo general la idea cristiana de la caída del hombre de un estado de plenitud a un estado de pecado, obrado por su propia decisión libre.

136.- Estos rasgos indican el inicio de una orientación cultural y de un estilo de vida que desatiende el sentido especulativo metafísico de las cuestiones vitales y un instalarse en lo útil y práctico.

El inicio del dominio de ciertas técnicas de observación de los astros y de creciente medición generó un espíritu científico con fuerte aprecio por lo empírico y lo racional, que en buena parte fue sinónimo de lo cuantificable y calculable.

Se acentuó, entonces, el maridaje entre conocer y poder, sobre el que cabalga el hombre autónomo moderno<sup>860</sup>.

137.- La idea de autonomía irá acompañada por la idea de libertad, sin referencia a la realidad objetiva, y por la idea de igualdad en abstracto. Como lo había sugerido F. Bacon, se terminó por suplantar, en el nivel cultural, el gusto por la teoría y se lo sustituyó por el de la práctica y por los resultados técnicamente fructuosos.

En última instancia, esto supone la reducción de la filosofía y de la ciencia "a ideologías políticas y económicas, único y potentísimo campo de verificación de toda actividad humana"<sup>861</sup>. Europa entró, pues, en un clima cultural paradójico y paranoico, en el cual se

---

<sup>858</sup> Sciacca, M. F. *La Chiesa e la civiltà moderna*. Brescia, Morcelliana, 1948. Milano, Marzorati, 1969. *La Iglesia y la civilización moderna*. Barcelona, Miracle, 1949, p. 119. Sciacca, M. F. *L'ora di Cristo*. Milano, Marzorati, 1973, p. 92-95. Sciacca, M. F. *L'estetismo. Kierkegaard. Pirandello*. Milano, Marzorati, 1974.

<sup>859</sup> Sciacca, M. F. *L'oscuramento dell'intelligenza*. Milano, Marzorati, 1970. Madrid, Gredos, 1973, p. 112. Cfr. Sciacca, M. F. *Morte e immortalità*. Marzorati, Milano, 1963. Sciacca, M. F. *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*. Milano, Marzorati, 1963.

<sup>860</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 114. Sciacca, M. F. *Herejías y verdades de nuestro tiempo*. Barcelona, Miracle, 1958. Sciacca, M. F. *Perspectivas de nuestro tiempo*. Bs. As., Troquel, 1958. Giannini, G. *La crítica di Sciacca all'occidentalismo* en *Studi Sciacchiani*, 1990, VI, 1-2, p. 77-87.

<sup>861</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 113. Daros, W. *Libertad e ideología: Sciacca y Popper* en *Studi Sciacchiani*, 1990, n. 1-2, p. 111-117. AA. VV. *Michele Federico Sciacca: Europa o "Occidentalismo?"*. *Atti del convegno di Chiavari, 8-10 marzo 1990*. Milano, Unicopli, 1992.



manifestaba gran erudición, pero ausencia de cultura creativa; exaltación de la razón, pero también su deterioro que la reduce a un puro cálculo por el bienestar material<sup>862</sup>.

138.- Quizás, entonces, se pueda considerar la crisis en la que ha entrado Europa con la Modernidad, como una crisis cultural que implica rever los fundamentos del hombre y de la sociedad, su intento de absolutización de la razón humana, y su posterior autodisolución y reducción de la misma al instinto, a la voluntad de poder, a la violencia, al absurdo nihilista<sup>863</sup>.

Como toda crisis cultural, todo es puesto en crisis, generando una posibilidad de crecimiento pero también de decadencia. Lo que está en crisis es la decisión política, social e individual de buscar el desarrollo pleno de las personas<sup>864</sup>.

139.- Repensar filosóficamente lo que es el ser humano implica repensar el *ser* de lo humano. Cuando se toma la parte por el todo, cuando se genera un reduccionismo simplista, aparece el error, pequeño en su inicio, pero desastrosos en sus lejanas consecuencias.

"En el fondo de esta exaltación del hombre hay un radical envilecimiento y desprecio de la naturaleza humana, reducida al mecanismo de la vida vegetativa y sensitiva, a los instintos animales y humanos, con una 'razón' a su servicio y también ella elemento del mecanismo... Concebido así el hombre, los iluministas, cuyos maestros son Bacon y Hobbes, no pueden admitir coherentemente otra verdad teórica y moral que no sea útil (o que no lleve a ello)... ni dejar reducir todo otro valor a lo útil y a lo agradable; de aquí toda la vida social, política, económica y jurídica concebida como un conjunto de instituciones reguladoras de los egoísmos... En su raíz hay una concepción pesimista del hombre"<sup>865</sup>.

El hombre, ávido de ser poseedor, termina siendo poseído por sus posesiones; ávido de novedades incurre en el aburrimiento y el comercio de la diversión finaliza siendo uno de los más redituables y alienantes de los seres humanos contemporáneos.

El impulso iluminista desciende de sus grandes ideales a una decadencia práctica: la felicidad que se satisface con bienes de consumo y con la estupidez como novedad. Nada queda de revolucionario o de sublime: se ha logrado la nivelación de todos los hombres<sup>866</sup>.

### **Algunos rasgos de la crisis de Europa según el pensamiento de María Adelaide Raschini**

a) *Europa debe mantener su trayectoria histórica, en un constante riesgo prometeico.*

140.- Como bien señala Pier Paolo Ottonello, en el prólogo a la obra *Lettera all'Europa* de María Adelaide Raschini, toda su obra de las últimas décadas de la autora ha estado

---

<sup>862</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 102, nota 3.

<sup>863</sup> Sciacca, M. F. *I due idealismi* en Sciacca, M. F. *Studi sulla filosofia moderna*. Milano, Marzorati, 1966, p. 34. Sciacca, M. F. *La filosofia y el concepto de filosofía*. Bs. As., Troquel, 1962, p. 74-76. Sciacca, M. F. *Qué es el idealismo*. Bs. As., Columba, 1959. Cfr. Caturelli, A. *Filosofía de la Integralidad*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1990. Vol. III, p. 7. MANNO, M. *La fondazione metafisica dei valori en Pedagogia e Vita*, 1992, n. 1, p. 18-29.

<sup>864</sup> Sciacca, M. F. *L'ora di Cristo*. O. c., p. 80.

<sup>865</sup> Sciacca, M. F. *El oscurecimiento de la inteligencia*. O. c., p. 119, nota 11; p. 130. Sciacca, M. F. *Gli arietati contra la verticale*. O. c., p. 128.

<sup>866</sup> Cfr. Bargalló Perea, M. *Signos actuales de la crisis de la autoridad en Filosofía Oggi. Per l'unità delle scienze*. 2008, n° 124, F. I, p. 390.

marcada por la preocupación por analizar la genealogía, la fenomenología e historia de las categorías constitutivas de la idea de Europa<sup>867</sup>.

En línea coherente con el pensamiento de su maestro Michele Federico Sciacca, Raschini estimaba que Europa ha demostrado tener juntamente con una gran fuerza vital, una fuerza potencialmente destructiva que la lleva a decaer. El pronto renacimiento de Europa después de la segunda guerra mundial (las ciudades restauradas, los comercios restablecidos, las industrias renacidas y revigorizadas) han sido signos de una gran voluntad de vivir que ha triunfado sobre el tremendo poder de negación. Mas el poder de negación no ha sido solo físico: ha minado la imparcialidad del derecho y de la justicia de las reivindicaciones; ha convertido el proceso educativo en un sentimentalismo emotivo que sofoca con los egoísmos individuales, familiares y nacionales, los ímpetus generosos<sup>868</sup>.

El olvido de la “humanitas” integral es la causa de la contemporánea y mortal anemia espiritual de Europa<sup>869</sup>.

141.- La restauración europea, como suelen ser frecuentemente las restauraciones, ha sido sectorial. Ha sanado las ruinas materiales, ha recompuesto los cálculos económicos; pero ha desviado la vista y no ha intentado oxigenar la polución mental e intelectual, reconstruyendo una validación vital de la cultura europea.

La perspectiva política se ha reducido a lo económico y no se dirige a la integralidad de los intereses de la polis.

“En la pluridimensionalidad, está la raíz de las `categorías europeas´: las que respetan una pluralidad que es ante todo dinamismo interior personal, y por lo tanto, potencial condición de perfeccionamiento de cada uno; y sobre esto apoya la multiplicidad de las fuerzas sociales, como pluralidad ontológicamente y antropológicamente legitimadas”<sup>870</sup>.

142.- M. A. Raschini buscaba las categorías originales, constituyentes de lo que es Europa. “como una cósmica epifanía del espíritu de inteligencia, encarnado en su historia”.

Este universo de inteligencia, típico de Europa, se manifiesta en forma relevante como “capacidad de síntesis”, que no debe confundirse con un sincretismo.

143.- Como lo había pensado Rosmini, al pensar en Europa -una civilización que se ha alimentado inefablemente con el logos- Raschini estima que Europa puede ser atacada por efectos desastrosos propios de su deterioramiento; pero no puede volver atrás. Los seres humanos tienen la tarea de no venir a menos en la búsqueda de generar y mantener su trayectoria histórica, aunque siempre estén sometidos a un riesgo prometeico<sup>871</sup>.

b) *En la búsqueda de objetividad para pensar la decadencia de Occidente*

144.- Raschini no ha querido pensar ni el progreso ni la decadencia de Occidente con un sentido trágico, mecánico, seguro indudable; ni con la morbidez de las motivaciones subjetivas.

---

<sup>867</sup> Raschini, Maria Adelaide. *Lettera all'Europa*. Venecia, Marsilio, 1999, p. 7.

<sup>868</sup> Ídem, pp. 13.14.

<sup>869</sup> Raschini, Maria Adelaide. *Incontrare Sciacca*. Venecia, Marsilio, 1999, p. 22.

<sup>870</sup> Raschini, Maria Adelaide. *Lettera all'Europa*. Op. Cit., p. 15.

<sup>871</sup> Raschini, Maria Adelaide. *Rosmini e l'idea di progresso*. Venecia, Marsilio, 2000, p. 11.

Un primer criterio de objetividad implica pensar el ser radical de la integralidad del hombre y de la sociedad. Flaubert, Freud, Toynbee intentaron buscar las raíces del ser humano y social; pero sus ensayos manifiestan parcialidades, perspectivas excesivamente restringidas, disparidad de niveles en la consideración de las partes. Proust constituye otro ejemplo de la oportunidad perdida, carente como estuvo de un método que no se empobreciera con la historicidad, por la insuficiencia del concepto de sentido de la historia humana. Pero Thomas Mann ha sido un alemán demasiado europeo, para pensar la libertad y el progreso solo desde la perspectiva del ser social.

145.- El progreso es posible si es posible tener confianza en el hombre, en la historia como un lugar donde las potencialidades del hombre -puestas a prueba- dan sus frutos, porque estas potencialidades se hallan en su preciso estatuto ontológico.

Hoy la confianza en la naturaleza humana palidece, porque la Modernidad y sus expectativas iluminísticas han sido desacreditadas por la Posmodernidad. La civilización moderna ha querido construirse en un espíritu contrario a la vida<sup>872</sup>; y el amor a la verdad parece haber sido vencido por el espíritu escéptico.

146.- El ser histórico de progreso o de la decadencia pueden comprenderse dentro del “sistema de la verdad”, como sostenía Rosmini. La integralidad -que incluye y supera las partes, los aspectos, los sesgos- se establece como criterio válido para pensar el progreso o la decadencia.

“Il pensiero di Rosmini se apre sempre su un horizonte intero. Il sapere deve riflettere in sé il carattere più proprio della realtà: ossia che tutto esiste in quanto organizzazione di molteplici”<sup>873</sup>.

El progreso, sin el cual no es posible pensar la decadencia, implica el logro creciente de una plenitud y satisfacción adecuada a la persona humana, consciente de su propio *bienestar objetivo*, que Rosmini llamaba “*appagamento*”. El bienestar solamente subjetivo es un *miserable progreso* que ve como necesario secundar todo deseo, incluso destructivo de la persona.

En este contexto, el progreso tiene un valor objetivo guiado por la integralidad de la persona, en el cual se incluye la satisfacción de la persona individual en el contexto del bien común. El progreso es un real progreso o no lo es; y esto excluye todo engaño individual y social con el cual se desee hacer pasar por progreso lo que es destructivo de lo humano. Y el ser humano implica, en su integralidad, un desarrollo en su inteligencia (en la búsqueda de la verdad), en su moralidad (en la búsqueda de la justicia) y en su realidad (sentimiento de bienestar, salud, protección física, social, etc.). El progreso es triniforme o no es progreso humano. Acentuar solo un aspecto y exaltarlo, es distorsionar el concepto de progreso y, sin considerárselo en su integralidad, cada aspecto aislado puede ser una decadencia.

147.- Un indicador de criterio de objetividad para pensar al hombre y a la sociedad (entendida como hombres-socios-libres) consiste en no pensarlo como un dios todopoderoso,

---

<sup>872</sup> Ídem, p. 25.

<sup>873</sup> Ídem, p. 31

ni como un simple animal<sup>874</sup>. El hombre, en su realidad, es un ente finito, aunque con una dimensión de apertura a lo divino en el hombre mismo, que le da una pujanza extraordinaria, superior a él mismo.

*c) Las posibilidades ambivalentes de Europa*

148.- M. A. Raschini, en su carta a Europa, reconoce esta potencialidad y pujanza humana en el caso de la recuperación de Europa tras las heridas autoinfligidas de la segunda guerra mundial: ciudades restauradas, comercio restablecido y potencializados, renacimiento de la industria, son signos de una voluntad firme ante el poder destructor de esta guerra.

Mas el poder de destrucción se anida ahora en las mentes y corazones de los hombres: hoy está amenazada la imparcialidad del derecho y la justicia de las reivindicaciones. La destrucción se ha cerrado en el egoísmo individual o familiar y social; ha corrompido las libertades; ha entronizado el poder de la negación; ha simplificado la comprensión de las raíces de Europa<sup>875</sup>.

149.- Mas el hombre y Europa no se comprenden sino en la pluridimensionalidad. Reducirlos a una mirada economicista, o meramente política, supone no entender el dinamismo interior del ser humano y de las naciones, condición del perfeccionamiento de cada uno.

“Per `roconoscere` le `categorie europee` occorre rovesciare il dettato del sociologismo positivistico oggi imperante in rivoli filiforme ma inquinanti, residuati dalla infetta quanto `hybrida` sorgente ottocentesca. L`esser pluralità è appartenenza, in radice e dunque in diritto, delle persona e delle loro scelte vocazionali; non viene all`uomo dalla molteplicità delle strutture messegli a disposizione, magari da una economia di parte”<sup>876</sup>.

150.- No se puede negar que una característica típica del vigor europeo ha sido su tipo de inteligencia con “capacidad de síntesis”. Un signo de decadencia, por el contrario, se halla en confundirla con un sincretismo bárbaro. El sincretismo es fusión y confusión, que no permite la pluralidad de pensamiento y de formas de vidas que armónicamente podrían potenciarse.

En épocas de decadencia, prevalecen esquemas mentales y voluntades pragmáticas que presupone la total preeminencia de lo económico y tecnológico.

Se está cometiendo el error metodológico de confundir los medios con los fines.

En este contexto, la tecnología de masas se está convirtiendo en el predominio de lo útil mediante la ficción, ocultando los anónimos dueños del poder social. La civilización de la imagen sustituye el cosmos, por el imagen del cosmos, no al servicio del hombre, sino al servicio de ella misma y sus dueños.

151.- Europa está agonizando sin agonía, esto es, sin lucha. Está descuidando sus categorías constitutivas, “poéticas”, creadoras, universales, según lo requieren nuestros tiempos.

Mientras tanto, la filosofía europea se ha dedicado al formalismo, a las convenciones sociales, a lo precario, a la organización; pero ha descuidado pensar en la totalidad e

---

<sup>874</sup> Ídem, p. 53.

<sup>875</sup> Raschini, Maria Adelaide. *Lettera all'Europa*. Op. Cit., p. 14.

<sup>876</sup> Ídem, p. 15.

integralidad del hombre y de la sociedad. “De esta filosofía, Europa no tiene nada que esperar”<sup>877</sup>.

M. A. Raschini no teme repetir que Europa ha fallado en su visión política y cultural. Las grandes guerras mundiales son testigos de ello. Pero esto no era lo esencial del espíritu de Europa; su mensaje queda por ser intentado: la formación del hombre integral, que se halla sugerida en su ideal de armonía interior y fecundidad histórica<sup>878</sup>.

“L’Europa si è, per così dire, ammalata di ‘picoli pensieri’, che non hanno nulla di umile ad anzi sono ricolmi di arroganza dal momento che si impongono come gli unici a pretendere legittimità”<sup>879</sup>.

### Todos somos “in-migrantes”

152.- Si bien, al parecer, todos los humanos actuales procedemos de África y fuimos migrantes, con piel morena, luego blanqueada en el período de veintemil años de estadía en el hemisferio norte, actualmente las fronteras creadas por los hombres se han vuelto rígidas.

No sólo se ha levantado la muralla china, sino también otros muros entre israelíes y palestinos, entre norteamericanos y mejicanos.

Actualmente con las guerras en África y en el Medio Oriente, masas migratorias intentan ingresar a Europa; pero ésta, enriquecida en buena parte con lo rapiñado en esos continentes y olvidando la buena recepción que sus ciudadanos tuvieron en la época de la colonización, se cierra ahora en la comodidad y riqueza acumulada.

Los países del llamado primer mundo occidental poseen una descarada *dobles moral*: por una parte hablan de derechos humanos, pero por otra son los que venden armas o invaden países en la búsqueda de sus beneficios nacionales.

La producción y venta de armas en Occidente a los países en conflicto es promovida por los políticos y apoyada por sus votantes en nombre del balance de pagos nacional y la defensa de los puestos de trabajo. Una primera explicación de por qué “funciona” la aparente contradicción entre valores y práctica política puede ser que no existe contradicción, porque tales valores se defienden en el plano de lo que se considera “políticamente correcto”, pero no operan como la base real de la toma de decisiones de los ciudadanos ni de los representantes políticos. A la hora de votar o a la hora de promulgar una ley de control de la venta de armas, los ciudadanos y los gobiernos anteponen otros valores diferentes como el crecimiento de la economía o el bienestar material asociado a los puestos de trabajo. En otras palabras, valen más nuestra prosperidad y bienestar material que la seguridad o la vida de las víctimas de las armas que producimos y vendemos a grupos o estados violentos<sup>880</sup>.

Las relaciones internacionales son ya algo más que relaciones “entre las naciones” porque se han incorporado otros agentes. Si sumamos esto al hecho de la interdependencia internacional, fruto de la interconexión (que genera también una globalización de los riesgos) encontramos que un conflicto que estalla en un punto del planeta puede haber sido propiciado por intereses económicos o de otro tipo procedentes del otro lado del globo, o

---

<sup>877</sup> Ídem, p. 20.

<sup>878</sup> Ídem, p. 105.

<sup>879</sup> Ídem, p. 162. Cfr. Raschini, Maria Adelaide. *Thomas Mann e L’Europa. Religione. Humanità. Storia*. Venecia, Marsilio, 1994, p. 117.

<sup>880</sup> Cfr. Bueno Gómez, Noelia. “La intervención de occidente en las guerras actuales: justificación política y respuesta de la sociedad civil”. *Pensamiento*, vol. 72 (2016), núm. 272, p.675.

incardinados en una red que lo circunda. Más aún, dicho conflicto puede verse acrecentado por la inclusión de valores territoriales o nacionalistas, como los mencionados anteriormente, y por la adquisición de armas producidas en países lejanos. Pero por más que se distribuyan las responsabilidades, éstas no se disuelven. En esta red de interconexiones, occidente tiene que ver con el origen, el mantenimiento o la incentivación de las guerras actuales en varios niveles y de diversas maneras, que no siempre coinciden con la acción de los estados nacionales como agentes.

En definitiva, la cuestión era cómo justificar desde el cristianismo unas acciones basadas en la violencia cuando el mensaje del Nuevo Testamento iba asociado a valores contrarios, como *el pacifismo y el perdón*. Agustín propuso una serie de criterios para delimitar las condiciones de *la guerra justa* relativos a la autoridad de los iniciadores de la guerra, las causas y los objetivos de la intervención. Tomás de Aquino refinó estos criterios, que quedaron formulados de la siguiente manera: una guerra, para poder ser calificada de justa, debería proceder de una autoridad legítima; debería venir originada por una causa justa y debería estar guiada por una intención recta. Ambos autores asumieron, sin embargo, que el recurso a la guerra incluye consecuencias indeseables y contrarias a la justicia, por lo que la guerra nunca puede constituir un medio completo o perfecto de alcanzar la justicia. Probablemente, la aportación más decisiva de Suárez en lo sucesivo fue la de añadir a lo anterior un derecho universal de los pueblos y las naciones a su legítima defensa. El derecho a la legítima defensa ya había sido considerado por Agustín de Hipona, y después por Tomás de Aquino como una causa justificada para la guerra. La novedad radical, en el caso de Suárez, en atribuir este derecho a todos los pueblos.

153.- Las migraciones internacionales han difuminado tres tipos de “fronteras” políticas profundamente interrelacionadas en las sociedades modernas. En primer lugar, los límites físicos, territoriales del Estado; en segundo lugar, el perímetro de la ciudadanía y de la pertenencia definida por la asignación de derechos de naturaleza liberal y, en tercer lugar, el contorno de las comunidades nacionales en términos de identificación o afiliación cultural<sup>881</sup>.

La inmigración ha creado nuevas clientelas y ha llegado a alterar el equilibrio de fuerzas en algunos países europeos donde los partidos con un discurso racista y contrario a la inmigración han ganado apoyo electoral.

La construcción social de opinión acerca de ciertas comunidades como radicalmente inasimilables y presuntamente antidemocráticas, como se indica, especialmente, en el caso de las minorías musulmanas, genera una situación de temor para con los extranjeros.

Por un lado, son muchas las voces que sostienen que la presencia de extranjeros y la formación de comunidades étnicas puede minar la identidad nacional, la unidad cultural de las sociedades receptoras, promover la división social y socavar seriamente la democracia y los sistemas del bienestar. Por otro lado, las naciones del primer mundo necesitan mano de obra barata para trabajos que los europeos y norteamericanos no desean realizar. Se genera una situación esquizofrénica de amor y odio, de necesidad y de rechazo.

---

<sup>881</sup> Seguimos aquí el trabajo de López Sala, Ana María. “Los retos políticos de la inmigración” en *Isegoría* 26, 2002, pp. 85-105. Cfr. Hernández Pedreño, Manuel y López Carmona, Diego Pascual. “Hacia un nuevo modelo de inserción laboral de los inmigrantes” en *Revista Internacional de Estudios Migratorios*. CEMyRI. UAL (España), 2015, Vol. 5(2), pp. 201-226.

154.- Las demandas de las comunidades extranjeras han provocado rechazo o reacciones de apoyo y solidaridad; y es que resulta indiscutible que la inmigración crea fuertes controversias en la esfera pública y de opinión. Así se observa, por ejemplo, en el caso español, en donde tras una período de cierta indiferencia surge con fuerza como uno de los problemas, junto al desempleo y el terrorismo. Es incuestionable el potencial efecto de esta corriente de opinión en el diseño de las políticas de inmigración y de integración, presididas por el objetivo del reclutamiento de comunidades «con vocación de integración» y la contención y limitación de las entradas.

155.- Paradójicamente, mientras que la posibilidad de abandonar el Estado del que se es ciudadano es un derecho inalienable que afecta a la libertad del individuo, no existe el derecho equivalente a ser aceptado en otra comunidad política. La *Declaración Universal de los Derechos Humanos* es taxativa en este punto. El artículo 13 reconoce la libertad de movimiento y residencia en el interior de las fronteras de un Estado, así como el derecho de toda persona a abandonar cualquier país (incluido el suyo) y a retornar al país del que se es ciudadano. No existe, sin embargo, en esta declaración, ningún artículo que reconozca *el derecho concomitante a entrar o residir en cualquier país del que no se es ciudadano*. Existe, de hecho, en la comunidad internacional, un consenso universal y poco ambiguo en torno a la legitimidad de los Estados para decidir qué extranjeros desean recibir.

156.- Pese a los procesos de globalización y de creación de instituciones políticas de carácter supranacional, la competencia de los Estados para controlar las entradas y el establecimiento de inmigrantes constituye una de las últimas prerrogativas de su soberanía, entendida ésta, en términos sociológicos, como un mecanismo de exclusión o cierre a través del cual las sociedades regulan su composición interna. Como indicaba Hannah Arendt, la aplicación del principio de soberanía en ningún ámbito es más absoluta que en materia de migración, naturalización, nacionalidad y expulsión.

157.- La existencia de un litigio entre el concepto de libertad y el de comunidad. Desde la perspectiva del libertarismo, representada por autores como Nozick, las relaciones económicas entre nacionales y extranjeros no deberían ser violadas por constricciones externas a las que conllevan diferencias en las transacciones. Las políticas de inmigración, por tanto, no deberían frenar los flujos de entrada. Las fuerzas del mercado se encargarán de determinar las posibilidades de establecimiento e instalación de inmigrantes.

Una posición liberal más clásica, como la expresada por Rawls en su *Teoría de la Justicia*, concluye que hay muy pocas restricciones a la inmigración que puedan ser moralmente defendibles.

Una versión más del liberalismo, como la de Walzer, ha subrayado el derecho de las comunidades a decidir a quienes admiten con el fin de preservar su identidad colectiva y los bienes individuales que se derivan de ella. Su posición permite, por tanto, ciertas restricciones a la entrada de extranjeros.

158.- Los Estados reúnen gran parte de las competencias a la hora de decidir qué extranjeros desean admitir, pero las medidas adoptadas en esta materia han entrado en contradicción, en ciertos casos, con el respeto por los derechos fundamentales, algo que alude inevitablemente a los límites del control.

Esto es evidente en muchos de los procedimientos utilizados en materia de asilo o en la ejecución de las medidas sancionadoras. En conclusión, la cuestión migratoria y, en especial, su dimensión como fenómeno de cruce fronterizo, ha afectado al concepto de soberanía por el desarrollo de normas de carácter supranacional que limitan la autonomía del Estado y que producen, en cierto sentido, una descentralización de la misma.

La persistencia de flujos de inmigración irregular a pesar de las férreas medidas de control fronterizo tiene también un impacto destacado sobre los gobiernos, en especial sobre la legitimación de sus políticas. Aunque en la mayor parte de los países existe cierto acuerdo entre las fuerzas políticas y sociales sobre la necesidad de controlar eficazmente los flujos de entrada, este acuerdo no es unánime en cuanto a la forma de aplicación de las medidas de control de los flujos, la restricción de las entradas de familiares y el endurecimiento de las políticas de refugio.

159.- El desacoplamiento entre ciudadanía y territorio y ciudadanía y derechos ha impulsado la creación de, al menos, dos términos de cierto éxito en los estudios recientes sobre migraciones. Nos referimos al concepto de ciudadanía transnacional y al de ciudadanía postnacional.

El Estado receptor debe crear cauces para que los extranjeros lleguen a ser miembros de la comunidad política y fomentar otros mecanismos de participación cuando todavía no han adquirido la nacionalidad.

Hoy se propone que aquellos que residen establemente en un Estado democrático deben ser considerados miembros de la comunidad política, por lo que deberían garantizárseles el conjunto de derechos y libertades que acompañan a su condición de sujetos políticos. Una concepción satisfactoria de la democracia liberal debe, en definitiva, construir un demos que incluya a todos aquellos individuos sujetos durante un significativo período de tiempo a la autoridad política del Estado, más allá de consideraciones sobre su afiliación a otras unidades políticas o a determinados rasgos culturales. El país pionero en adoptar esta medida fue Suecia, que desde 1975 garantiza el derecho al voto a los extranjeros que lleven residiendo más de tres años. El ejemplo sueco ha sido seguido posteriormente por Holanda, Noruega y Dinamarca.

160.- En la práctica, históricamente, la admisión a la ciudadanía implicaba la incorporación a la comunidad dominante a través de la asimilación cultural. Sin embargo, la transformación en ciudadanos de un buen número de inmigrantes con una herencia cultural, étnica y religiosa muy diferente a la de la población autóctona ha alterado profundamente esta pretendida y tradicional homogeneidad cultural de la comunidad nacional, un fenómeno alimentado, asimismo, por el llamado revival étnico y las reclamaciones de las minorías indígenas y subnacionales<sup>882</sup>.

La consideración de sus derechos universales (que protegen su libertad) no puede ser descartada en razón de que ellos están fuera de las fronteras. Si la razón de ser de las fronteras es la existencia de Estados que generen espacios de seguridad<sup>883</sup> en que se garanticen derechos fundamentales, entonces son los derechos fundamentales los que tienen

---

<sup>882</sup> Cfr. Castles, S., y Davidson, A. *Citizenship and Migration. Globalization and the Politics of Belonging*. Londres, MacMillan Press, 2000. Soysal, y. *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago, Chicago University Press, 2014. Rubio, R. *Immigration as a Democratic Challenge. Citizenship and Inclusion in Germany and the United States*. Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

<sup>883</sup> Loewe, D. "Fronteras, liberalismo e inmigración" en *Pensamiento*, vol. 72, 2016, nº 272 pp. 648.



primacía en la estructura justificativa. Lo que se deriva es que en la medida en que los Estados puedan aceptar inmigrantes sin poner en peligro el espacio de seguridad, están obligados a hacerlo.

Al pensamiento liberal subyace una tensión entre las pretensiones universales de la teoría y la aceptación del modelo del Estado nacional como contexto de implementación de sus pretensiones normativas, que son sólo locales.

## En conclusión

161.- M. A. Raschini ha sabido dar un enfoque filosófico, perenne y actual, al problema de como considerar la decadencia de una cultura, en este caso de Europea.

Es importantísimo en este tema que los principios que nos sirven de criterios sean “los más universales y los más comprensivos; los menos reductivos posibles”, de modo que impliquen a todo el hombre y a todos los hombres y culturas. Éste es el mensaje, la *forma mentis* y la herencia de Europa. De este modo, es posible -desde Europa- trascender la misma tentación europocéntrica en sus aspectos negativos. La cultura europea tiene también una responsabilidad histórica de no cerrarse en sí misma ni de imponerse a las demás culturas; sino de ser una llamada a una visión integral e integradora de las culturas<sup>884</sup>.

Si solo se tiene en cuenta una parte del ser humano o de una cultura, se juzgará luego a la totalidad con un criterio reducido. Si, por ejemplo, el hombre es lo que come (Feuerbach), la realidad toda, el ser radical de todo queda medido con esta medida y permanece excluido de lo humano el resto<sup>885</sup>. Porque la ley pensamiento es tener en su horizonte la totalidad, sin excluir la particularidad y la complejidad.

No se puede entender la decadencia humana y social, sin un profundo pensamiento filosófico antecedente que manifiesto lo que es adecuado integralmente al ser humano y a la sociedad humana.

162.- Hoy se vive una época en la cual la inmediatez prevalece sobre la reflexión, la sensación sobre la inteligencia, la emotividad sobre la voluntad, la impresión sobre el razonamiento: todo esto refleja una manera de pensar al hombre y a la cultura. En resumen, predomina “el principio del subjetivismo radical”, que socialmente se expresa como el principio de lo útil, de lo político y lo instrumental. El sujeto humano se vuelve incapaz de meterse en relación con otro distinto de él mismo.

El criterio prevalente es el interés; y, por ello, el joven puede dejar -sin más y sin otra razón- todo lo que no le interese, incapaz de pensar según la verdad y según el bien, que son valores objetivos, realizables por los sujetos.

El ser humano ama profundamente la verdad y, visto solo un aspecto de ella, se enamora con esa parte, ya apoyándose en el pasado, ya mirando solo al futuro, siempre parcialmente; ya prestando consideración al marxismo, ya al capitalismo, ambos reducidos a la visión económica del hombre. La historia no se juzga solo por lo que ya se ha hecho o por lo que falta hacer. Todo tiempo es carente de algo, porque el tiempo humano lo genera el hombre con su libertad y con su conciencia capaz de superar cada etapa de tiempo.

---

<sup>884</sup> Raschini, Maria Adelaide. *Lettera all'Europa*. Op. Cit., p. 102.

<sup>885</sup> Ídem, p. 26.

163.- La decadencia viene precedida por un modo de pensar y valorar; luego se impone como si fuese una necesidad y finalmente como si fuese la verdad. Es justamente la tarea y la responsabilidad del filósofo advertir los principios y las consecuencias de esta forma de proceder individual y social, como lo ha hecho M. A. Raschini.

“Nessuna decadenza s’è data se non preceduta da difussione di principii parziali, riduttivi, confusi che hanno agito sulle mentalità delle genti e influito negativamente sui legislatori, indebolendo la compagine sociale e avviando la società verso un processo di degradazione”<sup>886</sup>.

No se trata, sin embargo, de una tarea fácil. Si hay Estados -en plural-, hay fronteras entre ellos. Los liberales corrientemente hacen suya la estructuración mundial en Estados nacionales, considerándolos en ocasiones incluso como los sitios en que se articulan las demandas de justicia.

En su fundamentación normativa las diferentes versiones del liberalismo recurren al individualismo normativo (los individuos son la última fuente de valor moral o, en otra versión, los individuos son las entidades con valor moral), al igualitarismo (en algún nivel fundamental los individuos y sus intereses valen lo mismo) y al universalismo (todos los individuos cuentan). Pero las fronteras ponen en cuestión el individualismo, al subordinar el valor de los individuos al valor de la autonomía colectiva de los Estados nacionales; ponen en cuestión la igualdad, al no otorgar el mismo valor a los intereses de miembros y no miembros; y ponen en cuestión el universalismo, al sostener que los principios liberales encuentran su implementación primaria dentro de los Estados nacionales. Pero el liberalismo no dispone de ninguna teoría sobre la legitimidad normativa de las fronteras<sup>887</sup>.

Las fronteras entran de un modo inadvertido en la teoría liberal. Los liberales hablan de derechos humanos o universales, pero de pronto están hablando de derechos ciudadanos. De hecho, en cierta tradición dominante, el espacio de las obligaciones de justicia primarias está delimitado por fronteras políticas.

164.- La existencia de fronteras no es trivial para la teoría liberal y sus pretensiones normativas. De un modo general, fronteras cumplen una doble función: concentran combinaciones de oportunidades en ciertas circunscripciones, e impiden el acceso a todos aquellos que no pertenecen a esas circunscripciones. De este modo, las fronteras limitan geográficamente el campo de aplicabilidad de los principios liberales y restringen la extensión de sus demandas normativas distinguiendo entre los que están a uno y otro lado.

Así, un accidente de nacimiento puede tener consecuencias profundas en la posibilidad de los individuos para perseguir sus planes de vida. Al aceptar las fronteras como legítimas en la implementación y articulación de las demandas normativas, las teorías liberales aceptan como legítimas las consecuencias en la vida que se retrotraen a la contingencia moralmente arbitraria de nacer a uno u otro lado de la frontera, comprometiendo el individualismo, el igualitarismo, y el universalismo, que subyacen al liberalismo.

El Estado genera y garantiza un área de protección en que los individuos encuentran cierto grado de estabilidad para poder perseguir sus planes de vida, protegidos de la

---

<sup>886</sup> Ídem, p. 28.

<sup>887</sup> Loewe Daniel. “Fronteras, liberalismo e inmigración”, en *Pensamiento*, vol. 72 ,(016, n° 272, pp. 633-654.

depredación de los otros. Este tipo de argumentos encuentra buenos precedentes en las diferentes tradiciones contractuales.

Una tesis corriente en la literatura protoliberal y liberal contractual es que la creación del Estado es necesaria porque permite abandonar el estado de naturaleza y, de este modo, asegurar o generar algún bien preciado. De acuerdo con Hobbes, entregarle nuestro poder al soberano para abandonar el estado de naturaleza y así un estado de guerra permanente, es necesario para proteger el interés fundamental en nuestra seguridad. Y según Locke, si bien el estado de naturaleza está gobernado por la ley natural, abandonarlo también corresponde al interés fundamental de cada cual al permitir poner fin al espiral de conflictos y violencia que trae consigo la imperfecta aplicación de la justicia por parte de los individuos. Por cierto, la benevolencia es muy importante entre los elementos teóricos contractuales de la teoría del derecho natural lockiana. Pero a pesar de esto, los individuos son motivados a abandonar el estado de naturaleza porque mediante el contrato pueden promover mejor sus intereses: una vida confortable, pacífica, segura, con el goce de las propiedades.

#### **D.- ¿Libertad, igualdad y justicia: son incompatibles? ¿Para qué educar?**

¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¿Qué rareza, qué monstruo, qué caos, qué motivo de contradicción, qué prodigio! Juez de todas las cosas y gusano estúpido; depositario de la verdad y cloaca de la incertidumbre y del error; gloria y desecho del universo. ¿Quién puede aclarar tal confusión? (B. Pascal. *Pensamientos*. Sección I: La búsqueda; 7, Conclusión, nº 438).

#### **Elementos del derecho y el contrato social**

1.- Una concepción general del derecho es, a la vez, conceptual y normativa, con dependencias recíprocas.

La teoría normativa del derecho se encuentra en una filosofía moral y política más general, que a su vez puede depender de teorías filosóficas que hagan referencia a la naturaleza humana o a la objetividad de la moralidad.

La parte conceptual se implica una filosofía del lenguaje y, por ende, una lógica y una metafísica encubierta en el lenguaje.

El problema de qué es lo que significan las proposiciones jurídicas y de si son siempre verdaderas o falsas, por ejemplo, establece inmediatamente conexiones con difíciles y muy controvertidas cuestiones de lógica filosófica. En consecuencia, una teoría general del derecho debe asumir constantemente una u otra posición -discutida- sobre problemas de la filosofía que no son estrictamente jurídicos<sup>888</sup>.

Parecer, pues, que muchos elementos se imbrican en una teoría del derecho:

- a) Una filosofía moral (que incluso la idea de lo justo).
- b) Una filosofía política (que incluso una idea de los consensos para la administración del poder social).
- c) La cual implica una teoría filosófica de la naturaleza humana (sentimientos, corporeidad, conocimiento, verdad, libertad), y de la objetividad de la moral (la justicia

---

<sup>888</sup> Dworkin, Ronald. *Los derechos en serio*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p. 33.

como imparcialidad y todo lo que de ella se deriva).

- d) Una filosofía del lenguaje: lógica y metafísica.
- e) Problemas jurídicos y su discusión en el contexto histórico y circunstancial.

El tema acerca de los fines del proceso educativo (esto es, de los fines hacia los cuales encauzar el proceso de enseñanza y aprendizaje) supone el análisis previo acerca del hombre y la sociedad.

2.- ¿El *pacto o contrato social* del cual surge la constitución o ley fundamental (tácita o explícitamente) de una sociedad, es: a) el resultado de la justicia moral, del reconocimiento racional -que debería ser universal- del ser de las cosas y personas (como parece sostener Rousseau, Kant, Rawls); o b) de la conveniencia histórica y de la utilidad individual (Hume, Adam Smith)?<sup>889</sup>

En el primer caso, nos hallamos ante una concepción que admite un elemento metafísico o trascendental (trasciende la opinión o creencia de cada individuo): en este caso, el contrato social depende del ser o naturaleza de las cosas y personas. En particular, existe o pre-existe al derecho, en este caso, una concepción de la “naturaleza humana”. Esta concepción parece ofrecer un elemento *objetivo* a la virtud moral de la justicia; pues la *justicia*, en este caso, no sería más que el reconocimiento consensuado de lo que *son* las cosas y personas en sus terminadas circunstancias, y con independencia del poder físico que tienen las personas o partes involucradas. En este caso, el fundamento de la justicia es anterior -y fundamento de la sociedad- a la constitución social. Esta posición posee *supuestos idealistas*; se halla basada en una idea de un *ser* metafísico (la racionalidad, esto es, independientemente de los tiempos y lugares) que poseen las cosas y las personas, al menos como posibilidad (como ser posible).

En el segundo caso, la *justicia* es concebida como el resultado de las subjetividades, con sus deseos y placeres individuales, que convienen o pactan en ciertas formas de convivencia útiles para todos, en determinadas circunstancias y ante diversidad de formas de poder que tienen las partes, sin renunciar a sus deseos, proyectos y placeres individuales, aunque limitándolos. En este caso, *la justicia social es posterior al pacto*: antes del pacto social no hay justicia social, como lo afirmaron Hobbes y los empiristas. Esta posición posee *supuestos más históricos y empíricos*, esto es, prescinde de la consideración de cómo es el ser natural de las cosas y la racionalidad de las personas; y acentúa el hecho de que las personas de una sociedad deciden establecer y aceptar mutuamente ciertas normas como derechos porque es lo más útil; y esta utilidad -análogamente común- es la base de la justicia social. Por la aceptación de estas normas, se establece un pacto o contrato social y las personas se convierten en socios y la sociedad en civil.

3.- Como resultado de nuestra investigación podemos proponer una interpretación que *intenta conciliar las dos posturas anteriores*. En todo pacto social, hay personas que *conocen* lo que son las cosas, los acontecimientos y personas en tiempos y lugares determinados (y este es un elemento histórico y objetivo del conocimiento y de la justicia); pero se requiere además el *re-conocimiento* de lo que las cosas, acontecimiento y personas, en las circunstancias históricas concretas, son (y este es el elemento que exige la presencia fun-

---

<sup>889</sup> García, D. *Sobre la posibilidad de pensar la sociedad civil en Intersticios*, 2005, n° 22-23, pp. 13-38. Cfr. Amor, Claudio (Comp.) *Rawls, post Rawls*. Bs. As., Prometeo, 2006.

damental objetiva de las personas o sujetos realizando un pacto de aceptación sobre lo que consideran justo en diversas épocas y lugares).

Sin negar ni afirmar un elemento metafísico en las personas, la cuestión -tanto práctica como teórica- se centra, en nuestra perspectiva, en la manera cómo a través de los tiempos y lugares, las personas se consideran personas.

### **El conflictivo concepto de naturaleza humana**

4.- Desde nuestro punto de vista, las personas no son ni plenamente racionales en sus conductas, ni solamente buscadoras del placer o interés personal o subjetivo. La *idea de naturaleza humana*, para los fines de una teoría de la justicia social, no requiere una idea metafísica; sino que nos es suficiente una construcción social, abierta a críticas posteriores. Tanto la idea de naturaleza humana, como la idea de justicia social son una construcción que surge de la reflexión de lo que somos o podemos ser, y cada sociedad o época propone la suya<sup>890</sup>. En la práctica y en la elaboración de una teoría las personas de esas sociedades, tampoco se puede esperar que *todos* los humanos (futuros socios) se pongan de acuerdo sobre una única concepción de la naturaleza humana.

En esta situación, es posible prescindir de lo que sea la naturaleza humana y -sin negar ni afirmar su existencia- *asentar la convivencia social y jurídica sobre el consenso o pacto, provisorio y reformulable*, en el ejercicio vital de la libertad en la búsqueda de la verdad y la justicia. Estos dos elementos (libertad, verdad, justicia) son las *condiciones para pensar la humanidad*, sobre todo en la modernidad. Ser humano es sentir la *vida*, buscar -con *libertad*- cómo son, en *verdad*, las cosas (personas, acontecimientos), para decidir acerca de nuestras formas de vida.

5.- La “naturaleza humana” no es lo antiguo, las tradiciones del pasado hechas normas, ni siquiera el código genético: es lo que hoy decidimos hacer con todo ello. Lo genético, como lo social, nos condiciona, pero no nos determina. Nuestras emociones y pasiones humanas no tienen su comportamiento genético programado inequívocamente: la naturaleza (aquello con lo cual nacemos y el tiempo y lugar en que nacemos) nos condiciona, pero nos permite ser a nuestro modo. La naturaleza humana es lo que somos y lo que nos hacemos<sup>891</sup>.

Es lógico que quien se sabe mortal ame la vida; que quien conoce el error ame la verdad; que quien conoce la injusticia aspire a la realización de la justicia; pero no es lógico esperar a que ellas sean absolutas (esto es, independientes de todo tiempo y lugar) para comenzar a amarlas y construirlas. Es suficiente con que nuestras ideas sobre la verdad y la justicia, sean universalizables, aunque por el momento no sean universales de hecho.

Las limitaciones e imperfecciones que nuestras concepciones pueden tener, nos indican que los seres humanos somos lo que somos y, además, lo que queremos o aspiramos a ser; somos el presente, pero también el pasado y el futuro: presente finito y apertura ilimitada: realidad e idealidad; y entre ambas, surge la moralidad, el reconocimiento de lo que se conoce.

---

<sup>890</sup> Rosset, Clement. *La anti naturaleza*. Madrid, Taurus, 2004, p. 212.

<sup>891</sup> Savater, Fernando. *El valor de elegir*. Barcelona, Ariel, 2004. p. 173.

6.- El conocimiento, como la justicia, posee, pues *un elemento objetivo* -de conocimiento en tiempos y lugares, que luego se concretará en una norma jurídica- y *un elemento subjetivo* -de toma de conciencia y de voluntad libre, que intervendrá en la formación de consensos para formular una norma jurídica aceptable por la mayoría-; y solo en la interacción entre ambos surgen tanto el conocimiento que busca ser verdadero, cuanto la justicia social, esto es, el reconocimiento de la igualdad de derechos humanos.

Como dijimos, estos derechos no son, de hecho, universales, pero sí *son universalizables en la medida en que se los admite como verdaderos y se extiende el consentimiento de los socios*.

En este contexto, los derechos universales son compatibles con todos los modos de vida sociales, esto es, con todos los socios que consienten en incluirlos en los pactos sociales que realizan. Sin imponer una concepción metafísica del valor de la persona<sup>892</sup>, sin embargo, es estimable como *mejor una concepción de la persona que incluya* -en iguales condiciones- *a más personas* que otra que incluya -en iguales condiciones- *a menos*, o excluya a un grupo; y es preferible una concepción que defiende una concepción de la persona *más integral*, a otra que solo la considera desde reducidos aspectos (el biológico, el económico, el social, etc.).

7.- La libertad, origen de todos los derechos, no da derecho moral a que se imponga a todos -por la fuerza física- una determinada manera de concebirla y ejercerla; pero todos tienen derechos a ejercerla.

El ejercicio de la libertad implica *no solo tolerancia, sino la admisión de la diversidad, imparcialmente considerada*, de diferentes modos de vida libremente elegidos por los socios. La vida pública no abarca toda la vida de las personas individuales; porque el derecho, como la libertad, es lógicamente (no históricamente) anterior a la vida social que surge de las decisiones de los individuos constituidos en socios, con un proyecto de vida, al menos formal o legalmente común.

Cada sociedad puede establecer también bienes comunes materiales; pero ello dependerá de los mismos socios y de sus decisiones acerca de compartir también bienes materiales en común.

Por ello, las *formas históricas de gobierno* pueden ir desde un *socialismo comunista* (con un máximo de bienes comunes legales y materiales y una grandísima limitación de la libertad), pasando por un *socialismo liberal o un liberalismo social* democrático (con márgenes de libertad y con igualdad de derechos, propiedad privada y alguna igualdad de algunos bienes materiales: calles, hospitales, escuelas públicas, etc.; una sociedad con

---

<sup>892</sup> Al hablar de "persona", se debe definir qué se entiende por persona. Estas definiciones pueden incluir o excluir dimensiones trascendentes, atemporales o bien reducirse a una concepción histórica y empírica de la misma. La concepción sociopolítica de la persona, puede *prescindir (sin negar)* de esas dimensiones: lo que le importará será el concepto de persona que adquiere consenso social y es aceptado (expresa o tácitamente) en la admisión de un pacto que termina estableciendo normas jurídicas y sociales sobre la forma de considerar a las personas. Si se admite este contexto, es posible *la diversidad y la pluralidad no contradictoria de formas de vida en una sociedad civil*. Si hubiese que optar por un elemento común y un derecho común (trascendental), nos parece hoy, que no puede ser otro que el bien y derecho a la vida de cada socio: luego, históricamente, en la búsqueda de la verdad, y en la pugna de poderes y circunstancias este derecho tomará diversas formas. Pueden convivir, en esta sociedad civil, socios con diversas concepciones filosóficas, religiosas o culturales de la persona. Individualmente algunas mujeres podrán, por ejemplo, considerar digna o indigna una vida lesbiana, pero lo que es social y jurídico se establece por el consenso que esta forma de vida ha logrado y su concreción en las normas jurídicas, siempre revisables. En el nivel individual, mi concepción de lo bueno no se impone como una norma absoluta. Cada persona podrá *proponer, pero no imponer*, a la sociedad, su visión del mundo y de la persona. El consenso democrático establecerá, a través de las instituciones, las normas públicas mínimas que los socios crean y aceptan para mantener una convivencia pacífica, quedando margen para la vida privada, la cual se rige según las normas de la conciencia individual y serán movilizadoras de cambios futuros. La apertura a la constante posibilidad de revisión y la apertura a lo que verdaderamente se halle, hace de esta posición no un relativismo filosófico, sino un realismo histórico, provisorio, no dogmático ni escéptico.

igualdad y diversidad); y hasta un *liberalismo totalitario* (donde la mayoría libremente no reconoce los derechos fundamentales de una minoría y, por lo tanto como una grandísima disminución de la igualdad de bienes materiales). Las ideas se pueden compartir sin que su uso las disminuya; pero las acciones de los hombres con sus deficiencias y méritos son personales e intransferibles; mas los bienes materiales son, frecuentemente, agotables y excluyentes.

### **Libertad, igualdad y justicia social**

8.- La libertad y la igualdad no entran en conflictos si se trata del derecho a la igual libertad o de libertad igualitaria. La libertad, como todos los bienes no materiales o materializados, no es agotable con el uso de pocas o de muchas personas. Pero el conflicto entre el derecho a la libertad y a la igualdad se hace patente cuando se trata de *la igualdad de bienes materiales, necesarios, escasos y agotables o perecederos*.

La cuestión de la igualdad social no se centra tanto en la *igualdad de los derechos* para todos los socios: esta cuestión es hoy generalmente aceptada; pero la *igualdad de los bienes materiales perecederos* constituye el núcleo discutible de los bienes sociales.

Todas las teorías de la justicia propenden a la igualdad. De lo que se trata luego es de considerar *cuánta igualdad* los socios desean aceptar, y *qué tipo de igualdad* (solamente formal o legal; o, además, en mayor o menor grado, materializada en bienes o recursos de uso más o menos común, en diversos grados).

“La *libertad y la igualdad* son conceptos que admiten diferentes interpretaciones o concepciones. Que pensemos que la libertad y la igualdad son ideales en conflictos dependerá de la concepción que adoptemos de cada uno de ellos. Podemos construir fácilmente una concepción de la libertad tal que entre en conflicto de forma obvia e inevitable con cualquier concepción admisible de la igualdad. Una concepción anarquista extrema de la libertad, por ejemplo, que estipule que las personas tienen que ser libres para hacer lo que deseen sin que importen las consecuencias para otros, entrará claramente en conflicto con la igualdad como lo haría con cualquier otra meta o ideal políticos. Una sociedad que no prohíba el asesinato, ni el robo, ni andar por el césped cuando se daña la propiedad común no puede ser igualitaria; ni puede ser segura, ni próspera ni poderosa ni agradable. Podemos construir también una concepción de la libertad que tenga la consecuencia opuesta: la libertad nunca entra en conflicto con la igualdad. Si estipulamos, por ejemplo, que respetar la libertad significa permitir que los ciudadanos actúen de forma que se produzca y se proteja la igualdad entre ellos, entonces será cierto de manera trivial que la libertad y la igualdad no pueden entrar en conflicto”<sup>893</sup>.

9.- La *justicia social* es el ideal común de una sociedad, aquello a lo que aspiran idealmente los socios racionales; pero en la realidad, los socios no son totalmente racionales en sus conductas y elecciones de valores, por lo que en una sociedad conviven realmente grupos de socios con diversos modos de vida y con diversos valores. Estos grupos, no obstante, aceptan más o menos conscientemente que es oportuno, útil y justo, poner la vida y la paz como valor supremo. Con ella es posible seguir ejerciendo la libertad y mejorando un construido ideal de creciente justicia social. La paz entonces, no es un valor último (como pensaba Hobbes y actualmente John Gray<sup>894</sup>), sino un medio para la *justicia social*

<sup>893</sup> Dworkin, R. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona, Paidós, p. 139-140.

<sup>894</sup> Cfr. Gray, J. *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona, Paidós, 2001.

(la justicia como imparcialidad, que los socios piensan, reflexionan, critican, construyen y reconocen mutuamente, en un largo, heterogéneo y mejorable proceso histórico).

En la realidad social, no se dará nunca posiblemente una única forma de entender la justicia social (en tanto es imparcialidad socio-política, no puede imponerse como un único modelo universal de normas jurídicas, por ejemplo, el victoriano o el norteamericano). El ideal de una justicia social (en tanto que es imparcialidad, termina siendo siempre también político, pues la sociedad requiere una forma de organización política), *el ideal de una constitución justa es siempre algo que hay que elaborar progresivamente*. Jefferson, pensando en la Constitución de Virginia, sugería tener una convención constitucional cada 19 ó 20 años, de modo que cada generación pudiese elegir su propia constitución, dado que una generación de hombres no puede atar a otra<sup>895</sup>. Recordemos que la Constitución, que admite una forma de gobierno democrática, es el mecanismo para que los ciudadanos (con diversidad de valores y estilos de vida) determinen, -mediante un consenso que dé unidad a la sociedad-, los derechos que se reconocen mutuamente como libres e iguales en derechos.

10.- Si bien no hay que confundir la *sociedad civil* (con ciudadanos o socios políticamente organizados mediante un pacto o constitución política), con una *sociedad de beneficencia*, no obstante, ninguna sociedad (deportiva, religiosa, comercial, etc.) deja de ser humana y, por lo mismo, requiere de cierto grado de beneficencia para con los más débiles; pero más que nada se requiere *justicia en la participación* de las acciones sociales, tanto de *producción y acumulación*, como de *reparto* de la riquezas y otros bienes sociales<sup>896</sup>.

Como ya J. Rawls lo hacía presente, los defectos que suelen tener las sociedades suelen ser principalmente: a) fallas lamentables en la financiación de las elecciones políticas que conducen a desequilibrios en las libertades políticas equitativas; b) distribución disparatada de los ingresos y riquezas que luego socavan las oportunidades equitativas en educación, en empleo, en “igualdad económica y social”<sup>897</sup>; c) carencia de elementos constitucionales esenciales para asegurar el tratamiento humano de todos los socios (como, por ejemplo, la salud de los mismos).

Es deseable que una sociedad humana tenga como finalidad el logro del ejercicio tanto de la libertad como el de la igualdad, en la justicia distributiva de sus recursos logrados como sociedad. En una sociedad humana, los socios, al asociarse, deben ponerse libremente límites en el ejercicio real de sus libertades. En consecuencia, se imponen dos principios de acción que los poderes gobernantes (ejecutivo, legislativo y judicial) deben vigilar y realizar: el de libertad y el de justa igualdad.

11.- El *principio de libertad* implica que los socios obren libremente hasta tanto no supriman o dañen la libertad en el contexto de la igualdad de bienes y recursos sociales distribuidos: que todos puedan ser igualmente libres y responsables de decidir, hacer y poseer, en las mismas circunstancias y tiempos. La libertad no puede ser ilimitada hasta el punto de dañar la distribución equitativa de los bienes sociales obtenidos: la libertad posee el límite moral de la responsabilidad, el cual debe traducirse en normas jurídicas.

El *principio de justa igualdad* requiere, por su parte, que cada socio pueda obrar y poseer igualmente que los otros, siempre que no dañe la libertad de los otros socios; y se pueda realizar una distribución equitativa de los bienes justamente obtenidos. Por ello, la

<sup>895</sup> Habermas, J. – Rawls, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 106, Cfr. p. 114.

<sup>896</sup> Cfr. Landau, M. *Política y participación ciudadana*. Bs. As., Miño y Dávila, 2008.

<sup>897</sup> Habermas, J. – Rawls, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Op. Cit., p. 114.



distribución equitativa de lo logrado en la sociedad, mediante sus cuotas o aportes societarios al Estado, no puede ser una fuente de rapiña. No nos hacemos libremente socios para robar ni para ser robados; sino en vistas a *un bien común análogamente loggable* (mediante la producción de bienes) y análogamente distribuible a todos los socios mediante servicios sociales (educación, mantenimiento de los medios de seguridad, de justicia, salud, etc.). *La sociedad civil es una sociedad regida por la justicia social*; por otra parte, no es una sociedad de beneficencia, aunque la beneficencia sea deseable.

### **Igualdad y desigualdad social**

12.- En este contexto, se mantiene el lugar legítimo de lo privado y de lo público, sin que uno suprima al otro (por lo que, por ejemplo, el servicio de salud pública no impide el servicio de salud privado).

Ese poder de obrar no siempre se realiza de la misma manera, con los mismos medios, el mismo esfuerzo e inteligencia (aunque idealmente no esté impedido), por lo cual *la sociedad humana ha sido y seguirá siendo el lugar de la igualdad en ciertos aspectos y de la desigualdad en otros*, sin que esto implique imparcialidad, injusticia, o inequidad. No obstante esto, la sociedad civil sigue siendo un lugar relativamente más seguro, más saludable y deseable, que lo que sucedería en su ausencia. Por ello también, es un lugar siempre mejorable para aquellos, y por aquellos que son más desfavorecidos y que constituyen el motor de las aspiraciones de cambio social. Es un fenómeno más bien infrecuente y raro que los bienestantes se preocupen por los que no lo están (a no ser que teman perder sus bienes); por ello, los cambios sociales y los nuevos derechos emergen por las presiones sociales que los indigentes del mundo presentan.

13.- En la realidad social, el concepto de libertad y de igualdad son notablemente complejos cuando se los aplican a situaciones sociales concretas. La libertad y la igualdad son *dos conceptos abstractos*, que reciben numerosos adjetivos que los concretan o limitan: libertad e igualdad política, jurídica, económica, de pensamiento, de expresión, de religión, etc. La libertad e igualdad jurídicas son fácilmente aceptables (todos los socios son igualmente libres y responsables ante la ley, la cual debe aplicarse de igual manera sin acepción de personas), y parecen ser nociones casi metafísicas; pero la igualdad y libertad *políticas*, al adjetivarse (todos los socios pueden igualmente ejercer el poder social de gobernar, salvo que los mismos socios pongan limitaciones a esta libertad) debe ser expresadas en sus formas de ejercicio, en condiciones históricamente determinadas. La libertad económica de comprar y vender, parece aceptable; pero requiere recaudos históricamente determinados, circunstanciados, respecto de los bienes escasos o necesarios para la vida de los que se asocian, etc. La libertad y la igualdad sociales son, pues, *construcciones históricas*, cambiantes, que empeñan a todos los socios en todos los tiempos; son estándares hechos por los socios y para los socios, directamente en asambleas constitutivas o mediante sus representantes.

14.- El mundo cultural de Occidente se ha quedado sin referentes absolutos, sin verdades últimas. Desde la modernidad, la Cultura Occidental, desconfiando de las verdades formales (que sólo excluyen la contradicción en el pensar y actuar), se volcó a lo empírico: a la búsqueda de las leyes naturales. Esto dio origen a las ciencias modernas. Pero agotado

este modelo, el siglo XX sintió la necesidad de encontrar parámetros para convivencia social y política.

Se acentuó, entonces, la percepción de que una sociedad tiene, en su base, las personas y relaciones sociales, morales y políticas. Se requería volver sobre el tema de los valores y de los juicios de valor, sobre los que se puede construir una convivencia.

Se presentaron principalmente tres posibles interpretaciones *subjetivistas*:

a) El emotivismo (que considera que los valores son expresión de la emoción de las personas y de su aceptación emotiva);

b) el prescriptivismo (según el cual el valor de los juicios procede de una autoridad con el poder suficiente para poder prescribir conductas aceptables);

c) el subjetivismo (según el cual los juicios morales responden a las actitudes de los sujetos o de los grupos de sujetos, los cuales buscan la utilidad y finalmente el placer en sus vidas).

Otra mirada considera que, más allá de la inevitable presencia de los sujetos, los valores tienen, además, un fundamento en una realidad que trasciende a los sujetos individuales, lo que hace que los valores puedan considerarse como, al menos en parte, *objetivos*.

15.- Desde el punto de vista político, los valores morales tiene diversas lecturas que se derivan de las arriba mencionadas.

Los *socialismos políticos* postulan que las personas son objetivamente dignas de un derecho *igual y objetivo*; por el hecho de ser personas son el derecho subsistente; son objetivamente la sede de los derechos primeros, más allá de que los demás lo deseen reconocer o bien de que lo desconozcan por intereses subjetivos.

En la concepción opuesta, los *liberalismos* admiten que la persona, en cuanto es sujeto, es libertad individual, sede de los derechos fundamentales y generadora de legítimas o justas desigualdades.

La cuestión, para nosotros importante, se halla en integrar, en una única visión: a) ética (que reconoce una esfera individual), b) política (que reconoce también una esfera pública), c) concretada en normas jurídicas revisables, la libertad, la igualdad justa y la comunidad (cuya base común da fundamento a la solidaridad entre los socios).

Lo que se critica, por una lado, a los *liberalismos* es la esquizofrenia moral entre lo objetivo y lo subjetivo, que divide al individuo entre las exigencias de la ética pública concretada en normas jurídicas (que tienden generar conductas comunitarias o colectivas), y la persecución de intereses y fines privados (propenso a engendrar conductas individuales). Lo que se critica, por otro lado, a los *socialismos* es la atenuación de lo privado ante lo público, despotenciando el interés en la producción.

Para los autores *comunitaristas*, es imposible pensar en una fundamentación de la justicia solamente en una *objetividad formal*, basada en el principio de no contradicción entre lo que las personas eligen como normas y las conductas a las que luego deben atenerse, lo cual establece lo correcto. Para ellos, lo justo no es lo formalmente correcto, sino que *lo justo está determinado por lo bueno* que hace referencia a la vida material y social; y no solamente a la conducta formalmente adecuada a las leyes

Para la corriente comunitarista, la moral -que sustenta las bases de una sociedad-, se construye a partir de las condiciones materiales de cada una de las sociedades; y no a partir

de la consideración de un sujeto racional, desencarnado, fuera de todo tiempo y lugar histórico. Lo justo es una forma de bien, de una moralidad materialmente sustentada<sup>898</sup>.

16.- La toma de posesión de John Rawls ha sido un intento por prescindir de las implicaciones o supuestos filosóficos que pueden tener los derechos sociales y políticos fundamentales. En este caso, la sociedad surge, hipotéticamente del hecho teórico (Rawls escribe una *teoría de la justicia*) por la aceptación de un contrato social; pero este contrato social no es arbitrario ni el resultado de la presión de una u otra parte que tiene el poder o de la negociación entre las partes para evitar males mayores. El pacto social es una toma de posición teóricamente razonable, porque es conveniente a todos, dado el velo de la ignorancia, en la posición original, acerca de cuál será la situación de poder que le toque concretamente en un determinado momento histórico.

17.- Para Rawls, una teoría material de la justicia es inviable. El mundo y la sociedad humana ya existen, y es imposible volver a un origen impoluto. La propuesta de volver al origen de lo que habría sido la humanidad generaría posiblemente más injusticias de las que desea corregir.

Lo realizable es una *gradual mejora de la justicia*, a partir del supuesto de la *racionalidad* de los hombres: esto es lo razonable. Rawls supone que todos los hombres son iguales en cuanto a la capacidad de razonar, y que la razón puede prescindir de las influencias de los sentimientos y deseos, sin negarlos. En este sentido, los hombres son supuestamente iguales, como lo había pensado también Kant. En este contexto, Rawls supone el inicio fundacional del contrato social. El contrato social sería, entonces, una conclusión obligada de un correcto uso de la razón, y el que constituye una idea regulativa de la vida social. Por cierto que otros autores estiman que un contrato nunca suscripto, no tiene fuerza vinculante real.

Rawls, sin embargo, lo que desea hacer es una teoría de la justicia; y, al prescindir de las posiciones filosóficas acerca del ser de las cosas, sucesos y personas, hace un *corte epistemológico* respecto de la teoría política con supuestos metafísicos, y desea asumir un actitud razonablemente práctica (y presumiblemente histórica) que no deja, sin embargo, de ser racional y *teóricamente* imparcial, rescatando al final *el ser del contrato social* en un reconocimiento que hacen las personas, de las cosas y sucesos posibles. Pero esta teoría no soluciona la situación de injusticia histórica ya concretada y estructurada en las actuales normas jurídicas.

Es necesario, entonces, reconocer que las personas y las concepciones morales sobre la justicia están en la base de los derechos fundamentales y del pacto social (y este fue el primer intento de Rawls: fundamentar los derechos en la justicia considerada como imparcialidad, lo cual era teóricamente fundar aún el derecho sobre la moral); pero también es necesario advertir que no es suficiente esta base sin un reconocimiento jurídico de la justicia y de los derechos fundamentales, que haga objetivos los derechos morales de las personas o sujetos del Derecho. Este fue el segundo intento de Rawls de fundar el derecho *no ya sobre la moral*, sino en una posición de liberalismo *político*, que no aceptará una base histórica, sino una universalización del derecho por extensión.

## Los derechos fundamentales

---

<sup>898</sup> Cfr. Bonilla, D. *Introducción* al libro de Dworkin, R. *La comunidad liberal*. Bogotá, Siglo del hombre Editores, 1996, p. 30.

18.- Desde el punto de vista que en esta investigación se asume, el hombre no puede prescindir de considerarse un ser que conoce, y libremente juzga y valora el ser de las cosas, personas y acontecimientos. Esto hace de la persona humana -de toda persona humana- el *derecho subsistente*, esto es, toda persona es origen y sede del derecho. Ella puede realizar ciertos actos (internos) y acciones (con manifestaciones externas) que no puede ser impedida por las demás, por lo que hace, -por ejemplo vivir y de lo que se necesita para vivir y tener la posesión del propio cuerpo- es justo, no lesivo para sí, ni para los demás.

Existe, pues, en cada una de las personas, el principio de un derecho universalmente válido. Se deduce de ella una concepción razonable de la justicia. Hay derechos primeros universales que tienen su sede en todas las personas<sup>899</sup>, aunque se lograrán en un largo camino histórico de toma de conciencia de los mismos.

Sólo la libertad puede restringirse en aras de la libertad, esto es, los hombres -al aceptar ser socios en una determinada sociedad- limitan el ejercicio de su libertad y derechos para poder ejercer mejor o más plenamente, con otros, algunos derechos. Esta aceptación no es nunca definitiva, sino que cada generación tiene la oportunidad de reverla y concretarla, teniendo en cuenta derechos emergentes.

En este sentido, el filósofo del Derecho Luigi Ferrajoli, afirma:

“Son «derechos fundamentales» todos aquellos derechos subjetivos que corresponden universalmente a «todos» los seres humanos en cuanto dotados de status de personas, de ciudadanos o personas con capacidad de obrar; entendiéndose por «derecho subjetivo» cualquier expectativa positiva (de prestaciones) o negativa (de no sufrir lesiones) adscrita a un sujeto por una norma jurídica; como presupuesto de idoneidad para ser titular de situaciones jurídicas y/o autor de los actos que son ejercicio de estas”<sup>900</sup>.

19.- Un derecho universal es un derecho imputable a todos por ser personas: éste es al aspecto filosófico (metafísico) de la cuestión; pero esto debe ser también reconocido por las personas históricamente y, en concreto, por los socios -políticamente considerados- de una sociedad, para recibir la forma jurídica de Derecho. La garantía de hecho de esos derechos ha exigido una larga conquista y series de revoluciones en la historia de las sociedades. Desde el punto de vista racional y filosófico, los derechos se imponen a la mente como inalienables (aspecto idealista y socialista de la cuestión); pero su garantía sigue siendo una conquista histórica y concretamente jurídica (aspecto empirista y liberal de la cuestión).

---

<sup>899</sup> En este contexto, nadie es persona si no reconoce a los otros como personas e igualmente como posible socio. Una acción económica implica una transacción jurídica y éticamente regulada; pero la relación social implica además la voluntad de los socios puesta en un bien común. Este bien común (el derecho, por ejemplo, en cuanto igual e imparcial norma para todos) no suprime los derechos individuales diversos de las personas particulares (derechos del casado, derecho del soltero, derechos de la mujer, del niños, del anciano, etc.) que aceptan formar parte de una sociedad. “La sociedad es siempre, propiamente hablando, un medio, y los individuos, el fin” (ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*, I, nº 1660). Si el derecho de las personas destruyera el derecho social se tendría un “ultra liberalismo”, una anarquía social; si, por el contrario, el derecho social destruyese el derecho de las personas (derecho que es previo a la constitución del socio, como el derecho a la vida), traería como consecuencia el absolutismo.

Si el hombre considera solo sus derechos y olvida sus deberes, cambia la naturaleza del derecho y hace que el sumo derecho sea una suma injuria. El hombre que conoce bien sus derechos conoce también los límites de los mismos y con ello, el modo de hacer uso de sus derechos. (Rosmini, A. *Filosofía della política*, Milano, Marzorati, 1972, p. 173). Por ello, no es extraño constatar que nuestra sociedad contemporánea que tanto aboga por los derechos humanos, pero olvida los deberes humanos, sea una sociedad con tanta indiferencia por las personas concretas. Cfr. Trigeaud, J.-M. *Droits premiers*. Bordeaux, Bière, 2001. Trigeaud, J.-M. *Justice et Tolérance*. Bordeaux, Bière, 1997. Trigeaud, J. *L'Homme Coupable. Critique d'une Philosophie de la Responsabilité*. Bordeaux, Bière, 1999.

<sup>900</sup> Ferrajoli, Luigi “*Los fundamentos de los derechos fundamentales*”. Madrid, Trotta, 2001, p. 19.

“Si son normativamente de «todos»... estos derechos no son alienables o negociables sino que corresponden, ...a prerrogativas no contingentes e inalterables de sus titulares y a otros tantos límites y vínculos insalvables para todos los poderes, tanto públicos como privados”<sup>901</sup>.

## La persona en cuanto derecho moral subsistente

20.- La concepción de Rawls, teóricamente estructurada, se funda en una *utilidad* -buscando una aceptación práctica- para todos los que se hallan incluidos en el pacto social, bajo el velo (temeroso) de la ignorancia de sus posiciones iniciales; mas el temor y la utilidad no son valores, si no suponen previamente la justicia, radicada en la sede de la persona, origen de las acciones con derecho<sup>902</sup>. Rawls establece una esquizofrenia entre la vida ética personal y la justicia política como equidad.

Desde nuestro punto de vista, estimamos más realista partir de *una concepción personalista del derecho*, radicado en la persona humana -en toda persona humana- en cuanto *ella es el derecho subsistente*, que va tomando *conciencia histórica* de sus derechos y deberes. La persona no tiene derecho porque otra persona se lo otorga: yace en ella la raíz moral del derecho que luego puede convertirse en norma jurídica. Si una persona por ser persona tiene derecho y la otra no, entonces se está ubicando el origen del derecho en alguna cualidad como el poder o en algún privilegio históricamente admitido. El análisis de lo que es la persona humana -y en particular, de su libertad- nos lleva a trascender lo que la persona humana es históricamente: la persona es más de lo que manifiesta ser en cada época histórica.

En la persona hay una dignidad metafísica: la posibilidad de un ser más de lo que es; pero sobre todo es ya la sede del derecho. Este derecho es un *bien común de todos y de cada uno*, aunque las normas jurídicas variarán históricamente, en las diversas sociedades. La ética implica siempre la vida de las personas, si bien al construirse como normas imparciales de la justicia social, la ética debe ser *abstracta* respecto de los intereses, gustos y preferencias personales. Si bien no los ignora, prescinde -en su formulación- de las particularidades, algunas de las cuales podrán concretarse en normas jurídicas si los socios logran consenso y mientras lo logran; y la ética parecerá más humana cuanto más universalizable logre ser este consenso.

21.- Todas las posibilidades éticas de las personas están disponibles, pero solo se actúan aquellas que consiguen, a través del tiempo, consenso para una vida buena en la imparcialidad recíproca<sup>903</sup>. De éste modo, *la justicia social es una ética del bien común logrado por consenso*, y convertido en normas jurídicas, sin ignorar los intereses y bienes individuales; y sin ignorar el valor de la verdad, la justicia y bondad objetivas, que quedan como ideales a lograr, en un proceso histórico, mediante el consenso de ciudadanos que se consideran libres y con igual capacidad de decisión para dar el consenso e imponerse mutuamente ciertos límites en el uso de los derechos. La justicia social no resulta ser, pues, un egoísmo individualista camuflado.

---

<sup>901</sup> Ferrajoli, L. *Los fundamentos...* Op. Cit., p. 21.

<sup>902</sup> Hay que reconocer que Rawls, admite los “derechos individuales que inicialmente las personas se ceden... Éstos son derechos originarios, en el sentido que es aquí donde empezamos, exactamente como podríamos decir que los derechos básicos abarcados en el primer principio de justicia son originarios” (Habermas, J. – Rawls, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Op. Cit., p. 121).

<sup>903</sup> Dworkin. R. *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 66.

22.- La persona está constituida, a la vez, por lo individual y por lo común, sin que un aspecto excluya al otro; por lo metafísico y lo histórico. Antiguamente se estimaba que los hombres eran individuales en sí mismos, pero hijos y hermanos de un mismo Padre (trascendente o metafísico) que los mancomunaba y les daba por igual la posesión de la Tierra, en la cual se concretaba históricamente esta sociedad.

Hoy, bajo la predominante idea de la utilidad individual, instaurada en la Modernidad, *el bien se ha privatizado* y resulta, ya casi por principio, imposible pensar en bienes comunes.

Según Rawls, como bien afirma F. Aranda y otros autores<sup>904</sup>, dado que no se desea admitir un bien natural o de la naturaleza humana, *todo bien ha quedado reducido a lo propio del sujeto* y, por tanto, ha de ser privativo de un individuo particular. Por ello, desde el punto de vista de Rawls, *no puede existir un bien para la comunidad* de los seres humanos, pues esto significaría una imposición heterónoma del bien privado de un sujeto o grupo de éstos al resto de los sujetos autónomos, y tal imposición, según Rawls, resultaría siempre injusta. Por ello la justicia de Rawls queda reducida, en gran parte, a una justicia *política* que trata de establecer una igualdad ante la ley, y ante derechos y bienes básicos (libertades fundamentales, por ejemplo).

El principio de igualdad es el punto de partida de un modelo social que privilegia, por una lado, la vigencia general de las normas frente a la arbitrariedad de quien detenta el poder (igualdad formal) –de ahí que se configure en uno de los pilares que apuntala el Estado de Derecho–. Pero, por otro, representa también, en el contexto de los sistemas democráticos, la idea de justicia social (como sinónimo de orden social justo). La declaración (formal) de igualdad de todos ante la ley, deja de ser eficaz en democracia cuando los sujetos “pretendidamente iguales” ante la ley, carecen de medios para ejercer con plenitud sus derechos<sup>905</sup>.

23.- El liberalismo de Rawls parece *no aceptar ninguna idea del bien que no esté subordinada a la idea de justicia*; pero ésta incluye tanto la igualdad como la desigualdad si ésta se justifica como ayuda a los menos favorecidos. De todos modos, el liberalismo de Rawls parece terminar negándose a sí mismo, puesto que a pesar de todas sus negativas de aceptar una concepción del bien para el hombre y para la unidad social, existen en su concepción de la justicia –y están claramente presentes en supuestos y dispositivos artificiales, tales como la posición original, el velo de ignorancia, “los bienes primarios, la neutralidad misma de las concepciones del bien, etc.–, determinados contenidos que representan una clara idea asumida del bien, contenidos que penetran de contrabando en la concepción de Rawls y de los que no se da cuenta”, o bien los acepta en tanto y en cuanto entran a formar parte de la decisión política de la mayoría de los socios. Debemos recordar siempre, para no ser mal interpretado, que la concepción final de Rawls es una concepción *política de la justicia*<sup>906</sup>.

---

<sup>904</sup> Aranda Fraga, F. *Aspectos metafísicos y normativos de la crítica no liberal a la filosofía política de John Rawls*, en <http://www.konveergencias.net/fraga111.htm> (12/09/06).

<sup>905</sup> Seco Martínez, José María. “Notas previas para una revisión contra-hegemónica del principio de igualdad” en *Revista Internacional de Pensamiento Político* - I Época, Vol. 10, 2015, p. 356.

<sup>906</sup> Rawls, entiende por “político” un marco institucional que prescinde de fundamentaciones metafísicas, dejando en las libertades individuales el tener una u otra concepción del bien o del mal. Lo político es considerado como independiente de las concepciones personales (que no se niegan, pero que quedan reservadas a las consideraciones individuales); y solo dependiente de las decisiones políticas de los socios cuando elaboran y eligen un determinado contrato social.

24.- Para algunos autores, el principio de la diferencia de Rawls, por el cual se deben aceptar diferencias siempre que éstas favorezcan finalmente a los más necesitados, es considerado como "una obra maestra del conformismo liberal", en cuanto presenta la exigencia de que los más desfavorecidos tengan que aceptar el orden existente, bajo la amenaza de que, de no hacerlo, caerían en peor situación. Esto parece ideológicamente legitimar las desigualdades por la presión del temor<sup>907</sup>. Sabemos que un *proceso ideológico* es aquél que, tras la apariencia de una verdad y de un bien para todos, oculta la utilidad real para algunos, que protegen sus situaciones de privilegio, lo que resulta moralmente inaceptable. Es verdad, sin embargo, que el contractualismo de Rawls, debe ser tomado como una construcción política de la justicia: su liberalismo político es un intento de construir una *justicia política*. No se trata de una justicia parcial o partidaria, sino imparcial, a partir de un pacto social de personas libres y razonables: ese pacto, y desde ese pacto, se podrá luego corregir lo que se estime injusto.

No obstante, la posición de Rawls parece presentarnos ante una opción inevitable: ante dos males, hay que elegir el menor. En realidad, un mal -ni mayor ni menor, en cuanto es una injusticia, o idea de justicia, que no se desea revisar- no es elegible.

25.- En *nuestra posición*, es preferible una teoría de la justicia que tenga en cuenta tanto: a) la libertad, como b) las igualdades y desigualdades justas, y c) la comunidad, en una concepción a la vez moral (con participación de personas individuales con sus propias concepciones de lo que es una buena vida -sean éstas metafísicas o no; religiosas o no religiosas- y derechos personales) y política, con decisiones históricamente logradas por los socios, en un régimen democrático, siempre revisables.

En la realidad social, se puede pensar en un sistema perfecto (perfectismo), sólo como ideal: la realización de una justicia entendida como *igualdad perfecta*, en todos los sentidos (legal, material, etc.) es una utopía que *daña más de lo que soluciona*. Exigirá, además, ser injustos según la condición actual, para ser justo en la condición futura.

Lo factible, con menos daño y mejorando la situación existente, es un *progreso relativo* en el logro de la meta de la justicia social. La realización de la justicia social es un *proceso progresivo, histórico*, lento y no siempre lineal.

No se puede escindir al ciudadano de su comunidad política, ni los intereses privados de los comunitarios, lo metafísico de lo histórico, lo moral de lo político; *ni se puede prescindir ni imponer estas concepciones*, sin dañar al ser humano. Ninguna sociedad humana es pensable sin el mutuo reconocimiento de ciertos valores (bienes) morales comprensivos, incluidos en los márgenes de libertad, la igualdad, de aceptación mutua de las diferencias, de normas mutua de comunicación (valores -derechos y deberes abstractos- que luego políticamente las normas jurídicas definirán y redefinirán históricamente). Estos valores implican derechos y deberes mutuos que constituyen *la base del bien común social*, siempre precarios y siempre en peligro de perecer, si no logra producir un necesario consenso y estabilidad social. Los ciudadanos se construyen sobre las personas, no sin ellas. En ellas, y en su interacción, se halla el origen de los valores fundamentales.

26.- La libertad y la igualdad, aunque se dieran inicialmente, al ponerse en acción tienden a destruirse: la creciente igualdad disminuirá el ejercicio de la libertad; la creciente

---

<sup>907</sup> Cfr. Boyer, "Alain La théorie de la justice de John Rawls", en *Lectures Philosophiques-1-Ethique et Philosophie Politique*. Paris, Ed. Odile Jacob, 1988, p. 52.

libertad generará una creciente desigualdad. De aquí que se requiere una constante posibilidad de no prescindir ni de imponer la libertad y la igualdad, para que esta sea justa; y para que aquella pueda seguir siendo libre. La libertad será, entonces, humana, si se emplea para compensar las desigualdades injustas; y la igualdad justa será humana si se la emplea para mantener la libertad: esto es posible solo en el clima de una comunidad o solidaridad moral, social y política tolerante.

El peor enemigo para obtener este logro es la *desconfianza en las instituciones* (por cierto que estas desconfianzas no suelen ser arbitrarias sino generadas por la *corrupción política*: legislativa, judicial, ejecutiva). En especial, la justicia distributiva debe vincular la libertad con la igualdad, mediante esquemas redistributivos, o programas compensatorios<sup>908</sup>. En el siglo XXI, ha crecido la decepción para con los políticos, por su impotencia para planificar el futuro y disminuir las grandes causas de la corrupción. Ante tal situación, el individualismo hipermoderno se ha dedicado a las alegrías privadas y al desinterés<sup>909</sup>.

### **En conclusión: supuestos de una concepción democrática de la educación**

27.- La educación depende de una concepción de la persona y de la sociedad contemporáneamente.

La concepción democrática -tanto de la persona, como de la sociedad,- parece ser la que tiene más posibilidades de respetar las condiciones fundamentales de la personas humanas; en particular la de establecer, discutir y mejorar las concepciones que afectan a la libertad y a los límites que ellas mismas se imponen igualmente.

Ambas -personas y sociedades- se pueden construir y mejorar utilizando el principio de aprender, corrigiendo los errores e injusticias, mediante el principio de la ética del discurso, considerado como un método estructural de intercomunicación, como lo sostienen K.-O. Appel y J. Habermas<sup>910</sup>. «*Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico*». Esta afirmación supone obviamente, por un lado, instituciones sociales y políticas que la hagan viable de hecho; y por otro, personas con aprecio por el valor de la democracia que, en la desigualdad y diferencia de la personas reales, busquen una igualdad que justifique el vivir como socio y construir una sociedad. En una democracia, la libertad de opinión y de expresión o discurso es necesaria pero insuficiente e imposible sin la admisión de *igualdades previas (que implican también medios materiales) que hagan, en la práctica, posible este discurso*. Sin estas igualdades previas, al menos en una realización progresiva, el principio de la ética del discurso permanece en el ámbito de la filosofía idealista.

28.- Por lo tanto, para que la norma sea correcta tienen que haber participado en el diálogo *todos los afectados* por ella, y se tendrá por correcta sólo cuando la mayoría de *los afectados* -y no los más poderosos- la acepten porque satisfacen intereses universalizables. Por tanto, el acuerdo sobre la corrección moral de una norma no puede reducirse a ser sólo un *pacto* de intereses individuales o grupales, fruto de una *negociación con intereses de*

<sup>908</sup> Dworkin. R. *Ética privada e igualitarismo político*. Op. Cit., p. 89.

<sup>909</sup> Cfr. Lipovetsky, Gilles. *La sociedad de la decepción*. Barcelona, Anagrama, 2008. Lipovetsky, Gilles. *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética y medios de comunicación, empresa*. Barcelona, Anagrama, 2003.

<sup>910</sup> Cfr. Appel, Karl-Otto. *Regarding the Relationship of Morality, Law and Democracy: Point of View on Habermas's 'Philosophy of Law' (1992) from a transcendental-pragmatic* en *INVENIO* (Rosario, Argentina) 2005, n° 15, pp. 11-34. Habermas, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós, 1999.



*grupo*; sino un *acuerdo universalizable*, fruto de un diálogo sincero, en el que se busca satisfacer intereses universalizables.

Estamos acostumbrados a tergiversar los términos, de modo que identificamos *diálogo* con *negociación*, y *acuerdo* con *pacto*; y, sin embargo, las negociaciones y los pactos son estratégicos, mientras que los diálogos y los acuerdos son propios de una racionalidad comunicativa. Porque quienes entablan una negociación se contemplan mutuamente como medios para sus fines individuales y buscan, por tanto, instrumentalizarse. Se comportan, entonces, estratégicamente con la mira puesta cada uno de ellos en conseguir su propio beneficio, lo cual suele acontecer a través de un pacto.

29.- Por el contrario, quien entabla un diálogo considera al interlocutor como una persona con la que merece la pena entenderse para intentar satisfacer intereses comunes e universalizables. Por eso, no intenta tratarle estratégicamente como un medio para sus propios fines; sino respetarle como una persona en sí valiosa, que -como diría Kant- es en sí misma un fin, y con la que se desea llegar a un entendimiento para lograr a un acuerdo que satisfaga intereses universalizables.

Por eso, la persona con altura humana asume una *actitud dialógica*, lo cual implica la idea y el convencimiento -hecho estilo de vida- de admitir un principio de igualdad de trato, de diferencias y de libertad. Esta actitud supone:

1) Que reconoce a las demás personas como diversas, pero también como -en principio- igualmente racionales, interlocutores válidos, con derecho a expresar sus intereses y a defenderlos con argumentos.

2) Que está dispuesta igualmente a expresar sus intereses y a presentar los argumentos que sean necesarios.

3) Que no cree tener ya toda la verdad. Si alguien estima poseer ya la verdad sobre un asunto, entonces los demás son sujetos a los que hay que convencer, no personas con quien dialogar. Un diálogo es bilateral, no unilateral.

4) El diálogo supone una conducta moral: implica que ambas partes tienen derechos, que ambas partes pueden estar equivocadas, o bien, solo una de ellas, por lo que se requiere dialogar expresando las razones de la discusión dialogada.

5) Que está preocupado por encontrar una solución correcta y, por tanto, por entenderse con su interlocutor. «Entenderse» no significa lograr un acuerdo total, pero sí descubrir lo que ya tienen en común.

6) Que sabe que la decisión final, para ser correcta, no tiene que atender a intereses individuales o grupales; sino a *intereses universalizables*, es decir, a aquello que «todos podrían querer», por decirlo con la célebre fórmula del contrato social de los filósofos modernos.

7) Que sabe que las decisiones morales no se toman por mayoría, porque la mayoría es una regla política, sino desde el acuerdo de todos los afectados porque satisface tanto lo justo como los intereses de todos los socios que desean asociarse.

Quien asume esta actitud dialógica muestra con ella que toma en serio la autonomía de las demás personas y la suya propia; le importa atender igualmente los derechos e in-

tereses de todos los miembros -socios- de la sociedad, y lo hace desde la solidaridad tolerante de quien sabe que es hombre y nada de lo humano puede resultarle ajeno<sup>911</sup>.

## Bibliografía

- AA.VV. *Guía clínica de intervención psicológica en adicciones*. Valencia (España), Socidrogalcohol, 2008.
- AA.VV. *Trabajo e identidad ante la invasión globalizadora*. Bs. As., Edic. Cinco, 2010.
- Adorno, T. W. et al. *The Authoritarian Personality*. New York, Harper, 1959.
- Aguayo, E. (2005) "La libertad y algunos de sus valores" en *Vera Humanitas*, n° 40, pp. 47-76.
- Aguilar Sahagún, L. (2003) "¿Cómo comulgar en una idea de la justicia?" en *Logos*, n1 92, pp. 11-18.
- Antiseri, Mario. *Tratti cristiani dell'indentità europea* en *Rivista Rosminiana*, 2009, F. II-III, p. 99-105.
- Aranda Fraga, F. (2000) "El neocontractualismo de John Rawls y su teoría de la justicia como imparcialidad (Reflexiones sobre el 'primer Rawls', de *A Theory of Justice*)", *Analogía Filosófica*, Año XIV, N° 2, Julio-Diciembre, pp. 3-37.
- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. Múnich 1986.
- Atti del IX Corso dei Simposi Rosiniani: BELFIORE, Ana. *La conciencia laica: fe, valores, democracia*, en *Rivista Rosminiana*, 2009, F. II-III, p. 91-93.
- Bajtín, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Universidad, 1989.
- Bargalló Perea, M. *Signos actuales de la crisis de la autoridad en Filosofía Oggi. Per l'unità delle scienze*. 2008, n° 124, F. I, pp. 379-398.
- Barrere, A. y Martucelli, D. (1998) "La citoyenneté à l'école: vers la définition d'une problématique sociologique" en *Revue française de Sociologie*, n° 39 (4), 651-671.
- Battistini, O. *El trabajo frente al espejo. Continuidades y rupturas en los procesos de construcción identitaria de los trabajadores*. Bs. As., Prometeo, 2004.
- Bauman, Zygmunt - Citlali Roviroso-Madrado. *El tiempo apremia*. Barcelona. Arcadia, 2010.
- Bauman, Zygmunt. - Tester Keith. *La ambivalencia de la modernidad*. Madrid, Paidós, 2002.
- Bauman, Zygmunt. "To Hope is Human" en *Tikkun*. Nov/Dec2004, Vol. 19 Issue 6, p. 64-67.
- Bauman, Zygmunt. *¿Arte líquido?* <http://www.sequitur.es/wp-content/uploads/2010/09/arte-liquido.pdf>
- Bauman, Zygmunt. "Childhood of human dignity" en *Dialogue & Universalism*. 2003, Vol. 13, Issue 6, p. 93.
- Bauman, Zygmunt. "Children make you happier ... and poorer" en *International Journal of Children's Spirituality*. Apr2006, Vol. 11 Issue 1, p. 5-10.
- Bauman, Zygmunt. "Civilization and Barbarism/Positions" en *Metapolitica*. mar/abr2003, Vol. 7 Issue 28, p. 54-57.
- Bauman, Zygmunt. "Claus Offe: Reflections on America: Tocqueville, Weber and Adorno in the United States" en *Czech Sociological Review*, 2008, Vol. 44 Issue 6, p. 1212-1215.
- Bauman, Zygmunt. "Educational Challenges of the Liquid-Modern Era" en *Diogenes (Sage Publications Inc.)*, 2003, Vol. 50 Issue 1, p.15, 27.
- Bauman, Zygmunt. "Ethics of Individuals" en *Canadian Journal of Sociology*. Winter2000, Vol. 25 Issue 1, p83-96.
- Bauman, Zygmunt. "From bystander to actor" en *Journal of Human Rights*. Jun2003, Vol. 2 Issue 2, p137-52.
- Bauman, Zygmunt. "Global Solidarity" en *Tikkun*. Jan/Feb2002, Vol. 17 Issue 1, p12-16.
- Bauman, Zygmunt. "Jews and Other Europeans, Old and New". *European Judaism*, May2009, Vol. 42 Issue 1, p. 121-133.
- Bauman, Zygmunt. "La nación no nacional" en *Revista de Estudios Sociales*. Sep. 2000, Issue 7, p1-4.
- Bauman, Zygmunt. "Living and Dying in the Planetary Frontier-Land" en *Tikkun*. Mar/Apr2002, Vol. 17 Issue 2, p. 33-43.
- Bauman, Zygmunt. "On mass, individuals, and peg communities" en *Sociological Review Monograph*, 2001, Vol. 49 Issue 1, p102-113
- Bauman, Zygmunt. "On Universal Morality and the Morality of Universalism" en *European Journal of Development Research*. Dec98, Vol. 10 Issue 2, p. 7-12.
- Bauman, Zygmunt. "Teoría sociológica de la posmodernidad" en *Espiral*, Vol. II, N° 5, 1996, pp. 81-102. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articuloBasic.oe?id=13820504>
- Bauman, Zygmunt. "The Crisis of Leadership in an Era of 'Interregnum': Reflections on Politics in the Light of Václav Havel's Departure" en *Czech Sociological Review*, 2012, Vol. 48 Issue 3, p. 563-567.
- Bauman, Zygmunt. "The fate of humanity in the post-Trinitarian world" en *Journal of Human Rights*. Sep. 2002, Vol. 1 Issue 3, p. 283-303.
- Bauman, Zygmunt. *44 cartas desde el mundo líquido*. Madrid, Paidós, 2011.
- Bauman, Zygmunt. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Bs. As., FCE, 2005.
- Bauman, Zygmunt. *Archipiélago de excepciones*. Buenos Aires y Madrid, Katz Barpal Editores, 2008.
- Bauman, Zygmunt. *Arte, ¿líquido?* Madrid, Sequitur, 2007.
- Bauman, Zygmunt. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid, Siglo XXI, 2006.

<sup>911</sup> Cfr. Cortina Adela. "La educación del hombre y del ciudadano" en *Revista Iberoamericana de Educación*, n° 7. Cfr. [weboei@oei.es](mailto:weboei@oei.es)

- Bauman, Zygmunt. *Confianza y temor en la ciudad*. Barcelona, Arcadia, 2006.
- Bauman, Zygmunt. Congreso “Fiducia e paura nella città”, celebrado en Milán en marzo de 2004, y reproducida en *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Barcelona, Arcadia, 2006 (p. 61-75). Disponible en: [http://cafedelasciudades.com.ar/carajillo/6\\_art4.htm](http://cafedelasciudades.com.ar/carajillo/6_art4.htm)
- Bauman, Zygmunt. *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. Bs. As., FCE, 2012.
- Bauman, Zygmunt. *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*. Bs. As., Paidós, 2012.
- Bauman, Zygmunt. *En búsqueda de la política*. Bs. As., FCE, 2007.
- Bauman, Zygmunt. *Esto no es un diario*. Bs. As., Paidós, 2012.
- Bauman, Zygmunt. *Ética posmoderna: Sociología y política*. Madrid, Siglo XXI, 2007.
- Bauman, Zygmunt. *Europa: Una aventura inacabada*. Bs. As., Losada, 2009.
- Bauman, Zygmunt. *Identidad*. Bs. As., Losada, 2010.
- Bauman, Zygmunt. *Intimations of Postmodernity*. London, Routledge, 1992.
- Bauman, Zygmunt. *La globalización. Consecuencias humanas*. Bs. As., FCE, 1999.
- Bauman, Zygmunt. *La hermenéutica y las Ciencias Sociales*. Bs. As., Nueva Visión, 2002.
- Bauman, Zygmunt. *La Posmodernidad y sus descontentos*. Madrid, Akal, 2009.
- Bauman, Zygmunt. *La sociedad individualizada*. Madrid, Cátedra, 2001.
- Bauman, Zygmunt. *La sociedad sitiada*. Bs. As., FCE, 2011.
- Bauman, Zygmunt. *La vida de consumo*. Bs. As., FCE, 2009.
- Bauman, Zygmunt. *La vida líquida*. Bs. As., Paidós, 2009.
- Bauman, Zygmunt. *Legisladores e intérpretes: Sobre la Modernidad, la PostModernidad y los intelectuales*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997.
- Bauman, Zygmunt. *Libertad*. Madrid, Alianza, 1992.
- Bauman, Zygmunt. *Los retos de la educación en la Modernidad líquida*. Barcelona, Gedisa, 2008.
- Bauman, Zygmunt. *Miedo líquido. Sociedad contemporánea y sus temores*. Bs. As., Paidós, 2007.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Bs. As., FCE, 2009.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona, Ánthropos, 2005.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. Madrid, Sequitur, 2008.
- Bauman, Zygmunt. *Múltiples culturas, una sola humanidad*. Bs. As., Katz Barpal, 2008.
- Bauman, Zygmunt. *Mundo consumo. La ética del individuo en la aldea global*. Bs. As. Paidós, 2010.
- Bauman, Zygmunt. *Pensando sociológicamente*. Bs. As., Nueva Visión, 2004.
- Bauman, Zygmunt. *Sobre la educación en el mundo líquido*. Bs. As., Paidós, 2013.
- Bauman, Zygmunt. *Socialismo. La utopía activa*. Bs. As., Nueva Visión, 2012.
- Bauman, Zygmunt. The Crisis of the Human Waste Disposal Industry. *Tikkun*. Sep/Oct. 2002, Vol. 17 Issue 5, p. 41-44.
- Bauman, Zygmunt. *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. Bs. As., Tusquets, 2009.
- Bauman, Zygmunt. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona, Gedisa, 2000.
- Bauman, Zygmunt. *Vida de consumo. Ética del individuo en la aldea global*. Bs. As., FCE, 2007.
- Bauman, Zygmunt. *Vida líquida*. Barcelona. Paidós Ibérica. 2006.
- Bauman, Zygmunt. *Vidas desperdiciadas. La Modernidad y sus parias*. Bs. As., Paidós, 2006.
- Bauman, Zygmunt; Back, Les; Solomos, John. *Theories of Race & Racism*, Taylor & Francis Ltd.; 1999, p. 212-228.
- Beck, Ulrich. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 2008.
- Béjar, H. *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman*. Barcelona, Herder, 2007.
- Benjamín, W. *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires, Leviatán, 1995.
- Berger, P. – Luckmann, Th. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona, Paidós, 2007.
- Bermejo, Diego. *Posmodernidad y transversalidad*. Barcelona, Ánthropos, 2005.
- Bidet, J. (2000) *John Rawls y la teoría de la justicia*. Barcelona, Bellaterra.
- Blake, N. Et al. *Thinking again: Education after Posmodernism*. Westport, Bergin and Garvey, 2008.
- Bleicher, L. *L'ermeneutica contemporanea*. Bolonia, Il Mulino, 2006.
- Böhme, R. *Humanismus zwischen Aufklärung und Postmoderne*. Idstein, Schulz-Kirchner, 1994.
- Calderón, Fernando. (2007) *Ciudadanía y desarrollo humano. Cuadernos de gobernabilidad. Democracia I*. Bs. As., Siglo XXI.
- Campanini, Giorgio. *Rosmini e lo Stato: prospettive di filosofia politica* en *Rivista Rosminiana*, 2008, F. IV, pp. 311- 322.
- Carrasco, N. (2005) “La justicia como reciprocidad entre individuos”, *Convivium. Revista de Filosofía*, 2005, nº 18, pp. 3-23.
- Cortina, Adela. (2007) *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo, Nobel.
- Daros, W. *Diversidad de la verdad y relativismo en el pensamiento de Tomás de Aquino*, publicado en *Problemi metafisici*, Vol. V de *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*. Pontificia Accademia di S. Tommaso, Vaticano, Editrice Vaticana, 1982, p. 222-245.
- Daros, W. R. *El reconocimiento, acto fundamental de la moral, en la concepción de A. Rosmini en Anámnesis*. México, 2002, nº 1, p. 78- 102. Disponible en: [www.williamdaros.wordpress.com](http://www.williamdaros.wordpress.com)
- Escarbajal, Andrés. *Interculturalidad, mediación y trabajo colaborativo*. Madrid, Narcea. 2012.
- Fukuyama, F. *El fin de la historia y el último hombre*. Bs.As., Planeta, 1992.
- Fukuyama, f. *La confianza (Trust). Virtudes sociales y capacidad de generar prosperidad*. Madrid, Atlántida, 2000.

- Fukuyama, F. *La gran ruptura. La naturaleza humana y la reconstrucción del orden social*. Bs. As., Atlántida, 1999.
- Gandarilla Salgado, J. G. *Globalización, totalidad e historia. Ensayos de interpretación crítica*. Bs. As., Herramienta, 2003.
- García Canclini, N. *La globalización imaginada*. Bs. As., Paidós, 2001.
- García Hamilton, J. *Los orígenes de nuestra cultura autoritaria (e improductiva)*. Bs. As., Calbino, 1990.
- García Hamilton, J. *Los orígenes de nuestra cultura autoritaria (e improductiva)*. Bs. As., Calbino, 2010.
- García Raggio, A. (2004). *La política en conflicto. Reflexiones en torno a la vida pública y la ciudadanía*. Bs. As., Prometeo.
- Garza Toledo, E. (Coord.) *Teorías sociales y estudios del trabajo: nuevos enfoques*. Barcelona, Anthropos, 2012.
- Geertz, Clifford. *Conocimiento local: Ensayo sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Paidós, 1994.
- Geertz, Clifford. *Interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 2005.
- Giddens, Anthony. *Un mundo desbocado*. Buenos Aires, Taurus, 2010.
- Gimeno, J. (2001) *Educación y convivir en una cultura global. Las exigencias de la ciudadanía*. Madrid, Morata.
- Giraldez Toledo, N. "Nuevos valores y nuevas actitudes hacia el trabajo" en *Bioética. Un desafío del tercer milenio*. Rosario, Fraternitas-UCLP, 2010, pp. 61-74.
- Girard, R. *Origine della cultura e fine della storia*. Milano, Raffaello Cortina, 2003.
- Habermas, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid, Cátedra, 2009.
- Höffe, Otfried. (1988) *L'État et la Justice. Les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglosaxonne*. John Rawls et Robert Nozick. Paris, Vrin.
- Hornstein, Luis. *Narcisismo, autoestima, identidad, alteridad*. Buenos Aires Paidós, 2010.
- Huntington, S. *¿El enfrentamiento de las civilizaciones?* en *AGORA. Cuadernos de Estudios Políticos*. Buenos Aires. Noviembre de 1993, n. 1, pp. 7-29.
- Huntington, S. P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona, Paidós, 1997.
- Kant, I. *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía*, en *Teoría y Práctica*. Madrid, Editorial Tecnos, 2006.
- Krienke, M. *La "libertad del filosofar"* en *Rivista Rosminiana*, 2009, F. I, pp. 16-44.
- Liermsann, Christiane. *Rosminis politische Philosophie der zivilen Gesellschaft*. Paderborn, Schöningh, 2004.
- López de la Osa, R. (1999) *Ciudadanía, identidad colectiva y pluralismo* en *Estudios Filosóficos*, n° 139, p. 461-487.
- Mac Intyre, A. (2001) *Justicia y racionalidad*. Madrid, EIU.
- Marco Aurelio. *Meditaciones*. Madrid, Alianza Editorial, 2013.
- Massini Correas, C. *El derecho natural y sus dimensiones actuales*. Bs. As., Depalma, 1999.
- Murriello, A. (2005) "Recrear la ciudadanía: un desafío para la formación docente" en *Revista de Educação* (Piracicaba), n° 26, pp. 73-94.
- Nagore, F. *Raschini: los rostros cambiantes de Nietzsche en Filosofía Oggi. Per l'unità delle scienze*. 2009, n° 126-127, F. II-III, pp. 115-130.
- Nicoletti, Javier. (2007) *La educación: fuente de ciudadanía y solidaridad* en *Diálogos Pedagógicos*, V, n° 10, pp. 46-53.
- Nozick Roberto. (1999) *Puzzles Socráticos*. Madrid, Cátedra.
- Ottonello, P. P. *Occidente: "Ancora una sforzo" ...!* en *Filosofía Oggi. Per l'unità delle scienze*. 2006, n° 115-116, F. III-IV, pp. 259-262.
- Oz, Amos. *Contra el fanatismo*. Madrid, Siruela, 2012.
- Palacios, J. M. – Candiotti, M. (2007) *Justicia, Política y Derechos en América Latina*. Buenos Aires, Prometeo.
- Pieck, E. (Coord.) *Los jóvenes y el trabajo. La educación en frente a la exclusión social*. México, UNICEF, 2001.
- Polanyi, Karl. *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Bs. As., FCE, 2007.
- Raschini, Maria Adelaide. *Incontrare Sciacca*. Venecia, Marsilio, 1999.
- Raschini, Maria Adelaide. *Lettera all'Europa*. Venecia, Marsilio, 1999
- Raschini, Maria Adelaide. *Principi orientativi nelle derive dell'educazione* en *Rivista Rosminiana*, 2009, F. I, pp. 1-16.
- Raschini, Maria Adelaide. *Rosmini e l'idea di progresso*. Venecia, Marsilio, 2000.
- Raschini, Maria Adelaide. *Thomas Mann e L'Europa. Religione. Humanita. Storia*. Venecia, Marsilio, 1994.
- Rawls, J. (2004) *La justicia como equidad. Una reformulación*. Bs. As., Paidós.
- Rawls, John. (2001) *Derecho de gentes*. Barcelona, Paidós.
- Rawls, John. (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Harvard University Press, edited by Erin Kelly.
- Rawls, John. (2001) *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Barcelona, Paidós.
- Reimers, F. (2000) *Educación, desigualdad y opciones de política en América Latina en el siglo XXI* en *Revista Iberoamericana de Educación*, n° 23, p. 21-51.
- Rifkin, Jeremy. *El fin del trabajo*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Rivadulla, Rodríguez, A. "Inconmensurabilidad y relatividad. Una revisión de la tesis de Thomas Kuhn" en *Revista de Filosofía* (Madrid), 2003, Vol. 28, n° 2, pp. 237-259.
- Rorty, R. *Contingency, irony and solidarity*. New York, Cambridge University Press, 1989.
- Rosenfeld, H. *Estados psicóticos*. Buenos Aires, Ediciones Hormé, 1978.
- Rousseau, J.J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid, Editorial Tecnos, 2005.
- Rubin, Paul. *Darwinian Politic. The Evolutionary Origin of Freedom*. New Brunswick (New Jersey), Rutgers University Press, 2012.

- Santos Pérez, L. (2005) *Libertad e igualdad*. Bogotá, Universidad Externado de Colombia.
- Schnapper, Dominique. (2004) *La democracia providencial. Ensayo sobre la igualdad contemporánea*. Rosario, Homo Sapiens.
- Severini, S. (Coord.) *Trabajo social y mundialización*. Bs. As., Espacio, 2012.
- Siede, I. (2007) *La educación política. Ensayos sobre ética y ciudadanía en la escuela*. Bs. As., Paidós.
- Simmel, Georg. *Filosofía del dinero*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 2007.
- Simmel, Georg. *Individuo y libertad: Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona, Península, 2006.
- Simonetti, José. *El ocaso de la virtud. Ensayos sobre la corrupción y el discurso del control social*. Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes, 1998.
- Soldevilla, J. (2004) *Una reflexión en torno al concepto de libertad como no-dominación en Walzer y Pettit en Enfoques*, XVI, 2, pp. 141-150.
- Tedesco, J. (1997) *Educación, mercado y ciudadanía en Revista Colombiana de Educación*, nº 35, p. 71-86.
- Todorov Tzvetan. *Memoria del mal, tentación del bien*. Península. Barcelona, 2002.
- Todorov, Tzvetan. *Frente a la razón del más fuerte*.
- Todorov, Tzvetan. *La experiencia totalitaria*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2010.
- Todorov, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Paidós Ibérica, 2013.
- Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros*. México S. XXI, 2011.
- Todorov, Tzvetan. *Elogio de lo cotidiano*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2013.
- Todorov, Tzvetan. *Frente al límite*. México, siglo XXI, 2007.
- Todorov, Tzvetan. *Goya*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América: el problema del otro*. México, Siglo XXI, 2011.
- Todorov, Tzvetan. *La experiencia totalitaria*, Galaxia Gutenberg, 2010.
- Todorov, Tzvetan. *La memoria, ¿un remedio contra el mal?*, Arcadia, 2009.
- Todorov, Tzvetan. *Los enemigos íntimos de la democracia*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2012.
- Todorov, Tzvetan. *Los enemigos íntimos de la democracia*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2012.
- Todorov, Tzvetan. *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Península, 2002
- Todorov, Tzvetan. *Muros caídos, muros erigidos*, Buenos Aires/Madrid, Katz editores, 2011
- Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros*. Biblioteca Nueva, 2013.
- Todorov, Tzvetan. *Vivir solos juntos*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011.
- Todorov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*. Barcelona, Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, 2008.
- Todorov, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*. Barcelona, Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, 2008.
- Trigeaud, J. *L'Homme Coupable. Critique d'une Philosophie de la Responsabilité*. Bourdeaux, Bière, 1999.
- Trigeaud, J.-M. *Droits premiers*. Bourdeaux, Bière, 2001.
- Trigeaud, J.-M. *Justice et Tolérance*. Bourdeaux, Bière, 1997.
- Valladolid Bueno, T. (2005) *Por una justicia posttotalitaria*. Barcelona, Anthropos.
- Vattimo, Gianni - Zabala, Santiago. *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona, Herdcr, 2012.
- Vázquez, R. (1997) *La educación liberal. Un enfoque igualitario y democrático*. México, Fontamara.
- Walzer, T. (1993) *Esfemas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México, FCE.



## CAPÍTULO X

### ELABORANDO HERRAMIENTAS PARA LA CONVIVENCIA SOCIAL

#### A).- La justicia como construcción política

1.- El filósofo norteamericano John Rawls<sup>912</sup> ha pretendido fundar una filosofía de la concepción de la justicia, en su primera versión, en la concepción de la persona, entendida como agente moral, al modo que la había pensado Kant. Se trataba de encontrar una teoría que pudiese ser universal, válida desde todos los puntos de vista temporales. Sobre esta base, los hombres, mediante un contrato social, construían la sociedad (*constructivismo kantiano*), estableciendo como fundamento a la justicia entendida como imparcialidad.

Mas, en la década de 1980, Rawls comienza a repensar su pacífica aceptación de aspectos fundamentales de la visión kantiana<sup>913</sup>, y se inclina a considerar a la persona a partir de la cultura política de la sociedad liberal democrática en la que viven (*constructivismo político*)<sup>914</sup>.

De este modo, lentamente, Rawls (que sigue admitiendo que su teoría es kantiana) se separa de una visión trascendental (transtemporal, esencialista) de la persona; y se hace ahora dependiente de una tradición política, histórica, democrática y liberal, de la persona<sup>915</sup>.

Se trata de un *corte epistemológico*: la política ya no se fundará en una concepción filosófica de la persona. Prescindirá de este fundamento (dejándolo en el campo de las disputas filosóficas y personales), y fundará su teoría social en la idea de un *contrato* que los socios -más allá del pluralismo de sus opiniones- aceptarán mutuamente.

2.- La misma dirección se advierte en los apuntes de las clases de Rawls, de la década 1980-1990, fecha ésta de la última revisión del manuscrito, titulado *Justice as Fairness: A Restatement* (publicado en 2001)<sup>916</sup>. Después de esta revisión, ya no se acentúa la condi-

---

<sup>912</sup> John Rawls, (1921-2002) nació en Baltimore (Maryland, USA). Realizó sus estudios de grado en la Kent School. Entre 1943 y 1945, tomó parte en la Infantería de Estados Unidos, sirviendo en Nueva Guinea, Filipinas y Japón, en la II Guerra Mundial. A su regreso comenzó sus estudios y preparación para el doctorado en filosofía, graduándose por la Princeton University en 1950. Fue instructor en Princeton University, 1950-1952; profesor asistente y asociado de filosofía, Cornell University, 1953-1959 y Profesor de filosofía, M.I.T., 1960-1962. Finalmente se desempeñó como docente en Harvard, donde llegó a ser profesor emérito. En sus últimos años debió reducir su labor como docente, ya que el corazón le ocasionó algunos problemas de salud, aunque no dejó de escribir artículos. Ha sido y sigue siendo uno de los mayores representantes de la filosofía moral y política de los EE.UU. Falleció en su casa de Lexington (Massachusetts, USA), el domingo 24 de noviembre de 2002, víctima de una insuficiencia cardiaca, dejando viuda a Margeret Warfield Fox Rawls, Tenía cuatro hijos y cuatro nietos.

<sup>913</sup> Cfr. Rawls, John. "Kantian Constructivism in Moral Theory." *Journal of Philosophy* (September 1980), Vol. 77, nº 9, pp. 515-572. Versión castellana: *Constructivismo kantiano en moral* en RODILLA (E.) *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid, Tecnos, 1986, pp. 137-186.

<sup>914</sup> Cfr. Rawls, John. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993. Versión castellana: *Liberalismo político*. México, FCE, 2003, p. 23.

<sup>915</sup> Cfr. Rawls, John. "The Basic Liberties and Their Priority" in McMurrin, Sterling M. (Ed.) *The Tanner Lectures on Human Values, III* (1982), Salt Lake City, University of Utah Press, 1982, pp. 1-87. Versión castellana: *Sobre las libertades*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 35.

<sup>916</sup> RAWLS, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Harvard University Press, 2001, edited by Erin Kelly. Versión castellana: *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona, Paidós, 2004.

ción moral de las personas, ni de una autoridad moral o trascendente, ni de la naturaleza humana, como base de la justicia. La justicia se basa ahora, cada vez más, en una solución política, concertada para la convivencia, entendida como *justicia política*, entre personas con diversas concepciones de vida.

“Los términos equitativos de cooperación social han de venir dados por un acuerdo alcanzado por los que participan en ella. Esto se explica en parte por el hecho de que, dado el supuesto del pluralismo razonable, los ciudadanos no pueden convenir en ninguna autoridad moral, digamos que un texto sagrado o una institución religiosa o una tradición. Tampoco puede convenir en un orden moral de valores o en los dictados de lo que algunos llaman derecho natural. Así pues, ¿qué mejor alternativa hay que un acuerdo entre los miembros ciudadanos alcanzado bajo condiciones que son equitativas para todos?”<sup>917</sup>

### **La justicia políticamente considerada**

4.- La primera idea que nos viene a la mente cuando pensamos en la justicia nos remite a la capacidad (virtud de la justicia) de dar o reconocer a cada uno lo suyo; capacidad que luego es guiada por leyes positivas (justicia positiva, establecida con un código de leyes). La política, por el contrario, se nos aparece como una intervención más o menos arbitraria de los que ejercen el poder en una sociedad. Más esta idea no refleja la verdadera función de la política, la cual debería ser considerada como la ciencia (y la aplicación) del ordenamiento del poder de la polis, constituida por los ciudadanos libres.

Es de capital importancia para entender, de ahora en adelante, a Rawls, tener presente que él habla de una *justicia política*, esto es, de una justicia constituida por los socios al elaborar, generar o aceptar una Constitución política de sus respectivas sociedades. La ley natural, las opiniones morales, la suprema ley del pueblo, queda ahora concretada en el pacto o contrato social plasmado en la Constitución que es la ley, base y origen de la justicia política. Establecido el pacto y establecida la Constitución en la que se incluyen (o pueden incluirse) los derechos naturales, éstos -sin ser negados- se convierten también y ahora en derechos políticos; y es desde dentro de la Constitución que ahora se podrán rever -si es necesario, y a través del tiempo- los derechos naturales.

“En la etapa de la convención constitucional, tras haber elegido los principios de la justicia en la posición originaria, adoptamos una Constitución que, con su carta de derechos y otras disposiciones, restringe la legislación de la mayoría en el modo en que se puede cargar con libertades básicas tales como la libertad de conciencia y las libertades de expresión y pensamiento. De esta manera, restringe la soberanía popular expresada en la legislación. En la justicia como equidad, estas libertades básicas no se encuentran en un dominio prepolítico. Los valores no públicos no son considerados, como pudieran serlo en alguna doctrina comprensiva (así el intuicionismo racional o el derecho natural), como ontológicamente anteriores y por dicha razón anteriores a los valores políticos. Algunos ciudadanos sostienen sin duda este punto de vista, pero ésta es otra cuestión. No es parte de la justicia como equidad. Esta concepción permite -pero no exige- que las libertades básicas se hallen incorporadas en la constitución y sean protegidas como derechos constitucionales sobre las bases de las deliberaciones y juicios de los ciudadanos a lo largo del tiempo”<sup>918</sup>.

---

<sup>917</sup> Rawls, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 39. Cfr. RAWLS, John. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" in *Philosophy & Public Affairs* (Summer 1985), Vol. 14, nº 3, pp. 223-251.

<sup>918</sup> Habermas, Jürgen - Rawls, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 110.



## Concepción política de la persona

5.- También la concepción de la persona pasa a ser, en el pensamiento de Rawls, *una concepción política de la persona*, y no ya metafísica o psicológica. En una sociedad democrática, los socios no son juzgados por la noción de bien que defienden (por los contenidos de la noción de bien); sino por ser ciudadanos, miembros plenamente cooperativos de la sociedad. La idea de personas libres e iguales se deduce del pensamiento y de la práctica -moralidad y política- de la cooperación<sup>919</sup>.

Los bienes primarios, que antes parecían tener un carácter *a priori*, pasan a encuadrarse a la justicia como imparcialidad “en cuanto concepción política de la justicia”<sup>920</sup>.

La libertad y el derecho también se secularizan; no se oponen necesariamente a concepciones morales, pero se prescinde de ellas, en el ámbito político. Los ciudadanos se conciben a sí mismos como libres, esto es, como fuentes autoautentificadoras de exigencias válidas. Esas exigencias tienen su propio peso. La sociedad es entendida como “un sistema equitativo de cooperación; un ciudadano es aquel que puede ser un participante libre e igual durante toda una vida”<sup>921</sup>.

La idea de *libertad e igualdad* se centra ahora en la idea de cooperación, política y social, y de aquí surge la idea de una sociedad bien ordenada, esto es, *legalmente legítima mediante un acuerdo social* que da una justificación pública a las acciones.

“Un rasgo esencial de una sociedad bien ordenada es que su concepción pública de la justicia política establece una base compartida que permite a los ciudadanos justificar mutuamente sus juicios políticos: cada uno coopera, política y socialmente, con el resto en condiciones que todos pueden avalar como justas. Esto es lo que significa justificación pública”<sup>922</sup>.

## El uso de la razón pública: participación y transparencia igualitaria

6.- La libertad y la igualdad se centran ahora en el *consenso* público: el que construye y se expresa en un acuerdo político, realizado mediante el uso de la *razón pública*. Como en casos anteriores, Rawls sigue utilizando términos aparentemente kantianos, pero en realidad les ha cambiado el sentido. El “uso público de la propia razón” que describe Kant<sup>923</sup> tiene poco en común con el concepto de razón pública que presenta Rawls.

En el *uso de la razón pública*, se ejercita la libertad y la igualdad *propia de los socios*, en cuanto socios, en una sociedad humana, políticamente democrática. La razón pública no es la razón o el razonamiento de los individuos en cuanto individuos o de las asociaciones dentro de la sociedad (iglesias, universidades)<sup>924</sup>.

7.- La justificación pública parte de algún consenso o pacto previo, o sea, de premisas que las partes en desacuerdo, supuestas libres e iguales, y plenamente capaces de razón,

<sup>919</sup> Rawls, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., pp. 44-46, 49.

<sup>920</sup> Rawls, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 93.

<sup>921</sup> Rawls, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 49. Cfr. Habermas, J. – Rawls, J. Op. Cit., p. 84.

<sup>922</sup> Rawls, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., pp. 52-53.

<sup>923</sup> Cfr. Kant, I *¿Qué es la Ilustración?* En *Filosofía de la Historia*. Bs. As., Nova, 1964, p. 61.

<sup>924</sup> Cfr. Aranda Fraga, F. “La idea de ‘razón pública’ (y su revisión) en el último Rawls,” en *Philosophica*, 2003, n° 21, pp. 5-31.

pueden razonablemente compartir y libremente suscribir<sup>925</sup>. El *uso de la razón pública* implica -casi rousseaunianamente- el ejercicio político que realizan los socios, en la *participación y transparencia igualitaria*, en una política democrática.

“El motivo para introducir la idea de *razón pública* es éste: si bien el poder político es siempre coercitivo -respaldado como está por el monopolio gubernamental de la fuerza legal-, en una sociedad democrática es a la vez el *poder del público*, es decir, el poder de ciudadanos libres e iguales considerados como una corporación”<sup>926</sup>.

El uso de la *razón pública* es, por una parte, expresión del igual poder político de los socios, una expresión de igualdad política; y, por otra, un recurso para fundar las acciones políticas en un consenso en el “que todos los ciudadanos puedan aceptar públicamente a la luz de su propia razón” las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica.

Rawls busca una forma de convivencia dentro de una sociedad política democrática, de modo que se pueda dar un gobierno justo, entre socios libres e iguales en cuanto socios, en el nivel institucional; pero no en cuanto a los bienes e ingresos o fortuna que poseen los socios.

8.- Rawls ha ido marcando más precisamente que “la igualdad equitativa” o *imparcial* de oportunidades y libertades significa para él “lo mismo que igualdad liberal”. En el nivel institucional, debería existir una oportunidad de llegar a puestos de gobierno *no sólo formal*, sino real de llegar a ocuparlos con “las mismas perspectivas de éxito independientemente de su clase social de origen”<sup>927</sup>.

Este filósofo ha insistido que su propuesta no es solo procedimental o formal; sino *institucionalmente imparcial*. No busca, por ejemplo, solo la libertad de mercado; sino que esta libertad no lleve a una dominación institucional y política, por ejemplo controlando las concentraciones excesivas de propiedad. Busca, además reales oportunidades de educación que permitan cambios en los niveles sociales de los socios.

“Un sistema de libre mercado debe establecerse en un marco de instituciones políticas y legales que ajuste la tendencia a largo plazo de las fuerzas económicas a fin de *prevenir las concentraciones excesivas de propiedad y riqueza*, especialmente de aquellas que conducen a la dominación política. La sociedad también debe establecer, entre otras cosas, *iguales oportunidades de educación para todos independientemente de la renta de la familia*”<sup>928</sup>.

### **Prioridad del poder político**

9.- Rawls perfila, pues, un sistema político liberal institucionalmente con sentido social cooperativo y participativo, tendiente a mantener su funcionamiento, lo que implica un *cierto control de modo que el poder económico no domina el poder político* de los socios.

Rawls tiende a elaborar una teoría de una ciudadanía para iguales, “un estatus que todos poseen, en su calidad de personas libres e iguales”; y, en esto dice conservar la solu-

<sup>925</sup> Rawls, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 53.

<sup>926</sup> Rawls, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 131.

<sup>927</sup> Rawls, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 74.

<sup>928</sup> Rawls, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., pp. 74-75.

ción de Rousseau (con modificaciones). La idea de *igualdad* tiene, pues, para Rawls, “una *importancia intrínseca* en el más alto nivel”. Sólo desde el punto de vista de los ciudadanos como iguales pueden entenderse la justificación de otras desigualdades<sup>929</sup>.

Se advierte, entonces, la preocupación de Rawls por sostener un *liberalismo* (donde las libertades básicas son el valor principal del sistema político), pero con una *dimensión social* (donde la igualdad tiene una importancia intrínseca al sistema).

10.- Si bien Rawls había admitido ya que, como *ejercicio público de la justicia distributiva*, se debía revisar frecuentemente las tributaciones de los socios y realizar “reajustes necesarios a los derechos de propiedad”, fue luego aclarando más extensamente el tema del derecho a la propiedad privada.

Entre los *derechos básicos* (mencionados en la *Teoría de la justicia* como *bienes básicos*) Rawls indica que está “el derecho a tener y mantener el uso exclusivo de la propiedad personal”. Sin esta propiedad no habría base material suficiente para la independencia personal y para el autorrespeto, esenciales en función del desarrollo de las facultades morales. El *derecho a la propiedad privada* es un derecho general; pero *no es básico* tener una propiedad más amplia que la personal para la función mencionada, como sería *privatizar la propiedad de los recursos naturales y de los medios de producción en general*; o privatizar el derecho en el control de los medios de producción y de los recursos naturales, “los cuales deben ser poseídos social y no privadamente”.

La ampliación de la propiedad no es esencial para el desarrollo humano y “dependerá de las condiciones históricas y sociales existentes”, lo cual no se realiza en el pacto social inicial u originario y constitutivo, sino en la etapa legislativa, manteniéndose siempre los derechos y libertades básicos<sup>930</sup>.

11.- En una sociedad se pueden considerar *tres etapas* con relación a sus leyes:

a) La *constitutiva*, dada por la constitución que expresa el contrato -hipotética o realmente efectuado en un momento histórico- fundante de la sociedad.

b) La segunda es la etapa *legislativa* en la cual las leyes explicitan lo establecido en la constitución.

c) La *judicial* en la cual se explicitan los alcances de las leyes.

En la etapa legislativa -asegurada ya la libertad en la etapa constitutiva de una sociedad- se deben decidir democráticamente la aplicación de la imparcial libertad e igualdad de derechos por ejemplo de las mujeres y de los hombres, las necesidades médicas y sanitarias de los ciudadanos como miembros cooperativos normales, etc<sup>931</sup>.

Rawls estima, entonces, que su teoría de la justicia como imparcialidad puede aplicarse incluso en *democracias socialistas*.

### **Apoyo educativo generalizado y democracia de propietarios**

12.- Una sociedad requiere un *apoyo educativo generalizado* que aprecie las virtudes (fuerzas morales) que hacen posible la vida en una sociedad democrática.

<sup>929</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 179.

<sup>930</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 158.

<sup>931</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., pp. 222. 229.

Tener carácter es “tener convicciones firmes y estar dispuestos a proclamarlas desafiantes ante los demás. Ser es confrontar”.

La razón pública pone de manifiesto la necesidad de las “virtudes políticas cooperativas de la razonabilidad y el sentido de equidad, del espíritu de compromiso y de la voluntad de observar la civilidad pública”. Todo ello constituye “un gran bien público”<sup>932</sup>.

13.- Otra idea que marca el Rawls de la década del '80 es la centrada es su preferencia por la *democracia de propietarios*.

Cabe distinguir, primeramente, cinco clases de regímenes considerados como sistemas sociales completos con sus instituciones políticas, económicas y sociales:

- 1).- el capitalismo de *laissez-faire*;
- 2).- el capitalismo de Estado de bienestar;
- 3).- el socialismo de Estado con economía planificada;
- 4).- la democracia de propietarios;
- 5).- el socialismo liberal (democrático).

14.- El capitalismo de *laissez-faire* asegura una igualdad formal, pero no se preocupa por las libertades políticas iguales y por la igualdad de oportunidades. Busca un crecimiento con un mínimo social bastante bajo.

El capitalismo del *Estado de bienestar* rechaza el valor equitativo de las libertades políticas y, aunque se interesa por la igualdad de oportunidades, no implementa las políticas necesarias para lograrlas. “Permite muy amplias desigualdades en la posesión de la propiedad real -bienes productivos y recursos naturales-“ de modo que el control de la vida económica y política está en pocas manos. Aunque satisface provisiones de bienestar generosas y cubre las necesidades básicas de los socios, “no reconoce ningún principio de reciprocidad que regule las desigualdades económicas y sociales”. Tiende a hacer de los socios dependientes crónicos de las ayudas asistenciales, una subclase que se siente excluida, que no participa políticamente.

El *socialismo de Estado* con economía dirigida, supervisada con un partido único, ataca los derechos y libertades básicas iguales, y no ejerce procedimientos democráticos.

15.- La *democracia de propietarios* y un *régimen socialista liberal* definen un marco constitucional con una política democrática, garantizan libertades básicas e igualdad de oportunidades, “regulan las desigualdades económicas y sociales mediante un principio de mutualidad” o con el principio de diferencia. Existen mercados competitivos libres y viables, y una libre elección de ocupación. En ambos sistemas se cumplen, según Rawls, los principios de la justicia por él presentados. La elección entre estos sistemas depende de “las circunstancias históricas de la sociedad”, de “sus tradiciones de pensamiento y práctica política” y de muchas otras cosas.

La *preferencia* de Rawls por la *democracia de propietarios* (lo que supone una clase media dominante) se halla en que ésta “contribuye a dispersar la propiedad de la riqueza y el capital, con lo que impide que una pequeña parte de la sociedad controle la economía y, asimismo, indirectamente, la vida política”. Tiende a asegurar una propiedad generalizada de los bienes productivos y del capital humano (esto es, la educación y las habilidades

---

<sup>932</sup>Rawls, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 162.

adiestradas). Este sistema social trata de poner en manos de la mayoría de los ciudadanos “los suficientes medios productivos como para que puedan ser miembros plenamente cooperativos de la sociedad en pie de igualdad”. Estos requisitos deberían estar establecido en forma constitucional de modo que ningún poder legislativo, con sus leyes, los conculque, suprimiendo derechos políticos iguales<sup>933</sup>.

Los impuestos a ganancias, legados y herencia deberían tender a “estimular una amplia y mucho más igualitaria dispersión de la propiedad real y de los bienes productivos”<sup>934</sup>.

16.- Mas una política democrática requiere de una educación para la “participación generalizada” de ciudadanos informados, movidos por el interés en la justicia política y el bien público.

Si esto no ocurre, aun las mejores instituciones políticas caerán en manos de quienes tienen hambre de poder, de gloria militar o de estrechos intereses económicos<sup>935</sup>.

En efecto, Rawls se fue inclinando a hablar no ya de liberalismo en general, o de liberalismo comprensivo (como le entendían Kant y Mill, fundado en cierta concepción del hombre y de la moral); sino de *liberalismo político*, en una sociedad política entendida siempre como “un esquema de *cooperación* que se perpetúa”<sup>936</sup>. Este es un liberalismo que se basa en una constitución que defiende, como estructura básica, la libertad y la independencia de los ciudadanos; y, una vez que se han asegurado éstas, cabe pensar en disminuir democráticamente las desigualdades.

“La estructura básica tiene que asegurar la libertad y la independencia de los ciudadanos y moderar continuamente las tendencias que conducen, andando el tiempo, a mayores desigualdades el estatus social y riqueza, y en la capacidad de ejercer influencia política y de sacar provecho de las oportunidades disponibles”<sup>937</sup>.

Precisamente porque el liberalismo político defiende lo esencial establecido en la Constitución (no necesariamente escrita) de una sociedad y remite a las libertades básicas, no puede permitir que un ciudadano particular use el poder político (el uso legítimo de la fuerza fundada en la ley constitucional) para imponer su propia visión religiosa, filosófica o moral. Mas el liberalismo político no se opone tampoco a esas concepciones si no van contra las virtudes sociales y políticas sostenidas en el consenso constitucional.

17.- Otra idea nueva (que no se hallaba en la obra *Teoría de la justicia* y aparece en la década de los '80<sup>938</sup>): es la de un *consenso entrecruzado*, frecuente en una sociedad democrática, con ciudadanos libres que piensan diversamente en muchos aspectos. La concepción de consenso entrecruzado significa que los ciudadanos pueden tener sus propias justificaciones (religiosas, morales, etc.) de la justicia; pero estas justificaciones no pueden oponerse a una concepción política de la misma (fundada en un pacto o contrato constitu-

---

<sup>933</sup> Rawls, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., pp. 186-190, 197.

<sup>934</sup> Rawls, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 215.

<sup>935</sup> Rawls, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 195.

<sup>936</sup> Rawls, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 217.

<sup>937</sup> Rawls, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 212.

<sup>938</sup> Cfr. Rawls, John. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" in *Philosophy & Public Affairs* (Summer 1985), Vol. 14, n° 3, pp. 223-251.

cional); pueden, sin embargo, *en parte coincidir, entrecruzarse o sobreponerse (Overlapping Consensus)* con los valores que expresan una visión comprensiva de la realidad.

La justicia como imparcialidad es una concepción política independiente de las visiones comprensivas: supone valores políticos y constitucionales<sup>939</sup>; y constituye “una base pública de justificación para las instituciones libres de una manera que sea accesible para la razón pública”<sup>940</sup>. He aquí la base de la *igualdad en la libertad*, libremente establecida.

### **El liberalismo político: hacia una libertad e igualdad política**

18.- Esta perspectiva nueva se advierte, con más profundidad, en su obra el *Liberalismo político*, editada en 1993. Rawls comenzó a utilizar esta expresión a partir de 1987<sup>941</sup>.

En la década de los ´80, Rawls advirtió el problema existente entre lo que él llama una “doctrina filosófica comprensiva” (las visiones del mundo, las creencias morales o religiosas de los ciudadanos, las ideas culturales de trasfondo (*background culture*) y el pluralismo propio de las sociedades modernas (en la cual los ciudadanos tienen diversas y, a veces, contrapuestas, ideas filosóficas, culturales o religiosas)

¿Cómo conseguir -éste era el problema- un consenso general, que no se oponga a las diversas ideas culturales, filosóficas y morales, de los diversos grupos de ciudadanos que componen las sociedades contemporáneas?

19.- Ante tal problema real, su teoría de la justicia, y de una sociedad bien ordenada, parecía poco realista.

La solución que fue perfilando Rawls se hallaba en buscar que los ciudadanos diesen un consenso político (un contrato o pacto social hipotético) que implicase como eje unitario su teoría de los dos principios de la justicia, sin excluir necesariamente las diversas creencias y valores que poseían los ciudadanos de diversas culturas que componen una sociedad moderna; sino que más bien se superpusiera o entrecruzara con ellos, haciendo posible una convivencia política con una pluralidad de orientaciones culturales o religiosas. El liberalismo político no se pone el problema acerca de cuáles profesiones de fe son verdaderas y cuáles no lo son; pero tampoco propone que todos los ciudadanos sean escépticos. Simplemente no hace consistir la unidad social en las verdades de cada uno (o cada grupo), sino en la mutua elaboración y aceptación social de los principios de justicia.

20.- La idea de justicia quedaba ahora encuadrada en una idea más amplia: en la de un contrato social que implicase la aceptación de los dos principios de justicia, con un consenso que no excluyese un pluralismo de formas de vida, dentro del liberalismo político.

La *libertad y la igualdad* pasaban, ahora, por aceptar igualmente, como pacto constituyente, el liberalismo político.

“El *liberalismo político* presupone que, en cuanto a propósitos políticos, una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, aunque incompatibles entre sí, es el resultado normal del ejercicio de la razón humana dentro del marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático. El liberalismo político supone, también, que una doctri-

<sup>939</sup> Rawls, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 249.

<sup>940</sup> Rawls, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 250.

<sup>941</sup> Cfr. Rawls, John. "The Idea of an Overlapping Consensus" in *Oxford Journal for Legal Studies* (Spring 1987), Vol. 7, n° 1, pp. 1-25. Rawls, John. "The Priority of Right and Ideas of the Good" in *Philosophy & Public Affairs* (Fall 1988), Vol. 17, n° 4, pp 251-276.

na comprensiva razonable no rechaza los principios esenciales de un régimen democrático. Por supuesto, también, es posible que una sociedad contenga doctrinas comprensivas no razonables, irracionales y hasta absurdas. En tal caso, el problema consiste en contenerlas, de manera que no socaven la unidad y la justicia de esa sociedad”<sup>942</sup>.

Sin embargo, la libertad y la igualdad no deben quedar solo en los procedimientos formales iguales de los ciudadanos que buscan justicia. Rawls, en su obra el *Liberalismo político*, estima que la igualdad de derechos y libertades para todos exige “que las necesidades básicas de los ciudadanos sean satisfechas”, al menos para que los ciudadanos entiendan y puedan ejercer sus derechos y libertades<sup>943</sup>.

21.- Rawls no se propone, pues, fundamentar una concepción de la vida como válida, desacreditando otras, o imponiendo la suya -liberal con sentido social- como la única verdadera.

Rawls parte no de cualquier pluralismo, sino de un *pluralismo razonable*, y entiende por razonable lo que el consenso acepta como razonable al permitirlo en la vida socio-política<sup>944</sup>.

El liberalismo político trata, entonces, de prescindir de temas acerca de qué cosas son verdaderas y cuáles no lo son. El mismo liberalismo político *no es presentado como una concepción verdadera, sino como una concepción razonable*, fundado en principios de la razón práctica, esto es, en la voluntad y consenso de los socios.

22.- La sociedad moderna surge de la ruptura que inició la Reforma Protestante. El pluralismo religioso fue seguido por pluralismos de otras clases (en ciencias, en moral, en lo político, etc.).

La sociedad moderna implicó, sobre todo, una ruptura con la *visión cristiana medieval*, entendida como la única verdadera. Ésta implicaba:

- a) Una religión autoritaria (organización central, autoridad papal indiscutible).
- b) Una religión de salvación (o sea, afectaba a la conciencia íntima de las personas y la aceptación de una verdad).
- c) Una religión doctrinal (con dogmas que imponían una única forma de creer).
- d) Una religión de sacerdotes (dispensadores y administradores de medios de salvación).
- e) Una religión de salvación expansionista que tendía a abarcar a todo el mundo.

Los gobernantes cristianos de la sociedad medieval pensaban que la religión (verdadera y única) era necesaria para mantener la unidad política en un estado; y si bien, tuvieron luego que tolerar otras religiones, lo vieron como un desastre.

El liberalismo político acepta el pluralismo como un hecho, resultado del uso de la razón y de la libertad de pensamiento, y no como algo negativo.

Habiendo dejado Rawls de pensar *su concepción política de la igualdad y la libertad* a partir de una concepción metafísica de base moral (kantiana), asumió una concepción política de estas ideas. Concebir no ya metafísicamente, sino políticamente, a las personas, significa describir cómo actúan los ciudadanos; y Rawls las ve como “personas libres” que

---

<sup>942</sup> Rawls, John. *Liberalismo político*, p. 12.

<sup>943</sup> Rawls John. *Liberalismo político*, p. 32.

<sup>944</sup> Rawls, John. *Liberalismo político*, p. 13.

se reservan el derecho a considerarse independientes y sin identificación con ninguna concepción en particular, ni “con sus esquemas de fines últimos”<sup>945</sup>.

Políticamente las personas son las mismas aunque profesen una religión u otra, aunque cambien sus creencias religiosas, o no tengan ninguna. Las personas conservan su identidad pública o institucional. Son idénticas en sí mismas, mas no iguales a las otras. No obstante, los ciudadanos se consideran *igualmente libres* y “fuentes autoautenticables de reclamaciones válidas”, poseedoras de derechos.

Sin libertades políticas básicas, las personas serían esclavas, incapaces de deberes y obligaciones, inhabilitadas por sus dueños para proponerse fines propios, muertas socialmente<sup>946</sup>.

23.- Rawls continúa, en la concepción política de la libertad e igualdad, “con la idea básica de la sociedad como un sistema justo de cooperación”<sup>947</sup>. Esta idea de cooperación no implica una igualdad total ni excluye una ventaja racional para cada participante; pero la cooperación se centra “en asegurarse unos a otros la justicia política”<sup>948</sup>.

La sociedad democrática es un lugar de justicia, porque los socios aceptan todos igualmente y libremente ser socios en las condiciones que se pacten y acepten. Mas una sociedad democrática *no es una comunidad o una asociación* donde todos los socios comparten una misma forma de pensar o los mismos valores o fines últimos, ni todos los mismos intereses, gobernados por una doctrina común. La sociedad políticamente democrática comienza con el (hipotético) contrato social expresado en el pacto constituyente.

### **El igual y libre poder ciudadano es un poder político**

24.- Los ciudadanos se perciben a sí mismos como libres en tres aspectos:

- a)- Como poseedores de un poder moral (de un derecho individual) para formar, revisar y aspirar racionalmente a una concepción del bien.
- b)- Como fuentes autolegitimadoras de reclamos y demandas válidas.
- c)- Como capaces de asumir la responsabilidad de sus fines.

Sin estas condiciones es imposible pensar a los socios como posibles cooperadores de la sociedad durante toda su vida. Constituida la sociedad, es responsabilidad de los representantes de los ciudadanos garantizar las condiciones sociales para que esos poderes tengan su apropiado desarrollo y su cabal ejercicio<sup>949</sup>.

25.- El poder igual y libre del ciudadano se ejerce, sin embargo, en la sociedad política. En ella, nos entramos al nacer y de ella salimos al morir. La libertad y la igualdad se da, entonces, en el contexto de la ley constitutiva de la sociedad en la cual nacemos.

“El aspecto distintivo de lo político es que, aunque el poder político es siempre un poder coercitivo, en un régimen constitucional es el poder del público; esto es, el poder de ciuda-

---

<sup>945</sup> Rawls, John. *Liberalismo político*, p. 52.

<sup>946</sup> Rawls, John. *Liberalismo político*, p. 54.

<sup>947</sup> Rawls, John. *Liberalismo político*, p. 55.

<sup>948</sup> Rawls, John. *Liberalismo político*, p. 62.

<sup>949</sup> Rawls, John. *Liberalismo político*, p. 86, 88.



danos libres e iguales, en tanto que cuerpo colectivo”<sup>950</sup>.

Los ciudadanos realizan la plena autonomía cuando actúan en conformidad con los principios de la justicia. La autonomía, en este caso, es un valor político, no ético.

26.- La autonomía política no significa que cada uno hace y cumple las leyes que individualmente desea; sino que participa en los asuntos públicos de la sociedad compartiendo la *autodeterminación* colectiva sobre las leyes, a través del tiempo.

Rawls no está pensando en una concepción psicológica de la autonomía, ni en una concepción científica de la misma que deba ser científicamente probada. Su concepción es política. Supone que las personas tienen la capacidad para autodeterminarse en las condiciones de un hipotético pacto social y que luego conservan esa capacidad para mantener o reformar democráticamente las condiciones de vida que mutuamente establezcan.

### **Constructivismo político de la igualdad y la libertad**

27.- El constructivismo político implicó, para Rawls, abandonar la concepción filosófica kantiana, fundada en la moralidad de las personas (constructivismo kantiano), para pasar a pensarlo todo a partir de la constitución política de la sociedad, mediante un acuerdo social, expresado en la aceptación de los dos principios de la justicia.

El constructivismo político supone partir de:

a)- Una concepción política de la vida.

b)- No aspirar a formular principios universalmente válidos en todo tiempo y lugar, sino establecido mediante acuerdos.

c)- Donde las personas son consideradas como tales, en tanto y en cuanto son miembros de una sociedad política y no en cuanto son sujetos morales con derechos universales<sup>951</sup>.

28.- El constructivismo político se propone la construcción de una forma de vida social y política; pero él no crea los valores y el orden sobre los cuales se construye.

Los valores tienen un orden independiente de la vida política; ellos pertenecen a la vida moral de las personas y éstas, en cuanto desean ser socios, establecen consentir a ciertos valores políticos sin contradecir los principales valores morales que poseen. Esto requiere dar el *consenso tras un equilibrio reflexivo* acerca de los pro y contra de los contenidos del acuerdo social. Por ello, Rawls habla de un consenso superpuesto<sup>952</sup> (o *consenso traslapado: Overlapping Consensus*).

Estimaba que esta era la forma política más adecuada al sistema de gobierno democrático.

29.- El *pacto social es político*. Los socios, tras la reflexión, eligen los valores que desean consensuar. Dado el pluralismo moral y cultural que existe en las sociedades modernas, “los ciudadanos no pueden estar de acuerdo acerca de ninguna autoridad moral, así

---

<sup>950</sup> Rawls, John. *Liberalismo político*, p. 83.

<sup>951</sup> Rawls, John. *Liberalismo político*, p. 101.

<sup>952</sup> Rawls, John. "The Domain of the Political and Overlapping Consensus" in *New York University Law Review* (May 1989), Vol. 64, n° 2, pp. 233-255.

se trate de un texto sagrado o de una institución”<sup>953</sup>.

En este contexto, el contrato social es político e implica un *corte epistemológico*: una ruptura, una secularización y autonomía entre la política y la moral, acerca del valor de la autoridad moral que cada persona tiene.

30.- En el constructivismo político, la moral pública de una sociedad se atiene a las “ideas fundamentales compartidas implícitas en la cultura política pública”, con la esperanza de elaborar a partir de esas ideas una política que puede “obtener un acuerdo libre y razonado en el juicio”. Esto es suficiente para llegar a una razonable concepción política de la justicia, mediante un contrato o pacto social institucionalizado.

Construida así la base política de una sociedad, *la libertad y la igualdad de los socios, en cuanto son socios, es respetada*.

31.- En el *constructivismo político*, lo que se construye es una concepción política de la justicia.

En el caso concreto de la concepción de Rawls, lo que se construye es una idea de justicia política, basada en sus dos principios que han seleccionado las partes en su posición original. Como lo han hecho libremente, promoviendo los intereses de las partes, Rawls estima que esta justicia es *imparcial*: se aplica a todos por igual, y todos están dispuestos a cooperar. Rawls entiende que es también una práctica política *objetiva de la justicia*, pero con una objetividad que no depende, en su causa, de las razones del conocimiento objetivo, sino de la voluntad o razón práctica, esto es, de un pacto que es objetivo porque es libre y conscientemente aceptado.

32.- La libertad e igualdad política se construyen al construirse la sociedad formal y políticamente organizada.

Las personas entran en la sociedad por el nacimiento, y salen al morir, por lo que la idea de posición inicial o pacto social es más bien un recurso para explicarnos el sentido de lo social.

El poder político, además, es siempre coercitivo y público; constituye, en la autoridad que lo ejerce, el uso imparcial, legítimo y representado del “poder de los ciudadanos libres e iguales en tanto que cuerpo colectivo”<sup>954</sup>. Por ello también, Rawls no considera que una sociedad política sea una comunidad guiada por el afecto.

### **Igualdad y libertad sin indiferencia**

33.- La concepción prioritariamente política de la sociedad podría dar lugar a una objeción: si la justicia política depende de la decisión de los socios, la esclavitud sería injusta porque ellos deciden que es injusta.

Rawls responde que el pacto social y político, si bien depende del consenso logrado entre los socios, no deja de tener, en los socios, convicciones morales. Las decisiones políticas deben fundarse en razones morales, aunque sobrepuestas con las razones políticas: la concepción constructivista es el “foco de un consenso traslapado de doctrinas razonables comprensivas”. Este consenso es moral tanto en su contenido como en su forma<sup>955</sup>. “Todos

---

<sup>953</sup> Rawls, John. *Liberalismo político*, p. 107.

<sup>954</sup> Rawls, John. *Liberalismo político*, p. 139.

<sup>955</sup> Rawls, John. *Liberalismo político*, p. 130, 131.

los que adhieren a la concepción política empiezan a *elaborar su consenso* a partir de su propio punto de vista comprensivo, y *se valen de elementos de los fundamentos religiosos, filosóficos y morales* que les da ese punto de vista”<sup>956</sup>.

34.- Por esto, una sociedad políticamente organizada *no debe ser necesariamente indiferente o escéptica*. Suele ser simplemente pluralista en materia de valores morales y religiosos, y en costumbres familiares. Cada ciudadano profesa sus puntos de vista y se espera que todos acepten una misma concepción política como razonable, de modo que la *tolerancia para con aspectos que no se comparten no implica la indiferencia*. Una sociedad liberal democrática deja suficiente espacio a las diversas concepciones religiosas y morales de los socios, requiriendo solo la restricción de que todas las concepciones sean razonables, esto es, mutuamente tolerantes; y esto implica el ejercicio de sus poderes y valores morales en cuanto son socios<sup>957</sup>.

La igualdad en materia de valores religiosos o morales -más allá de los valores políticamente establecidos- es una igualdad para todos los socios. Esta concepción del Estado comenzó hace más de tres siglos y desembocó en un “Estado no confesional y en la libertad de conciencia en pie de igualdad”<sup>958</sup>.

Todo lo que lleve a suscitar más divisiones son cuestiones que el Estado saca de su agenda, pues minan las bases de la cooperación social.

El Estado, más bien, reconcilia a los socios en valores políticos, como para lograr un acuerdo y consenso lo suficientemente inclusivo que posibilite la cooperación social.

### **Igualdad distribuida**

35.- Rawls supone que, en su posición original, “todo el mundo tiene la capacidad de ser un miembro normal, cooperador de la sociedad”. Esto supone que los *bienes primarios* o esenciales de los socios están satisfechos. Este hecho ofrece una igualdad fundamental, constitucional e incluso solidaria para con todos los socios.

Satisfechos estos bienes primarios, ninguna de las variaciones de esos bienes es injusta, aunque unos aprovechen más y otros menos de los mismos. El principio de *diferencia* permite, dentro de la justicia, desigualdades en ingreso y riqueza, por la libre competición. Pero “las variaciones que sitúan a algunos ciudadanos *por debajo de la línea de lo esencial*”, como resultado, por ejemplo de una enfermedad o un accidente, pueden tratarse, en la fase legislativa o en la judicial del funcionamiento de una sociedad. Con leyes, para el caso, el gobierno debe estar en condiciones de aliviar, con erogaciones los tratamientos y remedios.

“El objetivo es restaurar la salud de la gente mediante la atención médica apropiada, de manera que estas personas vuelvan a ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad”<sup>959</sup>.

36.- Lo que la sociedad organizada prevé son las necesidades sociales. Éstas se distinguen de los deseos, anhelos o aspiraciones de los socios. Éstos son necesidades subjetivas

---

<sup>956</sup> Rawls, John. *Liberalismo político*, p. 149.

<sup>957</sup> Rawls, John. *Liberalismo político*, p. 202.

<sup>958</sup> Rawls, John. *Liberalismo político*, p. 154.

<sup>959</sup> Rawls, John. *Liberalismo político*, p. 180.

y dependen de cada persona.

Las necesidades sociales esenciales son objetivas y requieren una justicia distributiva: una igualdad distribuida en el nivel estructural de la protección de los socios. Si las necesidades sociales esenciales no fuesen satisfechas, “las personas no podrán conservar su papel ni su situación en la sociedad, ni lograr sus fines esenciales”, esto es, el desarrollo apropiado y el ejercicio de sus capacidades físicas, intelectuales y morales mínimas. Sin ello, no se podría “hacer a los ciudadanos responsables del conocimiento público que transmite la concepción política”<sup>960</sup>.

37.- La división social de la responsabilidad implica que la sociedad como cuerpo colectivo acepte la “responsabilidad de conservar las libertades básicas equitativas y las oportunidades equitativas”. Los socios tienen que estar en condiciones de hacerse cargo de sus vidas y cada socio espera lo mismo de los demás.

Las aspiraciones individuales, por fuertes que sean, no entran en el contexto de la justicia social básica.

38.- El liberalismo defiende, como primer valor, la libertad; pero esto no debería hacer del liberalismo de Rawls un individualismo. El hombre no es un ser autárquico, sino social, relacional y relacionado.

Por ello, los seres humanos, al establecer una sociedad, son solidarios y *la libertad es compatible con la solidaridad*.

A la hora de tomar decisiones políticas, los socios deben respetar las libertades básicas de cada individuo, pero el liberalismo no tiene la necesidad de ser, por ello, individualista: puede compartir los presupuestos necesarios para formular un concepto normativo de ciudadanía, de acuerdo con los dos principios de la justicia social. De acuerdo con ellos, se admite, *en un pacto social y político*, -y no por una concepción filosófica del hombre- *la igualdad* en las libertades y bienes básicos para todos los socios y *la desigualdad* en función de que todos aprovechen sus capacidades y oportunidades si éstas redundarán en bien de todos, especialmente de los más desfavorecidos.

39.- La idea de una *igualdad social* podría tener tres fuentes que la originan:

a)- Una inspiración religiosa que incluye la idea de tolerancia y de libertad religiosa, como un mínimo de igualdad entre todos los hombres y socios de una sociedad.

b)- Una concepción liberal fundada en una filosofía moral como la de Kant o Mill.

c)- Un origen político, fundado en un pacto institucional y consenso superpuesto, donde cada persona desde sus propias creencias, admite, no obstante, algunos bienes y libertades básicas comunes.

La igualdad que se origina en esta tercera posición es la que prefiere Rawls y la que ve más compatible con un liberalismo y una cultura política pública (*modus vivendi*) que posee una larga tradición en Occidente. Este *consenso es moral tanto por el objetivo que se propone como por su justificación*. Se trata de pensar en *igualdades* fundamentales y en *desigualdades* fundadas en una concepción *política*; pero ésta *no excluye motivaciones morales* en las personas que llegan a un consenso político e institucional ni un *modus vivendi*

---

<sup>960</sup> Rawls, John. *Liberalismo político*, p. 184 nota 20 y p. 182.

tradicional (experiencias históricas) en Occidente.

40.- Rawls estima que la igualdad política no es injusta. En una sociedad liberal justa existe mucho más espacio para ejercer la justicia que en otras formas políticas. Pero también admite que “no existe un mundo social en que no haya pérdidas”, es decir, ninguna sociedad incluye en sí misma todas las formas y todos los modos de vida con los que se realizan ciertos valores fundamentales<sup>961</sup>.

No obstante, las opciones políticas que realizan los socios no son, por ello, arbitrarias o injustas.

### **Una igual educación básica**

41.- El liberalismo político propone, además, *una igual educación básica*, fundada en valores políticos iguales, independientemente de los demás valores que deseen cultivar los socios.

“Exigirá que la educación de los hijos incluya conocimientos tales como los de sus derechos constitucionales y cívicos, de manera que, por ejemplo, sepan que existe en su sociedad la libertad de conciencia y que la apostasía no es un crimen, y todo esto para garantizar que su continua adhesión como miembros de su secta cuando sean adultos no se base simplemente en la ignorancia de sus derechos básicos o en el temor al castigo por delitos que no existen.

Además su educación debería prepararlos para convertirse en integrantes plenamente cooperadores de la sociedad, y capacitarlos para ganarse la vida; también debería alentar en ellos las virtudes políticas, de manera que deseen cumplir con los términos justos de la cooperación social en sus relaciones con los demás integrantes de la sociedad”<sup>962</sup>.

42.- En una concepción de la justicia como imparcialidad, respetados los valores políticos constitucionales, los socios quedan en una *libre e igual situación* de vivir en concordancia con los valores religiosos que estimen mejores.

También pueden elegir las formas educativas que estimen más oportunas.

Lo fundamental de *la igualdad social es una igualdad política*, esto es, fundada en el consenso que se expresa en la constitución de esa sociedad. Lo fundamental, en materia educativa, será entonces preparar a los niños para su papel como “futuros ciudadanos”; para entender la cultura política a la que adhieren, a que participen en las instituciones democráticas; aprender a ser económicamente independientes, miembros autosuficientes y sostenedores de la sociedad durante toda su vida, “desde el punto de vista exclusivamente político”<sup>963</sup>.

### **Conclusión**

43.- Cabe acentuar, pues, que Rawls, en su segundo período de elaboración de su teoría de la justicia, la percibe como una construcción realizada por los socios libres, que deciden acerca de las normas y leyes de vida.

---

<sup>961</sup> Rawls, John. *Liberalismo político*, p. 191.

<sup>962</sup> Rawls, John. *Liberalismo político*, p. 193.

<sup>963</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 194.

La justicia, entonces, no responde ya a una determinada concepción de la naturaleza humana; sino a una determinación de los hombres cuando se constituyen como socios. Esta determinación es una acción política (no partidaria).

La realización de esta justicia lleva a dar importancia tanto a la educación (entendida como proceso de desarrollo de la persona en su contexto social), como la política en cuanto es una decisión para promover la igualdad en las acciones y libertades para con todo socio.

44.- La igualdad, pues, (concepto fundamental para la justicia), en la concepción de Rawls, no es una igualdad material o física, sino una igualdad ante la ley, establecida por los socios sin distinción de tal o cual persona individual, aun cuando sean distintos los contextos sociales que a cada persona le tocará vivir, e independiente del modo de vida personal que cada una tenga.

La decisión política, que cada socio libremente realiza sin conocer los avatares de su futuro, establece una normativa jurídica, con la cual se generan *igualdades* fundamentales en el nivel del pacto fundacional (y legal posterior) y en *desigualdades* fundadas en condiciones previas y materiales, que en la decisión política fundadora se asumen como legítimas.

La justicia es, entonces, una construcción política, no hecha por algunos políticos, sino por todos los socios, pues cada persona tiene un poder político de decisión acerca de la forma en que desea vivir con los demás, aunque -en su concepción de la vida- cada persona tenga -y mantenga- opiniones diversas en aspectos culturales, religiosos, o metafísicos sobre lo que es o deba ser el hombre. En este sentido también, la sociedad es el lugar de la igualdad y la desigualdad.

## **B).- El uso político de la idea de justicia, a partir de la historia norteamericana**

### **Los valores en la conversión de lo moral en político**

45.- En la filosofía tradicional clásica, se había aceptado que las acciones humanas, para ser tales deben depender de la conciencia y libertad; y aplicado esto a las acciones políticas, significaba que las personas y la sociedad implicaban en su base supuestos morales. Una acción política era humana y buena si dependía de la bondad de la misma y la bondad (o la idea del bien) dependía de la naturaleza humana y de su finalidad. Una acción era si se la hacía consciente y libremente, y con ella la persona realizaba la finalidad para la cual fue creada toda persona humana.

Para el filósofo John Rawls, lo político supone lo social; pero lo social nunca terminaría de organizarse si dependiese de la unanimidad de las opiniones morales de los socios. Por ello, las teorías tienen también un límite y deben dejar lugar a la acción. La política debe convertirse en un saber teórico-práctico.

La sociedad se organiza en su poder y genera un Estado de derecho con normas jurídicas, las que suponen una concepción de la justicia y su concreción, mediante decisiones políticas, en normas jurídicas. El poder legislativo y el poder judicial son, en efecto, poderes políticos. Es necesario no identificar lo político solamente con el poder ejecutivo. La justicia se relaciona con decisiones de personas políticas. Dado que frecuentemente se considera a las decisiones políticas como arbitrarias y frecuentemente corruptas, suele parecer contradictorio unir el concepto de justicia con el de política.

Sucede que el mundo cultural de Occidente, en la época posmoderna, se ha quedado sin referentes absolutos, sin verdades últimas. Desde la modernidad, la Cultura Occidental, desconfiando de las verdades formales (que sólo excluyen la contradicción en el pensar y actuar), se volcó al análisis de los datos empíricos. Esto dio origen a las ciencias modernas; pero agotado este modelo, el siglo XX sintió la necesidad de encontrar nuevos fundamentos históricos y parámetros para convivencia social y para la transparencia política.

46.- Desde el punto de vista político, los valores morales tienen diversas lecturas:

Los *socialismos políticos* postulan que las personas son objetivamente dignas de un derecho *igual y objetivo*; por el hecho de ser personas son el derecho subsistente; son objetivamente la sede de los derechos primeros, más allá de que los demás lo deseen reconocer o bien de que lo desconozcan por intereses subjetivos.

En la concepción opuesta, los *liberalismos* admiten que la persona, en cuanto es sujeto, es libertad individual, sede de los derechos fundamentales y generadora de legítimas o justas desigualdades.

Más para Rawls, todas posiciones morales (con sus jerarquías de valores) en que se apoya la justificación de una comunidad de socios o sociedad, tienen en común, *finalmente una decisión e instancia política*, en la cual los valores morales para la sobrevivencia de la sociedad, se convierten en leyes y normas jurídicas. La justicia, pues, más allá de las creencias morales de los distintos grupos sociales, debe concretarse, mediando un pacto social constitutivo, en leyes y normas para tener vigencia, y posibilitar establecer los delitos y las penas, con las que tratan de ordenar las conductas sociales.

47.- la filosofía del derecho se encontraba, pues, ante el problema de hallar un fundamento del mismo, en sociedades con pluralismo cultural.

La cuestión se hallaba en integrar, en una única visión: a) ética (que reconoce una esfera individual), b) política (que reconoce también una esfera pública), c) concretada en normas jurídicas revisables, la libertad, la igualdad justa y d) la comunidad (como una base común para los socios que la crean a partir de diferencias reales en la posesión de sus bienes y con diferentes visiones filosóficas sobre los valores).

Lo que se criticaba, por una lado, a los *liberalismos* era la esquizofrenia moral entre lo objetivo y lo subjetivo. Estos liberalismos dividen al individuo entre las exigencias de la ética pública concretada en normas jurídicas (que tienden generar conductas comunitarias o colectivas), y la persecución de intereses (propenso a engendrar conductas de expansión territorial).

48.- Lo que se criticaba, por otro lado, a los *socialismos* era la atenuación del interés privado ante lo público, despotenciando el interés en la competencia y en la producción.

Para los autores *comunitaristas*, era imposible pensar en una fundamentación de la justicia solamente en una *objetividad formal*, basada en el principio de no contradicción entre lo que las personas eligen como normas y las conductas a las que luego deben atenerse, lo cual establece lo correcto. Para ellos, lo justo no es lo formalmente correcto, sino que *lo justo está determinado por lo bueno* que hace referencia a la vida material y social; y no solamente a la conducta formalmente adecuada a las leyes.

Para la corriente comunitarista, la moral -que sustenta las bases de una sociedad-, se construye a partir de las condiciones materiales de cada una de las sociedades; y no a partir

de la consideración de un sujeto racional, desencarnado, fuera de todo tiempo y lugar histórico. Lo justo es una forma de bien, de una moralidad materialmente sustentada<sup>964</sup>.

49.- Ante este estado de cosas, la toma de posesión de John Rawls, en sus últimas obras, ha sido un intento por prescindir de las implicaciones o supuestos filosóficos metafísicos, religiosos o morales, que pueden tener los derechos sociales y políticos fundamentales<sup>965</sup>. En este caso, la sociedad surge, teóricamente (en su propuesta para una teoría de la justicia) del hecho de la aceptación práctica de un contrato social; pero este contrato social no es arbitrario ni el resultado de la presión, de hecho, de una u otra parte que tiene el poder o de la negociación entre las partes para evitar males mayores. Teóricamente el *pacto social es una toma de posición práctica y teóricamente razonable*, porque es conveniente a todos, dado el velo de la ignorancia, en la posición original, acerca de cuál será la situación de poder que le toque concretamente en un determinado momento histórico. Este contrato, no obstante, queda luego sometido a las revisiones necesarias para adecuarlo a las necesidades históricas. Por ello, la relectura histórica tiene una particular relevancia.

Esa toma de posición práctica es una *decisión política* de los socios a advenirse a constituir un pacto social, como lo más razonable y justo, para generar una convivencia. Se trata de una decisión práctica, pues no puede esperarse que todos los socios estén teórica y filosóficamente de acuerdo con una filosofía y sus valores morales, para ponerse de acuerdo en un pacto para la convivencia social. Para crear un pacto social, es suficiente ponerse políticamente de acuerdo en algunos puntos, necesarios para la convivencia. Lo cual redundará en un cierto bien común.

50.- No obstante, el pacto social siendo un requisito necesario, para generar una sociedad democrática, no es sin embargo una condición suficiente. Rawls advierte que “a veces la idea de paz democrática falla”. En este punto es necesario tener una lectura histórica del pasado sobre la democracia.

Esta falla de la democracia en países aparentemente democráticos, hace que Rawls advierta que países democráticamente fuertes puedan intervenir en uno débil. “Estados Unidos derrocó las democracias de Allende en Chile, de Arbenz en Guatemala, de Mossadegh en Irán<sup>966</sup>...”. Los gobiernos democráticos defienden su seguridad, e invocan “este interés para justificar acciones encubiertas, incluso cuando en realidad estén movidos por intereses económicos”. Las naciones que son hoy democráticas, tuvieron en el pasado aventuras imperialistas<sup>967</sup>.

Rawls recurre a la historia para aclarar los límites de que se le ha ido dando a los conceptos fundamentales de la filosofía de la política, como por ejemplo, el concepto de “razón de estado”, de “autonomía nociva”, cuando ella justifica el uso de la guerra<sup>968</sup>.

51.- Para Rawls, una teoría material de la justicia es inviable. El mundo y la sociedad humana ya existen, y es imposible volver a un origen impoluto. La propuesta de volver al origen de lo que habría sido la humanidad generaría posiblemente más injusticias de las que desea corregir.

<sup>964</sup> Cfr. Bonilla, D. *Introducción* al libro de Dworkin, R. *La comunidad liberal*. Bogotá, Siglo del hombre Editores, 1996, p. 30.

<sup>965</sup> Cfr. Daros, W. R. *La razón pública en cuanto ámbito de igualdad según John Rawls*, en *Invenio* n° 24, Junio 2010, pp. 27-43. Cfr. [www.williamdaros.wordpress.com](http://www.williamdaros.wordpress.com)

<sup>966</sup> Rawls, J. *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*. Bs. As., Paidós, 2001, p. 65.

<sup>967</sup> Rawls, J. *El derecho de gentes...* Op. Cit., p. 66.

<sup>968</sup> Rawls, J. *El derecho de gentes...* Op. Cit., p. 37.



Lo realizable es una *gradual mejora de la justicia*, a partir del supuesto de la *racionalidad* de los hombres: esto es lo razonable. Rawls supone que todos los hombres son iguales en cuanto a la capacidad de razonar, y que la razón puede prescindir de las influencias de los sentimientos y deseos, sin negarlos. En este sentido, los hombres son supuestamente iguales, como lo había pensado también Kant. En este contexto, Rawls supone el inicio fundacional del contrato social. El contrato social sería, entonces, una conclusión obligada de un correcto uso de la razón, y el que constituye una idea regulativa de la vida social. Por cierto que otros autores estiman que un contrato nunca suscripto, no tiene fuerza vinculante real.

52.- Rawls, sin embargo, lo que desea hacer es una teoría de la justicia; y, al prescindir de las posiciones filosóficas acerca del ser de las cosas, sucesos y personas, hace un *corte epistemológico* respecto de la teoría política con supuestos metafísicos, y desea asumir un actitud razonablemente práctica (y presumiblemente histórica) que no deja, sin embargo, de ser racional y *teóricamente* imparcial, rescatando al final *el ser del contrato social* en una reconocimiento que hacen las personas, de las cosas y sucesos posibles. Pero esta teoría no soluciona la situación de injusticia histórica ya concretada y estructurada en las actuales normas jurídicas.

En resumen, Rawls entiende por “político” un marco institucional que prescinde de fundamentaciones metafísicas, dejando en las libertades individuales el tener una u otra concepción del bien o del mal. Lo político es considerado, como una opción creada por el poder vigente en la sociedad, como independiente de las concepciones personales (que no se niegan, pero que quedan reservadas a las consideraciones individuales); y solo dependiente indirectamente de las decisiones políticas de los socios cuando elaboran y eligen un determinado contrato social<sup>969</sup>.

### **Precauciones epistemológicas para una crítica a la teoría política de la justicia en Rawls**

53.- Podemos mencionar ahora algunas precauciones epistemológicas y críticas que se le han hecho al pensamiento de Rawls, sobre la concepción política de la justicia.

- En el contrato de Thomas Hobbes, cada individuo busca sus intereses individuales<sup>970</sup>. En la concepción de Rawls, los intereses individuales a largo plazo se ignoran. En el corto plazo, el pensamiento de Hobbes y de Rawls se hallan unidos, respecto de la concepción de lo que es el ser humano (ambos creen que los hombres se vuelven racionales ante el temor de lo que les pasa o puede pasarles); y en el largo plazo los seres humanos no son altruistas, sino ignorantes de lo que les puede llegar a pasar, lo que da razonabilidad al aceptar un contrato social, dado el velo de la ignorancia.

- Rawls concibe a las personas como seres razonablemente deseosos de *cooperar todos para beneficiarse o compartir las cargas comunes*, dado los beneficios que esto les

---

<sup>969</sup> Cfr. Boyer, "Alain La théorie de la justice de John Rawls," en *Lectures Philosophiques-1-Ethique et Philosophie Politique*. Paris, Ed. Odile Jacob, 1988, p. 52.

<sup>970</sup> Daros, W. R. *Thomas Hobbes. Los derechos naturales y civiles, y la educación en Logos* (México). 2007, n° 104, pp. 11-52. Daros, W. R. *Enfoque filosófico sobre el contrato social, los derechos privados y la educación en la Modernidad*. Rosario, UCEL, 2008. Editado virtualmente en [williamdaros.wordpress.com](http://williamdaros.wordpress.com)

aporta. Las experiencias de casi todas las naciones indican que *este supuesto racional es fuertemente idealista*. Las personas -sobre todo las que logran llegar al ejercicio del poder- suelen corruptamente buscar sus propios beneficios y el de los más allegados. El tema de la corrupción es un capítulo pendiente en la teoría de la justicia de Rawls. La respuesta de Rawls a los utilitaristas (además de buscar sus propios intereses, las personas tienen “sentimientos naturales humanos de unidad y simpatía”<sup>971</sup>), no deja de ser una opinión, dudosamente empírica, vaga, indefinida.

- Rawls estima que lo justo está sobre las diversas concepciones de lo bueno y este se manifiesta en la cooperación que los socios hacen en la sociedad. Mas la cooperación puede ser simplemente el mal menor al que los socios consideran deben atenerse para obtener mayores beneficios individuales. Por lo mencionado, Rawls no escaparía a una concepción humana hobbesiana, en donde el temor a lo peor, la hace racional.

- El *hombre racional* de Rawls no es todo hombre, sino es un empresario o un obrero consumidor satisfecho, en un típico Estado del Bienestar. Le parece natural la distribución desigual de las riquezas y ello no constituye injusticia alguna, pues "no hay injusticia en que unos pocos obtengan beneficios con tal de que con ello se mejore la situación de las personas menos afortunadas". La idea de “que el ingreso y la riqueza han de ser distribuidos igualmente es irracional: ...no permite que la sociedad satisfaga las exigencias de la organización social y la eficiencia”<sup>972</sup>.

- Por un lado, la dependencia real de circunstancias históricas: la concepción de Rawls depende la concepción de la sociedad moderna y liberal, especialmente como fue plasmada por Norte América. Por otro lado, no obstante, pretende que su teoría de la justicia, -cuando hace la hipótesis del inicio de un contrato social-, sea independiente de la situación histórica e imagina a todos los que serán socios bajo el velo de la ignorancia, respecto de su situación históricamente situada. Habría que justificar esta generalización en algo más que en la creencia acerca de lo razonable que ella es, dado que los hombres no actúan siempre razonablemente.

- Por un lado, el Rawls intenta abstraerse del entorno histórico y creer que esto es un indicador del poder de la libertad y de la razón humana (valores de la Ilustración)<sup>973</sup>. Pero por otro lado, se basa en la democracia norteamericana, y desea pensarla como algo generalizable a todos los pueblos. También aquí habría que justificar esta generalización e idealización.

- Las virtudes minimalistas (racionabilidad y deseo de colaboración), de las que Rawls se gloria, son insuficientes para justificar la posible aceptación de su teoría

---

<sup>971</sup> Rawls, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 102-103. En la versión española: RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 454.

<sup>972</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 203.

<sup>973</sup> “Rawls, y los contractualistas se basan en un consentimiento hipotético que genera el pacto social. Sólo justifica soluciones hipotéticas”. “Rawls, ambiciona descubrir a través de su estrategia heurística de la posición originaria algunas características estructurales del razonamiento práctico. Si es así la teoría de Rawls, no está realmente basada en el consentimiento... El consentimiento real requiere conocimiento y consentimiento voluntario libre; ha de identificar los actos que constituyen ese consentimiento. Los derechos son precondiciones necesarias del consentimiento” (NINO, Santiago. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona, Gedisa, 1997, p. 126, 127, 129).

del contrato social: ellas no pueden, por sí solas, justificar una jerarquía de valores que se definen como buenos, o explicar aquello que obliga a aceptar las reglas privilegiadas. El propio procedimiento (de establecer, por ejemplo, un contrato) supone una idea de lo justo, y no sólo de lo políticamente conveniente o útil -y lo justo presupone la idea de lo bueno para las personas-, que precede y guía la deliberación que el procedimiento pone en marcha. Lo políticamente conveniente si no es justo, no constituye una ley, ni menos aún la ley constitucional. Si un grupo de gigantes estableciera y aceptara recíprocamente que solo pueden ser ciudadanos los gigantes (aunque ignoraran si sus hijos serán gigantes o enanos), no hace, en este caso, a esta posición inicial *la base de la justicia*, aunque parezca razonable y útil. Esta posición y aceptación (libre y consciente) inicial solo sería la *condición para ingresar*, al presente, en una rara sociedad de gigantes.

- Lo razonable políticamente está dado por *la utilidad de la convivencia*, aceptada por los socios que dejan sin considerar prioritariamente, para la vida política pública, sus concepciones metafísicas o religiosas<sup>974</sup>.

- El liberalismo admite el *valor de la libertad* y las divergencias porque son las condiciones para mantenerse como sistema y preservar su existencia<sup>975</sup>. Se trata de un sistema coherente con su principio o valor que hace de punto de partida para toda su explicación. En sus revisiones (tras la crítica a su principio de justicia *sub specie aeternitatis* del primer Rawls), *renuncia al alcance universal de sus categorías de análisis*. No “reconoce que los fines de la filosofía política dependen de la sociedad a la que se dirigen”<sup>976</sup>. De hecho, Rawls toma como tema de reflexión para su concepción de la justicia a su país (EE.UU.) y sus valores “desde la declaración de la independencia”.

54.- La concepción de Rawls da cuenta del estilo de vida político desde el momento en que los futuros socios se ponen de acuerdo, se constituyen en socios efectivos en el marco de una constitución social; pero no revisa la situación de las personas *antes* de este contrato: la justicia que le interesa a Rawls es la justicia política establecida en el pacto social en un posición originaria que la hace razonable. Las posiciones socialistas pretenden analizar la justicia o injusticia de la *acumulación primitiva*, anterior al pacto, para saber si ha sido justamente habida, y partir de (o llegar a) la igualdad no sólo en derechos, sino en bienes, propiedades y fortunas lo más igualitariamente posible<sup>977</sup>.

55.- Los dos principios en que se basa el contrato social primario “maximiza los *bienes primarios disponibles* para que los menos aventajados hagan uso de sus libertades básicas de que todos gozan”. La *igual libertad básica* tiene por fin “regular ciertos bienes primarios” y posibilitar que “todo el mundo tenga una oportunidad equitativa de tener un cargo

<sup>974</sup> Cfr. Habermas, Jürgen - Rawls, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Op. Cit., p. 173. Rawls, podría replicar que la búsqueda de la imparcialidad o justicia social, establecida por los socios no es una utilidad, sino justicia. “Los pueblos bien ordenados insisten en la *igualdad* entre ellos como pueblos, y esta instancia, lógicamente, descarta cualquier forma del principio de utilidad” (Rawls, John. *El derecho de gentes*, p. 53). Mas, al ser la justicia de Rawls, una justicia política, es la justicia guiada por la utilidad de la convivencia.

<sup>975</sup> Coicaud, Jean-Marc. *Legitimidad y política. Contribución al estudio del derecho y de la responsabilidad política*. Rosario, Homo Sapiens, 2000, p. 195.

<sup>976</sup> Coicaud, Jean-Marc. *Legitimidad y política*. Op. Cit., p. 198. Rawls, J. “L’idée d’un consensus par recoupement” en *Revue de métaphysique et de moral*, (Paris), Enero-Marzo, 1988, n° 1, p. 3.

<sup>977</sup> Cfr. Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Bs. As., Cartago, 1973, Libro I, Cap. XXV, pp. 689-692.

público e influir en el resultado de las decisiones políticas”<sup>978</sup>. Las diferencias se toleran razonablemente para que esta igual justicia política y social sea posible, en cuanto esta justicia garantiza las libertades básicas para todos. Con estas libertades, se puede asegurar un proceso político equitativo, especificado en una Constitución, y “está abierto a todos sobre la base de *una igualdad aproximada*”<sup>979</sup>.

## Concluyendo

56.- Parece que debemos reconocer que Rawls ha hecho relevante que la política es una teoría y una práctica para la acción de la organización y administración del poder que surge por el hecho de la asociación de las personas individuales.

Otro mérito de Rawls ha sido el renunciar a las posiciones fundamentalistas (o teológicamente uniforme y excluyente de toda persona que no confesara las mismas creencias) para justificar una sociedad políticamente organizada, sobre la base de la conducta racional humana.

La perspectiva de Rawls parece ser práctica y pragmática: la justificación de la misma se halla en que esta teoría funcionaría mejor que otras, las cuales serían más exigentes en el requisito de la unanimidad de creencias.

57.- Desde el punto de vista de Rawls, lo que ha sucedido en Norteamérica sirve de paradigma para pensar una teoría de la justicia social y política. No obstante su recurso a la lectura histórica de los hechos adversos del pasado tiene poco peso en el contexto de su teoría, y esos hechos no llegan a quitar peso a su presunción de la racionalidad de la conducta humana. El pacto social, tras el velo de la ignorancia, se asume, en última instancia, porque es racional que los hombres obren así, no obstante, la ininterrumpida constatación de las intervenciones violentas e irracionales de la que está plagada la historia humana y social<sup>980</sup>.

58.- Lo criticable del pensamiento de Rawls se halla también en generar una teoría formal del derecho, que no tiene interés -ni considera viable- revisar la situación material de los socios que se reúnen para generar una sociedad.

Rawls admite que muchas sociedades se han generado sobre una acumulación primitiva injusta de bienes materiales, logrados con la violencia y usurpación; pero estima que ya no es posible poner como condición para un pacto social, el volver a una situación imaginaria donde todos los socios se hallen en posesiones materialmente iguales.

Rawls estima que es suficiente con que la igualdad sea la igual libertad formal de los socios que se acercan para generar una sociedad.

“El punto de partida obvio será suponer que todos los bienes primarios sociales, incluso los ingresos pecuniarios y la riqueza, deberían ser *iguales*: todo el mundo debería tener *una participación igual en la riqueza de la sociedad*. Pero deben tenerse en cuenta los requisi-

---

<sup>978</sup> Rawls, John. "The Basic Liberties and Their Priority" in McMurrin, Sterling M. (Ed.) *The Tanner Lectures on Human Values, III* (1982), Salt Lake City, University of Utah Press, 1982, pp. 1-87. Versión castellana: *Sobre las libertades*. Barcelona, Paidós, 1990, pp. 72-73.

<sup>979</sup> Rawls, J. *Sobre las libertades*. Op. Cit., p. 77.

<sup>980</sup> Cfr. Bertman, M. *La ley de la gente de Rawls*, en *Revista de Filosofía*, 2003, nº 108, p.67.

tos organizacionales y la eficiencia de la economía”<sup>981</sup>.

59.- El ansia de justicia cede aquí el lugar prioritario a los requisitos de organización y a la eficiencia de la economía. Esta prioridad viene matizada con el principio de diferencia (que incluye entre los principios de su teoría de la justicia) el cual permite las *diferencias organizacionales y económicas*, admisibles sólo en tanto que mejoran la situación de los menos privilegiados y no atentan contra la “libertad igual y la justa igualdad de oportunidades para todos”.

Rawls debe reconocer que la estructura básica de una sociedad, *igual para todos*, no está dada de una vez para siempre: incluso en una sociedad bien ordenada “se requieren *siempre necesarios ajustes* a la estructura básica”<sup>982</sup>.

La igualdad básica y la igual libertad se construyen constantemente, en una sociedad. Es desde la libertad de los socios que se puede avanzar hacia una igualdad creciente de oportunidades, mediante el uso político del poder, capaz de crear nuevas normas de justicia (nuevos derechos). Pero su teoría se ubica más bien en el presente y en el *statu quo*, que en revisar el pasado económico de los socios. En última instancia se trata, pues, de una teoría conservadora, matizada con la creencia en la posibilidad de cambios futuros. Rawls sostiene la idea de una conducta razonable para el presente y el futuro, pero ésta no lleva a hacer revisar la conducta política de los pueblos (ahora llamados democráticos) del pasado histórico<sup>983</sup>.

Rawls tiene, en la base de su teoría de la justicia, dos creencias fundamentales, que no dejan de ser tan metafísicas como las que él desea criticar: la creencia, moderna y liberal, en el valor supremo de la libertad; y la creencia en la conducta racional de las personas e instituciones (“Un pueblo liberal trata de asegurar la justicia razonable para todos sus ciudadanos”<sup>984</sup>). No obstante, el accionar de las personas, desde un punto de vista histórico, hace manifiesto que el accionar revolucionario que yace en el origen de las naciones modernas, no fueron racionales para las metrópolis, sino subversivos del orden existente.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abad, Miguel. "Las políticas de juventud desde la perspectiva de la relación entre convivencia, ciudadanía y nueva condición juvenil", *Última década*, n° 10, Vol. 16, (2002), pp. 117-152.
- Acosta, A. *El desarrollo en la globalización, El reto de América Latina*. Caracas, Nueva Sociedad, 2012.
- Alcalde, Gonzalo. “Nuevas tendencias en las motivaciones para la cooperación al desarrollo” en *Agenda Internacional*, 2011, Año XVIII, N° 29, pp. 347-374.
- Amor, Claudio (Comp.) *Rawls post Rawls*. Bs. As., Prometeo, 2006.
- Anderson, Perry. *Los orígenes de la PostModernidad*. Madrid, Anagrama, 2010.
- Aranda Fraga, F. *Aspectos metaéticos y normativos de la crítica no liberal a la filosofía política de John Rawls* en <http://www.konveergencias.net/fraga111.htm>.
- Aranda Fraga, F. *III Simpósio Internacional sobre a Justiça: “Justiça Global e Democracia”* en *Enfoques*, 2004, n° 1, pp. 87-98.

<sup>981</sup> Rawls, John. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993. Versión castellana: *Liberalismo político*. México, FCE, 2003, p. 264. Cfr. Santarsiero, Luis. *Necesidades, bienestar e intervención del Estado: ejes de debate conceptual para el desarrollo de políticas sociales* en *Enfoques*, 2011, n° 1, pp. 23-44.

<sup>982</sup> Rawls, John. *Liberalismo político*, p. 266. Cfr. Bauman, Z. *La sociedad situada*. Bs. S., FCE, 2011.

<sup>983</sup> Rawls, J. *El derecho de gentes...* Op. Cit., p. 145.

<sup>984</sup> Rawls, J. *El derecho de gentes...* Op. Cit., p. 41.

- Aranda Fraga, F. *John Rawls: el giro contemporáneo de la ética a partir de su teoría de la justicia como imparcialidad* en *Philosophica*, 2000, n° 16, pp. 61-79.
- Aranda Fraga, F. *La idea de “razón pública” (y su revisión) en el último Rawls* en *Philosophica*, 2003, n° 21, pp. 5-31.
- Armiñana, E. *La (in)justicia social en el marco de políticas públicas y modelos de desarrollo*. Buenos Aires, Proyecto, 2003.
- Ayala, Encarnación Soriano. *Educación para la convivencia intercultural*. Madrid, Editorial La Muralla, 2007.
- Bauman, Zygmunt. *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. Bs. As., Tusquets, 2009.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth. *La reinención de la familia: en busca de nuevas formas de convivencia*. Barcelona, Paidós, 2003.
- Bertman, M. *La ley de la gente de Rawls* en *Revista de Filosofía*, 2003, n° 108, pp. 47-67.
- Bidet, J. *John Rawls y la teoría de la justicia*. Barcelona, Bellaterra, 2010.
- Bilbeny, N. *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*. Barcelona, Anagrama, 2004.
- Bobbio, N. *Igualdad y libertad*. Barcelona, Paidós, 1993.
- Botto, E. *Etica sociale e filosofia della política in Rosmini*. Milano, Vita e Pensiero, 1992.
- Boucher, D. – Kelly, P. (Eds.) *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London, Routledge, 1994.
- Bourdieu, P. *Les Structures Sociales de l’Economie*. Paris, Seuil, 2000.
- Bruni, L. *Economia come impegno civile*. Roma, Città Nuova, 2002.
- Burchardt, H.-J. Y Dilla, H. *Mercados globales y globalización local*. Caracas, Nueva Sociedad, 2011.
- Caballero, R. *Speculative Growth* en *The American Economic Review*, 2006, Vol. 96, n° 4, pp. 1159-1192.
- Carrasco, N. “La justicia como reciprocidad entre individuos”, *Convivium. Revista de Filosofía*, 2005, n° 18, pp. 3-23.
- Carrión M., Fernando. *De la violencia urbana a la convivencia ciudadana*. Descó, Pretextos, 2015, [http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1072&context=fernando\\_carrion](http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1072&context=fernando_carrion)
- Castagnino, M. – Coria, D.- Daros, E. y otros. *¿Hay lugar para la persona hoy? El problema de la ubicación de la persona en nuestro tiempo*. Rosario, UCEL, 2012. Disponible en: <http://williamdaros.wordpress.com>
- Castel, R. *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Bs. As., Manantial, 2006.
- Castoriadis, C. *El avance de la Insignificación*. Bs. As. Eudeba, 2007.
- Castoriadis, Cornelius. *L’institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil, 1975.
- Chaves, A. *Ética y economía* en *Estudios Filosóficos*. 2002, n° 146, p. 5-37.
- Cherniak, Christopher. *Minimal Rationality*. Massachusetts, M.I.T. Press. 1986,
- Cortés Conde, R. *Historia económica mundial*. Bs. As., Ariel, 2013.
- D’Addio, M. *Libertà e appagamento. Poliita e dinamica sociale in Rosmini*. Roma, Studium, 2000.
- Da Silveira, P. “Teoría rawlsiana de la estabilidad: consenso por superposición, razón pública y discontinuidad” en Quesada, F. (Ed.) *La filosofía política en perspectiva*. Barcelona, Anthropos, 1998.
- Dacal Alonso, J. *Valores económicos en Vera Humanitas*, 2001, n° 31, p. 7-13.
- Daniels, Norman. *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls’ “A Theory of Justice”*. Palo Alto, Stanford University Press, 1990.
- Daros, W. *La primacía de tu rostro inaprensible. La perspectiva ética de E. Lévinas*. Rosario, Cuadernillos UCEL, 2003.
- Daros, W. *Los derechos individuales, el contrato original de ciudadanía y la educación según I. Kant en Vera Humanitas*. (Universidad La Salle - México) 2007, n° 43, pp. 25-72, en [www.williamdaros.wordpress.com](http://www.williamdaros.wordpress.com)

- Daros, W. *Enfoque filosófico sobre el contrato social, los derechos privados y la educación en la Modernidad*. Rosario, UCEL, 2008 en [www.williamdaros.wordpress.com](http://www.williamdaros.wordpress.com)
- Daros, W. R. *La justicia como constructivismo moral en el primer Rawls* en *Logos*, 2010, n° 113, pp. 37-67.
- Daros, W. *La libertad individual, el contrato social y la educación según J. J. Rousseau* en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 2006, Vol. XLIV, n° 111-132, en [www.williamdaros.wordpress.com](http://www.williamdaros.wordpress.com)
- Daros, W. R. *La libertad y la igualdad como desafíos para la democracia. Reflexiones a partir de la concepción de John Rawls*. Rosario, UCEL, 2011. Disponible en: [williamdaros.wordpress.com](http://williamdaros.wordpress.com)
- Daros, W. R. *La religiosidad cristiana posmoderna en la interpretación de Gianni Vattimo* en *Logos* (México), 2009, n° 109, pp. 53-85. Disponible en: <http://williamdaros.wordpress.com>
- Daros, William – CONTRERAS NIETO, Miguel Ángel – SECCHI Mario. *La percepción social de los derechos del otro*. Toluca (México), Edición conjunta de CUI – UCEL – IUNIR, 2007.
- De Horowitz, Sara Rozenblum. *Mediación: convivencia y resolución de conflictos en la comunidad*. Madrid, Graó, 2007.
- Degiovanni, H. “El derecho al desarrollo como derecho humano”, *Pensamiento jurídico*, 2006, n° 2, pp. 33-39.
- Díaz Alejandro, C. F. *Ensayos sobre la historia económica argentina*. Bs. As. Amorrortu, 2001.
- Donzino, Gabriel; Morici, Silvia (Comps.). *Culturas adolescentes Subjetividades, contextos y debates actuales*. Buenos Aires, Noveduc, 2015.
- Doval, Delfina; Rattero, Carina (Comps.) *Autoridad y transmisión. Niños y jóvenes en la mira*. Buenos Aires, Noveduc, 2015.
- Dworkin, R. *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona, Paidós, 1993.
- Dworkin, R. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Bs. As. Paidós, 2003.
- Dworkin, Ronald, "The Original Position" in DANIELS, Norman (Ed.) *Reading Rawls*. Basil, Blackwell. 1975,
- Foster, H. y otros. *La Posmodernidad*. Barcelona, Kairós, 1986.
- Foucault, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Bs. As., FCE, 2010.
- Freeman, Samuel R. (Ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Fromm, Erich. *El corazón del hombre*. México, FCE, 2005.
- García Martínez, C. *El genocidio económico argentino (1975-1989)*. Bs. As., Macchi, 2003.
- Gargarella, R. *La justicia después de Rawls*. Barcelona, Paidós, 1999.
- Gauchet, M. Y otros (Dir.) *Nación y modernidad*. Bs. As., Nueva Visión, 1997.
- González García, D. *¿Es la concepción de Rawls una utopía?* En *Intersticios*, México, 1996, n° 4, pp. 61-69.
- Greco, María Beatriz. *Emancipación, educación y autoridad. Prácticas de formación y transmisión democrática*. Buenos Aires, Noveduc, 2015.
- Grondona, M. *Hacia una teoría del desarrollo. Las condiciones culturales del desarrollo económico*. Bs. As., Ariel-Planeta, 2000.
- Guerrero Alves, J. “El individuo y sus vínculos: más allá del individualismo liberal y del comunitarismo” en *Miscelánea Comillas*, 2002, Vol. 60, n° 116, pp. 7-44.
- Guisán, E. *Razón y pasión en ética. Dilemas de la ética contemporánea*. Barcelona, Anthopos, 2003.
- Habermas, J. – Rawls, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona, Paidós, 1998.
- Habermas, Jürgen . *El discurso filosófico de la Modernidad*, en *El pensamiento postmetafísico*. Taurus. Madrid, 2012.
- Hayek, F. “The atavism of Social Justice” en *New Studies*. Chicago, The University Press of Chicago, 1978.

- Hernández, José. *La política del consenso. Una lectura crítica del "Liberalismo Político" de John Rawls*. Barcelona, Anthropos, 2003.
- Hoevel, Carlos. *La teoría de la justicia de Amartya Sen y los orígenes del concepto católico de justicia social en Antonio Rosmini en Revista Cultura Económica*, 2011, nº 81-82, pp. 38-53.
- Höffe, Otfried. *L'État et la Justice. Les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglosaxonne. John Rawls et Robert Nozick*. Paris, Vrin, 1988.
- Hume, D. *Of the Original Contract en Essays: Moral, Political and Literary*. Oxford. Oxford University Press, 1974.
- Hume, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Bs. As., Aguilar, 1968.
- Ibáñez, A. "Castoriadis o el proyecto de autonomía democrática" en *Areté. Revista de Filosofía* (Perú) 2004, nº 2, pp. 208-241.
- Izquierdo, L. M. *Rawls contra McIntyre: dos conceptos de sociedad en Estudios filosóficos*, 2005, nº 54, pp. 137-154.
- Izquierdo, L. M. *Rawls contra McIntyre: dos conceptos de sociedad en Estudios filosóficos*, 2005, nº 54, pp. 137-154.
- Jalón, María José Díaz-Aguado. "Por una cultura de la convivencia democrática." *Revista Interuniversitaria de formación del profesorado* 44 (2002): 55-78.
- Jardín, André. *Historia del liberalismo político*. México, FCE, 1989.
- Jares, Xesús R. *Educación y conflicto: guía de educación para la convivencia*. Madrid, Editorial Popular, 2001.
- Kliksber, B. *Hacia una economía con rostro humano*. Bs. As., FCE, 2012.
- Kropotkin, P. *El apoyo mutuo como factor de evolución*. Bs. As., Proyección, 2007.
- Kukathas, Chandran. *Rawls: "A Theory of Justice" and Its Critics*. Stanford, Stanford University Press, 1990.
- Ladriere, J. – Van Parijs, Ph. *Fondement d'une theorie de la justice. Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*. Lovaina, Edition de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984.
- Lasch, Christopher. *la cultura del narcisismo l'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*. Milano, Fabbri, 2012.
- Lechner, Norbert. "Ese desencanto llamado posmoderno", en *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*. México, FCE, 1999.
- Lepines, W. *Las tres culturas*. México, F.C.E., 1994.
- Lipman, M. *Pensamiento complejo y educación*. Madrid, De la Torre, 1997.
- Lipovetsky, G. – Serroy, Jean. *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*. Barcelona, Anagrama, 2010.
- Lipovetsky, G. – Serroy, Jean. *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*. Barcelona, Anagrama, 2009.
- Lipovetsky, G. *Educación en la ciudadanía*. Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 2006.
- Lipovetsky, G. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, Anagrama, 1994.
- Lipovetsky, G. *El imperio de lo efímero: La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona, Anagrama, 2007.
- Lipovetsky, G. *El lujo eterno: De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*. Barcelona, Anagrama, 2006.
- Lipovetsky, G. *La Cultura-Mundo: Respuesta a una Sociedad Desorientada*. Barcelona, Anagrama, 1999.
- Lipovetsky, G. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 1994.
- Lipovetsky, G. *La felicidad paradójica: Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona, Anagrama, 2007.
- Lipovetsky, G. *La pantalla global: cultura mediática y cine en la era hipermoderna* Barcelona, Anagrama, 2005.



- Lipovetsky, G. *La sociedad de la decepción*. Barcelona, Anagrama, 2003.
- Lipovetsky, G. *La tercera mujer: permanencia y revolución de lo femenino*. Barcelona, Anagrama, 2006.
- Lipovetsky, G. *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona, Anagrama, 2004.
- Lipovetsky, G. *Metamorfosis de la cultura liberal: Ética, medios de comunicación, empresa*. Barcelona, Anagrama, 2007.
- Lipovetsky, Gilles – Juvin, Hervé. *El Occidente globalizado. Un debate sobre la cultura planetaria*. Barcelona, Anagrama, 2011.
- Lipovetsky, Gilles – Roux, E. *El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*. Barcelona, Anagrama, 2004.
- Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 2004.
- Lipovetsky, G. *Le crépuscule du devoir*. Gallimard, París, 1992.
- Llach, L. – Gurchunoff, P. *Entre la equidad y el crecimiento. Ascenso y caída de la economía argentina, 1880-2002*. Bs. As., Siglo XXI, 2004.
- Loizaga, P. *Mito y sospecha posmoderna*. Bs. As., Lexicus, 2011.
- Mac Intyre, A. *Animales racionales y dependientes*. Barcelona, Paidós, 2001.
- Mac Intyre, A. *Justicia y racionalidad*. Madrid, EIU, 2001.
- Mardones, J. *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander, Sal Terrae, 2008.
- Mardones, J. *PostModernidad y neoconservadurismo*. Estela (Navarra), Verbo Divino, 2007.
- Martorell, Carmen, et al. "Convivencia e inteligencia emocional en niños en edad escolar." *European Journal of Education and Psychology* (2009), Vol. 2, nº 1, pp. 69-78.
- Marx, K. *Introducción general a la Crítica de la Economía Política*. Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, 1973.
- Maturana, Humberto. *Transformación en la convivencia*. Santiago de Chile, JC Sáez Editor, 2007.
- Naranjo Meléndez, Adriana. "Evolución de la competencia social" en *Diversitas* v.2 n.1 Bogotá jun. 2006, disponible en: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1794-99982006000100012](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-99982006000100012)
- Nino, Carlos Santiago. *The Ethics of Human Rights*. Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Norman, Daniels. *Wide Reflective Equilibrium and theory acceptance in ethics* en *Journal of Philosophy* (1979), Vol. 76, nº 5, pp. 256-282.
- Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- Orejudo Pedrosa, Juan. *El comunitarismo de Taylor frente al liberalismo político de Rawls: la justicia liberal frente al multiculturalismo* en *Revista de Filosofía (México)*, 2008, nº 121, pp. 83-104.
- Ortega, Pedro, Ramón Mínguez, and Ramón Gil. "Educación para la convivencia: la tolerancia en la escuela", *Valencia, Nau Llibres* (1994).
- Pena López, J. *El problema de la racionalidad en la economía o las inconsistencias del homo oeconomicus* en *Estudios filosóficos*, 2005, nº 54, pp. 5-31.
- Perpere Viñuales, A. *Justicia social: Lecciones de un debate* en *Revista Cultura Económica*, 2011, nº 81-82, p. 54-63.
- Pöggge, Tomas. *Realizing Rawls*. Ithaca, Cornell University Press, 1990.
- Pontón, Rogelio. *Ensayos sobre la teoría y la realidad económica*. Rosario, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL), 2014.
- Ramírez, Santiago, and Fernando Justicia Justicia. "El maltrato entre escolares y otras conductas-problema para la convivencia", *Electronic journal of research in educational psychology* 2006, Vol. 4, nº 9, pp. 265-290.
- Rawls, J. "L'idée d'un consensus par recoupement" en *Revue de metaphisique et de moral*, (Paris), Enero-Marzo, 1988, nº 1.
- Rawls, J. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Buenos Aires, Paidós, 2004.

- Rawls, John. "A Kantian Conception of Equality" in *Cambridge Review* [London] (February 1975), n° 96, pp. 94-99.
- Rawls, John. "A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character." Ph.D. Dissertation, Princeton University, 1950. Abstract in *Dissertation Abstracts* (1955), Vol. 15, n° 4, pp. 608-609.
- Rawls, John. "Constitutional Liberty and the Concept of Justice" in SCHWARTZ, Thomas (Ed.) *Freedom and Authority: An Introduction to Social and Political Philosophy*. Encino & Belmont, (California), Dickenson, 1973, pp. 260-280.
- Rawls, John. "Distributive Justice: Some Addenda" in *Natural Law Forum* (1968), n° 13, pp. 51-71.
- Rawls, John. "Fairness to Goodness" in *Philosophical Review* (October 1975), Vol. 84, n° 4, pp. 536-554.
- Rawls, John. "Giustizia distributiva" in Ferrera Maurizio and Gastaldo, Piero (Eds.) *Le Ragioni della Giustizia, Biblioteca della libertà*, 1977, n° 65/66, pp. 45-80.
- Rawls, John. "Justice as Fairness" en *Journal of Philosophy* (October 24, 1957), Vol. 54, n° 22, pp. 653-662.
- Rawls, John. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" in *Philosophy & Public Affairs* (Summer 1985), Vol. 14, n° 3, pp. 223-251.
- Rawls, John. "Justice as Reciprocity" in Gorovitz, Samuel (Ed.) *Utilitarianism: John Stuart Mill: With Critical Essays*. New York, Bobbs-Merrill, 1971, pp. 242-268.
- Rawls, John. "Kantian Constructivism in Moral Theory" en *Journal of Philosophy* (September 1980), Vol. 77, n° 9, pp. 515-572. Versión castellana: *Constructivismo kantiano en moral* en Rodilla (Ed.) *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid, Tecnos, 1986, pp. 137-186.
- Rawls, John. "Legal Obligation and the Duty of Fair Play" in HOOK, Sidney (Ed.) *Law and Philosophy: A Symposium*. New York, New York University Press, 1964, pp. 3-18.
- Rawls, John. "Outline of a Decision Procedure for Ethics" en *Philosophical Review* (April 1951), Vol. 60, n° 2, pp. 177-197.
- Rawls, John. "Reconciliation through the Public Use of Reason" in *Journal of Philosophy* (March 1995), Vol. 92, n° 3, pp. 132-180.
- Rawls, John. "Reply to Alexander and Musgrave" in *Quarterly Journal of Economics* (November 1974), Vol. 88, n° 4, pp. 633-655.
- Rawls, John. "Social Unity and Primary Goods" in SEN Amartya and WILLIAMS, Bernard (Eds.) *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 159-185.
- Rawls, John. "Some Reasons for the Maximin Criterion" in *American Economic Review* (May 1974), Vol. 64, n° 2, pp. 141-146.
- Rawls, John. "The Basic Liberties and Their Priority" in McMurrin, Sterling M. (Ed.) *The Tanner Lectures on Human Values, III (1982)*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1982, pp. 1-87. Versión castellana: *Sobre las libertades*. Barcelona, Paidós, 1990.
- Rawls, John. "The Basic Structure as Subject" in *American Philosophical Quarterly* (April 1977), Vol. 14, n° 2, pp. 159-165.
- Rawls, John. "The Domain of the Political and Overlapping Consensus" in *New York University Law Review* (May 1989), Vol. 64, n° 2, pp. 233-255.
- Rawls, John. "The Idea of an Overlapping Consensus" in *Oxford Journal for Legal Studies* (Spring 1987), Vol. 7, n° 1, pp. 1-25.
- Rawls, John. "The Independence of Moral Theory" in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (November 1975), n° 48, pp. 5-22.
- Rawls, John. "The Justification of Civil Disobedience" in Bedau, Hugo A. (Ed.) *Civil Disobedience: Theory and Practice*. New York, Pegasus Books, 1969, pp. 240-255.
- Rawls, John. "The Law of Peoples" in *Critical Inquiry* (Fall 1993), Vol. 20, n° 1, pp. 36-68.

- Rawls, John. "The Priority of Right and Ideas of the Good" in *Philosophy & Public Affairs* (Fall 1988), Vol. 17, n° 4, pp. 251-276.
- Rawls, John. "Two Concepts of Rules" in *Philosophical Review* (January 1955), Vol. 64, n° 1, pp. 3-32.
- Rawls, John. "Review of A. Vilhelm Lundstedt's 'Legal Thinking Revised'". *Cornell Law Quarterly* (1959), Vol. 44, p. 169.
- Rawls, John. "Review of Richard B. Brandt, ed. 'Social Justice'" (1962) en *Philosophical Review* (July 1965), Vol. 74, n° 3, pp. 406-409.
- Rawls, John. "The Sense of Justice" in *Philosophical Review* (July 1963), Vol. 72, n° 3, pp. 281-305.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press, 1999. Última edición revisada 2001.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971. Contiene artículos o ideas publicados anteriormente como Chapter 1: Justice as Fairness [See "Justice as Fairness" (1958)]. Chapter 2: The Principles of Justice [See "Distributive Justice: Some Addenda" (1968)]. Chapter 4: Equal Liberty [See "Constitutional Liberty" (1963)]. Chapter 5: Distributive Shares [See "Distributive Justice" (1967)]. Chapter 6: Duty and Obligation [See "The Justification of Civil Disobedience" (1969)]. Chapter 7: Goodness as Rationality. Chapter 8: The Sense of Justice [See "The Sense of Justice" (1963)]. En castellano tenemos una no muy buena versión de la *Teoría de la justicia*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Rawls, John. *Collected Papers*. Cambridge, Harvard University Press, 1999, edited by Samuel Freeman.
- Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Harvard University Press, 2001, edited by Erin Kelly. Versión castellana: *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona, Paidós, 2004.
- Rawls, John. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Harvard University Press, 2000, edited by Barbara Herman.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993. Versión castellana: *Liberalismo político*. México, FCE, 2003.
- Rawls, John. Review of Axel Hägerstrom's *Inquiries into the Nature of Law and Morals* en *Mind* (July 1955), Vol. 64 n° 255, pp. 421-422.
- Rawls, John. Review of Raymond Klibansky, ed., *Philosophy in Mid-Century: A Survey*. *Philosophical Review* (January 1961), 70(1): 131-132.
- Rawls, John. Review of Stephen Toulmin's *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (1950) en *Philosophical Review* (October 1951), Vol. 60, n° 4, pp. 572-580.
- Rawls, John. *The Law of People*. Cambridge, Harvard University Press, 2001. Versión castellana: *EL derecho de gentes y "una revisión del idea de razón pública"*. Barcelona, Paidós, 2001.
- Reath, Andrews; Korsgaard, Christine M.; and Herman Barbara, (Eds.), *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Renaut, A. *L'Ére de l'Individu*. Paris, Gallimard, 2009.
- Requena-Silvente, F. – Walker, James. *Calculating Hedonic Price* en *Economica*, 2006, Vol. 73, n° 291, pp. 509-531.
- Risco Fernández, G. *Justicia y alteridad: Del "otro-yo" de Aristóteles al "otro-otro" de Tomás de Aquino* en *Nuevas Propuestas*. *Revista de la Universidad Católica de Santiago del Estero*. N° 26, 1999, p. 79-99.
- Rorty, R. "Can American Egalitarianism Survive a Globalized Economy" en *Business Ethic Quarterly*, 1999, Special Issue, p. 1-6.
- Rorty, R. *Redemption from egotism: James and Proust as spiritual exercises*. en: <http://www.stanford.edu/~rrorty>. March 19, 2001

- Sampietro, Y.; Peregalli, A. (Comps.). *Maternidades, paternidades y adolescencias. Construirse hombre y mujer en el mundo*. Buenos Aires, Noveduc, 2015.
- Santos Pérez, L. *Libertad e igualdad*. Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2014.
- Sapir, J. *Economistas contra la democracia. Los intereses inconfesables de los falsos expertos de la economía*. Buenos Aires, Ediciones BCA, 2004.
- SAVATER, Fernando. *Ética como amor propio*. México, Mondadori, 1999.
- Sen Amartya – Kliksberg, Bernardo. *Primero la gente. Una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo globalizado*. Bs. As., Temas, 2011.
- Sen Amartya. *Inequality Reexamined*. Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- Sen, Amartya – Williams, B. *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Sen, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Bs. As., Planeta, 2000.
- Sen, Amartya. *Primero la gente. Una mirada desde la ética del desarrollo*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2008.
- Sorj, B. *La democracia inesperada*. Bs. As., Prometeo, 2005.
- Stuart Mill, J. *El utilitarismo*. Barcelona, Altaya, 1997.
- Talisse, Robert B. *On Rawls*. Pacific Grove, Duxbury, 2000.
- Toffler, Alvin. *El shock del futuro*. Barcelona, Plaza y Janés, 1978.
- Toffler, Alvin. *La tercera ola*. Barcelona, Plaza y Janés, 1982. Disponible en: <http://www.frrg.utn.edu.ar/frrg/apuntes/cmasala/La%20Tercera%20Ola%20Toffler.pdf>
- Torrego, Juan Carlos, Juan Manuel Moreno, and Juan Manuel Moreno Olmedilla. *Convivencia y disciplina en la escuela: el aprendizaje de la democracia*. Madrid, St. Martin's Press, 2003.
- Torres Santomé, J. *Las culturas negadas y silenciadas en el currículum en Cuadernos de Pedagogía*, 1993, n. 217, p. 60-66.
- Tourain, A. *Crítica de la Modernidad*. Bs. As., FCE., 2004.
- Tudge, Colin. “Animal Welfare and the Ideal of Europe” in *Animal Welfare*. Strasbourg, Council of Europe, 2006.
- Urgarteche, O. *El falso dilema. América en la economía global*. Caracas, Nueva Sociedad, 1997.
- Velluso, Giancarlo. *Amor di sé e amor proprio nell'analisi moral di Pascal en Filosofia Oggi*, 2009, n° 128, F. IV, 333-346.
- Villa, Alejandro; Infantino, Julieta; Castro, Graciela (Comps.). *Culturas juveniles. Disputas entre representaciones hegemónicas y prácticas*. Buenos Aires, Noveduc, 2015.
- Von Mises, L. *Epistemological Problems of Economics*. New York, Institute for Human Studies, 1981.
- Von Mises, L. *La acción humana*. Madrid, Sopec, 1968.
- Waltzer, M. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México, FCE, 2004.
- Wellmer, Albrecht. *Líneas de fuga de la Modernidad*. Bs. As., FCE, 2013.
- Wilkinson, R. – Pickett, K. *Desigualdad: un análisis de la (in)felicidad colectiva*. Madrid, Turner, 2009.
- Wolff, Robert Paul. *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of a Theory of Justice*. Princeton, Princeton University Press, 1971.
- Zanini Timm, Edgar; Mouriño Mosquera, Juan José; Dieter Stobäus, Claus. *O mal-estar na docência em tempos líquidos de Modernidade*. En *Revista Mal-estar E Subjetividade*, vol. X, núm. 3, septiembre, 2010, pp. 865-885.

## CONCLUSIÓN

### EDUCACIÓN PARA LA CONVIVENCIA PACÍFICA

#### A-. Globalización y educación

##### Delimitando el concepto de educación

1.- La globalización no se cierra en un debate sobre las relaciones entre el Estado y el mercado, o en un análisis de coyuntura para el presente que vivimos; para comprender la globalización, y en este contexto la función de la educación, es necesario reconstruir un *marco interpretativo de la nueva realidad social*. Lo que está en juego es una filosofía de la vida social.

Si bien partiremos tratando de esbozar un concepto de educación, para entender de qué estamos hablando, ésta no se entiende sino en el contexto social en el que se produce.

La educación ha sido (y lo es todavía) definida de muy diversas maneras. Ahora bien, definir requiere de ciertos recaudos lógicos que no siempre se tienen presente. Una definición no pretende aferrar siempre, necesaria y verdaderamente, la esencia de la cosas definida.

Una definición establece *un límite a un concepto, signado por una palabra*. Cuando alguien define, por ejemplo, “educación” estamos en condiciones de *saber qué entiende por educación quien la define*.

Sin embargo, una definición que se refiera a algo real, puede ser criticada con la realidad. Una definición, desde el punto de vista lógico, es una proposición o juicio que enuncia en el predicado lo esencial de lo contenido en el sujeto de la proposición. Al afirmar: “Entiendo por república una forma de gobierno con división de poderes”, sabemos qué nos quiere decir quien lo afirma. La definición dice lo que la cosa definida (en el predicado del juicio) es para quien la define, sea que la cosa exista realmente o no exista (aunque se lo piense como posible); pero cuando con este concepto se quiere definir una realidad y alguien afirma: “Argentina es una república”, podemos entonces verificar o refutar ese juicio definitorio constatando la adecuación entre lo definido en el concepto “república” y la realidad o irrealidad de esa forma de gobierno en la Argentina.

En este sentido, se puede definir “educación” de una manera que aún no existe realmente, pero se desea que exista.

2.- Mas, desde el punto de vista de la lógica, definir algo por lo que es requiere indicar *las causas que lo hacen ser*, que justifican su existencia posible o real.

La delimitación del concepto de educación -como todo lo referido a lo social- es particularmente compleja: ella remite al ser humano, a su individualidad y a su socialidad, tanto a los fines como a los medios, al presente como al pasado y al futuro. Toda definición de educación implica, entonces, elementos teóricos (conceptos referidos a entidades abs-

tractas, como persona, sociedad, estado, etc.) y éstos pueden ser referidos a situaciones empíricas que confirmarán o refutarán la existencia real de lo expresado en la definición.

Lo que se entiende por educación no se ciñe a una situación concreta, ni necesariamente presente. Lo que hoy sucede y se entiende por educación puede no ser el ideal de lo que deberíamos o podríamos llamar educación.

La psicología, la sociología, la economía y los demás saberes tomados de la experiencia, irán indicando los *límites de realización* de una teoría, pero no podrán socavar la validez teórica de la misma, esto es, la especulación coherente explicitada en la definición asumida.

“No podemos pasar legítimamente de verdades sobre cuestiones meramente empíricas a conclusiones sobre lo que debe hacerse. Las verdades de la psicología y la sociología no sirven por sí mismas de garantía para que adoptemos un curso de acción u otro... A pesar de lo importante que son los hechos empíricos, la teoría de la educación, en último término, depende de cuestiones de valor”<sup>985</sup>.

3.- Una definición contiene, entonces, elementos empíricos y elementos no empíricos (deseables, metafísicos o futuros, etc.). Por ello diremos que una definición de lo que es “educación” tiene no poco de opción, de elección, de creación mental deseada.

“La escuela, aunque no se lo exponga explícitamente, pretende hacer algo con los alumnos; cualquier proyecto educativo que quiera llegar al fondo termina desembocando en un supuesto ‘*modelo de hombre*’, el cual se incrusta en un *modelo de sociedad* y éste último recibe la coherencia de su implantación en un panorama sobre la *totalidad*. Tales modelos no proceden jamás totalmente de un análisis técnico-científico de lo real, sino de opciones fundamentales ante el sentido de la existencia, *opciones que nacen de la libertad* y que tienen sus raíces en la actitud última de la persona delante de la historia y del destino humanos, cosa que trascienden todos y cada uno de los análisis realizados por las ciencias empíricas”<sup>986</sup>.

La concepción del hombre y de la sociedad (esto es, del modo de relacionarse de los hombres), son condiciones previas a la idea de educación. La misma idea del *poder político*, con el que se ordena y administra la “polis”, incluye una previa idea de lo que es o puede ser el hombre, como ya lo advertía Maquiavelo.

“Generalizando, de los hombres puede decirse lo siguiente: son ingratos, volubles, simuladores, huidizos, temerosos del peligro, ávidos de ganancias; y mientras los beneficias te siguen, te ofrecen su sangre, bienes, vidas e hijos ... pero eso sólo si la necesidad está lejana; empero cuando aquella se avecina ellos dan media vuelta”<sup>987</sup>.

4.- Como las realidades implicadas en el concepto de educación (el hombre y sus posibilidades; la sociedad y sus formas de organización y poder) son objeto de diversas interpretaciones, y de ellas depende el concepto que nos hagamos de educación, urge que ésta sea definida.

Son muchas las formas de definir. Algunos, por ejemplo, definen una realidad describiendo cómo nace (*definición genética*) o como se ha dado en el tiempo (*definición his-*

<sup>985</sup> Moore, T. *Introducción a la teoría de la educación*. Madrid, Alianza, 1999, p. 107.

<sup>986</sup> Fullat, O. *Filosofías de la educación*. Barcelona, CEAC, 1979, p. 163-164.

<sup>987</sup> Maquiavelo, N. *El príncipe*. Bs. As., Plus Ultra, 1973, Cap. XVII, nº2, p. 130.

tórica); otros definen a una cosa por su funcionamiento (*definición funcional*). Con Aristóteles se originó la forma de definir estableciendo los factores o las causas (eficiente, material, esencial, final) de las que resulta. Así cuando E. Durkheim<sup>988</sup> definió a la educación como “la acción ejercida por las generaciones adultas sobre las que no están todavía maduras para la vida social”, la ha definido por medio de la expresión de la *causa eficiente*. Cuando Kant afirma que “la educación tiene por fin el desarrollo, en el hombre, de toda la perfección que su naturaleza lleva consigo”, la está definiendo por la *causa final*.

Ahora bien, una *definición esencial de educación* debe pretender alcanzar con ella lo *constitutivo* de la educación, o sea, la causa formal o lo que le da su ser específico y propio. Una definición *esencial* establece lo que una cosa es (esencia), no su existencia real. Con una definición universal de educación se pretende llegar a lo que *es* educación en todo tiempo y lugar: no solo mencionar cómo aparece -definición genética-, ni cómo funciona -definición funcional- ni con qué medios se realiza -definición instrumental-. Por cierto que hay *definiciones esenciales abstractas y genéricas* (como cuando afirmamos que la educación es “el proceso de convertirse en persona”), pero esto no impide que una definición esencial pueda ser, a su vez y si es necesario, *delimitada* en un tiempo, en un espacio, con indicaciones acerca de los medios y recursos con la que se logrará, etc.

La educación (*e-ducere*) implica un cambio y desarrollo en su mismo concepto etimológico, tanto en el nivel individual como en el social e histórico. Si en la antigüedad parece haber primado el primer nivel de acentuación, en la actualidad la exigencia de globalización y socialización masiva parece tomar la preeminencia.

5.- En este contexto, quizás nos pueda servir como materia para la discusión la siguiente definición conceptual, tentativa y conjetural, que ponemos a consideración:

La educación, en nuestra estimación y en una concepción integral e integradora, parece consistir en:

a) Un proceso de aprendizaje, personal y social, crecientemente autodeterminado, y su logro o resultado relativo (no definitivo, sino perfectible) y habitual de una forma de vivir humana (de conocer, ser crítico, querer, ser afectivo o sentir, comportarse, ser dueño de sí y de hacer) y de una forma humana de hacer, personalizada (con un carácter propio, donde no interesa solo la inteligencia o sólo algún aspecto de la persona) y socializada (convivir con justicia). Se intenta posibilitar la adquisición de una forma de ser integral en sus aspectos, e integradora de la persona y de la sociedad, aunque sea diversas según los tiempos y los países, buscándose elementos universales (sin oposición a los regionales y personales) de la educación.

b) Realizado, generalmente con esfuerzo, por las mismas personas (por lo que la educación es, ante todo, autoeducación) y ayudadas por otros (la sociedad familiar, civil, colegial, religiosa, estatal, etc.), lo que constituye la heteroeducación.

c) Con distintos medios didácticos (conscientes e inconscientes, manifiestos u ocultos; materiales, teóricos o técnicos), con personas interactuando entre ellas, en una práctica sociocognitiva con los demás.

d) Dentro de una sociedad, con sus posibilidades y limitaciones -económicas, territoriales, históricas, políticas- y de su cultura, con sus saberes (teóricos, prácticos, poéticos, productivos), con quehaceres (juegos, trabajos, obligaciones), y con valores (acerca

---

<sup>988</sup> Durkheim, É. *Educación como socialización*. Salamanca, Sígueme, 1976, p. 98. Cfr. Garat, O. *Evolución del concepto y fin de la educación en la cultura occidental hasta el siglo XIX* en *Signos Universitarios*, 1994, n. 25, p. 11-22.

de lo material, lo cultural, lo moral, etc.) que condicionan y posibilitan material y formalmente ese aprendizaje, no solo de aprender algo -lo que es propio de la instrucción-, sino de ser persona lo que es propio de la educación.

e) Con el fin principal (no cerrado ni único) de que los individuos desarrollen sus vidas como personas integradas en sus facultades y posibilidades, y con los demás en sociedad; dueñas de sí mismas, abiertas tanto a fines que ellas mismas se proponen, como a fines sociales (compartidos según un bien común) y trascendentes, teniendo presentes tanto el pasado, como el presente y el futuro<sup>989</sup>.

6.- En el punto d) se centra la importancia de la *sociedad* para la educación. El contexto social signa una parte importante de lo que concebimos como educación. No obstante, no es la única causa que define a la educación en su totalidad. Mas la presencia de *la sociedad es ubicua*: siempre está presente en los individuos singulares, como en las leyes (las estructuras y sistemas de ideas, de valores) mediante las cuales las personas se rigen. La sociedad es *pluricausal*: es causa eficiente (aunque no la única) de la educación; es causa material, el clima natural en el cual se realiza el proceso educativo; es causa instrumental con sus aportes y límites públicos que ofrece o suprime; y es, en parte, causa final con los ideales y valores que promueve para que las personas se integren en la sociedad.

De hecho hubo, en la historia de la educación, concepciones que, al pensar la educación, la pensaron: a) ya como un proceso individual, casi considerando que un individuo pudiese vivir aisladamente; b) ya como un proceso social pautado por leyes y costumbres, como si la persona individual no existiese con derechos anteriores a los sociales o no influyese en la constitución social; c) como una relación interactiva entre las personas individuales y la sociedad con sus leyes constitutivas; pero sin considerar igualmente otras causas (como los fines, los medios, las circunstancias históricas, económicas y políticas).

7.- Al hablar de educación, no es, pues, suficiente definirla en general como un proceso para convertirse en persona; o como un proceso que prepara para ingresar productivamente en una sociedad. Se requiere, además, ubicarla en un tiempo y en un espacio determinados. Todo ello hace que la educación sea un proceso, en parte, *conservador y reproductor de la situación social* (de sus hábitos y valores) y, en parte, *un proceso en constante cambio social*, sea por el empuje creador de las personas, sea porque la sociedad misma con sus necesidades y leyes cambia constantemente<sup>990</sup>. La educación tiene no poco de transmisión de valores (materiales, intelectuales, morales, artísticos); pero no solamente como *conservación* de formas, sino también como el valor de la *creación* de lo nuevo, contra las formas antiguas; se transmite la cultura dominante con los gérmenes de la cultura de los conflictos. Ahora bien, el crecimiento vegetativo, cultural y exponencial de la población humana parece tender, por su mismo dinamismo a una *globalidad* en la comunicación y, tras ella, en parte, en los deseos, actitudes y costumbres que genera.

El proceso educativo, (y en concreto los educadores, los docentes, los padres o el Estado) nunca es neutral: elige, valora, intenta favorecer uno u otro tipo de hombre (con diversas capacidades y prioridades) y de sociedad (con diversas formas económicas, políticas, culturales, morales). Entre esas opciones, nos parece, que es preferible aquella en que

---

<sup>989</sup> Cfr. Daros, W. *Filosofía de una teoría curricular*. Rosario, UCEL, 2001, p. 11-26.

<sup>990</sup> Cfr. Sagastizabal, M. (DIR.) *Diversidad cultural y fracaso escolar*. Rosario, IRICE, 2000. Bourdieu, p. *CapITAL cultural, escuela y espacio social*. México, Siglo XXI, 1997.



se deje decidir a las personas acerca de lo que desean ser y hacer con sus vidas en un ámbito de verdad y justicia. Esto implica promocionar la universalidad democrática efectiva, no solo en sus formas aparentes. Sin buscar saber cómo son las cosas y acontecimientos (verdad), y sin reconocer lo pactado para convivir (justicia) -aunque fallemos frecuentemente en ello-, no hay sociedad posible. La violencia o la fuerza es admisible sólo si es consecuencia de la verdad y a justicia, y empleadas moderadamente para mantenerlas, no para suplantarlas. Esto es lo que nos hace humanos y humaniza la sociedad.

“Vivir en una sociedad plural impone asumir que lo absolutamente respetable son las personas, no sus opiniones, y que el derecho a la propia opinión consiste en que ésta sea escuchada y discutida, no en que la vea pasar sin tocarla como si de una vaca sagrada se tratase. Lo que el maestro debe fomentar en sus alumnos no es la disposición a establecer irrevocablemente lo que han elegido pensar (la `voz de su espontaneidad`, su `autoexpresión`, etc.) sino la capacidad de participar fructíferamente en una controversia razonada, aunque ello `hiera` alguno de sus dogmas personales o familiares”<sup>991</sup>.

Cada concepto implicado en la educación es complejo y requiere explicitación en la elaboración de una teoría educativa. Ésta implica una concepción de las personas singular y socialmente consideradas. En otros textos he tratado el aspecto de las personas singulares: su aprendizaje para ser conscientes y libres, capaces de derechos y deberes, de meditación y concentración<sup>992</sup> que se deben aprender no solo en los hogares, sino también en las instituciones formalmente educativas.

En el presente trabajo, nos interesa detenernos en la variable social (en la que están presentes aspectos culturales y económicos) y en los conflictos que ella genera en la actualidad con el proceso así llamado de “globalización”.

## Definiendo el concepto sociedad

8.- El concepto de educación se da en un contexto social (familiar, civil, político, económico, nacional e internacional). La educación -que es en su núcleo- un proceso de aprendizaje, personal y social, requiere reconstruir un marco interpretativo de la realidad social.

Clásicamente se ha pensado a *la sociedad como un pacto entre personas*; pacto implícitamente aceptado por quien nace y permanece en una sociedad ya establecida y regida por leyes; pacto que es necesario crear, al inicio de una sociedad, con convenciones, usos, costumbres o leyes explícitamente formuladas, enunciadas y aceptadas por los afectados por las mismas<sup>993</sup>. El pacto tenía por finalidad la mutua defensa de la vida (seguridad, protección, justicia) y la mejora en la calidad de esa vida humana (bienestar, libertad, etc.). El valor de la vida era el valor fundamental.

---

<sup>991</sup> Savater, F. *El valor de educar*. Bs. As., Ariel, 1997, p. 137, 153.

<sup>992</sup> Es de elogiar la iniciativa de aprender a tener *momentos de meditación, silencio y concentración*. En la escuela tradicional, después del bullicioso recreo, se hacía una fila y se permanecía en silencio. Este hecho *separaba el recreo del inicio de clase* la que requiere concentración para aprender. El aprendizaje en el aula es un trabajo que exige concentración y esfuerzo no carente de interés por lo que se aprende. Actualmente se está instalando en algunas escuelas la creación de útil hábito del silencio y la meditación en el aula, en una cultura en la que predomina la extraversion y el griterío estridente constante. No se puede pensar coherente y prolongadamente si no es posible encontrar ámbitos de silencio. ¡Se ha olvidado algo tan obvio! Incluso en los lugares colectivos que exigen silencio (hospitales, viajes nocturnos, etc.), especialmente los adolescentes eligen escuchar música estridente con auriculares personales. Nunca aprendieron a pensar personal y prolongadamente en silencio. Al no tener nada propio que pensar, el silencio los aburre o fastidia.

<sup>993</sup> Montesquieu. *Del espíritu de las leyes*. México, Porrúa, 1990, Libro, XIX, Cap. XXVII.

9.- El *temor* a perder la vida por parte del más fuerte o, excepcionalmente, por parte del más débil hacia el más poderoso dormido, hizo que se explicitara el pacto social para el bien común que era la vida.

“La transferencia mutua de un derecho es lo que los hombres llaman contrato”<sup>994</sup>. En el contrato civil, los hombres esperan el cumplimiento de la mutua promesa para lograr un bien común, para los contratantes, que consiste en el respeto de esa promesa, aunque no siempre reeditúe en la misma proporción de bienes económicos. Donde todo hombre es potencialmente un lobo para todo otro hombre, la sociedad surgía como una necesidad para custodiar el bien de todos: *los derechos de todos a la vida y los derivados de ella*, y se imponía la necesidad de una forma de gobierno. Las formas de gobierno, son formas y no debe ser confundida con el gobierno mismo que es la fuerza social organizada, con plenos poderes para mantener y hacer cumplir el derecho que surge del pacto social.

En la concepción liberal, el bien común se halla en las leyes para el libre uso de la libertad y todo lo que ella supone (propiedad, uso exclusivo, poder, etc.), en una sociedad con un gobierno que detenta el poder para proteger esa libertad, en nombre de la mayoría de los que tienen derechos que defender. Ya lo que importa no es el bien común en abstracto, sino el bien individual del derecho de la libertad y la no agresión del otro sobre el propio derecho. Por ello, no es de extrañar que la comunidad social sea identificada frecuentemente con el gobierno, esto es, con quien tiene poder representativo (de legislar, juzgar, hacer cumplir las leyes) en una comunidad.

“Cuando un grupo de hombres ha consentido formar una comunidad o gobierno, quedan con ello incorporados en un cuerpo político en el que la mayoría tiene derecho de actuar y decidir en nombre de todos”<sup>995</sup>.

El Estado, en cuanto conjunto de leyes en manos de quien ejerce el poder, adquiere frecuentemente un carácter policial de vigilancia para el cumplimiento de las leyes por parte de los socios.

“El liberalismo confunde la sociedad organizada en Estado con un artificio montado por la razón, a efectos de velar por el cumplimiento del contrato político. Esta idea simplemente policial del Estado es la que Marx tomará como modelo y soñará con suprimirla...”<sup>996</sup>

10.- Juan Jacobo Rousseau advirtió la ambigüedad que puede existir en el concepto de bien común. Sabemos que hay *bienes físicos o materiales, intelectuales y morales*; pero el concepto de “bien común”, o era un concepto abstracto o exigía un consenso de las partes, mediando un pacto social, para el mantenimiento de los contratantes.

El *bien común supone bienes particulares* que, cuando entran en conflicto, deben convenir en algo mutuamente aceptado o común. El ciudadano cede parte de sus derechos (no todos) a la comunidad representada por el gobernante; sin embargo, es el gobernante el que establece cuánto debe ceder cada ciudadano.

“Frecuentemente surge una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general: ésta sólo atiende al interés común, aquélla al interés privado...”

---

<sup>994</sup> Hobbes, TH. *Leviatán*. Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 231. Cfr. Aranda, F. *El corte epistemológico del origen de la sociedad política a partir de Thomas Hobbes en Estudios Filosóficos*, 1999, n° 138, p. 257-302.

<sup>995</sup> Locke, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Bs. As., Alianza, 1990, p. 111.

<sup>996</sup> Calderón Bouchet, R. *Sobre las causas del orden político*. Bs. As., Nuevo Orden, 1976, p. 75.

Conviénese en que todo lo que cada individuo enajena, mediante el pacto social, de poder, de bienes y libertad, es solamente la parte cuyo uso es de trascendencia e importancia para la comunidad, mas es preciso convenir también en que el soberano es el único juez de esta necesidad...

Lo que generaliza la voluntad no es tanto el número de votos cuanto el interés común que los une... El contrato social tiene por fin la conservación de los contratantes”<sup>997</sup>.

Cada contratante (singular, particular y diverso) vive bajo la protección de la ley, común para todos, dispuesto a morir por la defensa del Estado, cuando éste lo requiera, pues bajo esa condición vive en seguridad hasta entonces. El Estado se promueve las virtudes propias del hombre moderno: la laboriosidad, no ocuparse de cosas inútiles (juegos, caza, mascaradas), la templanza, el ahorro, comercio con lealtad y honestidad<sup>998</sup>. El Estado, mediante el contrato social inspirador de la constitución de un Estado, es el administrador del poder de la sociedad. No es de extrañar, pues, que pueda lentamente *intervenir* en todo, en todos los ámbitos, siempre que ello lleve a la defensa de los socios y de su poder como Estado; pero éste no puede proceder en forma contraria al bien e interés común.

11.- En resumen, ser social, ser sociedad, es concretamente ser socios: compartir consciente y libremente los *bienes e infortunios comunes*, o sea, que afectan a todos (mediante las leyes, los pactos o contratos), para que cada uno pueda ser diferente y gozar de sus *bienes privados*.

En la concepción de la sociedad (y del bien común que le da sentido) se cometen dos errores: a) Considerar el bien común como algo inherente a la persona singular y para su solaz; o b) considerarlo como bien privado de la sociedad absolutizada, cuya grandeza nada tiene que ver con la persona particular.

La sociedad es una realidad compleja que implica y requiere tanto la *individualización* de la sociedad como la *socialización* del individuo, equilibradamente, sin que una tendencia suprima a la otra. La concepción correcta parece estar en la interacción de las dos tendencias, no en su oposición o contraposición. Bien común para las personas y personas para el bien común. No hay sociedad sin personas ni personas humanas sin una sociedad humana: se da una individualidad y solidaridad mutua y constitutiva entre ambas.

12.- El concepto de “bien común” es fundamental para la concepción de una sociedad; pero este concepto es análogo, en parte igual y en parte desigual. Hay comunidad cuando se reconoce *algo en común* en todos los componentes de un grupo y hay, además, sociedad cuando se admite la *diversidad* de sus componentes que consienten en una tarea en común con beneficios análogos.

Alguien forma una sociedad cuando se considera socio (*sequere, socius*: acompañar, participar), y para ello, debe hacerlo consciente y libremente, esperando tener algún beneficio (material, intelectual, moral, cultural, etc.) de la participación que aporta a un bien común. Si una persona desea solamente gozar de los beneficios de los demás, sin aportar nada de su parte; o, por el contrario, si una persona es explotada por otra, utilizada por otra, sin que ella obtenga beneficio alguno, no se da una relación social. *El bien común excluye la exclusión social y excluye la uniformidad casi total en la manera de pensar y actuar* (lo que es propio de los procesos ideológicos). La formación de una *sociedad impli-*

<sup>997</sup> Rousseau, J. J. *El contrato social*. Bs. As., Mirasol, 1961, p. 171, 173, 175.

<sup>998</sup> Cfr. Sombart, W. *El burgués*. Madrid, Alianza, 1977, p. 268.

ca socios que se constituyen en sociedad, aceptando lo que modernamente llamamos “constitución nacional”, la *Carta magna* que deja en claro los derechos, obligaciones y garantías mutuas: allí se concreta históricamente el bien común de una sociedad moderna. El bien común es la tutela del derecho de la persona de los socios; y, cada uno de éstos, tutela el de los demás institucionalmente, generándose una solidaridad básica para la convivencia. Esto genera un orden externo mediante las instituciones y un orden personal, por lo que el bien común no se reduce al buen funcionamiento de la cosa pública.

El bien común, fundamento del pacto social implícito o explícito, es también el fundamento de la justicia y de la ley. Alguien podría ceder sus bienes privados en beneficio del bien común, “pero no se podrá comprender cómo se pueda renunciar a ser justo y continuar sirviendo al bien común”<sup>999</sup>.

13.- Históricamente el principal recurso de los hombres se halla en la tierra y en el hombre mismo con sus capacidades productivas, con las que se pueden satisfacer las necesidades humanas. La participación en la tierra y en los demás bienes producidos, mediante la institucionalización del trabajo, la propiedad y la justicia, son los bienes fundamentales de los socios de la sociedad civil. Antiguamente era ciudadano quien era propietario de algún bien material (por lo que tenía derecho a su defensa); modernamente es ciudadano toda persona, pues la propiedad fundamental es la persona (y no sus bienes materiales): “La persona del hombre es el derecho humano subsistente”<sup>1000</sup>. La persona es el sujeto del derecho a su propia persona, porque su accionar (el hecho de vivir) es justo y debe ser respetado por los demás. El Estado no es el origen de los derechos, sino él que debe modelarnos para una convivencia en el bien común social<sup>1001</sup>. Los derechos se basan en la justicia; y ésta en las acciones justas; y nadie afirmará que la vida de un hombre inocente no sea justa en sí misma y no tenga derecho a vivir.

Los socios que no tienen posibilidad de adquirir conocimientos y conductas básicos para integrarse en la sociedad y aportar a ella, siguen siendo respetables pero, de hecho, en las sociedades actuales, son marginados y excluidos de los beneficios materiales y humanos de la misma. El desarrollo social se da entonces por encima de sus alcances. Los que no logran ir al ritmo de los medios de participación pueden quedar fácilmente marginados o excluidos de los beneficios sociales.

Una sociedad, que no satisface las necesidades humanas de preparación de sus socios para mejorar sus capacidades y recursos humanos, los está abandonando y mermando las posibilidades de sobrevivir (por ejemplo, sin un salario suficiente para la familia, seguros sociales para la vejez y desempleo) y de participar activamente en el bien común, no ya de una sociedad, sino de la humanidad.

Los ideales de la Revolución Francesa -y en general de la sociedad moderna- de *libertad, igualdad, fraternidad*, no fueron pensados para todos los ciudadanos; sino para los comerciantes (luego industriales y empresarios) y propietarios de los “burgos” que se oponían al rey y como valores para ser ejercidos entre ellos. De hecho, la democracia moderna ha venido acompañada de una creciente limitación de esos valores, para con el resto de los ciudadanos<sup>1002</sup>.

<sup>999</sup> Calderón Bouchet, R. *Sobre las causas del orden político*. O. C., p. 90.

<sup>1000</sup> Rosmini, A. *Filosofía del Derecho*. Padova, CEDAM, 1967, Vol. I, p. 191, n° 49.

<sup>1001</sup> Cfr. De Faveri, F. *Il contratto sociale e i diritti dell'uomo in Rosmini in Rivista Rosminiana*, 2003, Fasc. I, p. 49-60.

<sup>1002</sup> Delich, F. *La crisis en la crisis. Estado, Nación, Sociedad y Mercados en la Argentina contemporánea*. Bs. As., Eudeba, 2002, p. 225.

## La tendencia hacia una sociedad globalizada: internacionalización

14.- La sociedad existe cuando existen socios, esto es, cuando dos o más seres humanos, inteligentes y libres, sienten la necesidad de relacionarse, respetando esas características y buscando un bien común a ellos. El primer bien común entre ellos es el contrato (constitución, ley) y de éste surgen otros bienes individuales, diferentes para cada parte o socio.

Las parejas, las familias, constituyen las primeras unidades sociales. Cuando los fines se amplían se constituyen sociedades que pueden albergar en su seno a numerosas personas, constituyéndose clanes o tribus (donde aún primó la relación de parentesco), y luego ciudades, con sus propios fueros o derechos.

15.- La constitución de reinos -y luego de imperios- fue un primer intento de expandir la cultura ciudadana a más extensas regiones. Tanto en el Egipto antiguo, como en los países y culturas del Medio Oriente se originaron intentos por extender el propio poder y cultura a otros pueblos, subyugándolos con la fuerza de la guerra, del comercio o de la cultura.

Alejandro Magno tras el dominio militar expandió la lengua y la cultura griega cuanto pudo en su breve reinado. El impero romano hizo lo propio y de hecho el griego y el latín fueron lenguas globales para la cultura de elite de occidente, por varios siglos.

Con la caída del imperio romano, la Iglesia fue casi la única expresión de globalización de las creencias, manteniendo una estructura organizacional transfeudal, con un centro único de control de la mismas. Mas la unificación social no avanza en línea recta y progresiva, sino con adelantos y retrocesos o acomodaciones de las diferencias e intereses territoriales. El caso del monje Lutero -que no ser conducido a Roma, para su juzgamiento- es in índice del poder de la naciente Modernidad; pero también del fortalecimiento de las fronteras territoriales.

16.- Es sabido que hubo hombres que propusieron la efectivización de una sociedad transfeudal y transnacional, con una forma de gobierno o de control de justicia que abarcara, por ejemplo a todo Europa. Así lo intentaron proponer no solo Dante Alighieri, sino también Amos Comenio y otros, perseguidos y cansados de las luchas intestinas o religiosas. Sin renunciar a sus propias culturas locales, levantaron la vista hacia panoramas más amplios.

17.- No obstante, estos deseos aislados, la Modernidad se caracterizó por ser la creadora de las naciones, fortaleciéndose el sentimiento del lugar de nacimiento, cerradas en sus historias grupales, en sus lenguas y tradiciones.

El *Estado-nación moderno* acompañó el producto llamado la *revolución industrial*. Pero en la Modernidad misma, se hallaba un germen de globalización inevitable. El crecimiento demográfico, y el consecuente crecimiento comercial, mantuvieron, en efecto, el deseo de abarcar el mayor espacio posible en las transacciones. La internacionalización se fue haciendo entonces marítima, como intento de expansión colonial e imperial. El Reino Unido, antes de la primera guerra mundial, se constituyó como una sociedad política y comercial mundial, con enclaves coloniales estratégicos y con una flota de comunicación efectiva a escala mundial.

Mas, en realidad, se trataba de un proceso de *internacionalización*. Ésta implica que el reconocimiento de una nación por parte de otra, pero con un mutuo y fluido *intercambio*.

En la internacionalización, *cada nación puede mantener aún su propia fisionomía, su propio poder, sus propias fronteras* y éstas son aún un factor determinante de la identidad nacional.

18.- En el siglo XX, los intentos de expansión nazi y comunista terminaron en conflictos bélicos mundiales que dio motivo a una nueva división y afirmación de las naciones.

Le sucedió entonces la guerra fría con la división de dos grandes bloques de poder militar e ideológico: la Unión Soviética y los Estados Unidos de Norteamérica. Se trataba de dos uniones de estados que pujaban por el dominio total o global, con dos formas de gobierno (la socialista y la liberal), pero con el mismo ideal final: una expansión a escala planetaria de sus ideas y -hasta donde fuese posible- de sus estilos de vida y de sus formas de gobierno, generando una hegemonía mundial explícita o implícita.

El mismo término *hegemonía* ( ἡγεμονία: ser guía) con el que se signaba la supremacía, en la conducción, de una ciudad griega sobre las otras, nos recuerda que el intento de globalización no es nuevo ni ajeno a los deseos del poder humano.

Tras la globalización en los medios de comunicación, en la transacción de capitales, en modelos de formas de vida, aparece el fantasma -cada vez más real- de la intervención por la fuerza armada en los diversos países que no comparten esa forma de vivir y valor. En nombre de un “nuevo orden internacional o global” o de una “justicia global”, se presenta la intervención armada como una forma de intervención humanitaria, como un deber de ingerencia, como una defensa de los derechos humanos. Mas cuando esta intervención no respeta los procesos y decisiones de las Naciones Unidas para defender la paz mundial, es de temer que nos hallamos ante un gendarme de los intereses y valores de un grupo poderoso. Donde la fuerza desaloja al diálogo y a los medios pacíficos de intervención, esta fuerza se convierte en inhumana. Siempre los poderosos (que se presentan, en lo posible, como aliados, en coalición o multilaterales) utilizaron *argumentaciones pro humanitarias para sus intervenciones* en países con gran potencial en recursos, aunque en conflicto internos que los presentan como a países “inviabiles”.

Si antiguamente Aristóteles justificaba la esclavitud personal porque alguien no podía tener dominio de su razón y de sí mismo; y se la consideraba “tan útil como justa”<sup>1003</sup>, hoy se aplica este criterio a las naciones que se han vuelto “inviabiles”, incapaces de generar y controlar un sistema democrático, según el modelo norteamericano.

### **La versión contemporánea: de la internacionalización a la globalización y sus problemas**

19.- La percepción de la Tierra como una civilización global se acentúa en la segunda mitad del siglo XX. Autores como Marshall Mac Luhan, ven a la Tierra como una “aldea global”. En 1972, el *Club de Roma*, fundado por Aurelio Peccei, dentro de una perspectiva empresarial, comenzaron a alertar sobre los límites del crecimiento en un sentido planetario<sup>1004</sup>. Por los años ´80, Alvin Toffler presentó una lectura de la civilización como una superposición de olas, cada vez superadoras y englobantes, con cambios “interconectados”, teniendo presente las consecuencias globales de la integración tecnológica.

<sup>1003</sup> Aristóteles. *La política*. Libro I, Capítulo 2.

<sup>1004</sup> Cfr. Meadows, D. H.- Meadows, D. L. *Los límites del crecimiento. Informe del Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*. México, FCE, 1973.

La técnica, afirmaba Ortega, es la transformación del mundo para ponerlo al servicio de nuestros deseos y proyectos; transforma lo natural en algo distinto e intenta ampliar nuestro poder y poner al mundo a sus pies. Ella parece poseer una lógica de transformación creciente, total y tal vez totalitaria<sup>1005</sup>.

La presencia de problemas interconectados trasciende lo disciplinario y pone de manifiesto una cuestión filosófica: ¿Hacia dónde vamos? La globalización puede ser un hecho; pero ante todo hecho que parece tener su lógica propia, cabe preguntarse: ¿para qué? ¿para quién? Los hechos creados por los hombres, se vuelven sobre los sujetos creadores imponiéndoles una cierta lógica. Usted puede crear un silla, pero luego ella le impondrá la necesidad de sentarse de tal o cual manera, hasta el punto de convertirse en algo natural.

También los acontecimientos sociales, políticos, económicos tienen su lógica, que parecen -o pueden- escapar a la previsión de sus creadores. La esencia de la técnica no es técnica, sino una idea sobre la técnica. La esencia de la política no es política sino filosófica: una idea acerca de cómo es el hombre y de cómo administrar el poder social.

La caída del muro de Berlín signó la caída de la bipolaridad de las potencias mundiales. Tras esta caída, los factores de poder se reordenan de manera diversa. Por un lado, *el poder bélico militar se convierte en hegemónico* en manos de los Estados Unidos, acompañado por su madre patria Inglaterra y su reino comercial. Europa debe recurrir a Estados Unidos para desarmar los conflictos de la ex Yugoslavia y, en particular de Kosovo, reconociendo este poder militar y, tras el experimento realizado en Afganistán, en el caso de Irak, Estados Unidos es plenamente consciente de ese poder y lo ejerce.

20.- Pero la globalización (o, como prefieren los franceses, la mundialización) avanza por un sendero más sutil y seductor que el bélico al cual sostiene: por el *poder económico, concretado en capitales y sustentado por una explosión de los medios tecnológicos y de comunicación, generando un mercado mundial o global* con aplicaciones regionales. La globalización se ha determinado, concretado, por la vía del mercado; si bien no se reduce a él: sus repercusiones son muy amplias.

“La globalización se determina simple y exclusivamente en cuando institucionalización del mercado mundial”<sup>1006</sup>.

Si bien la globalización no se reduce al mercado mundial, sus repercusiones son muy amplias, pero se apoyan en los hombros del mercado.

“La globalización es un fenómeno multidimensional: la principal dimensión es económica y se refiere a la interpretación de los mercados en sus aspectos productivos, comerciales y, sobre todo, financieros, atravesando los Estados nacionales.

La segunda dimensión es cultural, principalmente referida a las comunicaciones, e implica el estrechamiento del tiempo y del espacio, caracterizándose por la extraterritorialidad de las redes de información y comunicación.

La tercera es la política, menos cristalizada, ya que no supone instituciones de gobierno mundial, pero que implica el debilitamiento del Estado-nación en manos de las dos dimen-

---

<sup>1005</sup> Cfr. MARTÍNEZ BARRERA, J. *La filosofía política ante el reto de la globalización* en *Sedes Sapientiae*, (Santa Fe), 2002, n° 5, p. 118-128.

<sup>1006</sup> Beck, U. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 59.

siones anteriores, en la medida en que tiende a prodigar una sola gran potencia mundial...”<sup>1007</sup>

Con el proceso de globalización, el *Estado-nación* no desaparece, pero queda debilitado por lo que tendrá que pasar a ser considerado dentro de una categoría mayor que lo fortifica: un *bloque de Estados*, como lo ha hecho, por ejemplo, la Unión Europea, en sentido comercial el ALCA y casi frustradamente lo ha intentado el MERCOSUR.

La globalización, económicamente considerada, minimiza los costos y maximiza las ganancias; y desde este punto de vista, no puede ser más que aceptable. No que puede discutirse si es aceptable es reducir la vida *humana* a la ley de los costos y ganancias.

Tras los primeros logros de conexión global, en el ámbito comercial y financiero, surgió *la política de globalización* como una imposición de las circunstancias por razones de orden económico. Los gobiernos se apresuraron a adherir a ella bajo la seria amenaza de quedar excluidos de la “modernización”. En América Latina, se impuso el modelo ya en forma autoritaria, ya mediante las más sagradas reglas del juego democrático, desarticulando, corrompiendo o sometiendo a los dictados del partido a la dirigencia sindical y arrebatándoles las décadas de conquistas sociales de sus afiliados, justificándolo con la afirmación de que esto era lo que ya se hacía en los otros países del primer mundo<sup>1008</sup>.

La globalización es un aspecto de la nueva “civilización” que está desplazando la civilización industrial que acompañó al Estado-nación. Lo preponderante en este Estado-nación fue la posesión y el manejo de la fuerza bruta; en la nueva civilización, la globalización da prioridad al poder de la inteligencia, de la tecnología y especialmente al de la biotecnología, reforzando el poder de los capitales financieros móviles. Este cambio, transforma todas las relaciones, y tornará obsoleto lo anterior: nuestras formas de pensar, de actuar, de relacionarnos, de ser sociales, de hacer política. La nueva ola civilizatoria no es solo económica sino además sociocultural, religiosa y epistemológica, y constituye el inicio de una fase en la lucha por el *poder mundial*, para actuar localmente.

“La globalidad quiere decir que se rompe la unidad del Estado nacional y de la sociedad nacional, y se establecen unas relaciones nuevas de poder y competitividad...”<sup>1009</sup>

El poder se mide por: a) el capital que genera el comercio, b) libre, c) sin límites de fronteras geográficas, culturales, religiosas, d) sin dependencia de las leyes nacionales. En este contexto, la Posmodernidad y la globalización ya estaban incoadas en algunos valores de la Modernidad, en cuanto el capital por su propia naturaleza tiende a crecer. Dentro de esta lógica, el capital financiero se hizo anónimo y global, para actuar localmente, con intervenciones permanentes o esporádicas según las leyes de la ganancia mediante la libre oferta y demanda. Surge, pues, un *único mercado* mundial regido por la ley económica del libre mercado y una política mundial *policéntrica* (Naciones Unidas, Europa, países asiáticos, bajo la hegemonía de los Estados Unidos de Norteamérica). Una aparente pluralidad bajo una única base y bajo una única ética: la del mercado. En el 2002, Brasil tenía un 34% y Argentina un 45% de la población en situación de indigencia y pobreza, sin posibilidad

---

<sup>1007</sup> García Delgado, D. *Estado-nación y la crisis del modelo. El estrecho sendero*. Bs. As., Norma, 2003, p. 207.

<sup>1008</sup> Cfr. Torres, R. D. *Mito y educación. El impacto de la globalización en la educación en Latinoamérica*. Bs. As., Espacio, 1999, p. 65.

<sup>1009</sup> Beck, U. *¿Qué es la globalización?* O. C., p. 43.



de ahorro y de inversión interna, que harían innecesario el recurrir a un creciente endeudamiento externo<sup>1010</sup>.

El poderes políticos nacionales se desgastan en sus luchas partidarias, en el intercambio de influencias y corrupción, en el lento cambio de su maquinaria fiscalizadora, mientras los poderes económicos se potencian con la utilización de la tecnología, de la comunicación y aprovechando la debilitación de un orden global permisivo y la ruptura del orden internacional que nació con las Naciones Unidas. Surgió, de este modo y a la vez, un poder liberal políticamente y dominante económicamente<sup>1011</sup>. Se hacen patentes los nuevos amos del universo y, en este contexto, *quis custodet custodes?*: ¿Quién controlará a los que decidieron custodiarnos? Éste ha sido el gran problema moral y político en el origen del liberalismo, luchando contra el absolutismo de los reyes y nobles<sup>1012</sup>.

La globalización expresa una forma de interpretar la convivencia mundial, por parte de los grupos y poderes dominantes (el *Grupo de los Ocho*: EE. UU., Japón, Alemania, Canadá, Italia, Francia, Reino Unido, Rusia), los cuales tienden, por un lado, hacia una convergencia y, por otro, a ampliar su área de poder de influencia más cercana, generando primeramente *regiones o bloques continentales*. Mas los Estados Unidos decidieron prever y ampliar su área de influencia, mediante gobiernos y empresas favorables, no sólo con los más cercanos (Canadá, México) sino en los puntos estratégicos del planeta (petróleo y control satelital) y mediante tratados de libre comercio (ALCA).

21.- La globalización es un proceso dirigido a *una forma de vida planetaria* que posee un aspecto de extensión mundial y un aspecto de profundización hacia una manera de vivir.

Los medios masivos de comunicación, como Internet, son causa y efecto de una necesidad de expansión sentida como ineludible. En su presentación, más se parece a una propuesta y una seducción que a una imposición. Por ello, cada nación y cada región, con avances y retrocesos, trata de adecuarse a ella.

*La necesidad de optimizar los factores de producción* traspasa las fronteras apareciendo como el bien común social por excelencia. La exigencia de *capitales crecientes*, fluctuantes, de libre y rápida disponibilidad y de difícil control (dado el poder los mismos), se expande en un clima de aparente democracia. Cada nación y cada región, ante el temor de quedar en la periferia de la economía mundial, trata de potenciar sus fortalezas e intercambiar sus productos. Tras las formas de producción, aparecen las formas de justificación de nuevas formas de vivir e interpretar la vida a escala planetaria, por lo que la globalización no es solamente un factor económico ni puede recibir sólo una lectura economicista, aunque tiene tras de sí el respaldo de una economía mundial, que no depende de los canales diplomáticos o gubernamentales de una sola nación.

El Fax y la Internet, por ejemplo, están cada vez más integrados a la vida cotidiana, generando un nuevo modo de pensar que se convierte en natural. Se trata de un modo de vida “electrodependiente”, controlado mundialmente en forma satelital, capaz de registrar o anular cada llamada telefónica de los ciudadanos del mundo.

Ella genera una forma de vida y una filosofía de vida, donde rige la universalidad de la necesidad del comercio, en un clima de corrupción y superpoblación crecientes, con

<sup>1010</sup> Furtado, C. *En busca de un nuevo modelo. Reflexiones sobre la crisis contemporánea*. Bs. As., FCE, 2003, pp. 19, 28, 16, 85-98.

<sup>1011</sup> Beck, U. *¿Qué es la globalización?* O. C., p. 64.

<sup>1012</sup> Cfr. Quevedo, L. *Las instituciones de la mirada y el control del fin del siglo* en Bayardo, R. – Lacarrieu, M. (Comps.) *Globalización e identidad cultural*. Bs. As., Ciccus, 2001, p. 255.

administraciones aun locales.

“En otras palabras, las naciones se volvieron demasiado pequeñas como unidades de comercio y demasiado grandes como unidades de administración”<sup>1013</sup>.

Después de la segunda guerra mundial, surgió lo que se denominó Estado Social (de bienestar) con sus distintas etapas y regímenes. Pero al finalizar el siglo XX, el Estado se retira de lo social y de lo productivo, y apresura una reconversión tecnológica que flexibiliza las formas de trabajo y margina a las personas y poblaciones que tienen la posibilidad de insertarse en esas nuevas. El empleo deja de ser “el gran integrador de la sociedad”: “La mundialización de la economía y la concentración del capital, está rompiendo la cohesión social interna de la mayoría de los países”<sup>1014</sup>.

Por ello, desde el punto de vista político, al menos en la perspectiva europea, no parece prudente pasar de Estados-naciones a la supresión de los mismos, sometidos a un único poder mundial soberano. Más prudente parece ser el pasaje a *diversos bloques de naciones o regionales o continentales*, mediante las cuales el poder mundial pueda nivelarse o controlarse mutuamente.

22.- El proceso de globalización, en su dimensión comercial, pone de manifiesto las limitaciones de la Modernidad y su división en naciones. El mundo requiere ser pensado en una escala planetaria, donde los Estados pasan a un segundo lugar, integrados en bloques supranacionales; pero en la dimensión humana, la nación también aparece como demasiado distante del poblador y de su necesidad de relaciones más tangibles. El explosivo crecimiento demográfico, frenado un tanto por el sida y la desnutrición de los niños en numerosos países, hace menos importante a las personas concretas: en realidad se requieren menos personas de las que existen y menos manos de obras de la que se ofrece. La marginación del tercer mundo podría llevar a su extinción sin que ello afecte a los factores importantes de la globalización.

La televisión nos puso, de algún modo, en relación con el mundo planetario de modo inmediato y visible; pero atenuó frecuentemente la visión del prójimo cercano. La solidaridad va por la vía del sentimiento en breves momentos televisivos y, si bien se dan movimientos masivos mundiales de protestas, no llegan a torcer el rumbo.

El crecimiento sustentable, en el nivel mundial, aparece como el problema prioritario, mas tras él surge el problema de *una transformación productiva en democracia y con equidad*, si la sociedad desea ser *humana*. Lo más probable será que antes que cambiar la situación lastimera de poblaciones enteras, se cambie ideológicamente el modo predominante de juzgarlas. Mas en un país que piensa en el futuro invierte mucho en educación. Un país así, no solo “apoya la ciencia”, sino que se “apoya en la ciencia”, dado que el desarrollo está implicado con la investigación cultural y tecnológica, y con la educación escolar que inicialmente la hace posible.

Por ello, antes de que se logre el bienestar del conjunto de la población, las naciones, al desaparecer o transformarse, padecerán las consecuencias en diferentes grados, subyaciendo siempre el hecho de la competencia y, por lo tanto, el hecho de la inestabilidad,

<sup>1013</sup> Ianni, O. *La sociedad global*. México, Siglo XXI, 1998, p. 26.

<sup>1014</sup> García Delgado, D. *Estado-nación y globalización. Fortalezas y debilidades en el umbral del tercer milenio*. Bs. As., Ariel, 2000, p. 24. Alcántara Sáenz, M. *Gobernabilidad, crisis y cambio*. Madrid, Centro de Estudios Institucionales, 1996. Habermas, J. *Más allá del Estado Nacional*. Madrid, Trotta, 1997.

de la posible corrupción de los poderes y de la marginación o exclusión, más o menos temporal, de diversos sectores amplios de la población mundial. La pobreza y la desesperación masiva socavan los fundamentos de la democracia (la cual exige participación); y, por otro lado, la preocupación puesta primeramente en la equidad parece socavar las exigencias de la competencia de mercado, frecuentemente oportunista, desleal, descarnada y equitativa solo en sus formas aparentes.

Sin embargo, las democracias, como hoy las conocemos, no pueden subsistir con mayorías excluidas, desesperadas por falta de empleo y bienestar mínimo. Posiblemente *la democracia será resignificada* y se pretenderá extenderla a mundialmente (aun contra la milenaria costumbre de civilizaciones tribales): quedará en manos de pocos y poderosos las grandes decisiones y se dejará la sensación de libertad y elección en las cuestiones menos importantes y frívolas. La globalización no es entonces un proceso lineal ni meramente económico o comunicacional, sino también moral, humano, social y político complejo.

Los conocimientos, unidos a la técnica y al capital creciente y disponible, generan un *proceso mental de globalización* con características ante nunca vistas:

1º) La energía atómica o nuclear se ha convertido en un arma muy poderosa, para satisfacer en forma positiva o negativa necesidades masivas.

2º) La revolución informática han otorgado una capacidad excepcional de informar, inducir y seducir mediante la comunicación en un nivel mundial.

3º) El sistema financiero internacional se ha virtualizado y universalizado.

4º) Las relaciones económicas mundiales generan corporaciones anónimas mundiales ante las cuales resulta imposible o muy difícil competir también en los demás rubros, como el arte y la cultura.

5º) La concentración y centralización de capitales cobra presencia y poder en todas las partes del mundo, bloqueando o rompiendo todo otro sistema económico.

6º) El inglés se vuelve una lengua universal.

7º) El peligro de destrucción masiva será un arma de temor colectivo (primero nuclear contra civiles, como en las experiencias de Nagasaki e Hiroshima, y luego química y biológica) y una cortina de humo para lograr objetivos más fundamentales, y aplastar a todo potencial enemigo, con una guerra unilateral y preventiva.

8º) El ideal del liberalismo, como sistema de gobierno político, adquiere supremacía mundial. El aprecio por la libertad, por la propiedad individual o privada, por la diversidad de estilos vida, por los consensos o decisiones democráticas, adquieren particular importancia formal. Por debajo de ellas, las presiones de los grandes capitales, al desterritorializarse, se liberan de las exigencias legales de los salarios y del corsé del Estado Benefactor y Controlador<sup>1015</sup>.

9º) Los individuos, en su mayoría, tras el velo de poder decidir acerca de su vida, pueden, en realidad, decidir muy poco. Su estabilidad -si existe- es precaria económica, psicológica y socialmente, abandonados por el Estado (corrupto frecuentemente) y sin seguridades legales.

10º) La aceptación de estos valores genera una visión de racionalidad en la vida, por oposición a otras formas de vivir que quedan relegadas como irracionales o infrahumanas. Se generaliza una forma de comportamiento y de ideas que *desplaza de las mentes toda creencia metafísica, mística o romántica, sujetándola a una visión empírica y prag-*

---

<sup>1015</sup> Beck, U. *¿Qué es la globalización?* O. C., p. 16.

*mática de la vida en la que se eligen no solo los medios sino los fines* de la vida que de ahora en más se considerará “humana”.

“Todo se seculariza, se instrumenta, se desencanta. Ésta es una exigencia de racionalización formal, pragmática, definida en términos de fines y medios objetivos, inmediatos”<sup>1016</sup>.

### **Consecuencias económicas y políticas neoliberales de la globalización**

23.- Se ha tratado de unir la idea de la globalización con la de liberación y democracia, como si la primera llevase necesariamente a la segunda y a la tercera. Casi paradójicamente se desea imponer el estilo de vida democrático por la fuerza. La fórmula no es automática. Muchas democracias débiles son centros de una cínica y generalizada corrupción pública.

Los países altamente democráticos y liberales han intervenido en otros si les era favorable hacerlo, o han castigado con embargos u otros recursos técnicos a los que no son como ellos.

Quizás la globalización sea una parte de nuestro proceso civilizatorio: como el tractor sustituyó prácticamente en todo el mundo al arado, las formas de economía y comercio entre naciones están siendo sustituidas por otras a escala mundial, más eficientes, más rápidas, más cuantiosas y anónimas<sup>1017</sup>. Pero lo que está en interpretación y en discusión es si este proceso es neutral o, como lo ha afirmado el Papa Juan Pablo II, en abril de 2001, “la globalización podría convertirse en una forma de neocolonialismo”; y afirmó además que cuando el Grupo de los 8 “fija reglas económicas que incluyen a otros estados y éstos no participan en la toma de decisiones se habla de neocolonialismo”.

“También Roma hace veinte siglos, España hace cinco, e Inglaterra en el siglo XIX, proclamaron lo mismo: la desaparición de los Estados preexistentes, que debían pasar a formar parte del Imperio; la sustitución de las lenguas nativas por la lengua imperial; la idealizada pertenencia a un conjunto único y protector (llamado Imperio, Corona o *Commonwealth*); y la conveniencia de obedecer los dictados políticos y económicos de la metrópolis, las virtudes del acatar y el no resistirse.

Antes eso se llamaba colonización: ahora le dicen globalización. Difieren sustancialmente. Como tampoco difieren las respuestas de los que la aceptan y la rechazan”<sup>1018</sup>.

24.- De hecho, el proceso de globalización da motivo para que surjan “*pro y contras*” del mismo: defensores y denigradores. Unos acusan a los otros de no comprender lo que está sucediendo: la realidad de la globalización.

Las *naciones líderes (G8)* y las *empresas multinacionales líderes* sostienen que la globalización favorece el desarrollo, que el libre comercio es un requisito indispensable para el mismo, y que es un proceso inevitable. El aislamiento de los mercados mundiales no permitirá el desarrollo de quien se aísla. Se buscará endeudarlos y luego fagocitarlos en diversas formas legales. Las empresas líderes pueden residir donde les resulta más atractivo y pagar los impuestos donde les resulte menos gravoso, sin que medien cambios de leyes y deliberaciones parlamentarias, ni debate público<sup>1019</sup>. *Globalización es mayor interconexión* y, en sí misma, es *un instrumento o medio*. Como todo medio, su valor depende del

<sup>1016</sup> Ianni, O. *La sociedad global*. O. C., p. 45.

<sup>1017</sup> Cfr. Bauman, Z. *La globalización. Consecuencias humanas*. Bs. As., FCE, 1999, p. 81.

<sup>1018</sup> Giardinelli, M. *El país de las maravillas. Los argentinos en el fin del milenio*. Bs. As., Planeta, 1998, p. 25.

<sup>1019</sup> Beck, U. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 18.

uso que el hombre le otorgue. En general, con un nuevo instrumento se benefician todos; pero el que tiene poder tendrá, con este medio, mucho más poder. Una mayor interconexión da más posibilidades para luchar contra la pobreza.

Sin embargo, para muchos, *la interconexión es un medio necesario pero no suficiente*, para superar las situaciones de pobreza. Las *naciones pobres y las empresas nacionales o pequeñas* afirman que se está ensanchando la brecha entre ricos y pobres<sup>1020</sup>. Se admite que el comercio es necesario para el crecimiento pero no que sea una condición suficiente. La globalización ayudará a crecer aún más a los países más desarrollados; pero miles de millones de personas de los pueblos más pobres del mundo no tendrán oportunidad de beneficiarse, en sus vidas, con ese desarrollo. En esos países deprimidos, con gobiernos corruptos, las enfermedades globales hacen mayores estragos aún. Pero los países y mercados ricos no regalan nada: están contra el intervencionismo del Estado y regidos por la ley del mercado. En los países ricos, se despide a 30.000 obreros con un solo anuncio o informe de gestión, con la frialdad de quien bombardea un objetivo lejano; mas en esos países se tiene aún una cierta protección contra el desempleo y una economía fuerte; pero no así en los países pobres, donde el desempleo es la muerte civil de una persona, la liquidación del futuro vital.

25.- Para algunos, “la globalización enriquece más a los ricos y empobrece más a los pobres”<sup>1021</sup>. En las sociedades pobres que desean seguir siendo asistencialistas, el desempleo genera un *insidioso círculo vicioso*: no sólo paga el Estado los desempleados un precario seguro de desempleo, sino que además *va perdiendo el control sobre los impuestos* los que son su fuente normal de alimentación. Además, frecuentemente las empresas multinacionales líderes socavan la autoridad del Estado o la corrompen exigiéndoles prestaciones por un lado, y negándose a pagar los impuestos, por otro. Los nuevos ricos no parecen necesitar a los nuevos pobres.

“Los países de la Unión Europea (UE) se han hecho más ricos en los últimos veinte años en un porcentaje que oscila entre el 50 y el 70%. La economía ha crecido mucho más de prisa que la población. Y, sin embargo, la UE cuenta ahora con cincuenta millones de pobres y cinco millones de personas sin techo. ¿A dónde ha ido a parar este plus de riqueza? En los Estados Unidos, es de sobra sabido que el crecimiento económico sólo ha enriquecido al 10% más acomodado de la población. Este 10% se ha llevado el 96% del plus de riqueza... En Alemania, los beneficios de las empresas han aumentado desde 1979 en un 90%, mientras que los salarios sólo lo han hecho en un 6%. Pero los ingresos fiscales procedentes de los salarios se han duplicado en los últimos diez años”<sup>1022</sup>.

Posiblemente se dicen verdades a medias de ambas partes. Si hay *inclusión* de los países pobres en los países ricos es, quizás, posible a largo plazo una mejora de los países menos desarrollados. Las empresas o compañías crean empleos en países con bajos salarios, invirtiendo en esos países o buscando proveedores locales, para luego exportarlos a los mercados mundiales. Esto ayuda a los países ricos porque se les abarata los costos de

<sup>1020</sup> “En el más reciente *Informe sobre el desarrollo humano* de la ONU señala que la riqueza total de los primeros 358 `multimillonarios globales` equivale a la suma de ingresos de los 2.300 millones de personas más pobres, o sea, el 45% de la población mundial... La redistribución de los recursos mundiales es `una nueva forma de piratería`. Apenas el 22% de las *riqueza* global pertenece a los llamados `países en vía de desarrollo`, que comprende el 80% de la población mundial!” (BAUMAN, Z. *La globalización. Consecuencias humanas*. Bs. As., FCE, 1999, p. 95).

<sup>1021</sup> García Delgado, D. *Estado-nación y globalización*. Op. Cit., p. 30.

<sup>1022</sup> Beck, U. *¿Qué es la globalización?* Op. Cit., p. 21.

los productos, a los países pobres se les genera empleo y experiencia para el uso de tecnologías. Países como Corea, Taiwan, Israel, Irlanda, tras una rápida industrialización tipo estándar para multinacionales, generaron luego una economía y producción de alta tecnología con derecho propio.

Más el problema mayor de la globalización se halla en que a numerosos países no se les da posibilidad de inclusión, sino de *exclusión*. Se está dando un *aumento creciente del capital* y de población mundial, con una *disminución creciente de obreros* no altamente especializados. Generalmente se incluye a los países cercanos a los bloques de los países dominantes. En los países excluidos, geopolíticamente lejanos de los centros de poder global, corren peligro los frágiles y corruptos sistemas democráticos.

Más allá de considerar a la globalización como una mundialización, como un proceso de interdependencia creciente y multidimensional, de carácter homogeneizante, marcado con intercambio de flujos financieros y comunicacionales, o como algo inevitable y natural “como la lluvia”, la globalización como irrupción del capitalismo globalizado ha implicado una *desestructuración de las naciones*. Por un lado, desestructuración de las economías nacionales ya débiles (enajenando la capacidad de disponer de la riqueza natural y nacional en orden al bienestar general); por otro, la fragmentación del orden social, acrecentando la exclusión social, la desocupación y el endeudamiento<sup>1023</sup>.

26.- La brecha entre la inclusión y la exclusión no parece fácil de cerrarse. Los poderosos tienden a instalar una maniobra maniquea: o tomar el poder de los países pobres, o esperar que la misma corrupción termine matándolos por decrepitud. Los gobernantes de países pobres prometen soluciones mágicas y rápidas procedentes de los países ricos (préstamos, ayuda, inversión) pretendiendo que permanezca la misma cúpula dirigente mafiosa, levemente maquillada que de hecho realiza reiterados “ajustes” que terminan empobreciendo más a los débiles.

La globalización posee muchos matices y facetas, algunas fácilmente aceptables en algunos aspectos (rápida información, expansión rápida de las formas de combatir las epidemias); y otras, al parecer, menos aceptables (información tergiversada, falta de decisión política para combatir las epidemias mundiales, etc.). Los aspectos inaceptables van, sin embargo, siempre acompañados de una visión de darwinismo social, de una falta de ética y sentido humano, si con ello entendemos la defensa de débil ante el más fuerte.

Algunos autores mencionan a las siguientes como *características económicas* del proceso de globalización, como un proceso que pone en riesgo el sistema democrático:

- a) Reducción de las funciones tradicionales de Estado que protegía socialmente a los débiles.
- b) Privatización de las empresas estatales que posibilitaban un funcionamiento estatal autónomo.
- c) Predicar la desregulación de los mercados internos, mientras se mantiene una política proteccionista en los grandes centros de poder. Si es necesario, las naciones levantarán muros para protegerse de las personas indeseadas.
- d) Achicamiento del gasto social en las naciones e incremento de gasto militar, en vista a un imperio (la historia demuestra que quienes tuvieron las mejores armas tuvieron el poder), para la defensa -se dice- de la democracia, no ya contra la Unión Soviética,

---

<sup>1023</sup> Cfr. García Delgado, D. *Estado-nación y la crisis del modelo*. Op. Cit., p. 20.

sino contra todo el mundo que atente contra su sistema así económicamente concebido.

- e) Eliminación de las barreras para el comercio mundial, posibilitando no sólo que el más competente y eficiente venda mejor sus productos, sino que el más débil (pequeñas y medianas empresas) económicamente no pueda competir. Paradojalmente en nombre de la competencia se suprime la justa competencia.
- f) Invasión de los mercados nacionales con corporaciones transnacionales.
- g) Reducción del trabajo a su dimensión de mercancía, desprotegiendo al trabajador de sus legislaciones anteriores, creciendo el poder del capital sobre el trabajador.
- h) Los cuatros pilares de la democracia son minados: 1) manipulación de masas y opiniones en lugar de la libre discusión de ideas y formas de vida; 2) los partidos políticos no representan ideas contrarias y oposición de estilos de vida, sino de intereses entre facciones de la clase dominante; 3) atenuación de la división de los poderes mediante diversos recursos (corrupción, decretos leyes, obediencia partidaria, etc.), 4) falta de representación de los electores por parte de los elegidos, lo que genera abstencionismo, voto-protesta, etc. Los ciudadanos ya no deciden políticas, sino que éstas son diseñadas y prescriptas por organismos internacionales, acompañadas de sanciones para los países díscolos<sup>1024</sup>.

27.- Para ser más concretos respecto de los trabajadores que se beneficiarán o perjudicarán con la globalización, se ha dividido a la sociedad en cuatro grandes sectores: a) el sector de los trabajadores “manipuladores de símbolos”, los generadores de ideas con *copyright* bien asegurados, los que sugieren innovaciones, capaces de adaptarse rápidamente a las nuevas oportunidades de intercambio y de producción: éstos se benefician y se beneficiarán con la globalización. Los software son pensados en el norte y las computadoras fabricadas en el sur; las grandes películas se hacen en el norte y los televisores se refabrican en el sur. B) El segundo sector está constituido por los trabajadores que aportan su trabajo al sector público (docentes, médicos, etc.). Éstos serán beneficiados si son absorbidos por la mentalidad del primer sector, en caso contrario, perderán las oportunidades de beneficiarse con la globalización. C) El tercer sector de trabajadores está constituido por los encargados de tareas de servicios no creativos (gastronomía, personal doméstico, peluqueros, empleados de comercios, etc.). Lo mismo que los del segundo sector -pero con menores probabilidades- se beneficiarán según cuanto sea su inclusión en la forma de ser del primer sector. D) Por último, el cuarto sector, está constituido por los trabajadores rutinarios, sin especialización. Éstos serán supernumerarios y perderán ante la especialización y creatividad laboral que exige la globalización. Desde 1980, las estadísticas así lo están indicando. La globalización profundizará, en el ámbito laboral, la desigualdad ya existente<sup>1025</sup>.

La riqueza tratará de unirse a los que tienen nuevas ideas; pero la propensión a excluir a los que no tienen ideas será más fuerte que la exclusión de los que carecen de riqueza pero tienen ideas nuevas.

En este contexto, el aporte de la educación (y concretamente del proceso de aprendizaje creativo, competitivo) marcará la diferencia entre los que se benefician o no se benefician con el proceso de globalización.

---

<sup>1024</sup> Cfr. Gómez, R. *Neloliberalismo globalizado. Refutación y debacle*. Bs. As., Macchi, 2003, pp. 88-91. Chonsky, N. – Dietrich, H. *La sociedad global*. Bs. As., Editorial 21, 1999.

<sup>1025</sup> Cohen, D. *Riqueza del mundo, pobreza de las naciones*. Op. Cit., p. 54, 58, 59.

28.- Ante esta situación de tensa espera, surge el fenómeno de la movilidad de personas especializadas y de capitales hacia áreas más favorables, agravando la crisis de países enteros e intensificando la miseria, hasta cierto punto por la globalización. “Lo que sí es realmente nuevo del fenómeno que se conoce como globalización, es el fenómeno de la movilidad de capitales financieros”<sup>1026</sup> y, en concreto, la economía es capaz de hacer tambalear las restantes estructuras sociales, incluida la política.

Se da “un conjunto de oportunidades de acción y de poder suplementarias *más allá del sistema político*, oportunidades reservadas a las empresas que se mueven en el ámbito de la sociedad mundial: el equilibrio y el pacto de poder de la primera Modernidad de la sociedad industrial quedan así revocados y *-obviando al gobierno y al parlamento, a la opinión pública y a los jueces-* se traspasan a la *autogestión* de la actividad económica”<sup>1027</sup>.

Con facilidad se acepta que la lógica de la economía es la competitividad favorecida por el libre mercado y su lógica es la conquista de los territorios económicos de los demás. Se entabla una ley de la rivalidad, cuya norma es producir más con menos costos y más ganancias<sup>1028</sup>. ¿No es éste un darwinismo social? ¿Es una buena imagen de lo que es y puede ser la sociedad humana? ¿Nos hace esto humanos o nos mantiene en las generales de la ley de la evolución ciega respecto de las metas que se desean lograr? Lo que cada uno, en esta competitividad desea, es vivir, vivir más y mejor, ¿pero para qué finalidad? ¿Por esta vida misma y para extenderla lo más posible para sí y para su prole? El poder de compra y de venta marca el límite de la inclusión o de la exclusión social, el límite entre lo humano y lo inhumano.

29.- Quizás se deba distinguir la globalización: a) como *proceso cultural* según el cual los pueblos poseen mejores medios para comunicarse y universalizar noticias en un nivel planetario; b) de la globalización como *proceso ideológico*. Todo proceso ideológico consiste en el hecho de *imponer una visión* de las cosas, por parte de un grupo que se favorece con ella, haciendo creer que ese proceso favorece y beneficia a todos. La ideología se presenta como la verdad, como el camino único, como un discurso homogeneizante, presentándose no solo como la única posibilidad, sino como la mejor para todos. La *ideología de la globalización* no pretende suprimir al Estado, sino limitar sus funciones y dominar problemas que parecen escapar a la voluntad política debilitada, corrupta y poco creíble. El Estado parece quedar a merced de la nueva mano invisible del mercado internacional y a una racionalidad competitiva a la “que están obligados”, para no quedar fuera del mundo, actual al que la globalización refleja como el único aceptable.

Para comprender lo que falla en la globalización, según Joseph Stiglitz, hay que “observar las tres instituciones principales que gobiernan la globalización”: El Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio. Estas instituciones surgieron, después de la segunda guerra mundial, para luchar contra los desequilibrios económicos y ayudar a recomponer las economías de los países afectados. El FMI es una institución pública establecida con el dinero de los contribuyentes de todo el mundo; pero el FMI no responde ante los ciudadanos que los pagan, sino ante los Ministros

---

<sup>1026</sup> García Delgado, D. *Estado-nación y globalización*. Op. Cit., p. 41.

<sup>1027</sup> Beck, U. *¿Qué es la globalización?* Op. Cit., p. 19.

<sup>1028</sup> García Delgado, D. *Estado-nación y globalización*. Op. Cit., p. 32.



de Hacienda y los Bancos Centrales de los países ganadores de la II Guerra Mundial, y donde EE.UU. es el único que tiene derecho al veto en sus decisiones.

“El FMI ha cambiado profundamente a lo largo del tiempo. Fundado en la creencia de que los mercados funcionan muchas veces mal, ahora proclaman la supremacía del mercado con fervor religioso. Fundado en la creencia de que es necesaria una presión internacional sobre los países para que acometan políticas económicas expansivas -como subir el gasto, bajar los impuestos o reducir los tipos de interés para estimular la economía- hoy el FMI típicamente aporta dinero sólo si los países emprenden políticas para recortar los déficits y aumentar los impuestos o los tipos de interés, lo que contrae la economía”<sup>1029</sup>.

30.- Ulrich Beck ha querido llamar *Globalismo* a la ideología de la globalización.

“Por *globalismo* entiendo la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir, la ideología del dominio del mercado mundial...”<sup>1030</sup>.

El poder político del Estado, en la Modernidad, tenía por función: a) controlar con la división de poderes, b) generar leyes que diesen orden y previsibilidad a las conductas sociales, y c) intervenir en las injusticias sociales. La política, en el Estado-nación, según K. Popper, tenía poder para dirigir la economía. La sociedad está compuesta por hombres que pueden decidir acerca de las formas de vidas que adoptan, mediante leyes. La fuerza política de los ciudadanos, a través de sus representantes, tiene que controlar todo poder que pretenda suprimir al hombre. Aunque los marxistas siempre teóricamente desconfiaron del poder político (como algo formal dependiente del poder económico), en la práctica, siempre también trataron de tener el poder político, incluso por las armas, para dominar el poder económico, porque como decía Ortega y Gasset, el dinero manda donde no haya otro valor superior a él que mande. La globalización económica es una actividad altamente política que se presenta como apolítica; interviene para afirmar que no hay que intervenir y sostiene que la salvación del mundo viene del espíritu del mercado libre, el cual minimiza al Estado interventor. Los bancos centrales, incluso los más fuertes, pierden poder real y no pueden operar como operadores independientes ante la globalización y la rápida movilización de los bienes de capitales mundializados.

“La lógica del mercado parece trascender sus propios límites y convertir la sociedad a su propia lógica del costo/beneficio desplazando y subordinando cualquier otra lógica, cualquier valor”<sup>1031</sup>.

La *lógica del mercado* se basa en las necesidades materiales básicas: la primera necesidad es vivir, sobrevivir, acumular bienes materiales para poder vivir. El mercado siempre tiene razón, por lo que no hay moral, ni justicia, ni derecho... que puedan ponerlo en cuestión. Ahora bien, dejar al mercado que se autorregule sin ningún control nos llevaría a la destrucción de la sociedad y del ecosistema, porque no sólo de pan vive el hombre.

No cabe duda de que el liberalismo es un movimiento histórico complejo, en el seno del cual existen diversas corrientes, que aun compartiendo un mismo ideal, el ideal de la libertad, lo interpretan de muy diversas maneras. Existen además distintas vertientes del

<sup>1029</sup> Stiglitz, J. *El malestar en la globalización*. Bs. As., Taurus, 2002, p. 40.

<sup>1030</sup> Beck, U. *¿Qué es la globalización?* Op. Cit., p. 27.

<sup>1031</sup> Delich, F. *La crisis en la crisis. Estado, Nación, Sociedad y Mercados en la Argentina contemporánea*. Op. Cit., p. 88.

mismo, no solo la económica, sino también la política o filosófica, que en algunos de sus representantes mantienen cierta autonomía<sup>1032</sup>.

El punto medular de su teoría de la sociedad es la concepción de la misma básicamente como un “orden espontáneo”, lo que se apoya a mi juicio en dos premisas fundamentales: una peculiar teoría post-kantiana del conocimiento, unida estrechamente a un estricto individualismo (también metodológico). Hayek argumenta que desde el Renacimiento se fue construyendo la «civilización individualista», entendida como el respeto al hombre individual en cuanto tal, el reconocimiento de sus opiniones y gustos propios como «supremos en su propia esfera», lo que es fundamental para que cada uno pueda desarrollar sus propias capacidades e inclinaciones. Pero solo con el paso del tiempo, mucho después, pudo producirse, como resultado de los efectos combinados de las actividades espontáneas de los individuos, un orden complejo de actividades económicas. Ahora bien, lo peculiar de este orden es que no fue inventado o planificado sino que ha sido el resultado imprevisto de tales acciones humanas.

La gran preocupación de los grandes pensadores liberales ha sido cómo dirigir el egoísmo, verdadero motor universal de la naturaleza humana, a fin de promover el interés público. Cómo desarrollar un conjunto de instituciones bien construidas que estimularan a que los individuos, persiguiendo sus intereses egoístas, contribuyeran en lo posible a satisfacer las necesidades de los demás: el sistema de propiedad privada. Tales tradiciones e instituciones, ya desarrolladas, hacen posible utilizar de la mejor manera la información ampliamente diseminada y aprovechar de la forma más eficiente posible las aptitudes de cada individuo particular para alcanzar una pluralidad de fines.

Tras la concepción del liberalismo económico subyace la idea de que el hombre no es plenamente libre, sino que está fuertemente condicionado por la lógica del mercado (por el juego de la compra y venta). En una sociedad compleja, el individuo tiene la necesidad de someterse a las fuerzas anónimas y aparentemente irracionales de esa sociedad. Los intelectuales sienten una especie de humillación personal, al no soportar verse relegados a meros juguetes de las ocultas e impersonales fuerzas (la mano invisible). Resulta cuanto menos curioso que los campeones de la libertad, que identifican el inicio de la civilización con la liberación de la sumisión del individuo al colectivo, acaben por *justificar la renuncia a la libertad para someterse a un orden impersonal: la lógica del mercado*. En este contexto, la libertad significa confiar en cierta medida nuestro destino a fuerzas que escapan a nuestro control, algo que parece intolerable a esos constructivistas que creen que el hombre puede domeñar su destino, como si la civilización y la razón misma fueran obra suya.

31.- Ante tal situación parece inútil pretender volver a la edad de piedra, o incluso a la Modernidad. Los malos hospitales no se curan con la supresión de los hospitales. La mala democracia se cura con más y mejor democracia, esto es, *democratizando las democracias*, superando la democracia solo en las formas, creando *medidas anticorrupción* en todos los ámbitos<sup>1033</sup>. Toda tiranía (social, económica, política) roba humanidad, pues priva de responsabilidad humana. Lo que construyen los hombres depende de los hombres y está, en principio, en sus manos, aunque se trate de un poder anónimo.

---

<sup>1032</sup> Seguimos en este punto a Urrutia, M. Mª. “¿El mercado siempre tiene razón? crítica del neoliberalismo de F. Hayek” en *Pensamiento*, 2016, vol. 72, nº. 274, pp. 1218.

<sup>1033</sup> Giddens, A. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid, Taurus, 2001, p. 88.

"Debe descartarse el dogma de que el poder económico se halla en la raíz de todo mal, sustituyéndolo por la concepción de que han de tenerse en cuenta todos los peligros derivados de *cualquier* forma de poder incontrolado. El dinero, como tal, no es particularmente peligroso, salvo en el caso de que pueda servir para *adquirir poder*, ya sea directamente o esclavizando a los seres económicamente débiles que deben venderse para poder vivir"<sup>1034</sup>.

El dinero es el gran instrumento para corromper todo tipo de instituciones, también las democráticas. Y para obtenerse dinero, para *globalizar la corrupción*, los corruptos saben que deben comenzar por corromper las fuentes del poder organizado, del dinero y de la administración del dinero. La democracia, sin embargo, puede combatir la corrupción si hay voluntad política para hacerlo.

Los estudiosos de estos temas están acordes en admitir que la *corrupción* puede combatirse si: a) Existen leyes que admiten la existencia de la debilidad humana y la necesidad de un constante y férreo control ético y fiscal de las personas en sus cargos y de las instituciones; b) si existe un poder judicial realmente independiente, aunque controlado por los otros dos poderes supremos de la república (el ejecutivo y legislativo); c) si existe una opinión pública desconfiada y vigilante con libertad de expresión y capacidad de movilización organizada; d) si existe una oposición capaz y lo suficientemente patriótica como para observar el funcionamiento del sistema de control de las instituciones. Ante la *corrupción globalizada* poco puede hacer un solo hombre o un solo país. Los argentinos -y Latinoamérica, en general- creció, desde tiempos de los saqueos de la colonización, vivimos inmersos -salvo algunas personas y algunos períodos históricos- inmersos en un sistema prebendario, poco atento a la eficiencia digna y al trabajo honesto. Por el contrario, fue un sistema que se notificaba de las leyes pero no las cumplía. Las leyes -siempre mejorables- están: faltan los hombres que controlen su cumplimiento imparcial<sup>1035</sup>. "La historia de las democracias modernas se escribe en ese largo combate contra la arbitrariedad fiscal del príncipe"<sup>1036</sup>.

32.- Las instituciones educativas deberán preparar hombres ciudadanos capaces de revertir este proceso acumulado por siglos, y preparar hombres capaces de percibir y de ejercer los valores de una democracia eficiente, atenta a la Constitución Nacional, sin los cuales la educación misma se corromperá.

Es conocida la posición de Joseph Stiglitz, (que ha sido premio Nobel en economía y vicepresidente del Banco Mundial), con relación a la función del Estado en la economía, en cuanto el uno o la otra desean absolutizarse y desprenderse del sentido del hombre. Según él, no hay que ser tan ingenuo como para atribuirle omnipotencia al Estado ni tan bobo como para que las leyes de la economía, por sí mismas, pueden solucionar los problemas sociales.

"Yo había estudiado los fallos tanto del mercado como del Estado, y no era tan ingenuo como para fantasear con que el Estado podía remediar todos los fallos del mercado, ni tan bobo como para creer que los mercados resolvían por sí mismos todos los problemas socia-

---

<sup>1034</sup> Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós, 1982, p. 309. Popper, K. *La responsabilidad del vivir. Escritos sobre política, historia y coocimiento*. Barcelona, Paidós, 1995, p. 235, 206. Popper, K. *La lezione di questo secolo*. Venezia, Marsilio, 1992, p. 43-44.

<sup>1035</sup> García Hamilton, J. *Los orígenes de nuestra cultura autoritaria (e inproductiva)*. Bs. As., Calbino, 1990, p. 132.

<sup>1036</sup> Cohen, D. *Riqueza del mundo*. Bs. As., FCE, 1998, p. 26.

les. La desigualdad, el paro, la contaminación: en estos campos el Estado debía asumir un papel importante”<sup>1037</sup>.

33.- Cualquier forma de gobierno político que no tenga en cuenta al hombre y al bien común de los hombres, sino que se deje gobernar por cualquier otro valor (el dinero, la raza, el fanatismo, etc.) se vuelve inhumano. La educación tiene aquí una tarea profesional inmensa y constante, renovable en cada generación.

Hoy ese Estado-nación se encarga y domina las cosas minutas y locales, y ha quedado *anticuado* por la inversión desterritorializada, por obra de la mentalidad del individuo consumidor, por las industrias globales que no se fijan en los países sino en los bajos costos y en las tecnologías de información.

Las fronteras del Estado-nación siguen vigentes y tecnificadas para impedir la entrada de los desempleados no altamente especializados en los Estados ricos, para fortificar el círculo de exclusión física, mientras se le envía televisivamente imágenes del primer mundo, de su estilo de vida, y de las posibilidades de compra que ofrece, lo que genera, además una frustración creciente en los países minusválidos.

En Argentina, en el 2002, el 70% de la población de un país con grandes recursos naturales, cayó bajo los índices internacionales de pobreza y el 25% se hallaba en situación de indigencia. Las causas han sido muchas; entre otras una devaluación innecesaria para la mayoría pero beneficiosa para los que debían pagar los mismos (o menores) salarios mientras aumentan al precio del dólar todos los productos y comestibles del asalariado. Las revueltas que esas situaciones generaron fueron mundialmente difundidas y parecían justificar a las naciones del primer mundo la incapacidad mental y gubernamental crónica de los países pobres, y la intervención extranjera (próxima o futura) en los bienes que no se ha sabido gobernar.

34.- La globalización no suprimirá a la localización la cual seguirá estando presente, aunque cada vez menos, dado que son estructuralmente superfluos. En realidad, en un mundo secularizado, los ricos ya no necesitan de los pobres ni para la salvación de sus almas. Ricos globalizados y pobres localizados son las dos caras de una misma moneda, índices de una nueva estratificación social a nivel mundial: lo que para unos será libre elección, para otros será destino implacable, sin perspectivas, con tiempos sobrantes por el desempleo, en los que nunca pasa nada. El excluido vegeta en la exclusión. La riqueza se ha despegado de la pobreza. En la Posmodernidad, entre los ganadores y los perdedores de la globalización no parece existir ni unidad ni dependencia, como sucedía en la Modernidad. Los incluidos en el sistema tecnificado trabajan menos y producen más; los excluidos trabajan físicamente más, más precariamente y ganan siempre menos. Los menos adaptados darwinianamente, van por la vía de la extinción.

La *globalización* parece imponer las nuevas “tablas de la ley”. Si el Dios judeocristiano era misericordioso para con el hombre, el dios mercado no perdona en absoluto a quien desafía sus nuevas tablas de la ley:

1<sup>a</sup>) Adaptación: debes adaptarse a los mercados, empresas y capitales actuales.

2<sup>a</sup>) Innovación tecnológica: deberás innovarte sin cesar en las técnicas para reducir gastos.

---

<sup>1037</sup> Stiglitz, J. *El malestar en la globalización*. O. C., p. 15.

- 3ª) Liberalización: te someterás a una apertura total de los mercados. 4ª) Globalización del mercado: el mundo no será más que un único mercado, con carácter imperial.
- 5ª) Desregulación: el mercado gobernará sin otra ley que la del mercado.
- 6ª) Nueva jerarquización del poder: la política abandona los idealismos e ideologismos y se somete a la economía internacional, (y, sino es legalmente controlada) se beneficia con la corrupción siempre posible. Los movimientos de independencia de los bancos centrales nacionales, ponen márgenes a los organismos del Estado y “atan la economía nacional con la economía global”. En los hechos, es frecuente que los presidentes de los bancos centrales sean designados por el FMI o el BM, proponiendo como condición para tratar con ellos, “la exención de responsabilidad jurídica de las acciones de los directores”<sup>1038</sup>.
- 7ª) El Estado solo administrará y garantizará la militarización de la seguridad contra el terrorismo que impide la paz y con ella la seguridad del mercado.
- 8ª) Privatización: eliminarás cualquier forma de propiedad y de servicios públicos y la empresa privada gobernará la sociedad.
- 9ª) Capacitación permanente: prepárate incesantemente para saber más y poder más de modo que seas excluido del sistema.
- 10ª) Competitividad: deberás ser el más fuerte si deseas sobrevivir en una competencia mundial. El más fuerte establecerá las leyes. Los Estados no viables serán guiados por los más lúcidos (Neoiluminismo global)<sup>1039</sup>.

La *decadencia* parece comenzar en la exclusión laboral, a lo que le sigue la deficiencia para la preparación intelectual y la ausencia de derecho en la justicia social. De este diagnóstico, a la crítica a las instituciones educativas, y las instituciones políticas, hay un paso: se afirma, entonces, que cada Estado-nación tiene la educación y el gobierno que se merece.

### **Hacia algunas conclusiones: Globalización y Educación**

35.- El proceso educativo no se produce en forma aislada: es parte de la situación social, a la cual puede conservar y reproducir o bien, en parte, confrontar.

El proceso educativo se centra en el proceso de aprender, y este proceso implica algo que aprender (una cultura, un forma social de vivir). Ahora bien, por encima y más allá de la cultura de una ciudad, de una nación o región, se proyecta y se generaliza una cultura internacional popular, universalizando unas formas de apreciar, de pensar, de vivir.

Las culturas no son neutras; ellas implican una jerarquización de formas y valores de vida en el proceso de socialización que implica al proceso educativo (aunque éste no se reduzca solo a ello). En toda sociedad, hay uniones en bienes comunes y diferencias. Lo común y lo diferente permite establecer jerarquías. Así, por ejemplo, el dinero manda cuando no hay otro valor superior que mande como la raza, la religión, las ideas, etc.<sup>1040</sup>

Sólo es posible la unión donde hay diferencias, donde se da lo común y lo diversos, donde hay igualdades y desigualdades.

<sup>1038</sup> García Delgado, D. *Estado-nación y la crisis del modelo*. Op. Cit., p. 59.

<sup>1039</sup> Cfr. Petrella, R. *El bien común. Elogio de la solidaridad*. Madrid, Debate, 1997, p. 75.

<sup>1040</sup> Cfr. Daros, W. *Individuo, sociedad, educación*. Rosario, UCEL, 2000, p. 47.

36.- Lo que se teme en el ámbito de la educación y en el contexto de la globalización es la *homogenización de la forma de pensar y de vivir*. No sin razón, se teme que la supresión de las diferencias, cercene la creatividad y termine suprimiendo la forma evolutivamente creciente de vivir, la forma autónoma de decidir con soberanía.

“La ciudadanía entendida como soberanía implica la autoconciencia. Pero bajo las condiciones constituidas con la formación de la sociedad global, a esta altura, las posibilidades de autoconciencia son todavía precarias”<sup>1041</sup>.

No obstante, el proceso histórico de la humanidad no es tan fácilmente conducido en forma lineal ni unidireccional. Al mismo tiempo que surge un movimiento de integración e interdependencia en lo esencial para el proseguimiento de la vida cada vez más planetaria, surge también un deseo de un margen de regionalización y diferenciación. Las soluciones para ser globales deben tener en cuenta los problemas regionales. Junto al cinismo, corrupción y hegemonía del poder global, surgen millares de organizaciones no gubernamentales en el plano mundial; junto a la defensa de la globalización, se levantan los antiglobalizacionistas. Junto a la atención humanitaria mundial ante las desgracias, yace la universalización del sida y de las epidemias, el descuido de los presupuestos para la educación pública y gratuita para quienes no puedan disponer de una educación de gestión privada.

La misma democracia no es una especie que tenga asegurada sin más su existencia.

“Sólo los hombres que tienen una vivienda y un puesto de trabajo seguro, y con ello un futuro material, son o llegan a ser ciudadanos que se apropian de la democracia y la convierten en algo vivo. La verdad desnuda es ésta: sin seguridad material no puede existir libertad política, ni por lo tanto democracia alguna; y entonces todos nos vemos amenazados por nuevos y antiguos regímenes e ideologías totalitarios”<sup>1042</sup>.

37.- Quizás podamos admitir que el hombre es un animal racional. Es animal en cuanto se rige por sus apetencias, instintos, deseos de posesión inmediata y de satisfacción hasta el apagamiento del apetito con el menor esfuerzo posible; pero también en cuanto tiene afectos y da o requiere protección. Y es racional en cuanto recuerda y ordena, prevé y planifica, desea y reprime sus deseos hasta lograr lo que desea con más eficacia y menor gasto de energía y de bienes.

Pues bien, en este contexto, la tendencia de los animales racionales o seres humanos puede asumir dos grandes tipos de conductas según los matices que predominan: a) el de gozar de la satisfacción de sus apetitos en primera instancia, sin exigirse a sí mismo mucho esfuerzo y exigiendo a los demás que lo satisfagan, si al obrar de esta manera no prevé la producción de consecuencias dolorosas; o bien b) la conducta contraria, de exigencia de sí mismo y altruismo para con los demás, esperando en una segunda instancia la retribución por esta conducta altruista.

La asunción de una u otra conducta lleva a una u otra forma de convivencia social, *según los fines deseados que se proponen*. Con la primera forma de conducta, el individuo trata de poner al mundo (a lo que lo circunda) a su disposición, primando la exigencia del derecho propio sin la del deber para con los demás; con la segunda trata de ponerse a dis-

<sup>1041</sup> Ianni, O. *La sociedad global*. O. C., p. 75.

<sup>1042</sup> Beck, U. *¿Qué es la globalización?* O. C., p. 98.

posición de los demás, esperando que los demás hagan luego lo mismo, primando el valor de la responsabilidad por el otro.

En el nivel mundial, esto significa la construcción de *un derecho internacional* al que se sometan todas las naciones en un clima de *discusión racional y democrática, donde la paz sea un valor prioritario*. Significa, además, la organización global de la cooperación generando *una soberanía incluyente* de todo ser humano. La cooperación no se opone a la *una política de producción y de libre mercado*, sino que incluye además una perspectiva de *inclusión* y no de exclusión social. Estas ideas deben entrar en un *currículo de educación global*, donde cada raza, región o pueblo es visto como una parte en búsqueda de una integración, como bien común, sin perder valores regionales.

El poder global implica una Organización de las Naciones con fines globales, con participación e inclusión de todas. La aldea humana se ha hecho global y tarde o temprano habrá que admitirlo. Quizás Europa -con todos sus defectos pasados y presentes- tenga que liderar esa misión, por su experiencia en la unidad y diversidad cultural.

38.- Mas estos fines deseados pueden tener consecuencias indeseadas. Una consecuencia indeseada, en el uso de la racionalización de las relaciones con el mundo, se halla en que al intentar el hombre racionalizar el mundo en función del sujeto, genera tal tipo de relaciones que, finalmente, el mundo objetivo y técnicamente construido por el hombre termina dominándolo.

El sometimiento del hombre por sus productos es posible porque a algunos hombres les conviene que el hombre olvide que él es creador de ese mundo, *pierda su capacidad de criticar los medios* que emplea en relación con los fines que desea o lo absurdo que son los fines deseados.

Es parte de una buena educación *generar y mantener la conciencia* por el bien común, controlando el accionar del Estado y de sus funciones fundamentales mínimas de ejercer el poder, mediante instituciones, para dar seguridad, posibilitar la educación o preparación de sus socios, ofrecer posibilidades de salud y justicia<sup>1043</sup>.

El tanpreciado valor de la *identidad personal* se vuelve una tarea más difícil en el proceso de educación por el desmoronamiento de la *identidad social*. El clima posmoderno, unido al proceso económico -que arrastra el cultural- de globalización hace peligrar el justo equilibrio, a nivel social, entre lo universal y lo particular, ambos igualmente necesarios; el equilibrio, entre las necesidades básicas y las superfluas incentivadas por la sociedad de la información y del consumo<sup>1044</sup>. Estos desequilibrios sociales inciden, a nivel individual, en el equilibrio entre el tú y el yo. El hombre actual, envuelto en una mentalidad mercantilista, tiene introyectado el compra-venta y se ha vuelto ciego a la gratuidad y al agradecimiento. No encuentra su identidad sino en lo que posee y estima ser lo que posee. Si no puede poseer, por estar excluido de los sistemas de apropiación, entonces se preocupa por despreocuparse o asume la violencia como reivindicación de lo que es (fruto, en parte, de la violencia estructural) y de lo que desea ser (un poseedor).

39.- En este contexto social, la sola democracia corre el riesgo de convertirse en una coreografía formal del voto, sin una efectiva y eficaz participación social de las perso-

---

<sup>1043</sup> Delich, F. *La crisis en la crisis*. Op. Cit., p. 123.

<sup>1044</sup> Mardones, J. *Posmodernidad y neoconservadurismo*. Estella, Verbo Divino, 1991, p. 189. Beck, U. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo. Respuestas a la globalización*. Barcelona, Paidós, 2001.

nas<sup>1045</sup>.

En la sociedad, los socios necesitan participar en tareas que son aceptadas por la comunidad y otorgan el reconocimiento y la identidad social al individuo. La ocupación es una parte importante de la identidad que cada uno asume y con la cual se realiza socialmente. Por el contrario, la desocupación o desempleo produce una crisis de identidad.

“Concebimos la identidad como un conjunto de representaciones y la valoración que un sujeto posee de sí, que le generan un sentimiento de mismidad y le permiten mantener en el tiempo la cohesión interna. Nuestro psiquismo está apuntalado permanentemente en los grupos, en las instituciones, y a través de éstos, en la sociedad en su conjunto”,<sup>1046</sup>.

En la Posmodernidad, la falta de inserción laboral puede generar desesperanza y sentimiento de incertidumbre sobre la identidad social, pérdida de la posibilidad de pertenencia, sentimiento de no tener lugar en este mundo excluyente. La *desocupación* produce una caída en la autoestima y puede degenerar en depresión. La desocupación genera no sólo una pérdida en el nivel de calidad de vida, sino además una culpabilización directa o indirecta en el desocupado. Se lo acusa de no tener ya conocimientos técnicos actualizados, de ser mayor de 40 años, no tener condiciones de competitividad, lo que sería la causal de su pérdida laboral.

Esta indefensión, ante la inculpa social, favorece la alienación, esto es, la asunción de ideales y modelos hegemónicos al requerir la necesidad de un apoyo externo. El yo se ha distanciado de los ideales sociales del yo; la estructura de los roles familiares se rompen, se desdibuja la tradicional función paterna de una cultura milenaria.

40.- Algunas tareas, consideradas modelo, como el estudiar, ser responsables para con la empresa en el trabajo (la cual te despide luego sin miramientos ni consideraciones por el esfuerzo realizado, si necesita reducir costos) se vuelven carentes de sentido. Lo que antes pudo ser una patología normal y transitoria, se convierte en crónica en sociedades que proceden por exclusión de sus socios. Ante esa pérdida en la jerarquía de valores, la indiferencia ante los valores toma su lugar. Entonces es posible la falta de límites, la irrupción de la violencia familiar e interpersonal. Después de un tiempo, la parasitación invade la vida subjetiva, los hábitos, la vida cotidiana. Sobre el fondo del desamparo económico, aparecen las frustradas incitaciones al consumo. Tras la falta de justicia, aparecen expresiones de violencia social, de barras bravas, patotas, de justicia por mano propia, fenómenos de masa que depositan el liderazgo en figuras violentas o carismáticas, que figuran como imágenes de protección, ante el terror de la inexistencia.

Por contrapartida, aquellos que tienen ocupación laboral, en una crisis social, pueden generar la *adición al trabajo*, con la que se pretende responder a la exigencia dinámica de adaptación laboral actual, a niveles altos de eficiencia y actualización, absorbiendo todo tiempo libre. El sujeto dedica todo su tiempo, interés y esfuerzo, porque cualquier falla es sentida como un fracaso. Las categorías de fuera y dentro del trabajo, de trabajo y tiempo libre, quedan eliminadas. La autoestima y la identidad personal dependen, entonces, en forma creciente, del reconocimiento externo que lo sustrae de la indefensión. A la satisfacción momentánea por un logro, le sigue rápidamente el temor a la pérdida de lo logrado. El

<sup>1045</sup> Touraine, A. *¿Cómo salir del liberalismo?*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 122.

<sup>1046</sup> Edelman, L. – Kordon, D. *Subjetividad en el fin del siglo* en Mateu, C. (Coord.) *Trabajo e identidad ante la invasión globalizadora*. Bs. As. Ediciones Cinco, 2000, p. 56.



vínculo persona-grupo, sujeto-instituciones se vuelve tiránico y adhesivo. Se genera un dinamismo donde *crece la competitividad disminuyendo la solidaridad y lealtad*. La adición al trabajo genera una identidad enfermiza de relación exclusiva con el trabajo, induciendo a un sometimiento y, finalmente, a una hostilidad latente para con el trabajo mismo, que suele volcarse primeramente en el ámbito de los vínculos familiares descuidados. Los miembros familiares no se reconocen entre sí en sus funciones de mutua ayuda y protección recíproca. En resumen, la falta de identidad social termina disolviendo la identidad personal y familiar.

La *identidad social* requiere de un *principio de unión* que mantenga ligadas en la justicia tanto a la igualdad como a la diversidad<sup>1047</sup>. 41.- La razón que primero fue instrumento creado por el hombre para el dominio del mundo circundante, termina siendo el instrumento (*una razón instrumental*) de algunos hombres para el dominio de los otros hombres. Y cuando no se admite un límite moral infranqueable ante la presencia del hombre inocente, entonces la violencia (y el terror consecuente) es la forma normal del trato.

*Nadie razonablemente puede estar contra el uso de pensar racional* que consiste en saber utilizar medios para alcanzar fines en la forma más económica, adecuada y eficiente. Pero lo que está en juego es la *crítica*, que consiste en el uso de la razón para analizar la medida -criterio- o proporción entre los medios utilizados y los fines deseados. El proceso de educación -que es aprendizaje- si no logra integrar a la persona y a la sociedad, y ser integradora de ellas en bienes comunes, entonces es domesticación. Como en otras épocas se solían dar dos excesos en el ámbito religioso (o excluir toda idea de religión o no admitir nada más que lo religioso), hoy los excesos se refieren a otros ámbitos: globalizarlo todo o regionalizarlo todo; politizar toda materia de enseñanza-aprendizaje o no politizar nada; controlar todo y subsidiar o no controlar nada y no subsidiar económicamente; excluir la razón, o no admitir nada más que la razón<sup>1048</sup>.

Los bienes de capital, de la ciencia y de la tecnología, son medios o instrumentos para la vida de los hombres que los poseen. Cuando estos bienes predominan, se convierten frecuentemente en los fines: se desea tener medios para cualquier fin. Lo importante, el fin, es entonces tener medios y siempre más medios, excluyendo que otro llegue a dominarlo. La posesión de los medios lleva a la posesión del poder, y este se convierte en el fin: poder (que es poseer siempre más medios que dan más poder).

La televisión y otros medios electrónicos presentan hoy una segunda Ilustración: no ocultan nada, aunque lo hagan en forma sesgada o ideológica. Se trata de una “Ilustración” que no respeta grados pedagógicos, y descarnadamente revela las feroces realidades de la vida humana, frecuentemente con saña en sus peores aspectos (enfermedades, violencia, incompetencia, corrupción, injusticia, etc.). Por ello, ahora que inocencia no significa ignorancia en los niños, es más necesaria la *crítica*, el *criterio del valor del ser humano integral* y no solo el criterio de la vigencia social, para juzgar lo que se ve y se vive.

42.- Pocos hombres, en forma concreta y singular, pueden decidir qué hacer con sus vidas.

La globalización del poder no suprime las contradicciones del poder. La globalización no borra las desigualdades que constituyen una parte importante del tejido social; ni

---

<sup>1047</sup> Touraine, A. *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*. Bs. As. FCE, 1998, p. 8.

<sup>1048</sup> Torres, R. D. *Mito y educación. El impacto de la globalización en la educación en Latinoamérica*. Op. Cit., p. 35.

favorece, sin más la crítica de los fines y de la proporcionalidad de los medios para alcanzar esos fines.

Si la sociedad tribal estaba unida por el utilitarismo, el pragmatismo, el positivismo, la sociedad global también lo estará. Si la sociedad tribal estaba preocupada por los medios que hacen buenos los fines sin crítica alguna, la sociedad global también lo está.

43.- La educación tiene por finalidad posibilitar aprender; pero aprender en un contexto humano y social.

El proceso educativo no puede negar la importancia de los medios creados por los hombres y la creciente globalización de los mismos; la tarea de la educación -del proceso de aprender- se halla en *criticar los fines para los cuales aprendemos*.

Se trata de una tarea no solo científica (donde todo conocimiento validado es útil), sino también eminentemente filosófica y sapiencial: ¿Qué hemos sido? ¿Qué significa ser humano y social? ¿Qué podemos ser? ¿Qué queremos ser? ¿Quién puede lograr ser lo que desea ser?

44.- Resumiendo, la globalización es aceptable, pero no globalmente. Es aceptable el aspecto universalizante de las relaciones humanas, de los derechos humanos, de la comunicación, de la ecología, la preocupación por la pobreza mundial, por la cultura planetaria; pero, al mismo tiempo, es necesaria la diferencia en la unidad.

Si estimamos que *una sociedad es humana* -y no bestial- porque protege a los más débiles inocentes, entonces, la globalización no debería ser un proceso ideológico que protege a los más poderosos, empobreciendo a los más débiles: esto no parece ser humano, sino una manifestación más de la ley de la selva.

El mercado financiero internacional, la ley del mercado, no es la única ley ni una ley absoluta para la vida humana, cuando ella lleva a la supresión irracional de la vida, y a la falta de respeto por la declaración de los derechos humanos, fundamento de todo principio democrático de vida humana.

“Igualmente preocupante es lo que la globalización puede hacer con la democracia. La globalización, tal como ha sido defendida, a menudo parece sustituir las antiguas dictaduras de las élites nacionales por las nuevas dictaduras de las finanzas internacionales”<sup>1049</sup>.

### **El sentido ético y sapiencial del proceso educativo**

45.- El proceso de globalización se está produciendo; mas no es necesario ni santificarlo ni demonizarlo; sino tenerlo presente y analizarlo para asumir sus responsabilidades ante él.

“Ser humano es también un deber” afirmaba Graham Greene. Al aparecer el pensamiento consciente, surge en el hombre el concepto de lo que es, de lo que puede ser (una persona, una cosa o acontecimiento) y de lo que debe (libre y conscientemente) intentar ser la acción humana si se guía por normas, aunque a veces no lo logre. El concepto de *educación* implica el concepto de *desarrollo*, de lo que se es y de lo que se puede llegar a ser, en su dimensión individual y social. Es impensable una sociedad que desee llamarse humana sin una ética. La ética está presente en la conciencia colectiva, sea porque las personas se

---

<sup>1049</sup> Stiglitz, J. *El malestar en la globalización*. O. C., p. 342.

atienden a las normas o ideas rectoras (verdad, justicia, valor de la vida, etc.), sea por la infringen y causan malestar. Lo que separa al hombre del animal es la *responsabilidad* que siente ante sus actos y, cuando esta responsabilidad es grande y los actos aparecen como injustificables, lo que se hace es reformular las normas o la interpretación de las mismas, para justificar lo injustificable. Con este recurso, ante un crimen alevoso el causante solo puede intentar hacerse pasar por insano.

Una sociedad es humana no solo por lo que sabe o hace; sino, además, por la conciencia de saber y hacer, y la de no saber y no hacer, de cuya confrontación surgen las ideas fundamentales de la cultura humana como lo son la idea verdad, de deber, de justicia, de conmiseración ante lo inevitable. No tomar conciencia de la propia ignorancia individual y social, es incapacitarse para aprender y educarse. La “buena” educación tiende a socializar a las personas compartiendo los *mayores bienes comunes* (que no desaparecen con la apropiación privada): la verdad (o saber cómo son las cosas y acontecimientos), el reconocimiento de la misma lo que genera la justicia y la convivencia en paz.

Educar, si desea ser un proceso humano, implica no sólo un proceso de adquisición o aprendizaje más o menos profesional; sino, además y principalmente, un *componente moral y social* ínsito en el conocer hacia dónde dirigir ese proceso que es aprender y darse una forma de vida; supone conocer los fines en el contexto de lo humano y los medios más adecuados para lograrlos. Los fines dan la medida y el valor a los medios, hasta el punto que los buenos fines no justifican los malos medios. En el contexto humano, la finalidad de la vida humana se pone como criterio moral para evaluar los medios.

La elección de los fines requiere un saber *sapiencial*, y es propio de la educación humana proponerse fines humanos; los medios implican un saber *instrumental* o técnico y su elección pertenece a la instrucción. Ambos aspectos son necesarios y complementarios; pero en una época cambiante y flexible como la de la globalización, la capacidad de abstracción, la creatividad, la capacidad de pensar en forma sistemática, de comprender problemas complejos, de asociarse, de negociar, al mismo tiempo que dan la posibilidad de manejar en forma creativa los medios, ofrecen también la posibilidad de *reflexionar y cuestionar los fines* de las obras humanas y de las personas humanas y del poder, y formar a un ciudadano y una personalidad sensible, crítica y humana, a la vez única y social. Se requiere preparar a un ser humano y ciudadano capaz de luchar contra la corrupción de las instituciones la cual socava las base de la Constitución de un país. Éstas son las capacidades que se deberían priorizar.

Otro aspecto que debe priorizarse es *la socialización primaria que da una familia* y sin la cual el niño no adquiere las *conductas básicas para la convivencia y el ordenamiento y dominio de sí*, necesarios para seguir aprendiendo. En el clima de la Posmodernidad, donde la familia tradicional y estable flaquea, carece de estabilidad y de tiempo, no se deberá descuidar esta *imprescindible e insustituible* forma fundamental de aprendizaje familiar, dado en el *clima de la afectividad, que genera autoestima y motiva a llevar adelante los proyectos* personales y sociales de vida. Como para el aprendizaje del lenguaje, este aprendizaje se da en un determinado tiempo de la vida humana que es necesario no perder, pues luego, ya no será posible lograrlo y la vida humana de los *huérfanos afectivos* difícilmente tendrá una recuperación social posterior. La familia es la primera institución que da el sentido de *realidad social* al niño, de relaciones a la vez humanas y sociales, donde se combina el afecto con la necesidad de las normas y del esfuerzo. En su ausencia, las instituciones públicas impondrán ese sentido no con el afecto sino con la fuerza y el miedo incontrolable.

Pero la sociedad no termina en la familia, sino que en ella comienza. La educación debe ser entonces un proceso que *prepare a los socios para una vida* no solamente familiar; sino, además, para la vida civil (para la ciudadanía) y política (o sea, para la participación en las decisiones sobre la administración del poder legislativo, judicial y ejecutivo). Las decisiones del estado caerán implacablemente sobre el ciudadano, si éste no participa preventivamente en la elección y renovación de sus representantes.

46.- Mas la globalización se está dando en el clima de la Posmodernidad, donde las grandes creencias ha cedido su espacio a la *secularización del sentido de la vida*. Una causante de no poca importancia en este proceso de secularización está marcado por la teoría de la evolución elaborada por Charles Darwin. Según esta teoría, reforzada por los hallazgos de la genética, la vida ha evolucionado sin una finalidad previa. En la naturaleza sobreviven y se reproducen los organismos mejor dotados, los mejor adaptados a las condiciones del medio. La mayor parte de ellos son eliminados desde el principio porque la selección natural opera básicamente por “reproducción diferencial”; es decir que los individuos con mayor capacidad de adaptación al medio, los más eficientes, los de mayor capacidad reproductiva para dejar descendencia, son, en consecuencia, los que producen “eficiencia biológica”, esto es, las mejores combinaciones de genes de la población. A esta *eficiencia biológica*, se le añadió la mayor eficiencia *cultural* para elaborar y transmitir medios para lograr fines en manera creativa.

Aceptada esta teoría, la vida del hombre queda en sus propias manos y en la de la organización que consigue lograr para mantener su preeminencia.

47.- El *proceso educativo, centrado en el aprendizaje*, está hoy encargado de transmitir y mejorar la eficiencia cultural fomentando la capacidad de crear, de inventar, de prever las tendencias hacia el futuro. El pensamiento es, en buena parte, un ensayo para la acción. La misma ciencia avanza advirtiendo problemas, elaborando hipótesis creativas e intentando constatar si funcionan.

Del mismo modo que si en nuestra civilización occidental nos quedáramos sin corriente eléctrica, retrocederíamos en poco tiempo, al menos, dos siglos; así también si por algunas generaciones fuese posible dejar de aprender familiar, social, política y profesionalmente, el ser humano volvería a la edad de piedra; perdería su humanidad adquirida. Mas en una sociedad tan cambiante importa no solo lo que se aprende, sino además el desarrollo de la capacidad de aprender creativamente. El analfabeto de mañana no será quien no sepa leer y escribir (aunque lo haga con computadoras); sino quien *no ha aprendido la manera de aprender*.

El proceso educativo es de capital importancia para el ser humano. Y hoy este ser humano se halla ante la disyuntiva de dedicarse a mejorar los *medios* o bien a esclarecerse los *fines* para los cuales perfeccionar los medios. Esta disyuntiva toma luego formas diversas: ¿La educación debe preparar para el mercado laboral o formar hombres completos? ¿Debe priorizar la autonomía individual o la solidaridad y cohesión social?

En realidad, se deben hacer las dos cosas. Junto a una visión pragmática y empírica de la vida, impulsada por las ciencias, queda lugar para la visión sapiencial de preguntarse filosóficamente por el sentido y valor de la vida humana y de toda vida humana<sup>1050</sup>. Tomar conciencia de estos problemas es ya iniciar su resolución. La pedagogía no puede desligar-

---

<sup>1050</sup> Cfr. Fontana, Michela. *Matteo Ricci. Un jesuita en la corte de los Ming*. Bilbao, Ediciones Mensajero, 2017.

se de la filosofía, los medios no pueden perder de vista los fines, el individuo no puede pensarse sin la sociedad.

La educación formalizada debe llevar a la reflexión sobre los fines que los miembros de la sociedad humana desean, para que los ciudadanos puedan tomar la decisión política (al menos mediante el voto y otras formas de participación política) de elegir a los capaces de realizar esas finalidades. Para ello, la primera exigencia y decisión política se halla en posibilitar formar y mantener una masa crítica de socios mediante la educación. La segunda exigencia se halla en mantener el valor fundamental de toda sociedad: el bien común de los socios, sobre los intereses particulares. La tercera se halla en el control de parte de los socios, para que el Estado (poder legislativo, judicial y ejecutivo) en cuanto representante del poder social supremo, se oriente en todos los ámbitos hacia una sociedad más justa y equitativa, capaz de extirpar la corrupción.

“Los mercados no se desarrollaron libremente por sí mismos: el Estado desempeñó un papel crucial y modeló la evolución de la economía. El gobierno de los EE. UU. conquistó amplios grados de intervención económica cuando los tribunales interpretaron de modo lato la disposición constitucional que permite al Gobierno Federal regular el comercio interestatal. El Gobierno Federal empezó a regular el sistema financiero, fijó salarios mínimos y condiciones de trabajo y finalmente montó sistemas que se ocuparon del paro y el bienestar, y lidiaron con los problemas que plantea un sistema de mercado”<sup>1051</sup>.

Las instituciones educativas *no solo deben preparar profesionales, deben también y ante todo, preparar ciudadanos*; personas con *sentido crítico de la historia de la humanidad*; personas con ideas conscientes sobre el sentido y valor de la vida humana; personas capaces de advertir incluso como frecuentemente tras la compasión se agazapa la *hipocresía*. Se requiere advertir la distinción entre lo que nos dicen y lo que hacen las personas y los Estados. Casi todo el mundo, por ejemplo, proclama la libertad de comercio, pero casi todo ese mundo subsidia a los damnificados (agricultores, empresas aéreas, etc.) de esos Estados, desplazando el mercado de sus competidores más pobres. La libertad (de comercio, de palabra, etc.) debe llevar a crecer (en el comercio, en la reflexión) y no, por el contrario, al desempleo, a la uniformidad acrítica en las formas de pensar.

¿Puede un país quedar endeudado por gobernantes que no representan el bienestar de los ciudadanos, sino que la deuda se utiliza para licuar deudas de beneficiados por el régimen o corruptos de turno? ¿Se puede entregar el futuro incluso de los hijos de nuestros hijos por decisiones en las que no se ha participado mínimamente?

“La justicia económica internacional exige que los países desarrollados tomen medidas para abrirse a las relaciones comerciales justas y equitativas con los países en desarrollo, sin recurrir a la mesa de negociación e intentar extraer concesiones a cambio...”

No se trata solo de cambiar estructuras institucionales. El propio esquema mental de la globalización debe modificarse. Los Ministros de Hacienda y de Comercio conciben la globalización como un fenómeno fundamentalmente económico, pero para muchos el desarrollo es bastante más que eso”<sup>1052</sup>.

---

<sup>1051</sup> Stiglitz, J. *El malestar en la globalización*. O. C., p. 50.

<sup>1052</sup> Stiglitz, J. *El malestar en la globalización*. O. C., p. 341.

Una democracia fuerte -que por ahora es más utopía que realidad- es un precioso medio para combatir la corrupción, incluso las más tentadoras: “La inversión extranjera directa solo llega al precio de socavar los procesos democráticos”<sup>1053</sup>. ¿Cuánta desigualdad social tolerará un sistema democrático que se basa teóricamente en el supuesto de la igualdad de derecho de los socios? Por ello, la educación sin un sentido moral sobre la vida humana, sin un sentido político y crítico sobre la vida social, es imposible. El sentido del gobierno no es el maquiavélico de mantener el poder partidario a toda costa; sino el de servir a los socios que constituyen la sociedad civil. Esto implica el uso de la soberanía para la realización de un bien económico no separado del bien común humano.

“Las políticas del Consenso de Washington no atendieron a la desigualdad; pero los Gobiernos del Este asiático trabajaron activamente para reducir la pobreza y limitar el crecimiento de la desigualdad, porque creían que esas políticas eran importantes para preservar la cohesión social, y que dicha cohesión social era necesaria para generar un clima favorable a la inversión y el crecimiento”<sup>1054</sup>.

48.- Urge seguir investigando y optando por el *sentido de la vida*: humana y justa. Vivir la vida humana sin sentido no parece humano: de hecho lleva frecuentemente a la desesperación o suicidio.

El ser humano es algo más que el ser biológico: se pregunta por el sentido o finalidad de su propia vida y la de sus semejantes; y requiere de la justicia como forma mínima de trato humano.

Sólo enseñan humanamente los que aportan al bien común la experiencia, individual y social, de haber vivido humanamente, esto es, con conciencia de la verdad y la justicia, como valores máximos reconocidos para sí y para los demás, lo que genera el sentimiento de solidaridad, fraternidad y bien común social. Es fundamental la enseñanza y el aprendizaje en un clima de amor, pero el amor solo no es suficiente si solo se reduce a expresar afectos. Si se deja de enseñar y de desear aprender a ser humano y ser socio, en pocas generaciones, lo humano y social del hombre habrían desaparecido.

49.- Se está dando una relación social asimétrica, desigual, entre la economía globalizada y las culturas fragmentadas, a las que se les priva el papel de ser creadoras de normas éticas universales<sup>1055</sup>. En este contexto, la globalización no puede ser apreciada sólo por ser un proceso de producción tecno-económico, de capitales financieros universalizado a escala planetaria, con el residuo de una administración pública del Estado-nación moderno y culturas locales fragmentadas<sup>1056</sup>, con cabezas de playa universalizadas (Coca-Cola, Mc Donald, Internet, CNN, etc.), que atemorizan con proponer una mentalidad y sensibilidad unidimensional mundial, en cuyo mercado cultural nada vale (nihilismo valorativo), salvo lo económico<sup>1057</sup>.

---

<sup>1053</sup> Stiglitz, J. *El malestar en la globalización*. O. C., p. 111.

<sup>1054</sup> Stiglitz, J. *El malestar en la globalización*. O. C., p. 138.

<sup>1055</sup> Touraine, A. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Bs. As., FCE, 1999, p. 37, 40.

<sup>1056</sup> Mardones, J. *Posmodernidad y neoconsecvadorismo. Reflexiones sobre la fe y la cultura*. Estella, Verbo Divino, 1991, p. 21.

<sup>1057</sup> Cfr. Pérez Lindo, A. *Nuevos paradigmas y cambios en la conciencia histórica*. Bs. As., Eudeba, 1998, p. 110.

“Siempre hubo ricos y pobres, salones de baile y mazmorras, muertos de hambre y fastuosos banquetes. Pero en este siglo ha cundido el nihilismo y se hace imposible la transmisión de valores a las nuevas generaciones”<sup>1058</sup>.

¡Y qué admirable es, a pesar de todo, el ser humano! Porque el ser humano es un ser con los pies en la tierra pero con la cabeza en el aire y con ideas. ¡Qué desafío deben enfrentar las educadoras -pues el proceso educativo, desde la familia a la universidad, está quedando en manos de mujeres- con su siempre generosa dosis de idealismo, monotonía y generosidad de esfuerzo personal!

Junto al hecho de la globalización de los intereses tecno-económicos y financieros, (basada en el aumento de ganancia y en la concentración de la misma), el sentido de humanidad requiere globalizar el interés por los derechos básicos de la persona humana, para poner a la economía al servicio del hombre y no a la inversa. No cualquier globalización es inaceptable: no lo es, por ejemplo, la globalización de la corrupción, de las drogas que destruyen a los seres humanos, de los procesos que marginan y excluyen a los ciudadanos. *La globalización será humanamente valiosa cuando se globalice el sentido y aprecio por lo humano del hombre y de todos los hombres, que es el bien común de toda la humanidad.* Globalización, pues, humana para toda la humanidad: respetar a todos los derechos de todos los socios.

“En una época de economía globalizada, la solidaridad debe traspasar las fronteras nacionales. Así como se globaliza la economía también debe globalizarse la solidaridad”<sup>1059</sup>.

50.- La globalización, si pretende ser humana, no puede reducirse a un aspecto, por ejemplo, a lo económico o a la comunicación mundial o a la lucha contra el terrorismo. En EE. UU., el 11 de septiembre de 2001 murieron 3000 personas inocentes; pero en África, *cada día*, mueren de malaria 8000 niños inocentes. EE. UU. gastó más dinero en Irak, en cada uno de los días del 2003, que su asignación anual para combatir la malaria en África. Si se hace poco por resolver los problemas que afectan a la mayoría de la humanidad en el planeta, esto puede ser un signo de que *el enfoque global está distorsionado*.

La globalización -como todo lo social- nos condiciona, pero no nos determina: hay que construirla con las características de lo humano. La condición humana es una *condición situada, condicionada, en relación*, y manejarse en ella requiere enseñanza y aprendizaje; y lo mejor para todos es que sea una situación humana, un condicionamiento humano y una relación de convivencia humana: con sentimientos, con conocimientos y acciones intersubjetivamente libres y conscientes, en la búsqueda de lo verdadero y justo, de lo particular (o regional) y de lo público (o universal), de lo que se conserva y de lo que se cambia. La *principal asignatura* (no la única) que debemos enseñarnos y aprender, en esta época altamente tecnológica, tiene por contenido saber en qué consiste *ser humano*. Sin esto, lo demás es muy poco o está de sobra.

51.- Es fundamental enseñar y aprender, en las instituciones educativas y fuera de ellas, a *construir reglas para convivir*, sin excluir a ningún grupo social que no desee excluirse.

---

<sup>1058</sup> Sabato, E. *La resistencia*. Bs. As., Planeta, 2000, p. 106.

<sup>1059</sup> García Delgado, D. *Estado-nación y globalización*. Op. Cit., p. 66.

“Constituimos una comunidad global y como todas las comunidades debemos cumplir una serie reglas para convivir. Estas reglas deber ser -y deben parecer- equitativas y justas, deben atender a los pobres y a los poderosos, y reflejar un sentimiento básico de decencia y justicia social. En el mundo de hoy, dichas reglas deben ser el desenlace de procesos democráticos...”<sup>1060</sup>

Mas las instituciones educativas requieren de una protección institucional de las libertades individuales y colectivas; y esas instituciones deben promover esas libertades en un círculo virtuoso que se refuerza mutuamente. Las costumbres democráticas promueven las instituciones democráticas y viceversa<sup>1061</sup>.

Paradójicamente, la humanidad está, por primera vez, en condiciones de experimentar la *comunidad de un destino común*, una conciencia común cosmopolita al atenuarse la importancia de las fronteras geográficas. Si los peligros fundan las sociedades como recurso de defensa común, los *peligros globales* fundarán la sociedad global mundial: A) los peligros por los daños ecológicos condicionados por la riqueza (agujero en la capa de ozono, deforestación tropical, efecto invernadero, manipulación genética, desechos tóxicos); B) los daños condicionados por la pobreza (desnutrición, asentimiento humanos de miseria, inseguridad social, movimientos migratorios en masa, problemas étnicos, desesperado terrorismo); C) daños de la mutua interacción entre riqueza y pobres (acopio de recursos en armamentos, gastos de inversión en acción humanitaria, investigación en tecnología para proseguir manteniendo la hegemonía lograda, etc.); D) daños por carencia de ideales humanos (droga, corrupción, fanatismo racional o religioso, etc.). “En lugar de una aldea global, alguien podría decir, esto parece ser más el saqueo global”<sup>1062</sup>.

52.- La globalización es desafiada en todo el mundo. Hay malestar con la globalización “y con sobrados motivos”. Sin embargo, puede ser una fuerza benigna si globaliza, por ejemplo, la idea de justicia, de dignidad humana, de libertad y responsabilidad para con la generación presente y las futuras; pero, según la opinión de Joseph Stiglitz, “los países se benefician con la globalización si se hicieron cargo de su propio destino y reconocieron el papel que puede cumplir el Estado en el desarrollo, sin confiar en la noción de un mercado autorregulado que resuelve sus propios problemas”. Estos países han mantenido la función tutelar del Estado. De hecho, para millones de personas la globalización económica, si límite alguno, empeoró su situación: impotentes frente a fuerzas más allá de su control, “vieron cómo sus empleos eran destruidos y sus vidas se volvían más inseguras”, cómo se debilitaban sus democracias y se erosionaban sus pautas culturales<sup>1063</sup>.

Las instituciones educativas toman conciencia de estos problemas con notable retraso y advierten la impotencia de la conciencia social, la cual, sin embargo, sigue siendo el único instrumento de participación, movilización y cambio humanos. Es cierto que *no podemos absolutizar el valor de la educación*: ésta es necesaria pero no suficiente para llevar una vida con plenitud humana; no es un requisito indispensable para el buen andamiento económico de un país. Los especialistas reconocen, por ejemplo, serias deficiencias en el sistema educativo de los EE. UU., pero su expandido sistema productivo no parece sufrir las consecuencias.

---

<sup>1060</sup> Stiglitz, J. *El malestar en la globalización*. O. C., p. 18.

<sup>1061</sup> Touraine, A. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Op. Cit., p. 269.

<sup>1062</sup> Giddens, A. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid, Taurus, 2001, p. 28.

<sup>1063</sup> Stiglitz, J. *El malestar en la globalización*. O. C., p. 343. Cfr. Rosanvallon, P. *La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia*. Bs, As, Manantial, 2001, p. 56.



53.- El proceso educativo está inevitablemente implicado en una filosofía de la vida humana y social, y los problemas inmediatos y de medios no pueden opacar los problemas de los fines en la jerarquía de valores que ordena la acción educativa, sino al precio de construir una sociedad absurda. La educación humana se dirige a todo el hombre, a todos los hombres y sus valores: se preocupa por el cerebro (donde la buena nutrición es importantísima), por la inteligencia (donde los medios de reflexión son relevantes), por la afectividad, por los modos humanos de relación social, profesional, cultural, económica, etc. La vida humana y social no puede regirse por una visión simplificada a dos valores: blanco o negro, bien o mal, amigo o enemigo, rico o pobre. Sobre estas cualidades deben seguir presentes los grandes valores humanos de la justicia (expresada en leyes mejorables) y la verdad que tratan de excluir la corrupción. Ellas son la base de toda vida moral y social, aunque no se cumplan totalmente y requieran nuevas formas para realizarlos. No mentir, no robar, no matar sigue siendo un más que milenario código mínimo de convivencia también a nivel de ciudadanía global. La escuela queda aún como un débil reducto de propuesta de valores y de regularidad social, en una sociedad invadida por la corrupción tolerada y por el cinismo que hace que los actores sociales, extenuados, se replieguen sobre sí mismos.

En este contexto, los educadores, con sus propuestas y su trabajo, son, quizás, los únicos *héroes anónimos de nuestra sociedad*. La educación formal, en Argentina, ha nacido con la idea de país o nación, y para su consolidación. Hoy, en cuanto “la globalización opera en beneficio de los que lideran la vanguardia tecnológica y explotan los desniveles de desarrollo entre los países”<sup>1064</sup> amenaza a los países con gran potencial de recursos naturales pero que tiene acentuadas disparidades sociales, como lo son Brasil y Argentina. Para escapar a la alternativa de la desintegración social o la vuelta a regímenes autoritarios, queda la alternativa -siempre sostenida por los docentes- de: a) revisar nuestra concepción del ser humano y nuestros proyectos nacionales, b) recuperando con la *instrucción y el capital humano* que excluye no solo el analfabetismo, sino que posibilita gratuitamente altos grados de educación, c) creando una conciencia ética que no tolere impunemente los crímenes y la corrupción, d) preparando profesionales competentes ante todo para un mercado interno, centro dinámico de la economía productiva en expansión, e) preservando la herencia histórica de la unidad y conciencia nacional mejorable en su homogeneidad y diversidad en la unidad, f) construyendo una sociedad democrática más justa, abierta a las relaciones externas, pero no entregadas a ellas.

54.- La globalización, tal como actualmente se presenta, como un fuerte sesgo economista, donde se ocultan beneficios que no aportan a un bien común global, sin el respeto efectivo y actual de las partes o regiones, se convierte en un proceso que no parece el ideal para el ser humano. La visión del hombre y de la sociedad reducida a su aspecto económico, *no es la única posible*. Una vida sin trabajo justo y digno, y sin sus beneficios, no es humana, porque el hombre pone en riesgo el dominio de sí ante tales situaciones. Adaptarnos a las condiciones materiales (económicas o transables) es, en parte, una necesidad; pero el ser humano no se reduce a ellas. Urge humanizar este tipo de globalización y de visión, si no deseamos que ella nos deshumanice. Urge replantearse la cuestión de la *dignidad del ser humano* y la *globalización de los derechos humanos*, en todos países y regio-

---

<sup>1064</sup> Furtado, C. *En busca de un nuevo modelo*. Op. Cit., p. 54.

nes, sin distinción de razas, riquezas o credos. Una vida no reflexionada y sin dignidad no merece ser vivida<sup>1065</sup>. La educación no lo es todo; ella no es la única causa de los bienes o males del mundo; pero es un instrumento fundamental que ayuda a todo ser humano a saber conocer (teorizar, filosofar, preguntarse por los fines de la vida y de la sociedad en la que vive) saber hacer (buscar medios para vivir) con una dignidad acorde al ser humano, ayudando a los demás y siendo ayudado por los demás.

55.- Para quienes estiman que, en la educación, el valor supremo es el hombre (la vida de todo ser humano), con algunos aspectos legítimos de la globalización (como la extensión de la información y de algunos bienes culturales), advierten que lo que se está admitiendo, por el contrario, en forma más o menos oculta y acrítica, por parte de quienes tienen el poder, es *que la esfera económica es autónoma, independiente del resto de la sociedad y que tiene su propia dinámica interna*. En este contexto, se acepta que quien establece una fábrica o negocio lo hace con el único interés de ganar, de ganar lo más posible con los menores gastos posibles. En última instancia, parece tratarse de la hipótesis maquiavélica según la cual la ley del poder (en este caso económico) es conservarse a cualquier precio, desligándose, de ser posible, de todo otro derecho humano. Sería ingenuo pensar que la educación es independiente de la economía; pero también lo es pensar que es su vagón de cola. Se hallan implicadas aquí decisiones filosóficas: ¿El hombre es un lobo para el hombre, como pensaba Hobbes; o es el ser humano es sagrado para otro ser humanos, como pensaba Cicerón? ¿O no es ninguna de las dos opciones y una mezcla de ambas, pero siempre una cuestión de opción de valores y de decisiones para una práctica?

Como la autoridad de la *Organización de las Naciones Unidas* ha sido desconocida en el 2002, con la declaración de la guerra a Irak, también han sido puestos en duda sus diversas *Declaraciones* históricas sobre los *Derechos fundamentales del hombre* y su fe en la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y sus derechos iguales e inalienables. Es necesario educar para que se tome conciencia que la globalización será justa si se reconocen derechos universales y no sigue primando la ley del más fuerte o del más económicamente beneficiado<sup>1066</sup>. Los regímenes democráticos pueden perdurar en tanto no se incremente indefinidamente la pobreza y se disminuya el valor de la libertad de pensamiento, condiciones inherentes a lo que se vienen llamando ser humano. Lo desafiante de la cuestión está en que esas condiciones no pueden lograrse separadamente ni excluyendo sectores. Además, las concepciones del ser humano y de la sociedad humana se requieren mutuamente y sin contradicción; y la realización de estas concepciones en la vida está en manos del proceso educativo de las cuales no es independiente. El aprendizaje, y en general la educación, no se produce en situación de aislamiento: depende de decisiones políticas y humanas independientes, tomadas tras una redefinición de lo que es -o pueden ser- el ser humano y ser social integrados.

56.- Los educadores y la filosofía con sus metafísicas siempre tuvieron una zona de *utopía*, refractaria a los pragmatismos, a las cuestiones de hecho, a las soluciones inevitables, a la aceptación pasiva. Esa zona ha sido el mérito, el límite y el misión de ambas. Dos tercios de las personas de países marginados viven tiempos de notoria tristeza, desasosiego e insatisfacción para consigo mismas. Solo con nuevas ideas, que no calzan con la realidad

<sup>1065</sup> Gómez-Muller, A. *¿Qué universalidad para los derechos humanos?* En revista *Logos*, (México), n° 86, 2001, p. 85-102.

<sup>1066</sup> Aguilar Sahún, L. *Sociedad abierta y bien común* en revista *Logos*, (México), n° 86, 2001, p. 43-56.

actual, se puede evitar la rutina, la repetición de lo mismo. Tenemos el derecho de seguir soñando e intentar convertir en realidad nuestros sueños.

La -a veces tan despreciada- filosofía sigue teniendo vigencia: la globalización no es sólo un proceso económico. Ella pone en juego la necesidad de pensar y decidir lo humano que deseamos ser. Las ideas de la Modernidad están en juegos, porque son ideas de todos los tiempos: ¿Cómo es el ser humano? ¿Naturalmente egoísta o el egoísmo es un producto cultural como otros e históricamente contingente? ¿Preguntarnos si el hombre produce al sistema o el sistema al hombre equivale a preguntarnos por la prioridad de origen del huevo o de la gallina? Ya Platón y Aristóteles justificaban la esclavitud como una forma de ser, producto del destino o de la naturaleza ciega: algunos seres humanos nacían naturalmente esclavos, mentalmente incapaces. Identificaron y generalizaron falsamente la incapacidad de base biológica con la incapacidad como herencia cultural. Ellos, sin embargo, reconocían que otros esclavos eran simplemente productos de la guerra. En la actualidad la guerra no es necesaria, sino en el caso extremo de justa defensa: la competencia que implicaba la guerra se realiza de otras formas, pero queda aún por definir -y mejor aún-experimentar como es el hombre, en formas alternativas. ¿Un diverso proceso educativo lo podría lograr? El hombre es lo que ha llegado a ser por un proceso de aprendizaje, marcado por los errores y sufrimientos, por los problemas y las nuevas hipótesis con nuevas metas, por el esfuerzo y el control de los resultados: no parece que haya otro medio para dejar de ser lo que defectuosamente es. El hombre no ha sobrevivido como individuo aislado, sino como grupo, como socio con otros socios, en un largo proceso de aprendizaje y convivencia, donde querer ser socios y estar alerta es imprescindible.

## **B.- Democracia, educación y solidaridad tolerante**

### **Democracia y solidaridad tolerante**

1.- La democracia exige educarse para tener y dominar ciertas cualidades humanas, correspondientes a las características que tiene la forma de gobierno democrática, que pueden resumirse de la siguiente manera:

a.- Los gobernantes deben elegirse mediante elecciones con sufragio igual y el más universal posible, reiterándose con una periodicidad razonable: esto exige admitir que todos los socios son iguales en este sentido; y que esta igualdad de posibilidades de acceder a condiciones sociales debe extenderse lo más posible. Además se requiere tener y ejercer la capacidad de libre información crítica para juzgar el ejercicio de gobierno realizado por los gobernantes

b.- Los ciudadanos deben ser libres para votar según el criterio propio, formado en la mayor libertad posible, en el contexto de una competencia entre partidos rivales, como alternativas reales, que ofrezcan una prioridad de acciones políticas que tendrán en cuenta; y no simples arreglos entre partidos, que homologan las propuestas políticas y despotencializan la democracia, haciendo del pluralismo una burla. Esto exige una educación que prepare a los socios para la autodeterminación en cuestiones de valores de vida, para la imaginación de diversos estilos posibles de vida y para la competencia.

c.- Debe seguir el principio de decisión por mayoría en las resoluciones de las asambleas electivas. Esto implica que los socios deben aprender a acatar y obedecer las leyes de quien ha ganado como representante de la mayoría.

d.- El sistema democrático prevé algún límite al alcance de las decisiones de la mayoría, de modo que ninguna decisión debe violar los derechos políticos de las minorías, ni impedir que una minoría se convierta en mayoría, en oportunidades iguales. Esto supone que los ciudadanos deben prepararse para presentar sus ideas políticas, saberlas defender públicamente ante los demás socios y acatar el juicio expresado por las urnas. El voto de la mayoría no es necesariamente un voto que exprese la verdad de las cosas, sino la preferencia de valores que la mayoría apoya. Por ello, sigue habiendo siempre ámbitos de discusión acerca de cuáles deberían ser las acciones más beneficiosas a realizar<sup>1067</sup>. Para ello, es útil a todo ciudadano la mayor cantidad y calidad de conocimientos que pueda adquirir, la imaginación para inventar formas de aplicación y control de la eficacia de los mismos. No obstante, la *complejidad* de las sociedades democráticas, de los conocimientos tecnológicos, y de las demandas sociales, hacen manifiesto que la democracia necesita de asociaciones técnicas, científicas y profesionales; y que ella no es la mejor de las formas posibles de gobierno; sino, al menos, al parecer la menos ineficiente e inhumana.

e.- Toda forma de buen gobierno, -y también la democrática-, debería prever el logro de un erario o tesoro público, que sirva de base para: a) la realización de proyectos comunes (que superan el interés privado, como el mantenimiento de un grado aceptable de salud, seguridad, educación, ejercicio de justicia y mantenimiento de los funcionarios públicos, creación de empresas que no tienen fines de lucro, etc.); y b) para las situaciones imprevistas (calamidades públicas, como inundaciones, epidemias, etc.); y c) para la *solidaridad* para con los socios más *necesitados o discapacitados* (con discapacidad genética o adquirida). Éstos pueden ser ayudados a) por solidaridad en la promoción o capacitación para una mejor calidad de vida (viviendas, agua potable, educación básica, etc.); o b) al menos por egoísmo y *temor* a que la población bien estante no padezca el acoso de multitudes de carenciados, emigrantes, empobrecidos y marginados de la sociedad civil, que haría peligrar la paz social civil<sup>1068</sup>.

2.- Más aún, toda sociedad, con sentido humano, debería prever el hecho de los *derechos emergentes*<sup>1069</sup> -generando *leyes* al respecto- con *formas solidarias* de conservación y seguridad de los socios, y de mejor preparación y ayuda para los socios civiles que corren el riesgo de quedar excluidos de la sociedad civil.

La igual consideración por los socios y la solidaridad implican una cuestión social y moral: exige responsabilidad de elección individual y colectiva. Los socios deben saber que tendrán que atenerse a las consecuencias de sus elecciones en la elección de sus estilos de vida; pero también debe haber una responsabilidad de todos para que todos puedan elegir y no se les imponga una única forma de vida, siempre que no atente contra el sistema

---

<sup>1067</sup> Cfr. . Zolo, D. *Democracia y complejidad. Un enfoque realista*. Op. Cit., p. 132.

<sup>1068</sup> Schnapper, D. *La democracia providencial. Ensayo sobre la igualdad contemporánea*. Rosario, Homo Sapiens, 2017. Yannuzi, M. *Democracia y sociedad de masas. La transformación del pensamiento político moderno*. Rosario, Homo Sapiens, 2007. Castel, R. *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Bs. As., Manantial, 2016.

<sup>1069</sup> Cfr. Daros, William – Contreras Nieto, Miguel Ángel – Secchi Mario. *La percepción social de los derechos del otro*. Toluca (México), Edición conjunta de CUI –UCEL –IUNIR, 2007. Cfr. [www.williamdaros.wordpress.com](http://www.williamdaros.wordpress.com)

democrático en el cual se ampara. La diversidad y la tolerancia debe ser mutua y no se puede ser tolerante con quien socava el sistema de tolerancia y diversidad.

3.- Es fundamental que la democracia, para conservarse sólidamente, *prevea los problemas sociales futuros* (crecimiento demográfico, generación correspondiente de viviendas, de institutos de educación, de prevención social, de estabilidad económica, de generación de energía, alimentos y empleo, etc.) y los recursos para resolverlos o atenuarlos, mediante instituciones gubernamentales expresamente dedicadas a ello<sup>1070</sup>.

La *democracia* conlleva el requerimiento de *participación e integración* con los demás socios. Una solidaridad activa es una solidaridad participativa. No supone sólo una *capacidad racional habitual para discutir* los distintos puntos de vista y de intereses de los socios, generando una *actitud crítica* ante los que ejercen el poder; implica, además, la fuerza moral o virtud de la: a) *responsabilidad* (saber dar cuenta de las conductas generando la justicia); b) la *autodeterminación* (pudiendo decidir sobre las normas o leyes que guiarán las conductas); c) *reciprocidad* (en el respeto mutuo de las leyes, incluso en situaciones no previstas por las leyes, lo que es la base para la *solidaridad*).

4.- En la democracia, como en una orquesta, cada músico individual es importante como individuo y por sus habilidades; pero, al mismo tiempo, cada uno acepta participar en una orquesta que exige integración de las funciones y de los resultados. Un pueblo democrata no es el resultado del accionar de la mayoría, (contra la minoría); sino del accionar de todos comunitaria e integradamente, con un alma en común, por un interés común, y no sólo individualmente; con responsabilidad individual (por lo que no se suprime la capacidad de juicio individual), pero también integradamente social (generándose algunas creencias comunitarias compartidas). Por esto la acción democrática se distingue del imperio ciego de las muchedumbres.

La vida democrática comunitaria no suprime el principio de independencia y autodeterminación. Busca primeramente obtener conductas comunes -mutuamente aceptadas-; pero no suprime la libertad de creer y buscar lo verdadero y justo.

5.- Las revoluciones burguesas (como la inglesa y la francesa) favorecieron a los burgueses; la sociedad proletaria, favoreció a los proletarios; la revolución humana planetaria, en una *futuro globalización de los derechos humanos*, debería favorecer a todo ser humano. Ya no se tratará el tema de la pobreza económica, sino de la causa integral de la pobreza humana, la cual comienza generalmente siendo una *pobreza en la educación* de la persona (como carencia en la adquisición de habilidades básicas)<sup>1071</sup>, luego socialmente transmitida. La debilidad y falta de responsabilidad de un ser humano incide luego en la de los demás, inevitablemente y haciéndose estructural.

Viene el tiempo en que es un derecho humano universal el acceso gratuito a la educación, a una vivienda digna de un ser humano, cuidados fundamentales en la salud, etc. Viene el tiempo en que *una sociedad civil no puede ser plenamente civilizada sin estar preocupada por la sociedad humana en general*.

---

<sup>1070</sup> Rollán, Alicia. *Educación como compromiso para una sociedad más justa* en *Boletín de Enseñanza en Educación Superior*. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Católica de Cuyo, 2004, I, n° 1, pp. 37-46. Dworkin, R. *La comunidad liberal*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1996, p. 55-85.

<sup>1071</sup> Cfr. Sanches Rossini, A. *Educación es creer en la persona*. Madrid, Narcea, 2008. Durand, J. – Pujadas, C. *Comportamiento ciudadano como comunidad de aprendizaje* en *Boletín de Enseñanza en Educación Superior*. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Católica de Cuyo, 2006, n° 2, pp. 15-34.

6.- Si bien una persona que no participa con su cuota al mantenimiento estructural del funcionamiento de la sociedad civil, no es socio *civil*; sin embargo, no deja de ser humano, de pertenecer a la gran sociedad *humana*. Dado cierto margen de precariedad imprevisible de la vida humana, nadie puede desentenderse de cierto grado de *solidaridad* para con otro ser humano. La solidaridad refleja cierto grado de humanidad fundamental que dignifica a los humanos que la ejercen.

En última instancia, todos los humanos lo somos con la ayuda de los demás y no sólo con el esfuerzo propio, individual y personal. La igualdad ante las leyes (que construyen los socios mediante sus representantes) y la libertad (derecho humano fundamental) no impide el ejercicio de la solidaridad. Si bien este ejercicio de la solidaridad no es una exigencia estricta de justicia, esto mismo la engrandece a los ojos humanos y la convierte en una expresión de profundo amor al ser humano, no obstante sus deficiencias, a veces culposas, de las que son responsables. El sufrimiento y la compasión son fuentes preciosas de aprendizaje humano.

7.- En este contexto, hablamos de *solidaridad en la diversidad* para distinguirla del paternalismo, de la concepción unidimensional del ser humano. El *paternalismo* inserto en una sociedad o en un cuerpo político puede entenderse ideológicamente como la imposición de normas de vida en vistas a obtener lo mejor para todos. En este caso, un grupo de personas (aunque incluso pueda ser la mayoría) o de un partido político asume el “sacerdocio” o “la infalibilidad” del criterio de lo que es bueno para todo socio. El ayudar a los demás carenciados no da derecho a quien ayuda a imponerle sus propios puntos de vista sobre lo que es bueno o malo moralmente.

En este caso, el loable intento de buscar la igualdad llevaría a suprimir la libertad de los socios, y el remedio sería peor que la enfermedad. En no pocas ocasiones, los gobernantes han regalado libros a los alumnos, no para ser solidarios con su estado de carencia, sino que lograr subyugar el apoyo político o establecer una sociedad moralmente homogénea. Se supone erróneamente que admitir una diversidad de formas de vida implique una debilitación de la forma de vida social: los reyes católicos, en la España de 1492, pensaron que no se podía gobernar a una nación que no tuviese más que una religión unificada incluso con la fuerza de la expulsión e inquisición.

8.- La *solidaridad social civil* se rige por el criterio de ayudar a un socio carente en cuanto es socio civil, y no en cuanto es socio de religión o socio en una empresa económica. La solidaridad social civil trasciende la condición del individuo en cuanto son tal o cual individuo; tolera sus opiniones personales en algunos sectores, y se atiene a la condición de ser socio civil, inocente e injustamente empobrecido o carente. Para un persona que consciente y sistemáticamente se opone a contribuir con su cuota al mantenimiento de la sociedad, sólo cabría la libre beneficencia, pero no un derecho a la solidaridad civil.

9.- La *solidaridad*, además, no debe ser pensada como si la sociedad fuese una persona física y grande (antropomorfismo), como si los socios fuesen una parte física de la sociedad. Los ciudadanos, al hacerse socios, no tienen, en general, un particular interés en el bienestar de sus conciudadanos, si esto no redunde en su propio interés, en una mejor si-

tuación de vida para cada socio<sup>1072</sup>. Por ello, la solidaridad contemporánea tiene *más un matiz de integración que de beneficencia gratuita* para con los demás. Lo opuesto a la solidaridad no está siendo la falta de dádiva, sino la exclusión del sistema social.

“En la *benevolencia social*, pues el hombre no se olvida de sí mismo, como en la amistad, sino que se considera y se ama como miembro de la sociedad. Es más, él se asocia con las otras personas únicamente por la ventaja que prevé le debe venir por esta asociación. Él no se apega a la asociación, no ama la sociedad, ni ama el bien común de la sociedad sino finalmente por su bien propio, por amor de sí mismo; ama el bien de los otros no propia y necesariamente porque es un bien de los otros, sino porque lo encuentra como una condición necesaria para su bien particular. La benevolencia social tiene, pues, un origen subjetivo: es el amor subjetivo que genera un amor objetivo, el cual sin embargo no ocupa en el corazón humano sino un lugar secundario”<sup>1073</sup>.

En este contexto, la solidaridad es tolerante de las diversas formas de acción y estilos de vidas de las personas; busca el bien de todos porque desea que cada uno -y él mismo- esté relativamente mejor, como individuo y como socio; pero, por otra parte, no exige, como contrapartida de su ayuda que los demás piensen como él o vivan como él (lo que sería un paternalismo o ideologización); aunque sí exige que se viva en forma acorde a las leyes que expresan la voluntad común de los ciudadanos a través de sus representantes por ellos elegidos.

10.- La solidaridad *tolerante* implica una conducta que comprende que la sociedad es *un cuerpo moral en la que se comparten los éxitos y los fracasos, como en una orquesta*; sin que esto implique que todos toquen en la misma forma o el mismo instrumento. La solidaridad es *integración social* en los éxitos y fracasos de la sociedad como un todo, sin ser altruismo o paternalismo. Solidaridad (*sollus*: entero; *dare*: dar) es, propiamente, la característica de dar teniendo en cuenta el conjunto, en una sociedad de socios (*socius*: el que sigue a otro o con otro y *con-siguen* más que estando solos) desde el punto de vista de la totalidad, en cuanto la vida de los ciudadanos está ligada a la comunidad; y no consiste tanto en dar a un individuo en cuanto dádiva a un individuo aislado y carente.

Con la solidaridad se desea *mejorar la calidad de toda la sociedad entera*, considerando a todos y cada uno de los socios como componentes de la misma en la vida social práctica y concertada en vistas de bienes comunes. La *solidaridad debe ser ante todo, política y jurídicamente prevista* (solidaridad formal) tratando con igual consideración a todos los socios, siendo todos iguales ante la ley, en las mismas circunstancias, y teniendo las mismas oportunidades, incluso de ayudas materiales. Pero, además, existe una *solidaridad social de agencia no política* y, por esto, no es extraño constatar que las formas actuales de solidaridad suelen estar marcadas por la *participación de los socios en trabajos gratuitos, voluntarios y comprometidos* con los otros socios, a fin de que tengan una igualdad de oportunidades, incluso materiales, para mejorar la calidad de sus vidas (alfabetización, ayuda manual en las construcciones de vivienda, etc.).

## El cambio en la democracia

<sup>1072</sup> Dworkin, R. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Bs. As.- Paidós, 2003, p. 245.

<sup>1073</sup> Rosmini, A. *Filosofía della politica*. Milano, Marzorati, 1972, pp. 152-153.

11.- Las sociedades, como la sociedad argentina, de origen latino y derivadas de la dominación española, es adicta, en gran parte, a formas de vida donde se acepta, casi en forma patológica, con indiferencia, las decisiones políticas de los gobernantes de turno, instalada en un sentido de fatalidad o de irremediabilidad ante las injusticias sociales y la corrupción sistematizada, enquistadas en las estructuras del poder político.

Los cambios sociales y políticos son causados por numerosos factores; pero el proceso educativo puede acentuar y apoyar esos cambios, generando situaciones de aprendizajes democráticos; o bien puede avalar, con el silencio cómplice, la inercia y el sentido de inevitabilidad del cambio social según las ideas democráticas y dentro del régimen democrático.

El proceso educativo se debe encaminarse entonces hacia un nuevo *ethos* cultural, con el cual no sólo se puedan desarmar las concepciones ideológicas que fundamentan el positivismo normativo o el escepticismo de los valores; sino que se puedan comprender críticamente la ciencia y la tecnología, sin caer en los reduccionismos de la razón instrumental y del estructural-funcionalismo, pero tampoco en la demonización fundamentalista de sus logros<sup>1074</sup>.

12.- El cambio, en el ámbito de la democracia, exige mucha más constancia y resistencia a la frustración que cuando estos cambios se instalan desde “arriba” por decisiones unipersonales; pero los cambios democráticos, madurados en costumbres democráticas, son más perdurables y, con el tiempo, se convierten en una forma de vida típicamente humana, en la cual caben diversas formas de vida y de expresión culturales.

El cambio en democracia exige la presencia de personas preparadas para el mismo, capaces de apreciar, como más humanas, aunque difíciles, las virtudes o fuerzas que exige un estado de derecho en el ámbito de la democracia.

13.- En cambio en democracia es posible si se considera que el conocimiento (e incluso el conocimiento verdadero) no es un feudo de los docentes o de una clase; sino que la verdad (esto es, el libre derecho de conocer cómo son las cosas) es un derecho de todos los socios en una sociedad democrática.

La democracia parte del supuesto de que todos los hombres somos falibles e interesados en algo. Los hombres demócratas no ignoran este hecho, simplemente se ponen de acuerdo sobre las formas en que cada uno, reservándose derechos privados (a la vida, a diversas formas de vida, a la búsqueda de la verdad, a la propiedad de lo honestamente logrado, etc.), respetan también esos derechos en los demás y comparten derechos comunes. La unidad de la constitución sociopolítica y jurídica, no se opone a la diversidad de formas de vidas, de valores individuales y grupales; ni las excluye. Porque la justicia social -expresada en el pacto social o constitucional- es una construcción en constante posibilidad de cambio por parte de los socios. Éstos siendo hombres libres, no dejan de serlo al constituirse como socios; siendo portadores de derechos privados (a la vida, a sus propiedades, a sus culturas, etc.) no pierden esos derechos al hacerse socios, si no desean perderlos; sino que pueden ser reconocidos con legítimas diferencias dentro de la unidad social institucional que ellos elaboran y concuerdan libremente.

---

<sup>1074</sup> Cfr. Hoyos Vásquez, Guillermo. *Ética comunicativa y educación para la democracia* en *Revista Iberoamericana de Educación* n° 7, en [weboei@oei.es](mailto:weboei@oei.es) (18/01/06).



## La democracia y los derechos a la educación

14.- La democracia se mantiene y se mejora con más democracia que la haga transparente. Ningún sistema político se mantiene en sí mismo si las personas individuales no lo cuidan, empeñando esfuerzos y tiempos en ello.

Por ello, el proceso educativo debería tender a preparar ciudadanos capaces de pensar y actuar coherentemente con los sistemas sociopolíticos los que desean vivir.

Las teorías sociopolíticas son construcciones humanas realizadas por los intelectuales y pueden ayudar a reflexionar; pero ellas no constituyen verdades históricas o reales en sí mismas.

Rawls, por ejemplo, pone a los ciudadanos bajo un "velo de ignorancia" (no saber cuál será su puesto en la sociedad, ni sus capacidades futuras...) para que elijan los principios de justicia imparcial, sin pensar en escoger los principios que más les benefician; sino, por el contrario, optando por aquellos adecuados para el bien común (pues el elector no se sabe con seguridad si, en el futuro, estará en una situación favorable o desdichada).

Pero el resultado de ese proceso de elección podría ser otro distinto al que Rawls defiende. Quizá su error sea pensar la elección social como una actividad de jugadores. Los más cautelosos no elegirán lo mismo que los que suelen arriesgarse hasta perder la chamarra. Por ello, los hombres, bajo esas circunstancias, podrían adoptar una forma profundamente individualista de sociedad de mercado competitivo.

La justicia de la elección no se puede establecer mediante un cálculo de los intereses bajo condiciones fácticas. Realmente esas personas no eligen más que lo útil para ellos.

15.- Ninguna teoría podrá sostenerse en sí misma, sin hombres que la sostengan como la más adecuada a sus intereses individuales y grupales, en el ámbito de la justicia.

La filosofía de Rawls posee aspectos discutibles: su concepción de la justicia como una elección racional en función de lo que es más útil para cada uno, no parece ser aceptable; pues lo útil solo es moralmente aceptable si primero es justo; más lo útil en sí mismo no fundamenta la justicia.

La concepción individualista de los seres humanos es también una visión parcial de los hombres: los hombres participan de lo común (vida social) y de la vida individual. El bien no se reduce necesariamente a lo privado, ni solamente a lo comunitario: en nuestra concepción los socios de una sociedad participan constitutivamente de ambos ámbitos, al mismo tiempo.

Sobre toda utilidad particular, existe contemporáneamente un ámbito de justicia que se expresa en derechos primarios en toda persona, por el hecho de ser persona, que no pueden ser olvidados, y derechos sociales o compartidos<sup>1075</sup>.

16.- El derecho a la educación es importante porque es el que ofrece la posibilidad de que a nadie se le impida pensar con autonomía, con su cabeza, y buscando los criterios de las elecciones que los hombres realizan; defendiendo luego los otros derechos. Sin la defensa de ciertos derechos, como el de la educación, posiblemente algunas personas mejorarían su situación, pero al costo de mantener en la marginalidad a los demás. Como iróni-

---

<sup>1075</sup> Trigeaud, J.-M. *Droits Premiers*. Bordeaux, Bière, 2001. Trigeaud, J.-M. *Nature, personne et droits premiers, selon l'ordre des pensées* en ACTAS DEL SIMPOSIO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA. Rosario, UCEL, 2006, Vol. II, p. 97-121.

camente comenta Nozick, "mi vida mejoraría de diversas maneras si usted decidiera convertirse en mi devoto esclavo".

El proceso educativo al preparar la capacidad para pensar genera un instrumento de liberación personal real, aunque lento e históricamente condicionado por otras variables. Por ello, la educación no es la causa de todos los males sociales ni la única causa de la supresión de los mismos, pero ella constituye indudablemente una herramienta de liberación personal y social, aun en su insuficiencia<sup>1076</sup>. De hecho ya desde el proceso de aprendizaje formal, es posible, para los alumnos, ejercer derechos y deberes propios de un estilo de vida democrático. Por ejemplo, ateniéndose a estas reglas:

- a) Todo socio-aprendiz, sujeto capaz de hablar y de actuar, puede participar en la discusión.
- b) Todos pueden cuestionar cualquier afirmación, introducir nuevos puntos de vista y manifestar sus deseos y necesidades.
- c) Todos los socios-aprendices deben construir algunas formas de validación de lo sometido a discusión (validez lógica, empírica, lo elegido por la mayoría si se admite que la mayoría raramente puede buscar en forma reiterada y por mucho tiempo la propia destrucción, etc.) y obedecer lo resuelto; aun quedando espacio para cuestionar lo resuelto (márgenes de protesta y desobediencia civil de las minorías que llevan a revisar dinámicamente la legislación lograda hasta ese momento).
- d) A ningún participante puede impedírsele el uso de sus derechos arriba mencionados y deben cumplir sus obligaciones, son pena de no ser más socio.

17.- A partir de estas condiciones (que son condiciones de toda argumentación social), se advierte cómo el principio de universalización es válido. Éste nos puede llevar al principio moral más general: únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que pudieran conseguir la aprobación de todos los participantes comprometidos en un discurso y en sus consecuencias prácticas, lo que marca el hecho de un contrato social<sup>1077</sup>.

La relación entre *consenso* de la mayoría y *disenso* de la minoría debe ser pensada y desarrollada, social y políticamente, con especial cuidado. Absolutizar el consenso es privar a la moralidad de su dinámica, caer en nuevas formas de dogmatismo y autoritarismo. Absolutizar el sentido del disenso es darle la razón al escepticismo radical y al anarquismo ciego. La relación y la complementariedad de las dos posiciones ponen en movimiento la argumentación social y moral. Todo consenso debe dejar necesariamente lugares de disenso; y todo disenso debe significar posibilidad de buscar diferencias y nuevos caminos para aquellos acuerdos que se consideren necesarios. Se trata de desarmar, en el proceso educativo, tanto al escepticismo valorativo como al dogmatismo normativo<sup>1078</sup>.

18.- Los derechos a elegir una forma de pensar y de vivir, dentro de una concepción pluralista o democrática, tienen presente que las teorías que sostienen que el derecho se basa en la moral es justamente una teoría, pero no una realidad en todas las sociedades.

La democracia se sostiene con el ejercicio de la democracia y ello requiere hombres preparados para apreciar este estilo de vida.

---

<sup>1076</sup> Guadagni, A.; Cuervo, M.; Sica, D. *En Busca de la escuela perdida. Educación, crecimiento y exclusión social en la Argentina del siglo XXI*. Bs. As., Siglo XXI, 2002.

<sup>1077</sup> Cfr. Cortina, Adela. «*Ética aplicada y democracia radical*». Madrid, Tecnos, 1993, Habermas, Jürgen. «*Conciencia moral y acción comunicativa*». Barcelona, Península, 1995.

<sup>1078</sup> Cfr. Hoyos Vásquez, Guillermo. *Ética comunicativa y educación para la democracia* en *Revista Iberoamericana de Educación* n° 7, en [weboei@oei.es](mailto:weboei@oei.es) (18/01/06).

Para no pocos pensadores, la necesidad de justificación o de racionalización es quizás una de las diferencias que existen entre el hombre y el animal<sup>1079</sup>. Los hombres no son necesariamente racionales: en la medida en que lo son, intentan justificar una conducta en razones; pero aun así estas razones pueden ser la fuerza<sup>1080</sup> o lo considerado justo independientemente de la disponibilidad de fuerza que se tiene.

19.- ¿Es la fuerza de la mayoría la que establece lo justo y lo razonable? ¿La fuerza (física, psicológica, económica, etc.) establece lo razonable y justo; o bien, por el contrario, lo justo justifica la utilización de la fuerza?

En nuestra cultura occidental, en la que el hombre es definido preferentemente como animal racional, se ha hecho de esa racionalidad el distintivo del hombre y la base de la concepción de lo justo.

No obstante, esta concepción se sigue fundando en el proceso educativo que transmite la vigencia y conveniencia de una vida social acorde con esos valores.

En la base de una sociedad con un sistema sociopolítico democrático, se halla la existencia y vigencia de un sistema de educación (de formación de estilos de vida personales y sociales) que la posibilita.

20.- Si las teorías políticas se basan teóricamente en una concepción del hombre y en un hipotético y tácito contrato social, entonces no interesan, en la práctica, tanto las concepciones metafísicas que realizamos sobre el hombre, aunque sean teóricamente importantes. En la práctica, en la realización de la vida cotidiana, lo que entra en juego es el estilo de vida vivido de acuerdo con ciertos valores vigentes en la práctica, de modo que se concilie la teoría con la práctica, la ley universal con el gobernante particular que la aplica.

“El primado de la ley se basa en la idea de que, en términos generales, los gobernantes sean malos, en el sentido de que tienden a usar el poder para sus propios fines. Viceversa, la superioridad del hombre se cimienta en el supuesto buen gobernante, cuyo ideal para los antiguos es el gran legislador”<sup>1081</sup>.

Lamentablemente en Latinoamérica la idea del gobernante se ha centrado en la figura del poder ejecutivo, el cual aparece como un nuevo rey o intenta de hecho serlo. El poder legislativo ha quedado frecuentemente supeditado a la obediencia del jefe de partido, perdiéndose el sentido de la democracia y de la república, con poderes autónomos. Cuando cada poder supremo (legislativo, judicial y ejecutivo) es celoso de su poder rápidamente se recupera el sentido de la democracia y se combate la corrupción.

21.- Una sociedad con un estilo de vida democrático admite que la realidad -sobre todo social- es, en sí misma, difícilmente cognoscible y que, en consecuencia, lo más conveniente es que los socios de esta sociedad discutan sus diferentes puntos de vista y controlen el actuar de los gobernantes.

Mientras tanto, para tomar decisiones se requieren contratos sociales de convivencia. A tal fin se establecen valores que dan derechos a determinadas formas de vida socialmente aceptadas por los socios.

<sup>1079</sup> Cfr. Vázquez, R. (Comp.) *Moral y derecho. Ensayos sobre un debate contemporáneo*. Barcelona, Gedisa, 1998, p. 36.

<sup>1080</sup> Cfr. Chomsky, N. *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*. Barcelona, Paidós, 2001.

<sup>1081</sup> Cfr. Bobbio, N. *El futuro de la democracia*. México, FCE, 2004, p. 170.

La educación, pues, para un *estilo de vida democrática no es escéptica, como tampoco es dogmática*: cree que es posible investigar la verdad sobre el mundo físico y social, pero los resultados surgen de los argumentos en pro y en contra de las cuestiones valorativas discutidas y de la búsqueda de transparencia<sup>1082</sup>.

Nada está, en principio, negado o arbitrariamente fundado en el ámbito de una sociedad democrática, en temas referidos a problemas metafísicos, físicos, sociales, morales, culturales, etc. De hecho algunos socios admitirán una mera relación externa, por ejemplo, entre derecho y moral, y otros socios lo contrario; pero el estilo de vida democrático solo necesita que el derecho tenga vigencia entre los socios, quedando como materia de discusión la fundamentación del mismo

En este sentido, la educación para la democracia expresa las posibilidades de grandeza y las limitaciones de la vida humana. El estilo de vida democrático funciona sobre un proceso de educación que acepta las concepciones mayoritarias, logradas por consenso, y las discrepancias con otras concepciones igualmente aceptables; pero que no gozan de la mayoría necesaria para tomar decisiones con vigencia social. Por ello, la sociedad democrática requiere para la sobrevivencia de sus socios que puedan apreciar la pluralidad de formas de valorar y no frustrarse por la diversidad de las mismas; sino seguir participando en las decisiones políticas.

En este contexto se le han hecho a las instituciones educativas algunos reproches, sobre todo si se tiene en cuenta que la universidad nació, en el S. XIII, como una exigencia de los alumnos para obtener buenos profesores, con pensamiento independiente.

“En la mayoría de los países de Europa se intenta transformar las universidades en organismos semicorporativos gestionados como empresas, con la misión primordial de ofrecer servicio y eficiencia en lugar de una investigación profunda y original y una enseñanza de alto nivel... La mercantilización de la universidad y la educación es tan obvia que no es necesario redundar en ello. No obstante hay algo peor: la desaparición gradual de lo político en el ámbito de la universidad, y también el deslizamiento hacia la tecnocracia disfrazada de democracia y libre elección”<sup>1083</sup>.

22.- Si, como sostenía Aristóteles, “no hay verdadera democracia sino allí donde los hombres libres, pero pobres, forman la mayoría y son soberanos”<sup>1084</sup>, -y no corruptos-, entonces la función de la educación en este sistema de gobierno sociopolítico se centra en preparar a los futuros socios para mantener una participación política fuerte, y poder reducir lenta y legalmente las desigualdades sociales injustas en el acceso a oportunidades sociales<sup>1085</sup>.

El mito del gobernante como un gran hombre, como un hombre particularmente sabio y bueno, termina generalmente asegurando el surgimiento del déspota o del demagogo. Los que gobiernan y piensan y deciden, a través de diversos mecanismos, deben ser los socios -la ciudadanía-, que en la democracia son la mayoría pobre y soberana. Mas esta soberanía fácilmente se pierde si la ciudadanía no es consciente de poseerla y si no es valiente para sostenerla<sup>1086</sup>, viviendo una vida moral respetuosa de las leyes que ella misma establece, progresando lentamente.

<sup>1082</sup> Cfr. Thiebaut, Carlos. *Los límites de la comunidad*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

<sup>1083</sup> Bauman, Z. – Donskis, L. *Ceguera moral. Pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*. Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 63.

<sup>1084</sup> Aristóteles. *La política*. L. VI (IV), Cap. 3.

<sup>1085</sup> Cfr. Macpherson, C. *La democracia liberal y su época*. Alianza, Madrid, 2002, p. 121.

<sup>1086</sup> Cfr. Bobbio, N. *El futuro de la democracia*. Op. Cit., p. 182.

Como decía el barón de Montesquieu, *la democracia degenera*, no solamente cuando se pierde el espíritu de igualdad, sino cuando se extrema ese mismo principio, y cada uno quiere ser igual a los que él mismo eligió para que le mandaran. El pueblo puede a veces sufrir de intolerancia para con el poder que él ha dado al gobernante; y quiere hacerlo todo por sí mismo: crear las leyes como lo hacen los senadores, juzgarlas como hacen los jueces, ejecutarlas como lo hace el poder ejecutivo o destituir a quien no le place en una determinada cuestión<sup>1087</sup>.

23.- La vida democrática requiere en los socios una cierta capacidad para dominar la frustración y esperar los tiempos legales, para juzgar las gestiones de gobierno. Lo importante es que, gobierne quien gobierne, controle con transparencia, la transparencia de la gestión de los gobernantes.

En este sentido, la gestación de una deuda externa, por ejemplo en la Argentina, durante el gobierno militar, ha sido una *deuda legalmente odiosa*, que ha desangrado -y desangra- su economía y que nunca fue revisada por el poder legislativo de los gobiernos argentinos democráticos posteriores. Se trata de un caso de corrupción, en el que han sido cómplices los gobiernos siguientes, no obstante la existencia de tres causas penales iniciadas por este tema. Las operaciones fraudulentas iniciadas en 1976, y continuadas hasta hoy, con distintas negociaciones, no hizo desaparecer en ningún caso el vicio de origen y la ilicitud de lo actuado. Una deuda externa es un tema no solamente económico, sino también político, social y moral. Los Estados Unidos de Norteamérica repudiaron la deuda contraída con Francia y Gran Bretaña y nunca la pagaron (Enmienda XVI, 1866), consideradas ilegales y nulas. El Soviet Supremo de Rusia repudió la deuda contraída por los zares. Inglaterra, después de la segunda guerra mundial, no pagó su deuda a los Estados Unidos, pues le pareció inaceptable pagar la deuda a costa del hambre de su pueblo<sup>1088</sup>.

24.- La justicia expresada en la Constitución Nacional debe ser defendida como algo fundamental para la vida de un país democrático, si bien los socios de una sociedad democrática no pueden esperar que exista unanimidad en todas las formas de pensar los valores sobre los cuales edificar una estructura sociopolítica. Les es suficientes la existencia de la admisión de la unidad constitucional y las diferencias que ella permite: la unidad en el reconocimiento de derechos básicos para todos los socios y la diversidad en otros que no son estrictamente necesarios para la posibilidad de la convivencia y del funcionamiento de las formas de gobierno que por consenso se establecieron.

Una sociedad está bien ordenada no sólo cuando está diseñada para promover el bien de sus miembros, sino cuando está efectivamente regulada por una concepción de la norma justicia. Esto quiere decir que se trata de una sociedad en la que: 1) cada socio acepta y sabe que los otros aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente lo que hacen (transparencia que impide la corrupción).

Por ello, el *derecho a la educación*, en una sociedad democrática, implica *preparar a los socios* para conocer y poder ejercer el derecho a la libertad de pensamiento, de palabra, de asociación; libertad para poder poseer, lo que conlleva el derecho a la diversidad de formas de vida dentro de la unidad democrática transparente (no corrupta que juega con las

<sup>1087</sup> Montesquieu. *El espíritu de las leyes*. México, Porrúa, 1990, L. VIII, Cap. II.

<sup>1088</sup> Cfr. Olmos Gaona, A. *La deuda odiosa. El valor de una doctrina jurídica como instrumento de solución política*. Bs. As., Continente, 2005, pp. 50-51.

leyes, más bien que practicar la justicia) que garantice legalmente esas propiedades; y derecho a la protección de la libertad de cada uno contra la detención, el arresto y aprisionamiento arbitrarios.

Más aun, los procesos educativos deben preparar para el reconocimiento de derechos y deberes humanos cada vez más universales<sup>1089</sup>, y para generar personas capaces de constituir sociedades civiles, cada vez más -razonable y afectivamente- inclusivas de personas. La tolerancia con los diversos puntos de vista tiene, sin embargo, un límite, si no desea contradecirse a sí misma: ella solo puede ejercerse dentro de la democracia, lo que implica el deber moral de la reciprocidad de trato social y político.

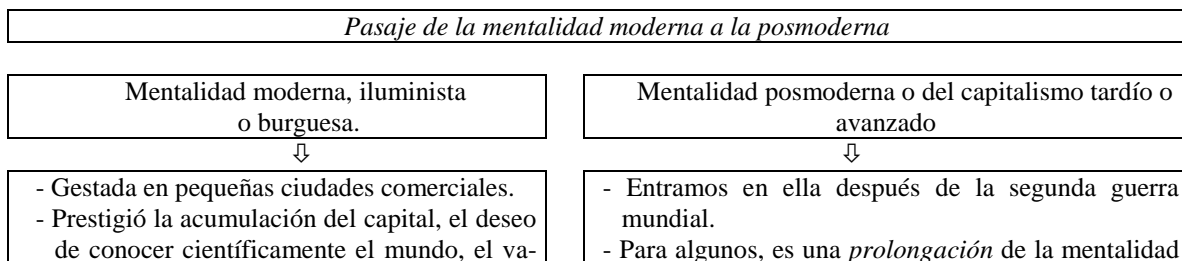
### C.- Posmodernidad, clima adolescente y educación

#### El clima social del pasaje hacia la posmodernidad

1.- Para no pocos autores, después de la segunda guerra mundial hemos entrado en una época con mentalidad *posmoderna*. Con estos términos se está indicando que aún vivimos como una *prolongación* de la mentalidad y de la época moderna, pero -para algunos- en “*decadencia*”. La posmodernidad se caracteriza por un fuerte desarrollo de las fuerzas productivas que, a través de la automatización y la cibernética, producen una ingente riqueza material y una *modificación en las relaciones sociales*: disminución de la cantidad de obreros agrícolas e industriales, aumento de profesionales, técnicos y científicos. Los objetos o artefactos en serie se producen en mayor cantidad (pues existe mayor consumo y mayor población), pero esas series son más cortas, se someten a una constante innovación tecnológica, de modo que los artículos se tornan rápidamente obsoletos.

El conocimiento y los capitales son las fuerzas de producción, pero se requiere que ese conocimiento hecho información circule rápidamente, penetre como una compulsión y genere nuevas necesidades y deseos en los clientes. En el trabajador se requiere una buena información general e inventiva o flexibilidad de modo que pueda adaptarse rápidamente a nuevas tecnologías durante toda su vida productiva.

La sociedad posmoderna es una prolongación de la moderna, donde la ciencia unida a la técnica, genera tecnologías posindustriales, automatizadas. Otros autores prefieren llamar a esta etapa *capitalismo tardío o avanzado*. Esta sociedad es incompatible con regímenes fuertemente burocratizados o autoritarios. Requieren, por el contrario, innovación constante, decisiones rápidas y descentralización, en un clima de competitividad, consumo crecientes y anonimato de los grandes capitales e intereses internacionales.



<sup>1089</sup> Faria, J. “Democracia y Gobernabilidad: los Derechos Humanos a la luz de la globalización económica” en *Revista Travesías*. 1996, nº 1, pág 20. Fernández García, E. *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*. Madrid, Dykinson, 2001. Muguerza, Javier y otros. *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid, Debate, 1989. Muguerza, Javier. *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. Madrid. FCE, 1990.

lor del trabajo, del esfuerzo individual y de la autonomía.

- Predominó una concepción profana de la vida, antropocéntrica.
- El cuerpo recuperó lentamente su lugar al lado de la psiquis.
- La razón y la observación suplantaron a toda autoridad.
- Generó una concepción optimista de la historia considerada como progreso indefinido en manos de los hombres.
- Creyeron que se podía lograr un futuro mejor, más humano (más racional y más libre), más universal, cosmopolita, una ciencia objetiva, una moral universal.
- Se acompañó, sin embargo, de cierto romanticismo en el que se privilegió la aventura racionalizada, a la tranquilidad.

y de la época moderna, pero en *decadencia*.

- La posmodernidad se caracteriza, en lo económico, por un fuerte desarrollo de las fuerzas productivas que, a través de la automatización y la cibernética, producen una ingente riqueza material y una *modificación en las relaciones sociales*: disminución de la cantidad de obreros agrícolas e industriales, aumento de profesionales, técnicos y científicos.
- Los artículos se someten a una constante innovación tecnológica, de modo que se tornan rápidamente obsoletos.
- La información circula rápidamente, penetra como una compulsión y genera nuevas necesidades y deseos en los clientes.
- Quiebra los regímenes fuertemente burocratizados o autoritarios. Requieren, por el contrario, innovación constante, decisiones rápidas y descentralización, en un clima de competitividad y consumo crecientes.

## Signos de la posmodernidad y la aparente ausencia de sus designios

2.- La *posmodernidad* está signada por el desencanto: advierte que los ideales de la modernidad no se cumplieron. Por ello, la cultura contemporánea parece hallarse más allá de los grandes proyectos, de las utopías, de los planteamientos políticos revolucionarios. Los mismos grupos revolucionarios de otros tiempos, como lo fueron los proletarios o los marginados, parecen aspirar a gozar del encanto del clima posmoderno, aunque el agobio de las necesidades materiales se lo haga imposible. No obstante todos parecen aceptar esta *nueva sensibilidad cultural*, excepto algunos pocos ámbitos intelectuales o religiosos que, afincados en una diversa concepción de lo humano, se oponen a ella. La marginalidad económica no es un impedimento para aspirar a esta nueva sensibilidad.

Los jóvenes hoy parecen interesarse cada vez menos de los grandes "relatos" o *ideologías de la modernidad*: la de origen hegeliano (la historia humana es una marcha necesaria hacia el espíritu de libertad); la de origen marxista (la emancipación de los trabajadores y la lucha por una sociedad sin clases); y la de origen positivista (bienestar para todos fundado en el saber científico y en el desarrollo industrial).

Este desencanto llegó también a las instituciones escolares: cada vez parece interesar menos la *búsqueda del saber por el saber* (propio de las pedagogías idealistas); la emancipación de la *escuela material y socialmente productiva* (propia de las pedagogías de tendencia socialista); la escuela con conocimientos científicos y técnicos, centrada en la biología y psicología del alumno, despreciadora de todo lo metafísico, amante de lo útil (propio de las tendencias positivistas y liberales).

La modernidad se produjo en Europa pero avasalló a las culturas débiles de los demás continentes; mas donde existieron culturas autóctonas fuertes, la modernización fue solo exterior y hoy, ante el colapso de la modernidad, reaparecen los particularismos culturales, matizados con protestas ecológicas. Con frecuencia, en efecto, se ha visto a la *modernidad* como una tendencia a la destrucción de la naturaleza y como una filosofía de muerte, armamentista y militarizante. En este clima de reacción tienen cabida los movi-

mientos orientalistas, el encuentro consigo mismo, la liberación personal de toda ideología política o religiosa y la búsqueda de una felicidad, si es posible, inmediata.

Los hombres de la modernidad hablaban de *futuro, ideal, proyecto, progreso, ciencia*; los hombres de la posmodernidad son jóvenes (dada la explosión demográfica, la mitad de la población tiene menos de 30 años) y hablan de *reciclaje, relax, imagen, consumo, final de la historia, feeling, look, feedback, autosalvación...*

3.- La *cultura posmoderna* es una *cultura de la imagen*. Los medios audiovisuales son un instrumento hegemónico de comunicación masiva. Por ellos, todo es omnipresente. La consigna es: "no lo diga; muéstrelo". La imagen no está destinada a perdurar sino a provocar un impacto y manejar la conducta. La publicidad es aceptada como arte y ya no escandaliza a nadie.

El predominio de la imagen se advierte también en la acentuación por el tiempo presente y por la estética de superficie del cuerpo físico y su reciclaje. Todos desean tener veinte años, quitarse por lo menos dos décadas de vida de la superficie de la piel: cirugía plástica, cirugía estética, cirugía reparadora, implantes de cabello, lentes de contacto, opciones para mantenerse siempre jóvenes como saunas, masajes, yogging, jazzdance, workdance. En consecuencia, el nudismo, entendido como libre manifestación de la belleza corporal y del placer, se encuentra en ascenso, no obstante cierta resistencia de mojigatería moderna residual.

El individuo posmoderno se concibe como un cuerpo que necesita constantemente satisfacer sus necesidades, el cual -no obstante- se va consumiendo irremediamente con el tiempo: de ahí el temor a la vejez, a la adultez, a la muerte y la preferencia por la eutanasia.

4.- La *modernidad* exaltaba el ahorro, la conciencia de sí, el honor, el cultivo esforzado de la persona para ser competente y ganarse una situación social propia. La sociedad *posmoderna* estima el crédito: incluso, a través de las tarjetas de crédito, éste se vuelve mágico, automático. Hoy más que antes, la publicidad le propone una vida sin esfuerzo -que ya criticaba Kant-, adelgazar sin esfuerzo, estudiar idiomas sin esfuerzo, dejar de fumar sin esfuerzo, lograr la felicidad en una playa, con bebidas exóticas, cuerpo soleado y atractivas jóvenes.

Antes el individuo joven valía en cuanto se integraba a pautas (culturales, morales, estéticas, sociales) universales, en la voluntad general de los adultos. En la posmodernidad se exalta la expresión joven y libre sin límites: cada uno expresa sus deseos, sus preferencias, sus gustos, hace expresión corporal; gritar o cantar es lo mismo.

La exaltación de los particularismos ha alejado el ideal iluminista de una vida guiada por la racionalidad, la cual se rige por alguna objetividad que puede ser criticada, compartida o no. La posmodernidad se rige por los *feelings*. La democracia que significó el acceso de todos a la cultura se convierte hoy en el derecho de cada cual a la cultura de su elección o a denominar cultura su pulsión del momento.

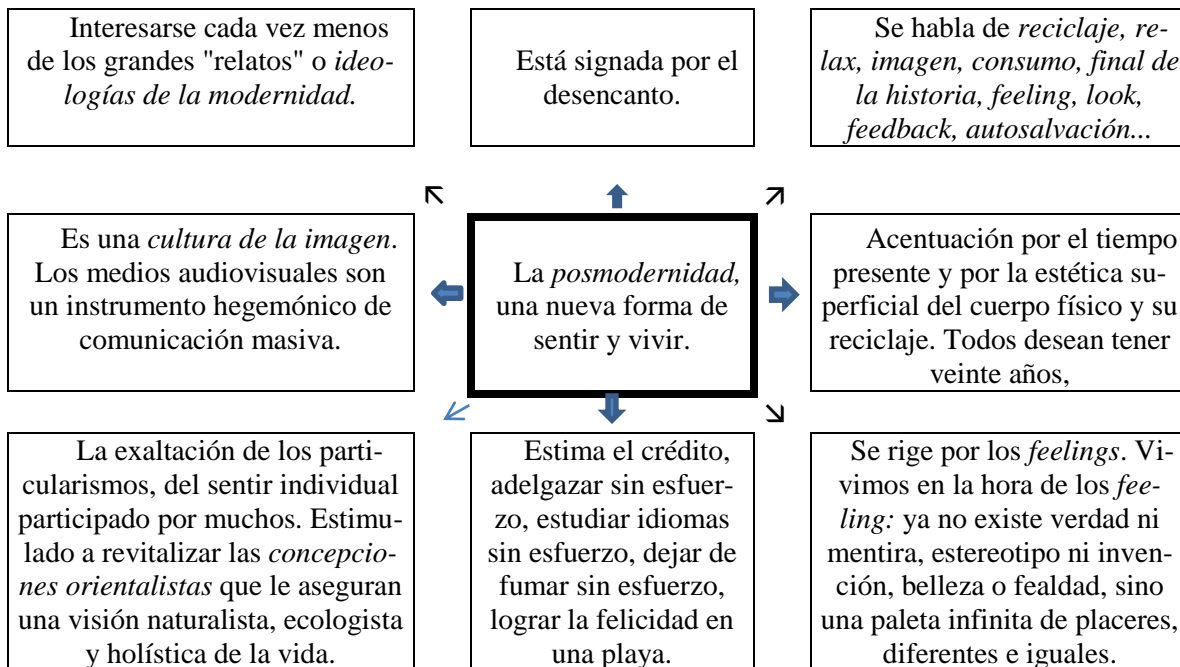
Ya no interesa que los hombres sean sujetos autónomos (¡el gran ideal de la escuela de principios de siglo!), sino satisfacer los placeres inmediatos, con el menor esfuerzo posible, dar satisfacción a sus pulsiones. Como lo ha recordado el sociólogo G. Lipovetzky, todos quieren vivir ya, aquí y ahora, conservarse joven, no esperar el futuro, ni pensar en un hombre nuevo. Los deseos y las personas pasan como deslizándose, sin matices, sin



ídolos ni tabúes permanentes, sin tragedias, por lo que no hay lugar para las revoluciones ni para los compromisos.

En esta *mélange* de sentimientos, el hombre moderno es estimulado a revitalizar las *concepciones orientalistas* que le aseguran una visión naturalista, ecologista y holística de la vida. El hombre encontrará, entonces, su realización renunciando a ella e integrándose a la naturaleza, disolviéndose como individualidad en las fuerzas cósmicas, entrando así en un equilibrio universal con las demás especies.

Esquematicemos algunas ideas:



### Posmodernidad y clima adolescente

5.- La *modernidad* proponía como modelo social al adulto: el niño y el adolescente deseaban llegar a ser cuanto antes adultos, lo que le posibilitaba influir socialmente, ser independiente, poder hacer, decidir.

La *posmodernidad* propone al *adolescente como modelo*: hay que llegar a la adolescencia para instalarse en ella para siempre. La adolescencia no es algo incómodo ni algo de paso; no es una crisis sino un estado, sobre todo en los sectores medios y urbanos (los jóvenes de bajos ingresos o los campesinos quedan fuera de este proceso y deben integrarse rápida y bruscamente a un trabajo). Lo hermoso es lo muy joven y hay que permanecer en ese estado cuanto se pueda y como se pueda. Los adultos deben aprender de los adolescentes ese saber ser jóvenes. La publicidad -como la droga- está dirigida a los adolescentes y a la mentalidad adolescente. La sociedad posmoderna promueve que la adolescencia, que se halla hoy en las instituciones escolares, tenga características distintas a las de la modernidad.

Por otra parte, para el mercado de consumo es bueno que la adolescencia dure mucho tiempo: por una parte, no hay trabajo suficiente para integrar a los jóvenes al mundo del trabajo y ganar la independencia económica y, por otra, los jóvenes necesitan divertirse

y gastar. Se postergan, pues, las responsabilidades mientras se disfruta de las comodidades, de lo bueno de la infancia y de la libertad (de tiempo, de movimiento, de sexualidad) de los adultos. ¿Para qué salir de ese estado?

Pero todo esto es solo el caparazón masivo del clima posmoderno. Porque debe advertirse que la posmodernidad es una *época contradictoria*. Cuando se necesita buscar empleados, se los quiere jóvenes, apuestos; pero al mismo tiempo con experiencia, responsabilidad y entregados a la empresa. Cuanto más la sociedad se humaniza, más se siente el anonimato; cuanto más tolerancia más se siente la falta de confianza personal; cuanto más años se viven más se teme a la vejez, cuanto más se necesita trabajar (porque nos han cambiado las leyes o nos han aumentado los deseos de poseer), menos se quiere trabajar; cuanto mayor es la libertad de costumbres mayor es también el sentimiento de vacío; cuando mayores son los medios de comunicación más solos se sienten los individuos; mayor es la posibilidad de bienestar económico, pero también mayor la posibilidad de depresión psicológica.

Con la posmodernidad la adolescencia tiende a prolongarse: algunas personas a los 30 o más años no han logrado una independencia económica ni una estabilidad afectiva. En la posmodernidad *las cosas parecen hacerse al revés* de lo que se hacía en la modernidad. En la modernidad, el hombre se apresuraba por estudiar con seriedad, por recibir un título, por conseguir luego un trabajo que le diese independencia, por ahorrar y comprarse una propiedad; luego pensaba en buscar una novia y después de conocer mutuamente por algún tiempo, se establecía un compromiso de casamiento y después el casamiento, luego venían los hijos, etc. En la posmodernidad, los jóvenes forman rápidamente parejas sin estabilidad alguna; si tienen un hijo, van a convivir con los padres que siguen sosteniéndolos económicamente, con el tiempo quizás logran algún trabajo (temporario las más de las veces), luego la pareja se disuelve o cada cual piensa en estudiar, lo que hacen sin continuidad, ni asiduidad, ni vocación o posibilidad de investigación, sino con la esperanza de obtener una mejor situación de empleo, en medio del rumor de la atención de los hijos y de los ruidosos programas televisivos.

6.- Es conocida la tesis sostenida por Obiols. Es escritor argentino afirma que la falta de identidad de los adultos, la crisis en los valores, la ambigüedad sexual, el hedonismo, la exaltación del consumo y la falta de trabajo para los jóvenes aún no profesionalizados (que por lo tanto deben ser sostenidos por los padres), llevan a una *ausencia (o atenuación) de conflicto* del adolescente para con el medio y con los padres y, por lo tanto, a la superación de la adolescencia para entrar en la edad adulta. En este marco sociológico, la personalidad psicológica no termina de integrarse y permanece inmadura.

A los adolescentes se los ha clasificado de diversas formas:

a) Los *convencionalistas* nunca ponen en duda seriamente los valores de los adultos. Se adaptan a la sociedad, sin dramas, como ella es. No se oponen al orden (o desorden) establecido ni se sienten separados de los adultos. Disfrutan la adolescencia sin entrar en conflictos.

b) Los *idealistas* son rebeldes a la situación, insatisfechos con el estado del mundo y desean cambiarlo o bien se retiran a un mundo privado centrándose en la satisfacción personal. Son iconoclastas, melancólicos y románticos o bien agresivos psíquica y físicamente. Aquí caben tanto los reformadores, los defensores de los derechos humanos, como los pacifistas, los ecologistas, los voluntarios de la paz, o los hippies.

c) Los *hedonistas transitorios* se sienten ajenos al mundo, pero en vez de combatirlo lo dejan atrás, confiando que cuando ellos lleguen al poder cambiarán las cosas. Mientras tanto se dedican a gozar de su estado de adolescente; luego asumirán rápida y convencionalmente las obligaciones de los adultos.

d) Los *hedonistas permanentes* se apartan deliberadamente de la sociedad por toda la vida. Dedicán esa vida a la búsqueda constante de excitaciones (surf, esquí, alcohol, drogas, sexo, viajes). Este tipo de adolescentes parece crecer en la posmodernidad. No hay propiamente conflicto generacional. Los jóvenes huyen de los adultos pero no se enfrentan con ellos. Más que rebeldía hay *indiferencia*, incomunicación con los adultos; se cohabita neutralizando las relaciones. El adolescente piensa que no se puede entender al adulto y nada puede hacerse. Se habla entonces pero sin comunicarse, falta interés por entender y acercarse al otro, falta confianza en la razón. El amor y el odio han sido suplantados por la indiferencia, también en las instituciones escolares.

7.- En el pasado, la adolescencia era considerada *una edad crítica implicaba duelos o pérdidas* que el joven debía lamentar y superar para llegar a la adultez. Con la posmodernidad esos duelos parecen haber desaparecido. Así, por ejemplo, en la modernidad el *cuerpo* del adolescente no era admirable: la cara cubierta de acné, con brazos y piernas desproporcionados que no sabe dónde ubicar. Hoy el cuerpo adolescente se ha idealizado, con piel fresca, sin marcas, cabello abundante cuerpo magro pero fuerte, en estado atlético y con plenitud sexual. Nada debe lamentar por perder el cuerpo de la infancia, ni tampoco debe desear nada del cuerpo de los adultos.

Tampoco hay duelo por *la pérdida de los padres de la infancia*, ni desea ser padre adulto. Los mismos padres desean ser adolescentes, usan ropas de jóvenes, hacen deportes de jóvenes, no aceptan las pautas rígidas que le impusieron cuando fueron adolescentes, no poseen por otra parte ideas muy claras como para imponerlas. Esperan que el saber y la creatividad surjan mágicamente en sus hijos adolescentes siempre que no se interfiera con ellos. Fomentan la independencia de sus hijos y buscan siempre más libertades también en las instituciones escolares.

## **Los adolescentes y los padres en la posmodernidad**

8.- El fenómeno sociológico de la posmodernidad genera problemas típicos en el ámbito educativo formal (escuelas) e informal (familiar, religioso, etc.).

El niño, en su indefensión, tiene un sentimiento insatisfactorio de lo que es. Genera entonces un *yo ideal* en el cual refugiarse, omnipotente (con la omnipotencia del pensamiento) con el cual imagina poder satisfacer sus deseos que no pueden esperar. Esta estructura se organiza sobre la imagen omnipotente de los padres y se va acotando en la medida en que la realidad le muestra sus límites. El niño se siente en el centro de un universo que, en su narcisismo, no admite a otros.

Ahora bien, la función de la acción educadora de los padres y maestros tiene la difícil tarea de posibilitar de que el joven introyecte, sobre el *yo ideal*, *el ideal del yo*; un modelo ideal de lo que ve a partir de los adultos y *de lo que desea ser*. Ese ideal del yo es el que mueve y provoca el esfuerzo, el reconocimiento de los otros, la postergación de los deseos inmediatos y su realización a través de un proyecto social de vida.

Pues bien, en la adolescencia debería terminarse con la consolidación del ideal del yo, pero *en la posmodernidad ni los padres ni los maestros sostienen los valores del ideal*

*del yo*. Todo lleva a que se realicen las cosas sin esfuerzos, a que no se posterguen los deseos (para ello está el teléfono, la tarjeta de crédito, el taxi, a fin de conseguir inmediatamente lo que se desea). Los deseos primitivos de la infancia no se abandonan, sino que se aceptan socialmente en la adolescencia. El adolescente puede seguir actuando y deseando como cuando era niño, sin rebeldía, sin enfrentamientos también en las instituciones escolares.

Este no enfrentamiento con los padres y docentes tiene un cierto reflejo en el *tema religioso*. La modernidad ha sido atea, no ha creído en Dios, pero sí en la razón, en las ciencias, en el superhombre. Ha sido un ateísmo caracterizado por la *muerte de Dios* y por la *restauración del hombre*. El ateísmo posmoderno advierte que, al no estar presente Dios, se abre una oportunidad mayor para que el hombre elija y dé sentido a su mundo. No es un ateísmo trágico, sino indiferente: Dios no es problema. El hombre con mentalidad posmoderna no siente nostalgia o tristeza por Dios, ni polemiza con El para ser más hombre o más libre. Respecto de Dios, no se siente nada.

Sin embargo, sin algo que hacer que trascienda el vicir cotidiano, la vida humana parece perder sentido, significado. Por desgracia, existe un número elevado de personas que tienen un concepto completamente equivocado de la metafísica y que quisieran excluir de la vida de la humanidad todo aquello que no pueden palpar con los dedos. Pero procediendo de esta forma obstaculizaríamos toda posibilidad de evolución y todo pensamiento. Las ideas nuevas van siempre más allá de la experiencia inmediata. Esta experiencia no proporciona nunca nada nuevo, sino que resulta de la síntesis de aquellos hechos. Llámese a esta actitud especulativa o *trascendental*, lo cierto es que no hay ciencia que no desemboque forzosamente en la metafísica. No veo la razón por la cual deberíamos temerla cuando ha influido tan hondamente en la vida del hombre a lo largo de su evolución. No hemos nacido con la verdad absoluta bajo el brazo, y esto nos obliga a formarnos a nuestro modo ideas en torno al porvenir, a las consecuencias que puedan derivar de nuestros actos, etc.

Nuestra idea del sentimiento de comunidad ha de llevar en sí el objetivo de una comunidad ideal como forma definitiva de la humanidad, como un estado en que todos los problemas que nos plantea la vida y nuestras relaciones con el mundo se nos aparecen como ya resueltos. Pues todo aquello que encontremos valioso en nuestra vida, todo lo que subsiste y subsistirá, es siempre un producto de este sentimiento de comunidad, de este ideal orientador, de esta meta de perfección<sup>1090</sup>.

9.- La adolescencia que para los romanos era un *adolecer*, un *sufrir por ir creciendo*, parece cambiar de significado.

En la modernidad había una *identidad sexual*, respecto a la cual el joven o la joven debían identificarse. En el clima posmoderno todo tiende a ser unisex. La misma homosexualidad no es considerada un trastorno psicológico, si quien la posee no siente malestar con ella. No se requiere pues una identificación definida como antaño.

En la modernidad se buscaba una *madurez afectiva* que se lograba con la independencia afectiva de los padres, suplantando los primeros objetos de amor por otros adultos y heterosexuales, ante los cuales se debía manifestar el amor (según E. Fromm) como *cuidado por el otro, respeto, responsabilidad, productividad para otro, conocimiento del otro*. Los adultos modernos estiman que, en la posmodernidad, se vive la crisis de la ines-

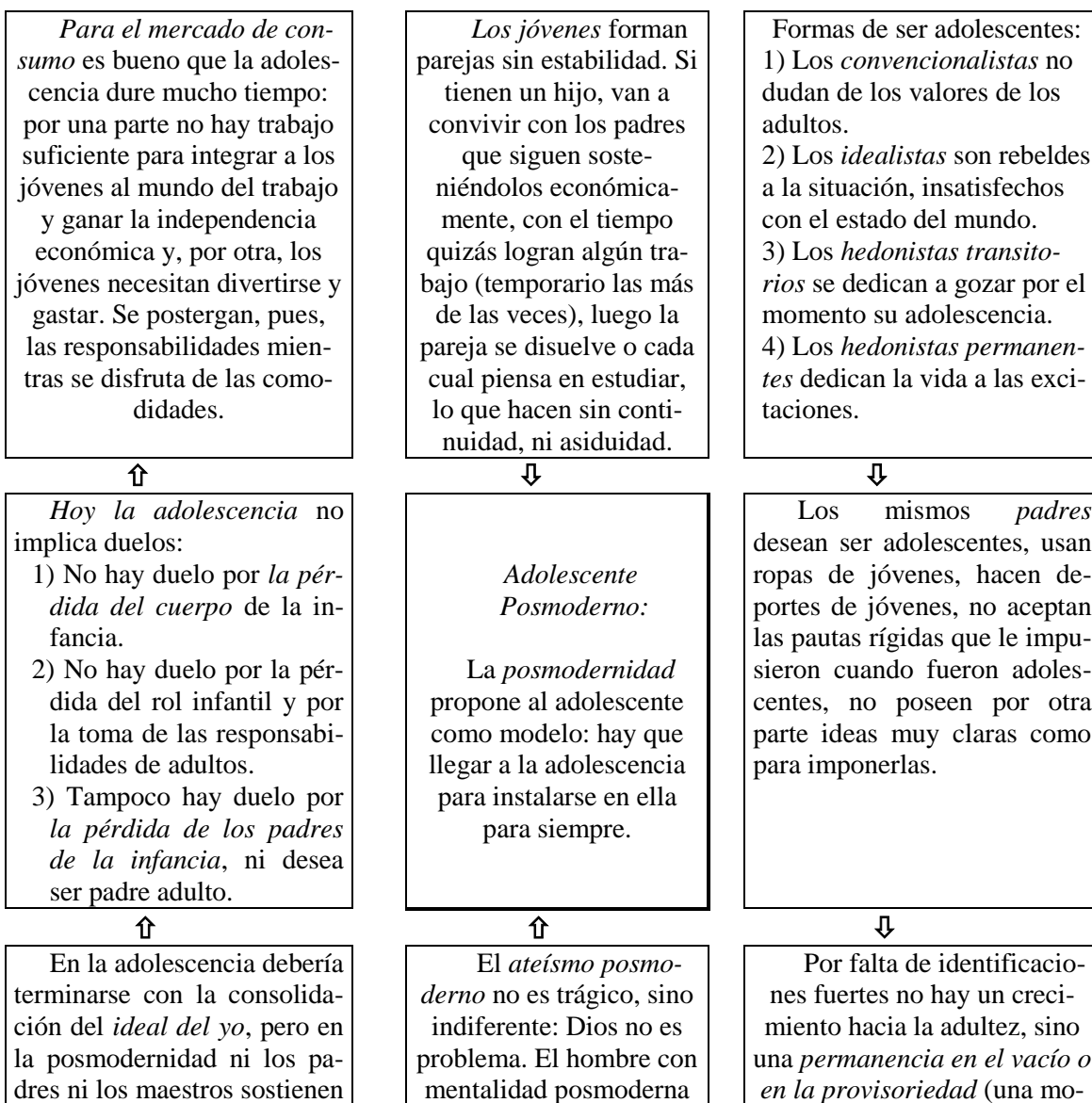
---

<sup>1090</sup> Cfr. Adler, Alfred. *El sentido de la vida*. En [http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/filosofia/sentido/caratula.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/sentido/caratula.html), p. 169.

tabilidad de pareja y se desarrolla frecuentemente una afectividad superficial, buscando los individuos ser amados para no sentirse solos, pero sin desarrollar la capacidad de amar que es capacidad de dar.

En la modernidad se tendía a una madurez de la propia personalidad que consistía en una confianza básica, por la que podía *confiar en sí* y alcanzar la *autonomía* respecto de las identificaciones que había introyectado con anterioridad. De este modo podía cargar con sus propios conflictos y ayudar a los demás en sus conflictos, cumpliendo un rol social de padre, de madre, de maestros, etc. Esta confianza en sí mismo es, en la posmodernidad más difícil de lograr pues el adolescente hoy no tiene motivos para identificaciones firmes: no hay ídolos perdurables, no hay utopías, no hay valores permanentes, casi nadie está satisfecho con su propia profesión o realización. Por falta de identificaciones fuertes no hay un crecimiento hacia la adultez, sino una permanencia en el vacío o en la provisoriedad (una momentánea identificación con un personaje televisivo o deportivo).

Esquematicemos estas ideas:



los valores del ideal del yo. Todo lleva a que se realicen las cosas sin esfuerzos, a que no se posterguen los deseos.

no siente nostalgia o tristeza por Dios, ni polemiza con El para ser más hombre o más libre. Respecto de Dios, no se siente nada.

mentánea identificación con un personaje televisivo o deportivo).

## Posmodernidad e instituciones educativas

10.- La *madurez intelectual* tampoco resulta fácil. Según Piaget, el adolescente elabora teorías y metafísicas que la realidad hace sensatas y lo convierte en adulto. Pero la posmodernidad no inspira pasión por las teorías ni por las metafísicas. Las cosas son más bien como son, indiferentemente. El colegio o 'cole' aparece como el lugar más aburrido que existe. Allí fuman y dormitan. El interés está fuera del colegio.

La palabra es desautorizada y la posmodernidad pone por encima de ella la *imagen* (lo cual es una regresión a la situación infantil pre-verbal). El colegio con frecuencia trata al adolescente como a un niño: poco capaz de soportar frustraciones, necesitado de motivaciones afectivas. Ni el colegio, ni la cultura de la imagen combaten suficientemente el pensamiento mágico, fomentando la idea de que aprender es apoderarse de algo sin esfuerzo.

El acceso masivo a la escuela ha requerido muchos docentes, entre los cuales no siempre se encuentran los impulsados por una vocación docente, sin que, por otra parte, puedan dejar esa profesión que es su único recurso económico y el de su familia. K. Popper propone, como un medio para mejorar la educación, "dar a los malos profesores la posibilidad de abandonar la enseñanza".

11.- Los malos docentes (dejando a los narcisistas y los autoritarios, que siempre los ha habido) lo son, en parte, porque la posmodernidad les ha cambiado el rol. Además de estar mal pagados por su trabajo, y por ello frecuentemente malhumorados o apremiados, descontentos frente a sí mismos y a los alumnos, con una profesión en descrédito social, la modernidad preparaba al docente en una saber o disciplina específica, con la misión de posibilitar aprender a los alumnos ese saber: El aprendizaje era fundamentalmente un problema *cognitivo*. Con la posmodernidad, se ha priorizado el aprendizaje *socio-afectivo*. Lo que importa ahora son los modos de relacionarnos, las actitudes, los hábitos sociales, el amor, la persona y sus valores. Esto se lograba en la modernidad a través del proceso de aprender cognitivo, para el cual el docente estaba preparado.

En la escuela se habla mucho de los afectos, las actitudes y los valores, se ven muchos conflictos en vídeos; pero *no logra desarrollar la afectividad en sus alumnos*, pues, el clima posmoderno es un clima de indiferencia. Pero la exigencia de afecto se siente, y el profesor, que ha aprendido una determinado saber o disciplina científica, se encuentra ahora con una tarea distinta en la que, al parecer el método científico sirve de poco: la tarea de una especie de animador cultural y guía psicológico que debe motivar constantemente a sus alumnos y hacer divertida la enseñanza. Allí lo que suele estar ausente es el pensamiento, la reflexión sistemática, el debate y la toma de posición fundamentada ante problemas complejos.

El docente para mover a los alumnos, hace realizar actividades grupales sencillas; por ejemplo, cada alumno según su leal saber discute el fragmento de un texto, pero se descuidan otras habilidades importantes como el escuchar atentamente, el análisis y rela-

ción sistemática de las ideas, el comprender, el razonar con lógica, el fundamentar, el expresarse correctamente. La escuela, que en otro tiempo intentó ser el ámbito adecuado para el análisis crítico, la reflexión y la discusión, puede convertirse en un sitio amable, en una especie galería de opiniones caóticas o en *collage*, cada uno expresando, a la carta, lo que le agrada por el breve tiempo en que le agrada.

12.- La posmodernidad hace pensar nuevamente el papel o *finalidad* que posee o se le quiere dar a las instituciones escolares.

La escuela posmoderna corre el riesgo de convertirse en una *guardería para adolescentes*. La sociedad, por una parte, no posee puestos de trabajo para jóvenes adolescentes, los padres deben trabajar fuera del hogar, y por otra, aunque las escuelas no ofrezcan un aprendizaje significativo tiene una tarea de contención social.

Con frecuencia se le pide a la escuela que emplee el principio de enseñar a través del placer; en otros casos se le solicita que la escuela coloque los límites que la familia no puede imponer al adolescente. En resumen, se ve a la escuela como un ámbito de socialización, semejante al que cumplen otras instituciones sociales (club, bares). El diálogo se utiliza como fin en sí mismo, el cual consiste en expresar opiniones; no como medio para la comprensión de la realidad. Si todo es verdad o nada es verdad, si todo se sabe y todo se siente espontáneamente, el único conocimiento posible es *la ilusión del conocimiento*. Así a ambos les gusta ilusionarse: el educador opinómano enseña todo o cualquier cosa, y el alumno opina sobre todo o sobre cualquier cosa.

13.- El loable ideal de formar la personalidad ha servido de excusa frecuentemente para desjerarquizar la función cognitiva y buscadora de objetividad de la escuela, para el vaciamiento de los contenidos y de las formas de reflexión sistematizadas y fundadas.

Probablemente la escuela no puede proponerse llegar al adolescente a cualquier precio; aun al precio de la pérdida del sentido de la tarea y finalidad escolar. El profesor no debería desear que lo califiquen de "re-macanudo" o "re-piola", porque en lugar de posibilitar aprender matemáticas, charla sistemáticamente con los alumnos sobre lo que hará el fin de semana, o porque enseña a pensar solamente jugando al ajedrez, formas de aprendizaje en las cuales los alumnos no llegan a cuestionarse a sí mismos y a la sociedad en la que viven; instituciones en las que aprenden quizás algunos medios técnicos pero nada sobre los fines de la vida humana.

14.- La escuela no es una institución al servicio exclusivo de la persona individual ni de la estructura supraindividual; sino que, ubicada en el centro de la relación entre la persona de cada alumno y la estructura social, se propone posibilitar el desarrollo armónico y creciente de ambas. Se trata indudablemente de posibilitar un desarrollo, lo cual no se hace ni mecánica ni necesariamente: se requiere el esfuerzo de todos y cada uno de los que participan en la tarea.

Las deficiencias pueden provenir de muchas y variadas fuentes (endógenas y exógenas, psicológicas, sociológicas, económicas, etc.). Para que los cambios sean eficaces se requiere la participación de todos los integrantes de la comunidad; pero, por lo que se refiere a la responsabilidad de los docentes, una vez establecidos los *finés* con claridad, una parte de los cambios deben surgir de la práctica educativa diaria, y esto constituye el principal desafío para las ciencias de la educación. Dicho en otras palabras, y referido al condicionamiento social que recibe la escuela, las diferencias de resultados escolares debidos al

diverso origen social son susceptibles de *variar* según el *tipo de didáctica* que se utilice: hay métodos que profundizan la desigualdad social entre los grupos y otros que la atenúan.

15.- En este contexto, no se debe optar maniqueamente por un *didactismo* válido en sí mismo, como si los medios, en sí mismos y sin finalidad alguna, fuesen válidos siempre; ni hacer de la escuela una función social instrumental sin finalidad. Tampoco se debe optar por un *finalismo* donde los grandes fines no encuentran nunca los medios adecuados para su realización y los cambios escolares quedan siempre en los grandes discursos, congresos o resoluciones ministeriales.

Al referirnos a la *finalidad* de las instituciones educativas, nos estamos refiriendo a la *búsqueda de los fundamentos* para establecer el sentido de su tarea. Para esto no es suficiente determinar por medio de estadísticas el *consenso de la mayoría* de los ciudadanos. Este es un recurso frecuente entre los científicos de mentalidad positivista: los hechos no necesitan justificación y los hechos, en la sociología positivista, son los datos estadísticos. El consenso de la mayoría es válido como un *recurso práctico* para poder actuar y no eternizarnos en cuestiones que requieren pasar a la acción. Pero el consenso *no es un criterio teórico de verdad*: no siempre la mayoría (por ser mayoría) ha captado como son las cosas. Para la mayoría de los hombres posmodernos o la verdad es una utopía o es lo que cada uno siente (*feeling*). Ser sinceros y ser verdaderos es lo mismo: es expresar, sin represión alguna los impulsos. Pero el hombre ha superado a las bestias porque ha visto que el lenguaje no cumple sólo una función de expresión, sino de razonamiento, de búsqueda de la verdad de las cosas y de falsación de las propias conjeturas. J. Habermas, en otro contexto, ha propuesto validar "la experiencia central de la capacidad argumentativa en la que diversos participantes *superan la subjetividad* inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una *comunidad de convicciones racionalmente motivada*" aseguran la unidad del mundo objetivo e intersubjetivo.

#### **D.- El aprendizaje para integrarse a una forma de vida ciudadana**

1.- Desde la época de la revolución francesa, se suele distinguir -no sin razón-: a) la instrucción de b) la educación. La instrucción (*in-struere*) implica una construcción interior en el ámbito del conocimiento. La educación, por su parte, conlleva una carga conceptual mayor: supone un aprendizaje o adquisición de una forma habitual de vida humana, la cual implica también la vida social. Si bien el concepto de "aprendizaje humano" es complejo, aquí lo entenderemos como una forma, adquirida y habitual, en la cual las personas, aun con sus limitaciones, desarrollan sus capacidades de sentir, conocer y decidir guiados por el valor supremo del amor a la vida individual y social (Daros, 2004).

2.- Exceptuando los mecanismos biológicos que consideramos innatos, *toda nuestra vida humana depende del proceso de aprendizaje*. Nuestras sociedades han puesto toda su preocupación en el aprendizaje de conocimientos (lo cual tiene su parte de verdad, pues él es el instrumento para generar todo otro tipo de medios y recursos); pero también son indispensables aprendizajes de modos de actuar, comportarse y vivir humanamente.

Un análisis a fondo de la sociedad y la política contemporáneas debería explicar, entre otras cosas, la razón por la que se ha vuelto tan difícil lograr un crecimiento y desarrollo personales; porqué vive nuestra sociedad obsesionada con el temor a madurar y envejecer; porqué las relaciones interpersonales se han vuelto tan frágiles y precarias.



Frecuentemente la finalidad del proceso educativo fue reducida en su alcance, parcializada en su extensión: unos la redujeron a hacer del hombre un pensador o constructor de conocimientos; otros a desarrollar unilateralmente la afectividad, o la voluntad obstinada; otros pretendieron conducir ideológicamente a los educandos; no faltaron los que concibieron al ser humano como a alguien a quien había que salvar su alma; otros cuya preocupación, por el contrario, se centró en el desarrollo físico y corporal, etc.

3.- El hecho es que nacemos en una sociedad con personas que ya tienen una forma de ser y obrar; y ella, al nacer, nos inscribe como ciudadanos, registrando nuestra identidad. En este contexto, el problema que se nos presenta reside entonces en llegar a ser plenamente lo que ya potencialmente somos, esto es, efectivamente ciudadanos. Ser ciudadanos no es sólo ser habitante de una ciudad (*civitas, homo civilis*); sino etimológica y realmente socio (*socius, sequere*), empeñado en seguir una forma cooperativa de convivencia humana. Esta convivencia humana no es una convivencia automática, guiada por reflejos físico-químicos (como sucede con las hormigas); sino participativamente consciente y libre. Este es el objeto fundamental del *aprendizaje* que pretende ser *humano*: un aprendizaje, a la vez, afectivo e intuitivo, individual y socializado, consciente y libremente cooperativo.

#### **El aula: sociedad de aprendizaje**

4.- El aula es el lugar adecuado para la reflexión constante acerca de lo que nos constituye en socios. Es el lugar para reflexionar sobre la jerarquía de valor que se le otorga tanto a la persona como a la sociedad, en vistas a orientarnos con relación a la educación para el desarrollo integral e integrador de la vida humana, tanto para la persona individual como para su dimensión social, según la sociedad en la que ella vive.

Se ha dicho -polemizando contra determinadas posiciones multiculturalistas-, que la misión esencial de las instituciones escolares es *crear un público que comparta valores comunes universalizables*, por encima de sus particularidades. No esperemos encontrar valores universales: es suficiente con que sean universalizables, esto es, aceptables amplia y libremente, con el transcurrir del tiempo, posibilitando sociedades incluyentes.

5.- La escuela, entonces, educa si posibilita el aprendizaje de valores de convivencia universalizables. La sociedad requiere que se preparen personas que sean socias en la convivencia. Ella tiene como finalidad *la integración y socialización política de los ciudadanos*, superando (no suprimiendo) sus contextos locales, étnicos o familiares. El aprendizaje escolar es, en buena parte, en los niveles primarios y de educación general, el lugar específico para la adquisición de conductas adecuadas a una vida armónica, considerada humana y social, en cada cultura y tiempos determinados.

Hoy los grandes relatos de la modernidad -que otorgaban identidad social al proyecto educativo y las bases ideológicas que lo sustentaban- han sufrido un claro debilitamiento y cuestionamiento por sus *promesas no cumplidas*. Por ello, se requiere una reflexión continua, vigente, de la misión de educación para con la ciudadanía: esto supone aprender a vivir en común, sin impedir las formas personales de vida.

6.- Los valores propios del dominio social común (libertad, imparcialidad en la justicia, ciudadanía) pueden llegar a distorsionar la preparación para la ciudadanía, por la *in-*

*roducción exagerada de elementos del mercado*, desplazándose hacia el consumo más que hacia la solidaridad y la redistribución equitativa. Por el contrario, tanto la pobreza injusta, como la actitud hacia una vida primeramente hedonista recurriendo a la corrupción y al delito si fuese necesario, generan una difícil forma de vida social, que carece por completo de una jerarquía de valores capaces de generar personas con actitudes y acciones constructivamente humanas.

Las instituciones educativas -si se empeñan en serlo- implican el aprecio, en cierto modo idealista, por un mundo mejor o mejorable. En este contexto, los que componen el aula (alumnos, docentes, y el entorno institucional y social que llevan insertos estos actores) como sociedad de aprendizaje requieren una constante reflexión sobre ella misma: sobre el necesario respeto a los demás y hacia ciertos valores como la verdad y la justicia sin los cuales la vida social es imposible. Aprender esto es el valor fundamental del aula como lugar social democrático de aprendizaje. La familia es ya la primera matriz de una forma de vida social; la escuela la prolonga y en ella es importante no sólo aprender saberes, sino una forma de vida social compartida. Toda sociedad implica un sistema de valores, de estilo de vida, de mando y de obediencia organizada y reformulable.

7.- La democracia es una forma de vida con un poder parlamentario que no puede estar ausente en el aula -considerada también y principalmente matriz de aprendizaje social-, como momento de constante discusión crítica (esto es, haciendo relevantes las diversas perspectivas e intereses desde los que se juzga y actúa). Por ello, el aula es, también, una forma de vida con poder de enjuiciar en lo que se refiere a los conocimientos sociales, teniendo presente la carta fundante (Constitución) de la sociedad en la que se vive.

La educación debe buscar la formación de ciudadanos, no de empleados; personas no sólo con capacidades laborales, sino capaces de entender la sociedad. La gente no lee porque no comprende. No comprende porque no ha tenido una educación orientada al razonamiento. Por otra parte, del pesimismo no se saca nada: se requiere poner esfuerzo al aprender.

Los aprendizajes formales, aportan el aprendizaje del elemento de coherencia que conllevan las conductas sociales racionales. Pero, además, el aula es una sociedad políticamente organizada, con un gerente (maestro o docente) que debe posibilitar que los participantes lleven a cabo la tarea de aprender ante todo la convivencia social y los saberes en los que esa cultura se sustenta. El aula no es, por lo tanto, primeramente un lugar de diversión (para esto hay lugares específicos); sino de adquisición esforzada de una forma de vida sistematizada, con representantes del poder del conocimiento (fuentes, docente, cultura vigente) y con aprendices que desean saber de qué se trata esa administración de poder del conocimiento y del actuar socializados, como lo son las ciencias y conductas consideradas válidas.

### **Aprender posibilitando la construcción de la ciudadanía**

8.- Hemos pasado de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control; de los vínculos sólidos a los líquidos; de un contexto mecánico a uno digital; del consumo al hiperconsumo. La cultura actual plantea exigencias y grandes inseguridades para los adultos. A la luz de nuevas teorías, muchos padres educan a sus hijos de manera opuesta a la que ha sido su educación.

Los padres abandonan la verticalidad, pero no saben establecer límites sin sentirse autoritarios. En cambio, buscan que lo fije o enseñe un tercero (la escuela, un profesor, un psicólogo). Se dejan los límites en manos de otro sin darse cuenta de que, al igual que el autoritarismo y el dejar hacer, significa una caída en la función paterna.

El objetivo del aprender pasó del "que sean personas de bien" a "que sean felices". Durante la infancia les enseñaron a los padres el valor del sacrificio, y ahora, en cambio, el foco está puesto en el placer. Esta es la primera generación que no les tiene miedo a los padres, sino a los hijos. Los padres están más enfocados en enseñarles a hacerse respetar que en transmitirles el respeto a los demás.

La concepción social de la persona en la modernidad ya no es la actual. El siglo XX, mientras preparaba una globalización en el sector económico, fogueaba la autonomía individual y local, sustituyendo la prioridad del ciudadano y de la sociedad con bienes comunes. El ciudadano posmoderno surge redefinido como individuo que se realiza a sí mismo mediante actos de elección, siendo libre y autónomo en la medida en que intenta dar un sentido a su vida a través de sus elecciones (Apple, 1996; Bauman, 2010).

No es una "paradoja actual de la escuela laica" el que una institución que *pretendía la construcción de una identidad común*, se vea obligada crecientemente a reconocer las *identidades diferenciadas*, religiosas, culturales o étnicas. Esto indica que la idea de identidad se ha vuelto más compleja: la idea de identidad no excluye las diferencias, la diversidad parcial, dentro del contexto de la ciudadanía. Los ciudadanos son socios y como tales, son libres y socios al mismo tiempo: participan de elementos comunes y elementos diferenciales.

10.- Ya no es necesario que las instituciones escolares tengan dicotómicamente una visión laica o una visión religiosa. La ciudadanía, en el clima del multiculturalismo actual, se construye sobre las diferencias de creencias; respetándolas, pero buscando *valores comunes* superiores a aquellos que explicitan solo las diferencias, apreciando la convivencia como el valor prioritario.

Se ha dicho que estamos asistiendo a cambios significativos en la forma en que el Estado debe hacerse cargo de la educación de los ciudadanos, y cambiar el modelo surgido en la postguerra con el Estado de Bienestar (*the Welfare State*). En una época de recesión progresiva de las funciones del Estado de Bienestar en educación como fueron las últimas décadas del siglo XX, se fue introduciendo progresivamente en las políticas educativas de los países occidentales, una lógica de autonomía, que favoreció la elección de los padres (*school choice*), unida a una liberalización de los servicios públicos, que cambió el papel del Estado. A su vez, disminuyeron, mundial y cínicamente, las políticas sociales de redistribución social e integración de los grupos más vulnerables, lo que ha provocado un creciente número de excluidos socialmente y casi analfabetos, en la comprensión de lo que significa una sociedad humana.

Y aunque ya no se trata del viejo conflicto entre escuela pública y privada, no obstante, hoy parece introducirse la competencia en todos los centros educativos, haciéndoles doblegarse a las exigencias del valor del mercado: la oferta se hace diferenciada para favorecer la demanda educativa. Mas, aún en este caso, la misma competencia exige elementos, códigos o reglas morales de respeto común, sin los cuales la competencia misma no puede funcionar.

11.- No son las estructuras básicas de una democracia las que le dan fuerza y estabilidad, como se creyó durante mucho tiempo; éstas constituyen sólo el esqueleto democrático, pero son las virtudes cívicas y la *participación activa* de sus ciudadanos las que dan alma y vigor democrático a las instituciones. De ahí la importancia del cultivo de la educación para la ciudadanía, a partir de aulas que sean sociedades de aprendizajes críticos, adecuados gestadores de una forma de vida democrática.

Educar para la democracia es educar ya en la democracia; educar para el ciudadano es considerarlo ya con posibilidades de serlo. Mas esta educación es un proceso: su logro no siempre está asegurado. El proceso de educación requiere que *las personas se esfuercen, se exijan, conozcan las consecuencias de sus actos y sean responsables de ellos*. Requiere derechos y deberes ya desde la escuela.

13.- Como también lo han mencionado Gutmann (2001) y Bolívar (2002), un sistema de educación social puede justificarse y ser sostenido por la sociedad si tiende a que los estudiantes puedan aprender las competencias y responsabilidades que necesitarán para el ejercicio de una real ciudadanía democrática.

Ya no son suficientes tener instituciones y procedimientos democráticos. Es preciso, básicamente, una ciudadanía educada en un conjunto de valores y hábitos que les induzca a jugar un papel activo en la defensa de lo que los constituye como socios civiles: se trata de educar para la asunción de los valores mínimos establecidos en la Constitución y en las leyes coherentes con ella y con instrumentos de comunicación social eficientes. Las herramientas de participación, protagonismo ciudadano, concienciación, debate y toma de decisión, han contribuido no solo al cambio de representación social sobre temas básicos relacionados con el reparto de la riqueza, la inclusión o la democracia social sino que han sido capaces de alcanzar apreciables cambios sociales (Viché González, 2015: 85).

14.- Es la confluencia de las situaciones problematizadoras de crisis y empoderamiento, políticas socioeconómicas globalizadoras, dinámicas de la comunicación mediáticas, con *la interactividad digital en red* y la presencia de estos nuevos movimientos sociales inteligentes los que están detrás de las revoluciones provocando no solo una conflictividad social que se hace patente en las redes sociales, calles y plazas públicas sino que también está generando una nueva representación de la democracia y la vida comunitaria desde factores solidarios y ecosostenibles, dando lugar a nuevas actitudes individuales y colectivas ante el consumo, el ahorro, el trabajo, la comunicación o la calidad de vida, conformando así unas estrategias de cambio social que se están manifestando a corto plazo en un cambio en los posicionamientos políticos y las expectativas de voto y que ha de confluir, a medio y largo plazo, en una auténtica revolución social.

En este contexto, la *ciberanimación*, en cuanto práctica ciudadana de interactividad, organización social, empoderamiento colectivo y creación de representaciones identitarias solidarias se nos presenta como una práctica estratégica de conectividad, cooperación, análisis crítico, generación de identidades y cambio social.

16.- Según Viché González, son estos los vectores que hacen de *la ciberanimación* la representación de la animación sociocultural propia de la revolución digital y que la definen a partir de las siguientes coordenadas:

- La comunicación y la participación horizontal como alternativa a la intervención jerarquizada.

- Los proyectos colaborativos como alternativa a los proyectos de intervención planificados de arriba a abajo.
- La participación como consecuencia de la conectividad, la confluencia de identidades, emociones e inquietudes comunes y la organización interactiva en red.
- La mediación como alternativa a la intervención de unas y unos profesionales que trabajan por y para los ciudadanos.
- La prioridad de las ideas y propuestas (contenidos) sobre las actividades, recursos, soportes e incluso el software (contenedor).
- La convergencia mediática como fórmula de acceso a la información, a la comunicación y al análisis de la realidad social.
- La conexión de redes como fórmula de organización social y de participación en el debate y la toma de decisión sociopolítica.
- La ausencia de teorías universales de explicación de la realidad social y, en consecuencia, una organización basada en las ideas, inquietudes, intereses e identidades de ciudadanas y ciudadanos.
- Una cultura de lo individualidad y lo comunitario como confluencia de intereses y deseos de los individuos que se expresan e interaccionan de forma solidaria y colaborativa.

17.- Con los medios sociales y técnicas de información y comunicación (TIC) se advierte que la organización y los movimientos sociales aprenden de una manera más social y colectiva:

- El aprendizaje y el conocimiento dependen de la diversidad de opiniones.
- La capacidad de saber más es más crítica (se tienen más criterios o medidas) que aquello que se sabe en un momento dado.
- El aprendizaje es un proceso de conectar nodos o fuentes de información especializados.
- La toma de decisiones es, en sí misma, un proceso de aprendizaje.
- El flujo de información dentro de una organización es un elemento importante de la efectividad emocional.
- El análisis de redes sociales es un elemento adicional para comprender los modelos de aprendizaje de la era digital.
- El punto de partida del aprendizaje sigue siendo el individuo, pero en conexión social.
- El riesgo posible se halla en la masificación de las opiniones y en el fanatismo adocrinator.

18.- El concepto de *ciudadanía tradicional* está ligado a un territorio y una identidad nacional, lingüística o cultural y se concreta en el establecimiento de derechos y deberes para con una comunidad contextualizada en el tiempo y el espacio. Por su parte la *ciudadanía digital* se construye en el ciberespacio en cuanto espacio de representación desterritorializado. Por una parte la representación de la realidad que el mundo digital introduce nos conduce hacia una ciudadanía que se estructura más por estrategias cooperativas, solidarias y universalistas que por los tradicionales rasgos históricos, culturales y lingüísticos. De otro lado el ciberespacio en cuanto “no lugar” en su aspecto físico tiene sus limitaciones. El otro lejano puede ser *objeto de temor* cuando desee invadir el territorio y exigir trabajo. A un exceso de universalización o globalización le suele seguir un movimiento de contracción o localización. Las ideas se universalizan más rápido que los territorios y las

costumbres ligadas a creencias tradicionales. No se debe confundir el ciudadano-Internet con el ciudadano-capitalista. Las redes sociales y virtuales no quedarán por mucho tiempo libradas al azar. El poder gobernante siempre estuvo unido al control del conocimiento y de la comunicación del mismo.

En las sociedades actuales, la búsqueda del ejercicio de la ciudadanía va unida a la admisión y respeto de las diferencias en las visiones locales e individuales de una vida buena. Mas sigue siendo una no leve dificultad hacer congruentes los valores cívicos comunes que constituyen el currículum escolar, de modo que no entren en contradicción, sino más bien integren las diversas perspectivas de cada grupo étnico o cultural.

19.- En este contexto importa que los estudiantes conozcan la necesidad de participar en la elaboración de un marco de referencia para la convivencia escolar. Cuando el contrato escolar se realiza participativamente, cada uno sigue siendo soberano aun obedeciendo las normas que él contribuyó democráticamente a establecer. La institución escolar misma no es, por otra parte, ajena a la sociedad, sino parte de ella y participe en la construcción de las normas sociales, como también lo son -en una democracia- las familias y las instituciones intermedias.

El logro de la convivencia ciudadana es una cuestión cultural, donde importa trabajar los conflictos, la resolución de problemas, la asignación de responsabilidades, las estrategias, los límites, las acciones reparadoras, las sanciones y los modos de negociación y mediación en los casos de incomprensión de problemas intelectuales y conductuales.

### **El proceso educativo en cuanto proceso crítico y fuerza moral en un contexto social**

20.- El proceso de educación formal -que es aprendizaje de habilidades y valores sociales- posee varias debilidades, y el fortificarlas no resultará una tarea fácil. Ella implica enfrentar y superar: a) la debilidad que manifiestan los aprendices para la concentración analítica y prolongada ante los problemas (dotados ahora de una atención dispersa o plurifocal contemporánea: ver tv, escuchar música, atender el teléfono y estudiar), b) la debilidad de voluntad para resolverlos (inclinada más bien hacia el placer presente o inmóviles ante la carencia de intereses); c) debilidad que se manifiesta en una equivocada idea de la educación entendida sólo como juego; d) debilidad que se expresa en la falta de exigencia y esfuerzo para un prolongado proceso lógico y para la abstracción que haga manifiestas las consecuencias y los defectos de los sistemas (sociales, económicos, políticos, etc.); debilidad que se manifiesta en una carencia de sentido histórico que lleva a una carencia en la comprensión de lo que ha sido o puede ser la Humanidad.

Las instituciones educativas no son islas en medio de la sociedad, sino que trabajan sobre las personas ya socializadas y deben proseguir esa tarea fundamental de preparar a los socios civiles para una mejor y eficiente participación en su sociedad, realizándose también como personas. En una sociedad, con primacía de la comunicación y de la insignificancia, las instituciones educativas no pueden ignorar este punto de partida.

21.- Ahora bien, una actitud crítica implica la conciencia de criterios o medidas, para distinguir lo que se pretende criticar. Criticar no es gritar, ni exponer los propios puntos de vista; sino relacionar, confrontar, tomar conciencia de las diferencias e intenciones morales subyacentes para poder fundamentar las decisiones.

Los educadores, comprometidos con la forma de vida y de gobierno democrático, se hallan entonces, ante la disyuntiva entre reconocer la diferencia entre vivir el mundo cotidiano (la aceptación de que al mundo lo construye la cultura oficial legitimada por los medios de comunicación, museos, cines, libros, periódicos, programas de televisión); y el vivir sociopolítico que requiere el sustento a través de la memoria colectiva de los procesos históricos, que son capaces de relacionar y distinguir los conocimientos y los sesgos ideológicos subyacentes. Todo ello implica reconocer que el ámbito donde se aprende es un espacio socializado y socializador complejo, con muchos aspectos ecológicos, científicos, culturales, sociales, económicos, políticos, ideológicos, etc. El aula es ya una sociedad para el aprendizaje sociopolitizado de personas individuales, pero siempre en un contexto social: allí tienen lugar las igualdades y las diferencias, propias de toda institución social.

22.- Aunque, pues, la docencia no debe proponerse imponer verdades, necesita buscarlas con los aprendices: esto implica, por un lado, un ámbito moral de libertad que haga posible esta búsqueda y, por otro, el reconocimiento de las reglas que rigen los saberes y conductas vigentes. Los valores morales (como el reconocimiento de la mutua falibilidad y responsabilidad) son, sin embargo, una condición necesaria pero no suficiente para una vida social. Ésta implica también la decisión política de todos los socios participantes acerca de cómo constituir una sociedad, donde las personas sigan siendo libres, con derechos y deberes universalizables.

Según González Martínez (2006), los valores que con mayor frecuencia se mencionan -como inherentes al concepto de democracia- y que deberían trabajarse curricularmente como contenidos actitudinales y morales, ya desde la escuela, son:

- 1)- *Libertad y responsabilidad* en la forma de pensar y obrar (como eje en que se finca la democracia) y *justicia* (como imparcialidad en la garantía por los valores de la vida, la relación y el desarrollo), lo que constituye la base de los derechos y deberes humanos y sociales.
- 2)- *Participación* (como posibilidad de diálogo abierto y crítico, y de resistencia a la frustración).
- 3)- *Pluralidad* (como aceptación de las diferencias y posibilidades de ser original).
- 4)- *Respeto mutuo* (en el diálogo, mediante la aceptación de los diversos puntos de vista, planteamientos y formas de vida, sin necesariamente estar de acuerdo con ellos).
- 5)- *Diferencias* (en tanto forma de ver a los demás como personas diferentes, pero con igual dignidad).
- 6)- *Valor cívico* (como virtud de alzar la voz en favor de una causa, ante las víctimas de la parcialidad, en favor de una opinión que creemos es correcta en situación de desventaja, aún con el riesgo de perder seguridad).
- 7)- *Solidaridad* (como relación persona-sociedad en la búsqueda tolerante del bien común).
- 8)- *Racionalidad comunicativa* (como discurso racional en un procedimiento democrático con el que se busca el interés común).
- 9)- *Humildad* (en tanto reconocimiento a aquél con quien discrepo y me convence con sus argumentos de la equivocación o parcialidad de mi postura).

Tiene particular importancia la prevención de la violencia en los institutos educativos, contra lo que se suele llamar el *bullying*.

El *bullying* es un tipo de violencia presente en el ámbito escolar; tiene como actores a los propios alumnos e implica la presencia de conductas de intimidación, acoso, burla, amenaza, descalificación o insultos de unos alumnos (agresores, acosadores) contra otros (víctimas). Sin embargo, en algunas ocasiones un mismo alumno puede ser la víctima y el agresor.

Se trata de un conjunto de comportamientos físicos y/o verbales que un alumno, de forma hostil y abusando de un poder real o ficticio, dirige contra otro de forma repetida con intención de causar daño. En el *bullying*, a diferencia de otros tipos de violencia, no media una provocación por parte de la víctima, además de que existe un desequilibrio de poder entre los participantes. Las modalidades del *bullying* y los criterios para identificar el fenómeno son diversos.

El hecho de que los padres y los maestros reaccionen indiferentemente o hagan caso omiso a su problema, de acuerdo a la percepción de las víctimas, constituye un factor asociado en la continuidad de este rol. Para algunos expertos la presencia de algún defecto físico constituye un elemento preponderante de riesgo, al igual que factores como la raza, el color de la piel o las creencias religiosas.

En contraste, para el grupo de agresores un factor asociado relevante es la inclinación a querer demostrar fuerza y agresividad. Sin embargo, se han descrito otros elementos que están más relacionados con el entorno social en el que el menor puede estar inmerso (por sus circunstancias familiares o económicas), como el caso de tener amigos o conocidos que pertenezcan a pandillas o grupos delictivos o, en el peor de los casos, que el menor mismo forme parte de alguno. También mostrar mayor gusto por programas televisivos y juegos de video violentos implica riesgo. Al igual que en las víctimas, aunque evidentemente con otros efectos emocionales, afectivos y conductuales, sobresale también como riesgo el hecho de vivir con sólo un progenitor, que además no logre estructurar disciplina, normas y valores. La percepción de los agresores, de que *sus padres y sus maestros reaccionan de manera permisiva* ante su conducta agresiva, constituye un incentivo para el reforzamiento de esta conducta. En cuanto a los menores que indistintamente son víctimas y agresores, hasta el momento no se han identificado factores asociados que sean específicos para esta modalidad; sin embargo, pueden presentar simultáneamente circunstancias que son inherentes al rol de víctima y al de agresor. En algunos estudios se han señalado la poca sociabilidad, la violencia intrafamiliar, el rechazo familiar y el vandalismo como factores asociados a este doble rol.

Particularmente en las escuelas se deberían constituir grupos de reflexión entre niños y adolescentes de la misma edad, acerca de los deberes y derechos que cada ser humano tiene; y crear, además, normas y sanciones compartidas ante las manifestaciones de *bulling*, para que este comportamiento no se naturalice, ni se lo vea con indiferencia. El *bulling* o troteo (acentuando los defectos personales, la obesidad, etc.) está causando serios daños psicológicos en los niños y niñas e incluso los ha llevado al suicidio. Alrededor de un 10% de los niños sufre acoso escolar de manera sistemática, que tiene consecuencias negativas para la víctima tales como ansiedad, depresión, soledad, baja autoestima y también genera dificultad para confiar en otras personas a lo largo de la vida.

La responsabilidad, y no la libertad, es la que constituye al sujeto. De ahí que la relación con el otro sea asimétrica y no establezca una comunidad de iguales o semejantes: el otro está antes y es prioritario respecto al yo.

Una de las maneras cómo las personas solucionamos nuestros conflictos cuando carecemos de los medios apropiados para hacerlo, es recurrir a procedimientos agresivos y



violentos. Existe violencia cuando un individuo *impone su fuerza, su poder y su posición en contra del otro, de forma que lo dañe, lo maltrate o abuse* de él física o psicológicamente; directa o indirectamente, siendo la víctima inocente de cualquier argumento o justificación que el violento aporte cínica y exculpatoriamente.

El fenómeno de la *disrupción* está relacionado con un conjunto de comportamientos y actitudes inadecuadas que perturban el normal desarrollo de las clases, obstaculizando el adecuado proceso enseñanza aprendizaje. La disrupción está referida al comportamiento del alumno o del grupo de alumnos que *interrumpe de manera sistemática* el dictado de las clases y/o la realización de las actividades académicas propuestas por el profesor a través de su *falta de cooperación, insolencia, desobediencia, provocación, hostilidad, amenazas, alboroto, bullicio, murmuraciones, impertinencia*. También puede presentarse como formas verbales de solicitar que se le explique de nuevo lo ya explicado, hacer preguntas absurdas, responder de manera exagerada a las interrogantes en las clases (Ballester, 2005).

### **Paradojas institucionales**

23.- Dado que la democracia es, en el mejor de los casos, una forma de gobierno elegida libremente por los socios que la adoptan, ella no puede ser impuesta, sin contradecirse.

Mas evitar las situaciones contradictorias no siempre resulta fácil. Se ha dicho que la experiencia educativa tiene institucionalmente un alto porcentaje de contradicciones. Ella, en efecto:

- a)- Tiene un origen casi de reclutamiento forzoso, pero pretende educar para la libertad.
- b)- De institución jerárquica que es, pretende educar en y para la democracia.
- c)- Como conductora heterónoma pretende desarrollar la autonomía.
- d) Epistemológicamente jerárquica en sus saberes pretende educar en la creatividad, el espíritu crítico y el pensamiento divergente.
- e)- De sexista pretende educar para la igualdad de los géneros socio-sexuales.
- f)- De pretendidamente igualadora mantiene mecanismos que favorecen el elitismo.
- g)- De la búsqueda de la diversidad tiende a formar para competencias culturales comunes.
- h)- De estar cargada de imposiciones pretende educar para la participación.
- i)- De acrítica pretende educar para la exigencia democrática.
- j)- De aparentemente neutral esconde una profunda disputa ideológica.
- k) En un mundo donde reina la insignificancia (Castoriadis, C. 1996), pretende educar para valores fundantes.

24.- Las situaciones paradójales pueden superarse con la presencia de maestros que, con un gran sentido de lo que implica aprender a vivir en democracia, posibiliten el involucramiento a sus estudiantes en una seria reflexión sobre temas actuales que se reflejan en los acontecimientos diarios de la sociedad circundante, en los que entra en juego o se atenta contra lo democrático.

Esto, a su vez, requiere de docentes con una gran personalidad democrática que no rehúyan encarar y discutir lo conflictivo en las aulas y lo conflictivo que es la situación misma de aula. Un estilo democrático de vida no es sinónimo de caos, sino de vida razonada y razonable con participación activa de los involucrados. En caso contrario, se logra formar sujetos amorfos e incapaces de enfrentar la lucha por el bien común, incrementando

los conflictos. Esto conlleva también una nueva preparación docente, mucho más culta, capaz de diálogo y de gerenciamiento en las situaciones poco claras. Es un error creer que la escuela es la causa de todos los males sociales; pero también lo es esperar cambios sociales sin la participación del proceso educativo.

Quedan ahora más esclarecidas los dos grandes conflictos en los que se halla la concepción de las teorías (y sus consecuentes prácticas) acerca de *para qué fin se educa*: ¿para una finalidad que es idealmente elaborada sobre una concepción de lo que debe ser la persona y la sociedad? ¿O bien a partir de una finalidad elaborada sobre la realidad, históricamente condicionada para su perpetuación o mejoramiento?

25.- El hombre es, al mismo tiempo, un compuesto de realidades y de ideales. Quien se halla cómodo con la realidad apostará a prolongarla; quien se halla incómodo con ella, debe pensar en cambiarla. En ambos casos, es la acción de los hombres lo que la constituye, ayudados de las ideas por las que optan en un determinado momento y circunstancias históricas.

En todos los casos, siempre se requiere el pensar para obrar con sentido y coherencia. Enseñar a pensar, a tener una vida recíprocamente justa, sigue siendo, en conclusión, el medio más universalizable tanto para la conservación como para el cambio de los procesos educativos y sociales.

Pero cabe advertir también que el proceso educativo es la base de la necesidad del Estado tecnocrático de realizar un orden social que lo mantenga en el poder. La tendencia del Estado moderno hacia un control político cada vez más eficaz convierte a la escuela en un instrumento de la sociedad. En esta perspectiva, la escuela acaba por emparentarse con la burocracia, es decir, con un sistema reglamentado y controlable. Esta organización no sólo es la forma más legal y racional de ordenamiento, sino que asigna a la escuela el objetivo de colocar a cada uno en el papel conservador para el cual está “destinado”.

28.- Una escuela crítica puede cumplir tanto el necesario papel de conservadora de la cultura, como la tarea de ser creadora de cultura. La misma sociedad exige, para su sobrevivencia conservar ciertos saberes, conductas y tecnologías, al mismo tiempo crear otros. Estos saberes, conductas y tecnologías, cambian rápidamente y urge aprender a aprender, esto es, aprender las formas de adquirir habilidades humanas para solucionar los problemas de cada tiempo y cultura.

### **Para una educación democrática en manos de los demócratas**

29.- Las personas sostienen al sistema y el mismo sistema sostiene a esas personas

La democracia no es sólo una forma de gobierno; es también y principalmente *una concepción de vida* que prioriza: a) la participación de todos los socios en la elección de las formas de gobierno; b) el valor de la elección individual (libertad); y c) como medio, la igualdad de voto, matemáticamente igual, sin acepción de personas. La democracia prioriza el principio de elegir y ser elegido para ejercer el poder político, dentro de las condiciones que los socios han establecido por consenso a través de la concreción de las leyes y sus reglamentaciones. La democracia no es, pues, una igualación en todo sentido, sino un libre y racional reconocimiento de las jerarquías elegidas o toleradas. En este contexto, el aula no es ya la democracia en su pleno ejercicio, sino la preparación para participar luego en ella; como no es un laboratorio científico, pero sí una preparación para pensar creativa y

lógicamente. La democracia sería plebeya si fuese sólo el voto de la mayoría, sin mediar el parlamento, esto es, la discusión previa a la elección.

30.- El individuo y la sociedad no se excluyen, como no se excluyen la persona y el ciudadano, lo público y lo privado; por el contrario, son condiciones de posibilidad para el recíproco crecimiento: el Estado que surge de ellos debe tratarlos con igual consideración.

En un Estado (unificado e integrado por una Constitución Nacional) caben muchas comunidades (que expresan formas de vida diversas dentro de lo constitucionalmente aceptado). La vida democrática es una forma de vida -en lo políticamente esencial- unificada por su constitución política, pero *pluralista en las formas de vidas privadas*; y es neutral respecto de la concepción de lo que es una buena vida que exceda lo considerado por la constitución política. En consecuencia, el contexto democrático, no exige una concepción religiosa de “hermandad”, ni antropomórfica de la vida comunal, según la cual todos los ciudadanos deberían vivir de la misma manera, tener los mismos proyectos de vida o los mismos sentimientos en cuestiones que hacen a las vidas privadas.

31.- Existe una continuidad (también con diferencias) y una interacción, entre el yo y sus circunstancias; entre la acción del hombre y la del ciudadano, entre la acción ética y la acción política; entre la esfera de acción privada y la pública, en todo lo que las primeras no afectan negando la posibilidad de las segundas y el mutuo enriquecimiento. En este contexto, una *comunidad* política (o sociedad civil organizada legalmente en base a algo en común) es más que una *sociedad* política (una asociación que busca beneficios mutuos).

Está claro también que cada socio es responsable de sus actos y no debe esperar vivir de la beneficencia, cuando él puede aportar al mantenimiento de la organización social. A la sociedad civil la hacen todos los socios con sus aportes y no debe ser confundida con una sociedad de beneficencia, o con las autoridades de turno y sus donaciones, las cuales generan las mal llamadas sociedades serviles; porque una sociedad requiere socios y ser socio implica libertad y participación en una tarea en común, con resultados análogos.

La democracia no es una forma o régimen de gobierno que se rige solamente por los votos de la mayoría. Este recurso es sólo parcial y práctico, útil para decidir formas temporales de actuar; pero no absolutamente de peso en otras cuestiones. La mayoría -aun siendo mayoría- no puede suprimir a la minoría, ni imponer una sola forma de pensar y obrar.

32.- La democracia, en consecuencia, requiere de personas con autonomía (socios igualmente socios, conscientes, libres y responsables), que la sostengan y aprendan a sostenerla mientras la viven; pero también con una aceptación consensuada y recíproca de la diversidad de estilos de vida.

Se puede concebir al hombre y a la sociedad en diversas formas, -y en consecuencia y coherencia con ello-, con diversas concepciones de la sociedad organizada como Estado jurídico y político. Veamos sólo algunos ejemplos:

a) Como un *Estado autoritario* con socios gobernantes que abusan de la autoridad; que estiman poseer la verdad, confundida con ideología. El idealismo de Platón es un clásico en este sentido, como lo es el resignado escepticismo de Hobbes ante la capacidad de superación del hombre.

b) Otra concepción del hombre y del Estado considerado como la forma de organizar jurídicamente a la sociedad, se halla en creer que el *Estado y la escuela deben ser neutrales* entre las distintas opciones de vida buena, y deben preservar el derecho de cada individuo a elegir de manera racional entre ellas. La libertad es el valor supremo. El fundamento de esta concepción es que nadie tiene derecho a actuar en base a la consideración de que su concepción de vida buena es superior a la de otros.

c) *Estado convencionalmente situado*. Ante la dificultad de dirimir qué es verdadero o qué es absolutamente falso y negativo, la propuesta del *liberalismo político* de Rawls, como un *Estado prescindente de problemas metafísicos*, parte de considerar que sería bueno dejar de lado las verdades religiosas y los ideales de perfección humana, e intentar justificar las cuestiones más básicas de la justicia sobre un pacto social, fundamento ampliamente aceptable para todos si se supone un velo de ignorancia respecto de la suerte futura de cada socio. Por ello, el liberalismo político *no depende de tomar una posición acerca de la vida buena* y, consecuentemente, no aspira a enseñar a los niños cómo vivir autónomamente, puesto que este no es un requisito de buena ciudadanía. De ahí que este perfil de liberalismo político, situado en un pacto social, entienda que su postura se adecua mejor a la *diversidad social* que el liberal comprensivo (del primer Rawls), el cual está comprometido con una concepción de la vida buena, como una vida de autonomía e individualidad.

d) Se puede pensar también al hombre y a la sociedad como originadores y sostenedores de un hombre y de *una sociedad estatal republicana*. La concepción republicana acentúa la división y el control mutuo de los poderes, la preocupación por las cosas públicas, para el servicio comunitario y el resguardo de la libertad individual en diálogo con los demás socios. La acentuación en las cosas públicas resalta el "respeto mutuo cívico" y hace referencia a tomar en serio las ideas de los otros. La idea republicana remarca la idea de preocuparse por preparar críticamente a los ciudadanos para la participación en la gestión y control de las cosas públicas, y no sólo en la libertad individual. El cultivo de la reflexión y de la crítica (la claridad de los criterios con los que se juzga) es un antídoto contra el escepticismo y el dogmatismo.

Dado que no hay verdad dada, es necesario potenciar su búsqueda colectiva y racional, rechazando las pretensiones de quienes quieren no sólo *presentar* sus ideas y razones -propósito loable-; sino, además, *imponer* las suyas a los ciudadanos. La forma de gobierno republicana, federal y de régimen democrático implica una perspectiva contingente, contextualista y falibilista de la realidad y del ser humano. Es esta falta de fundamentos, esta arena débil sobre la que se asienta la democracia, la que hace establecer esa estrecha vinculación entre democracia y educación, y la que proporciona la fuerza normativa, dentro de la pluralidad, para la educación.

33.- Una educación democrática implica también una concepción del ser humano y de su forma social de vida. Ella puede reforzar y potenciar la deliberación presente en los grandes relatos; y acentuar los valores que la hacen posible: diálogo, participación, no discriminación, no represión absurda. Entendida así, la forma de gobierno de gestión democrática comporta una suerte de idealismo moral, puesto que contiene un modelo de ciudadano, un modelo de hombre racional libre y responsable, con sentimientos y pasiones; pero capaz de ordenar su vida, en el marco de la convivencia igualitaria en sus deberes y derechos sociales. Esto puede aprenderse y desde el aula.

Esta concepción, genera no solamente una forma de vida tolerante de otras formas de vida; sino, además, un reconocimiento de la presencia de una auténtica *diversidad* de grupos étnicos y sociales. Porque en el sistema de vida democrático, la verdad y la justicia social (concretada en normas jurídicas) se hallan en la existencia y respeto mutuo del ejercicio de la libertad responsable; la cual, sin embargo, es capaz de ponerse mutuamente límites y reconocer a los demás. En este contexto, una sociedad puede ser democráticamente justa con igualdad (jurídica, convenida y renovada por los socios) y con desigualdad no sólo real, física, (donde cada persona es realmente diversa de las otras), sino también jurídica con diversidad de derechos y deberes, según la condición social que se vive (derechos del niño, de la mujer, etc.).

34.- Tanto por razones filosóficas (¿quién da garantías de poseer la verdad?), como por razones históricas (la historia ha sido ya testigo de los horrores que ha supuesto el afán por intentar imponer el bien y la verdad a los demás), el hombre se puede considerar legitimado y obligado moralmente, desde la escuela a promover la sensibilidad hacia el medio y hacia la cultura, el respeto a la libertad, responsabilidad y dignidad de todos los seres humanos, a defender -con Sócrates- que es preferible la vida con examen, consciente de sus valores y límites.

La actitud crítica, -que la escuela ha de promover- puede otorgar un fundamento legítimo en el análisis racional de aquellos valores que son fundamentales en nuestro ordenamiento social: los valores de libertad y de igualdad de trato jurídico. Y ahora, como en los tiempos en que nació la democracia en Grecia, se requiere de la preparación de los ciudadanos.

La libertad es el valor supremo del individuo respecto del todo y la justicia es el bien supremo del todo en cuanto compuesto por partes; o, en otras palabras, la libertad es el bien individual por excelencia y la justicia es el bien social por excelencia.

### **Educar para la democracia como proceso en constante construcción, en libertad, con responsabilidad y con justicia social**

35.- En nuestra propuesta, el concepto de *igualdad* sigue siendo abstracto si no lo acercamos al concepto de justicia, la cual se concreta en normas que posibilitan un trato imparcial. Por ello, la respuesta sobre el valor de la libertad e igualdad, se contextualiza mejor si nos preguntamos por la *libertad y la justicia* (o *justa igualdad*, habiendo lugar para las diferencias). Que dos cosas o personas sean físicamente iguales entre sí (si pudiese darse: clones humanos) no es ni justo ni injusto. La igualdad o desigualdad física constituyen un hecho físico; pero la justicia es un *hecho moral* que se concreta en normas de vida e implica una construcción libre y un reconocimiento responsable.

La justicia conmutativa tiene lugar en la relación entre las partes; pero la justicia distributiva tiene sentido y lugar en la relación entre el todo y las partes, convirtiéndose en una cuestión fuertemente social.

36.- La dupla conceptual “libertad e igualdad”, tomada en abstracto, da lugar a innumerables discusiones; pero la dupla “libertad y justicia”, entendiendo por justicia las normas jurídicas que se derivan del pacto social constituyente y reformulable, parece ser más realista, menos discutible, aplicada a los socios que realizan ese pacto. La discusión, entonces,

se ciñe al modo de entender la sociedad: la forma en que queremos ser socios y las condiciones que se deben tener presente para ello.

Entre los socios, *la justicia conmutativa* es bilateral, recíproca e igualitaria o equivalente; pero *la justicia distributiva* implica una relación unidireccional y multilateral atributiva, solidariamente necesaria para mantener y mejorar el funcionamiento estructural de la sociedad en su conjunto. La justicia conmutativa se refiere al mantenimiento de la proporción formal de las partes en una interacción; la justicia distributiva se refiere a las condiciones estructurales respecto del contenido de lo que se interactúa. Se da el caso, en todo sistema jurídico, de que las normas envejecen y devienen injustas si se las aplica conmutativamente, “ojo por ojo y diente por diente”. La *equidad* requiere, entonces, la consideración de lo que se distribuye para hacer menos irritante la injusticia, que deberá ser corregida.

37.- La expresión “igualdad para todos”; o bien, “todos somos iguales” contiene una carga emotiva y abstracta. “Todos somos iguales” es una expresión idealista: nos hacemos *la idea* de que todos los hombres son iguales; pero *en la realidad* no lo somos, aunque se desee que lo seamos. Es más; físicamente, los hombres no podrán nunca ser iguales, porque en la realidad -por ser realidad- requiere que una persona no sea -ni pueda ser- otra.

Con la expresión “todos somos iguales” más bien se debe entender, en la realidad, “todo debe ser socialmente justo”. En este caso, justo no es sinónimo de igual, sino del reconocimiento de cada cosa, persona o acontecimiento por lo que es, en cuanto es. “Justo” se opone, entonces, a un tratamiento engañoso, fraudulento; a la exclusión de toda discriminación o parcialidad arbitraria. “Justo” no se refiere a la posesión de algo físico (no aceptamos ser físicamente iguales, ni al hacer un contrato exigimos que todos los socios sean físicamente iguales, o con igual salud, o iguales posesiones; o que todos piensen de la misma forma sobre determinadas cuestiones personales). La sociedad es el lugar de justas igualdades y de legítimas desigualdades. *El igualitarismo total es absurdo e incompatible con el ejercicio de la libertad*. El ejercicio de la libertad -que es el derecho fundamental de la persona- podrá ser mutuo, libre y conscientemente limitado, pero no suprimido, sin que se caiga en la injusticia.

38.- En el ejercicio de la libertad, los socios, -si lo desean-, pueden ir suprimiendo situaciones de injusticia social. Pero, para esto, es fundamental que los socios sean educados (generando en ellos una personalidad capaz de resistir a las frustraciones); y tengan posibilidad de informarse sobre lo que sucede en una república y de expresar públicamente sus ideas.

La desigualdad de riqueza genera también una desigualdad de influencia y de impacto, en el ámbito democrático, que puede ser balanceado con un equitativo acceso a los medios de comunicación que haga manifiesta los posibles riesgos y las posibles intenciones ocultas de las partes. Se debe tener presente que la pobreza del *socio pobre* no es sólo una pobreza económica, sino total: suele ser ignorante o con bajos niveles de educación formal; con incapacidad para prever situaciones complejas; jaqueado en su salud, escaso de tiempo si trabaja mucho y gana poco; sin relaciones sociales influyentes, etc.

39.- La sociedad *civil*, dijimos, no es una sociedad de beneficencia, fundada en dar a quien el dador desea donar. Es loable la existencia de sociedades benéficas; pero la sociedad civil es una sociedad que vive de las cuotas que aportan los socios, tras la aceptación

(tácita o expresa) de un pacto social. La sociedad civil no tiene por objeto la caridad, sino la justicia: las acciones justas, tanto de los socios como las de los que los representan; y parece justo que los que más ganan más aporten, para atenuar las discapacidades iniciales injustas de los que menos tienen.

“Justo” se refiere a una *forma de reconocimiento social* (la cual implica el uso de la inteligencia que advierte la verdad y de la voluntad que libremente la reconozca). La justicia social es, *ante todo, una justicia formal* (una forma de proceder social igualitaria ante la ley); luego, desde esta justicia formal, los socios pueden convenir en *aceptar mutuamente crecientes márgenes de igualdad en el ámbito real* (por ejemplo, con crecientes bienes iniciales para los socios injusta y culturalmente discapacitados; con igual posibilidad de ingreso a los sistemas educativos, de salud, etc.).

40.- La *justicia -en sentido subjetivo-* es una virtud, fuerza o capacidad que tienen algunas personas que conocen, y reconocen las cosas, personas y acontecimientos tal cual son conocidos. En *sentido objetivo, la justicia* se concreta en el derecho, y éste en las normas jurídicas de una determinada sociedad. En este segundo sentido, la igualdad social es una igualdad *jurídica y formal*: la forma igualitaria de tratar y aplicar los derechos sin acepción de personas, imparcialmente. Se trata de una *igualdad ante la ley*: ésta es solo una forma históricamente creada de igualdad ante el derecho, necesaria, pero frecuentemente insuficiente en una concepción humana universalizable de la vida.

La sede del derecho está en la libertad de las personas y el derecho contiene más carga de justicia de lo que ciñe la norma jurídica en un determinado momento de una sociedad.

La “igualdad ante la ley” contiene, al menos, dos aspectos: a) la igualdad jurídica: *igual derecho a tener derecho* (todos los socios están dotados de igual capacidad jurídica; a no ser esclavo, o secuestrado, por ejemplo); b) *igualdad al reconocimiento de distintos derechos* (por ejemplo, el derecho del casado y el derecho del soltero; del propietario de determinados bienes materiales y del que no lo es).

41.- Por todo ello, más que educar para la libertad y la igualdad (como vocablos tomados en abstracto), se debe *educar para la libertad (entendida como autodeterminación y elección) y la equidad, entendida como imparcialidad*, o sea, para la justicia que se aplica, con normas jurídicas, a todas las cambiantes circunstancias históricas en el trato recíproco. Más todo ello, no quitará diversas formas físico-reales y justas desigualdades entre los hombres, origen del uso de la libertad de las personas; ni se puede suprimir esa libertad sin generar una injusticia moral.

El ideal del ejercicio del poder social (que surge de los socios en interacción, y es ejercido legalmente por el Estado) requiere tanto de la libertad como de la justa igualdad y de la justa desigualdad. Cuando una de ellas aumenta tiende a suprimir a la otra. Ahora bien para mantener este equilibrio existe el recurso de la justicia social distributiva que puede y debe ejercer el Estado para que se mantenga la sociedad con una forma de gobierno democrático, de modo que unos socios no terminen siendo esclavizados por otros.

42.- Los bienes que produce una sociedad pueden ser devueltos a los socios de diversas maneras. Si esos bienes se distribuyen como bienes que sean *recursos estructurales para todos los socios*, entonces se pone a todos los socios en una igualdad distributiva y solidaria: no se trata de dar más bienes (más pescados) sino de posibilitar mayor y mejor produc-

ción (aprender a pescar). Entonces la libertad se convierte en un aspecto de la igualdad: *la igualdad de distribución estructural y equitativa de recursos de una sociedad* (mejores posibilidades de educación -que redundará en mejor capacitación, posibilidad de empleo, etc.- para los socios; mejores condiciones de salud, mejores condiciones de administración de la justicia, etc.) es la mejor garantía para que pueda seguir habiendo márgenes crecientes de libertad para todos los socios.

El sólo aumento creciente de libertad, -si no tiene en cuenta el reconocimiento de los demás-, se convierte en impunidad y genera descalabro en una sociedad (Castel, 2010).

La igualdad social, distributiva y equitativa, de bienes-recursos estructurales, para con todos los socios, se convierte en la *justicia social por excelencia* en la relación de los socios para con la sociedad en su conjunto; y en particular para el gobierno que expresa los deseos de los socios que desean seguir manteniendo una sociedad con ejercicio de la forma de gobierno democrática.

43.- Debemos ser conscientes de que el sistema democrático sigue siendo utopía: un ideal que aún no se ha alcanzado y que está siempre en manos de los socios soberanos establecer el grado de participación que desean tener para lograr -o mantener- un equilibrio -siempre precario- entre libertad e igualdad.

Desgraciadamente, la libertad y la igualdad suelen entrar en conflicto: a veces, la única manera efectiva de promover la igualdad requiere ciertas limitaciones de la libertad, y a veces, las consecuencias de promover la libertad van en detrimento de la igualdad. En estos casos, el buen gobierno consiste en alcanzar el mejor equilibrio entre esos ideales en competencia, pero diferentes políticos y ciudadanos defenderán equilibrios distintos.

La democracia no es un sistema de gobierno perfecto; sino una constante construcción que permite seguir aprendiendo. Posiblemente, la igualdad absoluta no es posible ni deseable; el pueblo de los seres humanos reales está poblado de conflictos, de lucha de intereses, de lucha por el poder y por el placer; por esto la democracia está *siempre en tensión constante y en proceso de rectificación*, de construcción. Las fluctuaciones de intereses introducen también, transformaciones en su paradigma. En este contexto, la *educación* es de capital importancia, en cuanto es un proceso, tanto formal como informal, para generar capacidad de participación social, de libertad de pensamiento y búsqueda, para todos los socios, de igualdades compatibles con la libertad.

## **Conclusión**

44.- Queda claro, pues, que es necesario repensar constantemente la teleología del proceso educativo -que es un proceso de aprendizaje para la convivencia ciudadana-, dada la fluidez y liquidez en la que se mueve la vida social actualmente.

En nuestra concepción, la justa igualdad y la libertad en el contexto de las leyes (consensuadas en el contrato social institucional periódicamente revisable) se requieren mutuamente, para el estilo de vida de una sociedad democrática.

En caso de conflicto entre los derechos al ejercicio de la libertad y al ejercicio de la búsqueda de igualdad en los recursos de los socios, la preferencia democrática se halla en el *uso de la libertad para fomentar la justa igualdad*, y en *el ejercicio de la justa igualdad para proteger la libertad*, de modo que una no suprima o desproporcione a la otra, porque las dos son igualmente necesarias, para una vida humana igualmente deseable, gestora de



un estilo de vida democrático. Estos valores están también presentes en la sociedad de aprendizaje que es el aula y preparan para el ingreso en una sociedad más amplia.

La tradición que ha dominado en Occidente, en los últimos siglos, acepta el principio de libertad y el principio igualitario en las formas de vida de los socios, *en abstracto*. *En concreto*, la libertad y la igualdad se adjetivan (libertad e igualdad física, económica, educativa, política, religiosa, justa, legal, etc.). Es desde la libertad de cada socio que cada socio puede limitar el uso de su libertad para posibilitar la igualdad distributiva de recursos, teniendo igual consideración por cada socio en determinadas y precisas circunstancias; pero también es desde la igualdad distributiva de recursos que se puede ampliar el uso de las libertades para todos en determinadas circunstancias. El uso de la libertad tiende a generar legítimas diferencias, pero la igualdad distributiva de recursos tiende a mantener la justa igualdad para la igual libertad, en una sociedad democrática que es el lugar de algunas igualdades y algunas desigualdades legítimas.

15.- Ésta es la propuesta teórica, la cual puede servir de guía para gestar decisiones racionales y generar un pacto social ya desde el aula; pues el aula es la sociedad del aprendizaje. Estas formas de vida no pueden establecerse, sin embargo, desde un texto: son el objeto de la lucha y de la tarea, amistosa-enemistosa, de los socios en el transcurso de los tiempos. Ya desde el aula se aprende a lograr un espacio social y a resistir las frustraciones en esos intentos. Desde el aula se puede percibir a los que desean solucionar sus problemas con la violencia o mediante la vía del diálogo, construyendo una convivencia.

Desde la igualdad de consideración (o igualdad ante la ley) para los socios, a la igualdad de recursos materiales (manteniendo la libertad de las personas que es fuente de todo derecho), todo ello es el objeto de esa tarea, siempre posible, estimulante y siempre precaria e insegura. Y para ello hay que educar, esto es, para posibilitar aprehender la adquisición de una forma de vida humana, signada por el dominio de habilidades para la interacción democrática. La democracia estará relativamente más segura si se fundamenta en un estilo de vida democrático, por parte de sus socios, que ya se aprende desde la escuela. La democracia no será ya sólo una asignatura más que es objeto de estudio, sino una forma de vida.

16.- Las causas de las dificultades para la convivencia son muchas y variadas. Los optimistas viven bastante bien, al menos por ahora, y pueden permitirse el "optimismo". O así lo creen, porque están tan enajenados que ni siquiera los afecta verdaderamente la amenaza al futuro de sus nietos.

Los "pesimistas" no son en verdad muy diferentes de los optimistas. Viven no menos cómodamente y no se comprometen más que ellos. El destino de la humanidad les preocupa tan poco como a los optimistas. No se desesperan, porque si se desesperaran no vivirían, ni podrán vivir, tan contentos como viven. Y mientras su pesimismo funciona en gran parte para proteger a los pesimistas respecto de toda exigencia interior de que hagan algo proyectando la idea de que *no puede hacerse nada*, los optimistas se defienden de la misma exigencia interna persuadiéndose de que todo funciona debidamente de todos modos y que por lo tanto, *no es necesario hacer nada*.

Una tercera posición es la de fe racional en la capacidad del hombre para salvarse de lo que parece red fatal de circunstancias, que él creó. Es la posición de quienes no son "optimistas" ni "pesimistas", sino radicales, extremistas que tienen una fe racional en la capacidad del hombre para evitar la catástrofe final.

Este radicalismo humanista se dirige a las raíces y por lo tanto a las causas; quiere liberar al hombre de las cadenas de las ilusiones; postula que son necesarios cambios fundamentales no sólo en nuestra estructura económica y política sino también en nuestros valores, en nuestro concepto de las metas del hombre y en nuestra conducta personal<sup>1091</sup>.

## Referencias y bibliografía

- AA.VV. *Dilemas del Estado de Bienestar*. Madrid, Visor, 2016.
- AA.VV. *Trabajo e identidad ante la invasión globalizadora*. Bs. As., Edic. Cinco, 2010.
- Álvarez, F. “Modelos humanos e incertidumbres. La importancia del análisis conceptual” en *Globalización y Educación en Revista de Educación*. Número extraordinario. 2001, p. 31-40.
- Amar, J. “El impacto de la globalización y la construcción de una educación para la ciudadanía” en *Tarbiya. Revista de Investigación e Innovación Educativa*. 2002, n° 29, p. 21-29.
- Aparici, Roberto (coord.) *Conectados en el ciberespacio*. Madrid, Ed. UNED, 2010.
- Apple, M. W. *Política cultural y educación*. Madrid, Morata, 2016.
- Arostegui, J. y Martínez Rodríguez, J. *Globalización, Posmodernidad y Educación. La calidad como coartada neoliberal*. Madrid, Akal, 2014.
- Arrondo, M. y Otras. *Del mundo de la bipolaridad al mundo de la globalización*. Rosario, Homo Sapiens, 2007.
- Award, P. *Convivencia y globalización*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2002.
- Ballester, F. & Calvo, A. *Cómo elaborar planes para la mejora de la convivencia*. Madrid, EOS, 2007.
- Barberousse, P. “Globalización y posmodernidad. Desafíos al aprendizaje” en *Educación. Revista de la Universidad de Costa Rica*, 2002, n° 2, p.97-106.
- Bartolomé Pina (Coord.) *Identidad y ciudadanía. Un reto a la educación intercultural*. Madrid, Narcea, 2012.
- Bauman, Z. (2010). *La Globalización. Consecuencias Humanas*. Buenos Aires: FCE.
- Bauman, Z. *La globalización. Consecuencias humanas*. Bs. As., FCE, 2012.
- Bayardo, R. – Lacarrieu, M. (Comps.) *Globalización e identidad cultural*. Bs. As., Ciccus, 2011.
- Beck, U. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, Paidós, 2011.
- Bermejo, D. (Ed.). *La identidad en sociedades plurales*. Barcelona, Anthropos, 2011.
- Blisset, Luther; Brünzels, Sonja; (2006); *Manual de guerrilla de la comunicación*. Bilbao, Virus Editorial.
- Bobbio, *NIgualdad y libertad*. Barcelona, Paidós, 2013.
- Bolívar, A. Nuestra propuesta de educación democrática. *Cuadernos de Pedagogía*, (2002), 317 (octubre). Monográfico “Proyecto Atlántida: Escuelas democráticas”, 53-56.
- Bourdieu, P. *Conceptos básicos y construcción socioeducativa*. Bogotá: Universidad pedagógica Nacional, (2012).
- Campanini, G. (2010). Educare nella “società liquida”: il ruolo e responsabilità della famiglia. *Rivista Rosminiana*, 2-3, 138-150.
- Castel, L. *El ascenso de las incertidumbres*. Buenos Aires, FCE, 2010.
- Castells, Manuel. *Redes de indignación y esperanza*. Madrid, Alianza, 2012.
- Castoriadis, C. *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires, Eudeba, 2006.
- Castoriadis, C. *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires, Tusquets, 2003.
- Cohen, D. *Riqueza del mundo*. Bs. S., FCE, 1998.
- Colom, A. – Mèlich, J. *Después de la Modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Bs. As., Paidós, 2004.

---

<sup>1091</sup> Cfr. Fromm Erich. *Anatomía de la destructividad humana*. En [http://www.ignaciodarnaude.com/textos\\_diversos/Fromm,Anatomia%20de%20la%20destructividad%20humana.pdf](http://www.ignaciodarnaude.com/textos_diversos/Fromm,Anatomia%20de%20la%20destructividad%20humana.pdf), P. 313.

- Cortina, A. *Educación y globalización ¿Educar para la ciudadanía política o para la cosmopolita?* En *Erasmus*, 2000, nº 2, p. 3-18.
- Cremedes, Javier *Micropoder. La fuerza del ciudadano en la era digital*. Madrid, Espasa, 2007.
- Cuesta Álvarez, B. “Globalización, pobreza y responsabilidad solidaria” en *Estudios Filosóficos*, 1996, nº 130, p. 453-510.
- Darós, W. *Ciencia, Tecnología y Sociedad* en *Revista Paraguaya de Sociología*, 1995, n. 94, p. 85-110.
- Darós, W. *El saber y el aprender posmoderno* en *CONCORDIA, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Aachen, Alemania, 1997, n. 31, p. 79-96.
- Darós, W. *La autoeducación del hombre en la filosofía de la integralidad*, en *Revista Española de Pedagogía*, Madrid, 1997, n. 207, p. 249-278.
- Darós, W. *La educación integral y la fragmentación posmoderna* en *Revista de Ciencias de la Educación*, Madrid, 1997, nº 171, p. 275-309.
- Darós, W. *La filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido hoy?* Rosario, CONICET-CERIDER, 1999.
- Darós, W. *Posmodernidad y educación en Giovanni Vattimo* en *ANTHROPOS*, Venezuela, 1998, II, p. 7-27.
- Daros, W. R. *Educación y cultura crítica*. Rosario, Ciencia, 1986.
- Daros, W. R. *La autonomía y los fines de la educación*. Rosario: CERIDER, 1997.
- Daros, W. R. *Protestantismo, capitalismo y sociedad moderna*. Rosario, UCEL, 2005.
- Delich, F. *La crisis en la crisis. Estado, Nación, Sociedad y Mercados en la Argentina contemporánea*. Bs. As., Eudeba, 2002.
- Didou Aupetit, S. “Globalización y educación: Una interacción multifacética” en *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 2000, nº 1, p. 67-88.
- Dietrich, H. *La crisis de los intelectuales. Identidad nacional y globalización*. Bs. As., Editorial 21, 2000.
- Dolto, F. *La causa de los adolescentes*. Barcelona, Seix Barral, 1990.
- Durán Ramos, T. “Globalización y formación profesional ¿Nuevas reglas?” en *Educación. Revista de la Universidad de Costa Rica*, 2002, nº 2, p. 107-116.
- Dworkin, R. *Liberalismo, Constitución y Democracia*. Buenos Aires, La isla de la Luna, 2003.
- Echeverry, G. *La tragedia educativa*. Bs. As., F. C. E., 1999.
- Etzebarría, F. –Jordán, J.- Sarramona, J. “Identidad cultural y educación en una sociedad global” en Noguera, E. (Ed.) *Cuestiones de antropología de la educación*. Barcelona, CEAC, 1995.
- Fernández Enguita, M. *Educar en tiempos inciertos*. Madrid, Morata, 2011.
- Fernández, I. *Escuela sin violencia: Resolución de conflictos*. Lima, Alfa Omega, 2015.
- Finkelkraut, A. *La derrota del pensamiento*. Barcelona, Anagrama, 2009.
- Flores Ollea, V. – Mariña Flores, A. *Crítica de la globalidad: Dominación y liberación en nuestro tiempo*. México, UNAM, 2009.
- Follari, R. *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*. Bs. As., REI, 2010.
- Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*. La Plata, Caronte, 2007.
- Furtado, Celso. *En busca de un nuevo modelo. Reflexiones sobre la crisis contemporánea*. Bs. As., FCE, 2013.
- Gadotti, M. “Los aportes de Paulo Freire a la pedagogía crítica” en *Educación. Revista de la Universidad de Costa Rica*, 2002, nº 2, p. 51-60.
- García Canclini, N. *La globalización imaginada*. Bs. As., Paidós, 2011.
- García Hamilton, J. *Los orígenes de nuestra cultura autoritaria (e inproductiva)*. Bs. As., Calbino, 2010.
- Giddens, A. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid, Taurus, 2011.
- Gimeno Sacristán, J. “El significado y función de la educación en la sociedad mundial en Globalización y Educación” en *Revista de Educación*. Número extraordinario. 2001, p. 111-120.
- Gimeno Sacristán, J. *Educar y convivir en la cultura global*. Madrid, Morata, 2011.

- Gómez, R. *Neloliberalismo globalizado. Refutación y debacle*. Bs. As., Macchi, 2003.
- González Herazo, E. – Quintero Lyons, J. “Globalización, integración regional y cultura: retos de la educación latinoamericana a comienzos del milenio” en AA. VV. *Integración y cooperación Atlántico-Pacífico*. Rosario, UNR, 2012, p. 35-47.
- González Martínez, L. “Educación, valores y democracia”, *Revista Educación*. (2006). En [http://www.itcr.ac.cr/revistacomunicacion/Vol\\_13\\_N1y2/educacionYdemocracia.htm](http://www.itcr.ac.cr/revistacomunicacion/Vol_13_N1y2/educacionYdemocracia.htm)
- Gray, J. *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia intelectual*. Barcelona: Paidós, 2011.
- Grondona, M. *Hacia una teoría del desarrollo. Las condiciones culturales del desarrollo económico*. Bs. As., Ariel-Planeta, 2000.
- Guerrero Alves, J. “El individuo y sus vínculos: más allá del individualismo liberal y del comunitarismo” en *Miscelánea Comillas*, 2002, Vol. 60, n° 116, p. 7-44.
- Guichot V. *Democracia, ciudadanía y Educación: Una mirada crítica sobre la obra pedagógica de John Dewey*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- Gutmann, A. *La educación democrática: una teoría política de la educación*. Barcelona, Paidós 2001.
- Habermas, J. *La modernidad, un proyecto incompleto* en FOSTER, H. y otros. *La posmodernidad*. Barcelona, Kairós, 2006.
- Herranz Gómez, Y. *Igualdad bajo sospecha. El poder transformador de la educación*. Madrid: Narcea, 2009).
- Houtard, F. *La démocratie et le marché*. Paris, Cahier du Sud, 1999.
- Ianni, O. *La sociedad global*. México, Siglo XXI, 1989.
- Kaplan, Andrea - Berezan, Yanina. *De la violencia a la convivencia. Contribuciones para construir comunidades educativas saludables*. Buenos Aires, Noveduc, 2017.
- Lasch, C. *La cultura del narcisismo*. Barcelona, Andrés Bello, 2009.
- Lipovetzky, G. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 2006.
- Liotard, J. - F. *La condición postmoderna*. Bs. As., REI, 1987.
- Mardones, J. *Postmodernidad y neoconservadurismo*. Stella, Verbo Divino, 2009.
- Mejía, M. - Roll, D. *Humanizar la globalización*. Santa Fe de Bogotá, Cerec, 2009.
- Monarca, H. *Los fines en la educación. Sobre la necesidad de recuperar y revisar el debate teleológico*. Madrid, Narcea, 2011.
- Morelli, S. “Educación, participación y teoría del desarrollo a escala humana” en AA. VV. *Integración y cooperación Atlántico-Pacífico*. Rosario, UNR, 2002, p. 233-244.
- Nagel, T. *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de una teoría política*. Barcelona, Paidós, 2006.
- Obiols, G. *Adolescencia, posmodernidad y escuela secundaria*. Bs. As., Kapelusz, 1993.
- Ordoñez Penalonzo, J. “Pedagogía crítica y educación superior” en *Educación. Revista de la Universidad de Costa Rica*, 2002, n° 2, p. 185-196.
- Pérez Lindo, A. *Nuevos paradigmas y cambios en la conciencia histórica*. Bs. As., Eudeba, 2008.
- Rorty, R. “Can American Egalitarianism Survive a Globalized Economy” en *Business Ethic Quaterly*, 1999, Special Issue, p. 1-6.
- Rosanvallon, P. *La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia*. Bs. As., Manantial, 2011.
- Rosmini, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale en Rosmini, A. Scritti Politici*. Stresa, Edizione Rosminiane, 1997.
- Sagastizabal, M. (Coord.) *Aprender y enseñar en contextos complejos*. Buenos Aires, Noveduc, 2006.
- Scholte, J. *Globalization: A Critical Introduction*. London, Macmillan Press, 2010.
- Sebrelli, J. *El asedio a la modernidad*. Bs.As., Sudamericana, 1991.
- Sen, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Bs. As., Planeta, 2010.

- Sequerira Rodríguez, A. "Globalización y su incidencia en la educación superior" en *Educación. Revista de la Universidad de Costa Rica*, 2002, n° 2, p. 125-136.
- Serrano Caldera, A. "Ética, globalización y educación superior" en *Educación. Revista de la Universidad de Costa Rica*, 2002, n° 2, p. 33-42.
- Siede, I. *La educación política. Ensayo sobre ética y la ciudadanía en la escuela*. Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Simón Rodríguez, M. *La igualdad también se aprende*. Madrid, Narcea, 2010.
- Solís, M. (2008). El debate sobre la justicia global: Thomas Nagel y el argumento de la coerción legítima. *Revista de filosofía de la universidad de Costa Rica*, 46, 75-79.
- Stiglitz, J. *El malestar en la globalización*. Bs. As., Taurus, 2002.
- Stone, L.- Church, J. *El adolescente de 13 a 20 años*. Bs. As., Paidós, 1988.
- Tedesco, J. C. "Educación y hegemonía en el nuevo capitalismo: Algunas notas e hipótesis de trabajo en Globalización y Educación" en *Revista de Educación*. Número extraordinario. 2001, p. 91-100.
- Torre, R. M. Nuevo rol docente: ¿Qué modelo de formación, para qué modelo educativo? *Revista Paraguaya de Sociología*, 1999, 55, 7-28.
- Torres, R. D. *Mito y educación. El impacto de la globalización en la educación en Latinoamérica*. Bs. As., Espacio, 2009.
- Touraine, A. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Bs. As., FCE, 2012.
- Vasanvallon, P. *La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexividad, proximidad*. Buenos Aires, Manantial, 2008.
- Vattino, G. *El fin de la modernidad*. Barcelona, Gedisa, 1987.
- Viché González, Mario "El empoderamiento de los ciudadanos Internet" en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 2015, Vol. 10, pp. 85-100.
- Vilas, Carlos. "Seis ideas falsas sobre la globalización. Argumentos desde América Latina para refutar una ideología" en Saxe-Fernández JOHN (coord.) *Globalización: crítica a un paradigma*. México: UNAM-IIEC-DGAPA-Plaza y Janés, 1999, pp. 69-101.
- Waters, M. *Globalization*. London, Routledge, 2015.

W. R. Daros es profesor en Letras (Córdoba), licenciado y doctorado en Filosofía (Rosario). Ha cursado además, durante varios años, y se ha graduado también en Italia (Roma), donde ha realizado y presentado trabajos de investigación filosófica (Stresa).

Se ha desempeñado como docente de filosofía, e investigador principal, -con sede en la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)-, del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), aplicando sus investigaciones preferentemente al ámbito de la filosofía de la educación. Forma parte, además, del Comité de Pares de la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (CONEAU) y de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT), Ministerio de Cultura y Educación. Ha publicado numerosos artículos sobre filosofía y educación en revistas especializadas de América y Europa. En mérito a sus escritos ha recibido Medalla de Oro de la Universidad Estatal de Génova (D.I.S.S.P.E). Ha dictado, como profesor invitado, cursos y conferencias en diversos países de América y de Europa. Sus obras pueden consultarse en el blog personal: [www.williamdaros.wordpress.com](http://www.williamdaros.wordpress.com)

*Libros del mismo autor:*

- El principio gnoseológico en la filosofía de A. Rosmini, 1979.  
Racionalidad, ciencia y relativismo, 1980. Epistemología y didáctica, 1983.  
Razón e inteligencia, 1984.  
Educación y cultura crítica, 1986.  
Individuo, sociedad y educación, 1988<sup>1</sup>, 2.000<sup>2</sup>.  
Teoría del aprendizaje reflexivo, 1992.  
Introducción crítica a la concepción piagetiana del aprendizaje, 1992.  
Fundamentos antropológico-sociales de la educación, 1994.  
Verdad, error y aprendizaje, 1994.  
Introducción a la epistemología popperiana, 1996<sup>1</sup>, 1998<sup>2</sup>.  
La autonomía y los fines de la educación, 1996.  
El entorno social y la escuela, 1997. Filosofía de la educación integral, 1998.  
La filosofía posmoderna ¿Buscar sentido hoy? 1999.  
La construcción de los conocimientos. 2001.  
Filosofía de una teoría curricular. 2001<sup>1</sup>, 2004<sup>2</sup>.  
Problemática sobre la objetividad, la verdad y el relativismo. 2002.  
La primacía de tu rostro inaprensible. La perspectiva ética de E. Lévinas. 2003.  
La epistemología de la filosofía de la teológica. 2004.  
Protestantismo, Capitalismo y Sociedad Moderna, 2005.  
En búsqueda de la identidad personal, 2006.  
Enfoque filosófico sobre el contrato social, los derechos privados y la educación en la Modernidad, 2008.  
La libertad y la igualdad como desafíos para la democracia, 2011.  
Ética y deontología profesional docente, 2013.  
Ensayo sobre la educación en Argentina, 2014.  
Ensayo para la educación en Argentina, en tiempos de globalización, 2014.  
Tres enfoques sobre el pasaje de la modernidad a la posmodernidad, 2016.  
Vida serena, ancianidad y fin de vida. UCEL, 2017.



