

S O C I O L O G Í A

CRÍTICA DE LA MODERNIDAD

Alain Touraine



Traducción de
ALBERTO LUIS BIXIO

ALAIN TOURAINE

CRÍTICA DE LA MODERNIDAD



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en francés, 1992
Primera edición en español, 1994
Quinta reimpresión, 1999
Segunda edición en español, 2000

Para ADRIANA,
este libro que su vida ha inspirado

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor.

Título original:
Critique de la modernité
D. R. © 1992, Librairie Arthème Fayard
ISBN 2-213-03005-7

D. R. © 1994, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.
www.fce.com.mx

ISBN 968-16-6220-2 (segunda edición)
ISBN 950-557-204-2 (primera edición)

Impreso en México

PRÓLOGO

¿Qué es la modernidad, cuya presencia es tan central en nuestras ideas y nuestras prácticas desde hace más de tres siglos y que hoy es puesta en tela de juicio, repudiada o redefinida?

La idea de modernidad, en su forma más ambiciosa, fue la afirmación de que el hombre es lo que hace y que, por lo tanto, debe existir una correspondencia cada vez más estrecha entre la producción —cada vez más eficaz por la ciencia, la tecnología o la administración—, la organización de la sociedad mediante la ley y la vida personal, animada por el interés, pero también por la voluntad de liberarse de todas las coacciones. ¿En qué se basa esta correspondencia de una cultura científica, de una sociedad ordenada y de individuos libres si no es en el triunfo de la *razón*? Sólo la razón establece una correspondencia entre la acción humana y el orden del mundo, que era lo que buscaban ya no pocos pensamientos religiosos que habían quedado, sin embargo, paralizados por el finalismo propio de las religiones monoteístas fundadas en una revelación. Es la razón la que anima la ciencia y sus aplicaciones; es también la que dispone la adaptación de la vida social a las necesidades individuales o colectivas; y es la razón, finalmente, la que reemplaza la arbitrariedad y la violencia por el estado de derecho y por el mercado. La humanidad, al obrar según las leyes de la razón, avanza a la vez hacia la abundancia, la libertad y la felicidad.

Las críticas de la modernidad cuestionan o repudian precisamente esta afirmación central.

¿En qué medida la libertad, la felicidad personal o la satisfacción de las necesidades son racionales? Admitamos que la arbitrariedad del príncipe y el respeto de las costumbres locales y profesionales se opongan a la racionalización de la producción y que ésta exija que caigan las barreras, que retroceda la violencia y que se instaure un estado de derecho. Pero esto nada tiene que ver con la libertad, la democracia y la felicidad individual, como bien lo saben los franceses, cuyo Estado de derecho se constituyó con la monarquía absoluta. Que la autoridad racional legal esté asociada con la economía del mercado en la construcción de la sociedad moderna no basta —ni mucho menos— para demostrar que el crecimiento y la democracia están ligados entre sí por la fuerza de la razón. Lo están por su lucha común contra la tradición y la arbitrariedad, es decir, están ligados de una manera negativa pero no positiva. La misma crítica es válida —y con mayor fuerza aún— contra el supuesto vínculo de la racionalización y la felicidad. La liberación de los controles y de las formas tradicionales de autoridad permite la felicidad pero no la asegura; ape-

la a la libertad, pero al mismo tiempo la somete a la organización centralizada de la producción y del consumo. La afirmación de que el progreso es la marcha hacia la abundancia, la libertad y la felicidad, y de que estos tres objetivos están fuertemente ligados entre sí no es más que una ideología constantemente desmentida por la historia.

Más aún, sostienen los críticos más radicales, lo que se llama el reinado de la razón, ¿no es acaso la creciente dominación del sistema sobre los actores, no son la normalización y la estandarización las que, después de haber destruido la economía de los trabajadores, se extienden al mundo del consumo y de la comunicación? A veces, esta dominación se extiende liberalmente, otras, de manera autoritaria, pero en todos los casos esta modernidad, sobre todo cuando apela a la libertad del sujeto, tiene la finalidad de someter a cada uno a los intereses del todo, ya se trate de la empresa, ya se trate de la nación o de la sociedad, o de la razón misma. ¿Y no es acaso en nombre de la razón y de su universalismo como se extendió la dominación del hombre occidental varón, adulto y educado sobre el mundo entero, desde los trabajadores a los pueblos colonizados y desde las mujeres a los niños?

¿Cómo pueden semejantes críticas no ser convincentes a fines de un siglo dominado por el movimiento comunista, que impuso a la tercera parte del mundo regímenes totalitarios fundados en la razón, la ciencia y la técnica?

Pero el Occidente responde que desde hace mucho tiempo, desde el Terror en que se transformó la Revolución Francesa, desconfía de ese racionalismo voluntarista, de ese despotismo ilustrado. En efecto, Occidente reemplazó poco a poco una visión racionalista del universo y de la acción humana por una concepción más modesta, puramente instrumental, de la racionalidad, al poner ésta cada vez más al servicio de demandas y de necesidades que de manera creciente se escapan (a medida que se avanza en una sociedad de consumo de masas) a las reglas obligadas de un racionalismo que sólo correspondía a una sociedad de producción centrada en la acumulación, antes que en el consumo del mayor número de personas. En efecto, esa sociedad, dominada por el consumo y más recientemente por las comunicaciones masivas, está tan alejada del capitalismo puritano al que se refería Weber como de la apelación de tipo soviético a las leyes de la historia.

Pero otras críticas se levantan contra esta concepción suave de la modernidad. ¿No se pierde esta concepción en la insignificancia? ¿No asigna la mayor importancia a las demandas mercantiles más inmediatas y, por lo tanto, menos importantes? ¿No está ciega al reducir la sociedad a un mercado y al no preocuparse por las desigualdades que ella acrecienta ni por la destrucción acelerada de su ambiente natural y social?

Para escapar a la fuerza de estos dos tipos de críticas, muchos se contentan con una concepción aún más modesta de la modernidad. Para ellos, apelar a la razón no funda ningún tipo de sociedad; hay una fuerza crítica que disuelve los monopolios así como los corporativismos, las clases o las ideolo-

gías. Gran Bretaña, los Países Bajos, Estados Unidos y Francia entraron en la modernidad mediante una revolución y el repudio al absolutismo. Hoy, cuando la palabra revolución es portadora de más connotaciones negativas que positivas, se habla más bien de liberación, ya sea de la liberación de una clase oprimida, ya sea de una nación colonizada, o de las mujeres dominadas, o de las minorías perseguidas. Pero la libertad política, ¿no es acaso sólo negativa al reducir a la imposibilidad a quien pretenda llegar al poder o mantenerse contra la voluntad de la mayoría, según la definición de Isaiah Berlin? ¿No es la felicidad más que la libertad de seguir los dictados de su propia voluntad o de sus deseos? En una palabra, ¿tiende la sociedad moderna a eliminar todas las formas de sistema y todos los principios de organización para ser sólo un fluir múltiple de cambios y, por lo tanto, de estrategias personales o políticas, fluir regulado por la ley y los contratos?

Un liberalismo tan consecuente ya no define ningún principio de gobierno, de gestión o de educación. Ya no asegura la correspondencia entre el sistema y el actor, que fue el objetivo supremo de los racionalistas de la Ilustración, y se reduce a una tolerancia que sólo es respetada en ausencia de una crisis social grave y en provecho, sobre todo, de aquellos que disponen de los recursos más abundantes y diversos.

Pero, ¿no se anula a sí misma una concepción tan suave de la modernidad? Éste es el punto de partida de las críticas posmodernas. Baudelaire veía en la vida moderna, en su moda y en su arte, la presencia de lo eterno en el instante. Pero, ¿no se trataba de una simple transición entre las "visiones del mundo" fundadas en principios religiosos o políticos estables y una sociedad poshistórica compuesta de diversidad, donde el aquí y la otra parte, lo antiguo y lo nuevo coexisten sin aspirar a la hegemonía? Y esa cultura posmoderna, ¿no es acaso incapaz de crear? ¿No se ve reducida a reflejar las creaciones de otras culturas, ésas que se consideraban portadoras de una verdad?

Desde su forma más dura a su forma más suave, más modesta, la idea de modernidad, cuando es definida por la destrucción de los órdenes antiguos y por el triunfo de la racionalidad, objetiva o instrumental, ha perdido su fuerza de liberación y creación. Ofrece poca resistencia tanto a las fuerzas adversas como a la apelación generosa a los derechos del hombre o al crecimiento del diferencialismo y del racismo.

Pero, ¿habrá que pasar al otro campo y adherir al gran retorno de los nacionalismos, de los particularismos, de los integristas religiosos o no religiosos que parecen progresar casi en todas partes, tanto en los países más modernizados como en aquellos que se ven más brutalmente perturbados por una modernización forzada? Comprender la formación de semejantes movimientos exige por cierto una interrogación crítica sobre la idea de modernidad tal como se desarrolló en Occidente, pero de ninguna manera puede justificar el abandono de la eficacia de la razón instrumental, de la fuerza liberadora del pensamiento crítico y del individualismo.

Y así hemos llegado al punto de partida de este libro. Si nos negamos a retornar a la tradición y a la comunidad, debemos buscar una nueva definición de la modernidad y una nueva interpretación de nuestra historia "moderna" tan a menudo reducida al auge, a la vez necesario y liberador, de la razón y de la secularización. Si no puede definirse la modernidad sólo por la racionalización y si, inversamente, una visión de la modernidad como flujo incesante de cambios hace caso omiso de la lógica del poder y de la resistencia de las identidades culturales, ¿no resulta claro que la modernidad se define precisamente por esa separación creciente del mundo *objetivo* (creada por la razón de acuerdo con las leyes de la naturaleza) y del mundo de la *subjetividad*, que es ante todo el mundo del individualismo o, más precisamente, el de una invocación a la libertad personal? La modernidad ha quebrado el mundo sagrado, que era a la vez natural y divino, creado y transparente a la razón. La modernidad no lo reemplazó por el mundo de la razón y de la secularización al remitir los fines últimos a un mundo que el hombre ya no podría alcanzar; ha impuesto la separación de un *sujeto* descendido del cielo a la tierra, humanizado, y del mundo de los objetos manipulados por las *técnicas*. La modernidad ha reemplazado la unidad de un mundo creado por la voluntad divina, la Razón o la Historia, por la dualidad de la *racionalización* y de la *subjetivación*.

Ése será el movimiento de este libro. En primer lugar, recordará el triunfo de las concepciones racionalistas de la modernidad, a pesar de la resistencia del dualismo cristiano que animó el pensamiento de Descartes, a pesar de las teorías del derecho natural y de la Declaración de los derechos del hombre. Luego seguirá la destrucción —en el pensamiento y en las prácticas sociales— de esa idea de la modernidad, hasta llegar a la separación completa de una imagen de la sociedad como fluir de cambios incontrolables, en medio de los cuales los actores elaboran las estrategias de supervivencia o de conquista, y un imaginario cultural posmoderno. Finalmente, el libro propondrá redefinir la modernidad como la relación, cargada de tensiones, de la Razón y el sujeto, de la racionalización y de la subjetivación, del espíritu del Renacimiento y del espíritu de la Reforma, de la ciencia y la libertad. Se trata de una posición igualmente alejada del modernismo, hoy en decadencia, y del posmodernismo, cuyo fantasma ronda por todas partes.

¿De qué lado hay que librar la principal batalla? ¿Contra el orgullo de la ideología modernista o contra la destrucción de la idea misma de modernidad? Los intelectuales han escogido con mayor frecuencia la primera respuesta. Si nuestro siglo se manifiesta a los tecnólogos y a los economistas como el siglo de la modernidad triunfante, lo cierto es que ha estado dominado intelectualmente por el discurso antimodernista. Hoy, sin embargo, —y éste es el otro peligro que me parece más real—, se trata de la disociación del sistema y de los actores, de la separación del mundo técnico o económico y del mundo de la subjetividad.

A medida que nuestra sociedad parece reducirse a una empresa que lucha por sobrevivir en un mercado internacional, más se difunde simultáneamente en todas partes la obsesión de una identidad que ya no se define atendiendo a lo social, se trate del nuevo comunitarismo de los países pobres o del individualismo narcisista de los países ricos. La separación completa de la vida pública y de la vida privada determinaría el triunfo de poderes que ya sólo se definirían en términos de gestión y de estrategia y frente a los cuales la mayor parte de la gente se replegaría a un espacio privado, lo cual no dejaría de crear un abismo sin fondo donde antes se encontraba el espacio público, social y político y donde habían nacido las democracias modernas. ¿Cómo no ver en semejante situación una regresión hacia las sociedades en las que los poderosos y el pueblo vivían universos separados, el universo de los guerreros conquistadores, por un lado, y el de la gente ordinaria encerrada en una sociedad local, por otro? Sobre todo, ¿cómo no ver que el mundo está más dividido que nunca entre el Norte, donde reinan el instrumentalismo y el poder, y el Sur, que se encierra en la angustia de su perdida identidad?

Pero esta representación no corresponde a toda la realidad. No vivimos enteramente en una situación posmoderna, en una situación de disociación completa del sistema y del actor, sino que por lo menos vivimos en una sociedad posindustrial que prefiero llamar programada, definida por la importancia primordial de las industrias culturales —cuidados médicos, educación, información—, en la que un conflicto central opone los aparatos de producción cultural a la defensa del sujeto personal. Esta sociedad posindustrial constituye un campo de acción cultural y social aún más vigorosamente constituido de lo que lo estuvo la sociedad industrial hoy en decadencia. El sujeto no puede disolverse en la posmodernidad, porque se afirma en la lucha contra los poderes que imponen su dominación en nombre de la razón. Es la extensión sin límites de las intervenciones de los poderes lo que desliga al sujeto de la identificación con sus obras y de las filosofías demasiado optimistas de la historia.

¿Cómo volver a crear mediaciones entre economía y cultura? ¿Cómo reinventar la vida social y en particular la vida política, cuya descomposición actual en casi todo el mundo es el producto de esa disociación de los instrumentos y el sentido, de los medios y los fines? Ésa será la prolongación política de esta reflexión, que procura salvar la idea de modernidad, tanto de la forma conquistadora y brutal que le dio el Occidente como de la crisis que esa idea sufre desde hace un siglo. La crítica de la modernidad presentada aquí quiere desligar la modernidad de una tradición histórica que la ha reducido a la racionalización e introducir el tema del sujeto personal y de la subjetivación. La modernidad no descansa en un principio único, y menos aún en la simple destrucción de los obstáculos que se oponen al reinado de la razón; la modernidad es diálogo de la Razón y del sujeto. Sin la Razón, el sujeto se encierra en la obsesión de su identidad; sin el sujeto, la Razón se convierte en el instrumento del poder. En este siglo hemos conocido a la vez la dictadura de la ra-

zón y las perversiones totalitarias del sujeto; ¿será posible que ambas figuras de la modernidad, que se han combatido o se han ignorado, hablen por fin la una con la otra y aprendan a vivir juntas?

CONSEJO DE LECTURA

En la tercera parte he presentado mis ideas sobre la modernidad entendida como relación entre la Razón y el sujeto. Sin inconvenientes mayores, el lector puede comenzar por esa parte. Si le interesa la concepción "clásica" de la modernidad, que la identificaba con la racionalización, el lector encontrará la historia de su triunfo y de su caída en las dos primeras partes.

RECONOCIMIENTOS

Este libro se elaboró en mi seminario de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, de 1988 a 1992, y sus ideas directrices han sido presentadas varias veces en el seminario interno del Centre d'analyse et d'intervention sociologiques (CADIS). Agradezco a todos aquellos que durante esas reuniones de trabajo me han ayudado con sus observaciones y sus preguntas.

Alessandro Pizzorno, al invitarme a pasar un mes en el Instituto Universitario Europeo de Florencia, me permitió emprender la revisión de la primera versión de este libro.

Simonetta Dabboni, Michel Wieviorka y François Dubet tuvieron a bien leer otra versión: he tenido muy en cuenta sus observaciones y sus críticas.

La preparación de las sucesivas versiones quedó asegurada sobre todo por Jacqueline Blayac y Jacqueline Longéras, con su competencia y actividad habituales. Les agradezco calurosamente el cuidado que han dedicado a este texto.

ALAIN TOURAINE

Primera parte

LA MODERNIDAD TRIUNFANTE

1. LAS LUCES DE LA RAZÓN

LA IDEOLOGÍA OCCIDENTAL

¿CÓMO SE PUEDE hablar de sociedad moderna si no se reconoce por lo menos un principio general de definición de la modernidad? Es imposible llamar moderna a una sociedad que busca ante todo organizarse y obrar de conformidad con una revelación divina o con una esencia nacional. La modernidad no es sólo cambio puro, sucesión de acontecimientos; es difusión de los productos de la actividad *racional*, científica, tecnológica, administrativa. Por eso, la modernidad implica la creciente diferenciación de los diversos sectores de la vida social: política, economía, vida familiar, religión, arte en particular, pues la racionalidad instrumental se ejerce dentro de un tipo de actividad y excluye la posibilidad de que alguno de esos tipos esté organizado desde el exterior, es decir, en función de su integración en una visión general, de su contribución a la realización de un proyecto social que Louis Dumont denomina holista. La modernidad excluye todo finalismo. Implica la secularización y el desencanto de que habla Weber, quien define la modernidad por la intelectualización y la manifiesta ruptura con el finalismo del espíritu religioso que se refiere siempre a un fin de la historia, a la realización completa del proyecto divino o a la desaparición de una humanidad pervertida e infiel a su misión. La idea de modernidad no excluye la idea del fin de la historia, como lo atestiguan los grandes pensadores del historicismo —Comte, Hegel y Marx—. Pero el fin de la historia es más bien el fin de una prehistoria y el comienzo de un desarrollo impulsado por el progreso técnico, la liberación de las necesidades y el triunfo del espíritu.

La idea de modernidad reemplaza, en el centro de la sociedad, a Dios por la ciencia y, en el mejor de los casos, deja las creencias religiosas para el seno de la vida privada. No basta con que estén presentes las aplicaciones tecnológicas de la ciencia para poder hablar de sociedad moderna. Es necesario, además, que la actividad intelectual se encuentre protegida de las propagandas políticas o de las creencias religiosas; que la impersonalidad de las leyes proteja contra el nepotismo, el clientelismo y la corrupción; que las administraciones públicas y privadas no sean los instrumentos de un poder personal; que vida pública y vida privada estén separadas, como deben estarlo las fortunas privadas y el presupuesto del Estado o de las empresas.

La idea de modernidad está, pues, asociada con la de racionalización. Renunciar a una equivale a rechazar la otra. Pero, ¿se reduce la modernidad a la racionalización? ¿Es la modernidad la historia del progreso de la razón, que es también la historia del progreso de la libertad y de la felicidad y de la destrucción de las creencias, de las filiaciones, de las culturas “tradicionales”? La particularidad del pensamiento occidental, en el momento de su más vigorosa identificación con la modernidad, consiste en que la modernidad quiso pasar del papel esencial reconocido a la racionalización a la idea más amplia de una *sociedad racional*, en la cual la razón rige no sólo la actividad científica y técnica sino también el gobierno de los hombres y la administración de las cosas. ¿Tiene esta concepción un valor general o es sólo una experiencia histórica particular, por más que su importancia sea inmensa? Ante todo, hay que describir esta concepción de la modernidad y de la modernización como creación de una sociedad racional. Algunas veces ha imaginado la sociedad como un orden, como una arquitectura fundada en el cálculo; a veces ha hecho de la razón un instrumento puesto al servicio del interés y del placer de los individuos; otras veces, finalmente, utilizó la razón como un arma crítica contra todos los poderes para liberar una “naturalidad humana” que había aplastado la autoridad religiosa.

Pero en todos los casos, la modernidad ha hecho de la racionalización el único principio de organización de la vida personal y colectiva al asociarlo al tema de la secularización, es decir, prescindiendo de toda definición de los “fines últimos”.

TABULA RASA

La concepción occidental más vigorosa de la modernidad, la que tuvo efectos más profundos, afirmaba que la racionalización imponía la destrucción de los vínculos sociales, de los sentimientos, de las costumbres y de las creencias llamadas tradicionales, y que el agente de la modernización no era una categoría o una clase social particular, sino que era la razón misma y la necesidad histórica que preparaba su triunfo. De manera que la racionalización, componente indispensable de la modernidad, se convierte por añadidura en un mecanismo espontáneo y necesario de modernización. La idea occidental de modernidad se confunde con una concepción puramente *endógena* de la modernización. Ésta no es el producto de un déspota ilustrado, de una revolución popular o de la voluntad de un grupo dirigente, sino la obra de la razón misma y, por lo tanto, sobre todo de la ciencia, la tecnología y la educación, de suerte que las medidas sociales de modernización no deben tener otro fin que el de despejar el camino de la razón al suprimir las reglamentaciones, las defensas corporativistas o las barreras aduaneras, al crear la seguridad y la previsión de que tiene necesidad el empresario y al formar agentes de gestión y operadores competentes y concienzudos. Esta idea puede parecer trivial, pero no lo es; puesto

que la gran mayoría de los países del mundo se lanzaron a modernizaciones muy diferentes, en las que la voluntad de independencia nacional, las luchas religiosas y sociales, las convicciones de nuevas elites dirigentes, es decir, de actores sociales, políticos y culturales, han desempeñado un papel más importante que la racionalización misma, paralizada por la resistencia de las tradiciones y los intereses privados. Esta idea de la sociedad moderna ni siquiera corresponde a la experiencia histórica real de los países europeos, en los que los movimientos religiosos y la gloria del rey, la defensa de la familia y el espíritu de conquista, la especulación financiera y la crítica social desempeñaron un papel tan importante como los progresos técnicos y la difusión de los conocimientos; pero constituye un modelo de modernización, una ideología cuyos efectos teóricos y prácticos han sido considerables.

De manera que el Occidente vivió y concibió la modernidad como una *revolución*. La razón no reconoce ninguna adquisición, por el contrario, hace tabla rasa de las creencias y formas de organización sociales y políticas que no descansan en una demostración de tipo científico. Alan Bloom acaba de recordarlo (p. 186)*: “Lo que distingue la filosofía de las luces de aquella que la precede es su intención de extender a todos los hombres lo que había sido el territorio de sólo algunos, a saber, una existencia llevada de conformidad con la razón. No es el ‘idealismo’ ni el ‘optimismo’ lo que motivó a esos pensadores en su empresa, sino una nueva ciencia, un ‘método’ y, aliada con este método y esta ciencia, una nueva ciencia política”. Siglo tras siglo, los modernos han buscado un modelo “natural” de conocimiento científico de la sociedad y de la personalidad, ya fuera un modelo mecanicista, ya fuera organicista o cibernético o uno que reposara en una teoría general de los sistemas. Y esos intentos estuvieron constantemente sostenidos por la convicción de que al hacer tabla rasa del pasado los seres humanos quedan liberados de las desigualdades transmitidas, de los miedos irracionales y de la ignorancia.

La ideología occidental de la modernidad, que se puede llamar modernismo, reemplazó la idea de sujeto y la idea de Dios —a la que aquella se hallaba unida—, de la misma manera en que fueron reemplazadas las meditaciones sobre el alma por la disección de los cadáveres o el estudio de las sinapsis del cerebro. Ni la sociedad ni la historia ni la vida individual, sostienen los modernistas, están sometidas a la voluntad de un ser supremo a la que habría que obedecer o en la cual se podría influir mediante la magia. El individuo sólo está sometido a leyes naturales. Jean-Jacques Rousseau pertenece a esta filosofía de la Ilustración, porque toda su obra, según comenta Jean Starobinski, está dominada por la búsqueda de la transparencia y la lucha contra los obstáculos

* Todas las indicaciones de página que figuran en el texto remiten a la bibliografía ofrecida al final del libro.

que oscurecen el conocimiento y la comunicación. Ése es el mismo espíritu que anima su obra de naturalista, sus invenciones de musicólogo, su crítica de la sociedad y su programa de educación. El espíritu de la Ilustración quiere destruir no sólo el despotismo sino también los cuerpos intermedios, como hizo la Revolución Francesa: la sociedad debía ser tan transparente como el pensamiento científico. Y ésta es una idea que ha permanecido muy presente en la concepción francesa de república y en la convicción de que ésta debe ser ante todo portadora de ideales universalistas: la libertad, la igualdad y la fraternidad. Lo cual abre las puertas tanto al liberalismo como a un poder que podría ser absoluto, porque podría ser racional y comunitario, poder que anuncia ya el *Contrato social*. Poder que tratarán de construir los jacobinos y que será el objeto de todos los revolucionarios, constructores de un poder absoluto porque es un poder científico y destinado a proteger la transparencia de la sociedad contra la arbitrariedad, la dependencia y el espíritu reaccionario.

Lo que es válido para la sociedad lo es también para el individuo. La educación del individuo debe ser una disciplina que lo libere de la visión estrecha, irracional, que le imponen sus propias pasiones y su familia, y lo abra al conocimiento racional y a la participación en una sociedad que organiza la razón. La escuela debe ser un lugar de ruptura respecto del medio de origen y un lugar de apertura al progreso por obra del conocimiento y de la participación en una sociedad fundada en principios racionales. El docente no es un educador que deba intervenir en la vida privada de los niños, los cuales sólo deben ser alumnos; el docente es un mediador entre los niños y los valores universales de la verdad, del bien y de lo bello. La escuela debe también reemplazar a los privilegiados (herederos de un pasado repudiado) por una elite reclutada en virtud de las pruebas impersonales de los concursos.

LA NATURALEZA, EL PLACER Y EL GUSTO

Pero esta imagen revolucionaria y liberadora de la modernidad no puede bastar; debe completarse con la imagen positiva de un mundo regido por la razón. ¿Hay que hablar de sociedad científica o de sociedad racional? El proyecto llevará a los revolucionarios a crear una sociedad nueva y un hombre nuevo, a los cuales impondrá, en nombre de la razón, coacciones mayores que las de las monarquías absolutas. Los regímenes comunistas querrán construir un socialismo científico que se parecerá más a la jaula de hierro de que hablaba Weber que a la liberación de las necesidades. Bien diferente es la respuesta de los filósofos de la Ilustración del siglo XVIII: hay que reemplazar la arbitrariedad de la moral religiosa por el conocimiento de las leyes de la naturaleza. Pero para que el hombre no renuncie a sí mismo al vivir de acuerdo con la naturaleza no basta con

apelar a su razón. Primero, porque los razonamientos no armonizan fácilmente entre sí y conducen a una diversidad de opiniones y de leyes; luego, porque no se puede imponer el reinado de la razón como se impone una verdad revelada. Hay que mostrar, pues, que el sometimiento al orden natural de las cosas procura placer y corresponde a las reglas del gusto. Esta demostración debe llevarse a cabo tanto en el orden estético como en el orden moral. Es lo que Jean Ehrard llama "el gran sueño del siglo, el sueño de una humanidad reconciliada consigo misma y con el mundo y que armonizaría espontáneamente con el orden universal" (p. 205). El placer corresponde al orden del mundo. Como dice el mismo autor, "así como la razón del matemático está en armonía con las leyes generales de la naturaleza física, el hombre de gusto tiene espontáneamente acceso a la verdad de lo Bello absoluto. Una armonía providencial hace que la definición de lo Bello ideal coincida con las leyes hedonistas del gusto. Algo absoluto se revela así en la relatividad del placer" (p. 187).

Fue Locke quien formuló con mayor claridad esta concepción del ser humano. Locke rechaza el dualismo cartesiano y, por consiguiente, la idea de sustancia y la concepción cartesiana de las ideas innatas, y sobre todo el lugar central que esta concepción daba a la idea de Dios. La conciencia de sí mismo no es diferente de la conciencia de las cosas y el hombre es alma y cuerpo juntos en la experiencia de su identidad. El entendimiento no da forma a las cosas, sino que es reflexión, basada ella misma en una sensación, y Locke insiste en este carácter pasivo. Así se define un pensamiento sin garante trascendente, separado de Dios, razón puramente instrumental. La naturaleza se imprime en el hombre por obra de los deseos y de la felicidad que procura la aceptación de la ley natural o en virtud de la desdicha que es el castigo de aquellos que no siguen esa ley natural.

Este naturalismo y esta recurrencia a la razón instrumental se complementan tan fuertemente que su unión continuará durante toda la época moderna hasta llegar a Freud, quien, según la imagen de Charles Taylor, hace del yo un navegante que busca su rumbo entre las presiones del sí mismo, del superyó y de la organización social.

Asimismo, el pensamiento moral del siglo de las Luces está dominado por la idea de la bondad natural del hombre. La virtud conmueve, hace llorar de alegría, de enternecimiento, provoca júbilo. Y cuando el hombre no sigue el camino de la virtud se debe a que es víctima de la fatalidad o de la sociedad corrompida, como Des Grieux en *Manon Lescaut*. El lenguaje del corazón debe hacerse oír a pesar de las mentiras de las palabras, y Marivaux pone en escena la victoria del amor contra los prejuicios de la educación. Pero el triunfo del bien no sería posible si la virtud no diera placer. Dice Diderot: "Y es entonces cuando para colmar la felicidad de la criatura, una halagadora aprobación del espíritu se reúne con movimientos del corazón deliciosos y casi divinos".

Sin ser tan pesimista sobre la naturaleza humana como Pascal o La Rochefoucauld puede uno preguntarse si únicamente el bien procura placer. Sade

es más convincente cuando describe el placer de forzar, de someter, de humillar, de hacer sufrir al objeto del deseo. Esta concepción de la razón como organización racional de los placeres se hará cada vez más difícil de admitir. ¿Por qué llamar hoy racional a un consumo de masas que responde antes bien a la búsqueda de cierto estatus social, al deseo de seducir y al placer estético? El espíritu de la Ilustración era el espíritu de una elite instruida compuesta de nobles, de burgueses e intelectuales, que en esos placeres gustaban de una liberación y de la satisfacción de escandalizar a la Iglesia, sobre todo en el caso de los países católicos. Pero hasta en el seno del puritanismo, Edmund Leites acaba de mostrarlo, la idea de constancia permitió, especialmente en Estados Unidos, combinar el control de sí mismo con la busca racional del placer sexual. Lo que vincula la razón y el placer es el discurso y, si se toma esta palabra en su segunda acepción, es la racionalización. Pero la finalidad principal de esta ética y de esta estética no es construir una imagen del hombre; es eliminarlas todas y apartarse de toda idea de recurrir a una ley divina y a la existencia del alma, es decir, de la presencia de Dios en cada individuo, según las enseñanzas del cristianismo. La gran cuestión consiste en liberarse de todo pensamiento dualista e imponer una visión naturalista del hombre. Lo cual no ha de entenderse de una manera solamente materialista, pues la idea de *naturaleza*, en la época de la Ilustración, tiene un sentido más amplio que hoy, como lo explica muy bien Cassirer (p. 246): "La palabra naturaleza no designa sólo el dominio de la existencia 'física', la realidad (material) en la que habría que distinguir la 'intelectual' o la 'espiritual'. El término no se refiere al ser de las cosas, sino al origen y a la fundación de las verdades. Pertenecen a la 'naturaleza', sin perjuicio de su contenido, todas las verdades susceptibles de una fundación puramente immanente, que no exigen ninguna revelación trascendente, que son por sí mismas ciertas y evidentes. Ésas son las verdades que se buscan no sólo en el mundo físico sino también en el mundo intelectual y moral. Pues son esas verdades las que hacen de ese mundo un solo 'mundo', un cosmos basado en sí mismo, que posee en sí mismo su propio centro de gravedad".

Este concepto de naturaleza, como el de razón, tiene la función principal de *unir el hombre y el mundo*, como lo hacía la idea de creación, casi siempre más asociada que opuesta a la de naturaleza, sólo que permite al pensamiento y a la acción humana obrar sobre la naturaleza al conocer y respetar sus leyes sin recurrir a la revelación ni a las enseñanzas de las iglesias.

LA UTILIDAD SOCIAL

Si esta referencia a la naturaleza tiene sobre todo una función crítica y antirreligiosa, se debe a que se trata de dar al bien y al mal un fundamento que no

sea ni religioso ni psicológico, sino que sea solamente social. La idea de que la sociedad es fuente de valores, de que el bien es lo que es útil a la sociedad y el mal es lo que perjudica su integración y su eficacia, es un elemento esencial de la ideología clásica de la modernidad. Para no someterse ya a la ley del padre, es menester reemplazarla por el interés de los hermanos y someter el individuo al interés de la colectividad. En su versión más religiosa, la de las reformas protestante y católica, esta identificación de lo espiritual y de lo temporal asume la forma de la comunión de los santos. Y es así como los campesinos suabos que publican sus Doce Artículos de 1525 —fecha que marca el comienzo de la Guerra de los Campesinos en Alemania— se definen a sí mismos como comunidad o iglesia, lo que los lleva a rechazar la idea de que los sacerdotes posean tierras en propiedad. La comunidad debe pagar a sus sacerdotes. Ese texto, bien analizado por Emmanuel Mendes Sargo, se aproxima a lo que será el espíritu de la Ginebra calvinista, pero también se aproxima a la política de los jesuitas que trabajan para convencer a los príncipes a fin de que reinen *ad maiorem Dei gloriam*. Pero pronto esta visión se seculariza y la fe de la comunidad queda sustituida por el interés de la colectividad. Maquiavelo funda este nuevo pensamiento de lo político con su admiración por los ciudadanos de Florencia que luchan contra el papa, pues esos ciudadanos han puesto "el amor a su ciudad natal por encima del temor por la salvación de su alma" y la ciudad es el cuerpo social cuya integridad es necesaria para asegurar la felicidad de cada individuo. Por eso, el Renacimiento y los siglos siguientes recurren con tanta frecuencia a los ejemplos tomados de la antigüedad griega y romana. Lo cierto es que esa antigüedad exaltó la moral cívica y reconoció la ciudadanía en un estado libre como el bien supremo.

La formación de un nuevo pensamiento político y social es el complemento indispensable de la idea clásica de modernidad asociada a la de secularización. La *sociedad* reemplaza a Dios como principio del juicio moral y llega a ser, mucho más que un objeto de estudio, un principio de explicación y de evaluación de la conducta humana. La ciencia social nace como ciencia política. Primero durante las luchas libradas entre papas y emperadores, cuyos intereses son defendidos por Occam y Marsilio de Padua. Pero nace sobre todo por la voluntad de Maquiavelo de juzgar las acciones y las instituciones políticas sin recurrir a un juicio moral, es decir, religioso. Luego se desarrolla por la idea común a Hobbes y a Rousseau —muy diferente del análisis de Locke— de que el orden social se crea por una decisión de los individuos que se someten al poder del Leviatán o a la voluntad general que se expresa en el contrato social. El orden social sólo debe depender de una libre decisión humana, que hace de ese orden el principio del bien y del mal y ya no es el representante de un orden establecido por Dios o por la naturaleza. El análisis de Hobbes fue anterior a los otros y constituyó, después de la obra de Maquiavelo, la primera gran reflexión moderna sobre la sociedad. Para Hobbes, en el comienzo se trata de la guerra de todos contra todos, pues cada cual dispone de un *ius in*

omnia, de un derecho de apropiación ilimitado. El miedo a la muerte resultante de la hostilidad general lleva a establecer la paz mediante el renunciamento de cada cual a sus derechos en provecho de un poder absoluto. Lo cual no suprime el derecho del individuo de rebelarse contra el soberano si éste ya no asegura la paz de la sociedad. Es más apropiado hablar aquí de filosofía política que de sociología, pues en Hobbes o en Rousseau el análisis no parte de la actividad económica —como ocurre en Locke—, ni de las características culturales o sociales —como en la obra de Tocqueville—, sino que enfoca directamente el poder y sus fundamentos. La idea de actor social no ocupa gran lugar en esta filosofía política y menos aún la idea de relaciones sociales. Aquí sólo importa la fundación del orden político sin apelar a principios religiosos, lo cual es particularmente importante para Hobbes, quien critica la pretensión de los diversos grupos religiosos de justificar su combate por llegar al poder en Inglaterra empleando argumentos tomados de las Escrituras y de la fe religiosa. La formación del Estado absolutista en Francia, desde Loiseau y los juristas de Luis XI hasta Richelieu y Luis XIV, se apoya igualmente en el paso de la *universitas* a la *societas* y reemplaza lo divino por lo político como expresión de lo sagrado en la vida social; así queda descartado el pensamiento de Bossuet. La Revolución Francesa lleva esta evolución al extremo cuando identifica la nación con la razón y el civismo con la virtud, y todas las revoluciones posteriores imponen a los ciudadanos deberes cada vez más apremiantes que culminarán en el “culto de la personalidad”. En el corazón del movimiento de la Ilustración, Diderot opone a las pasiones individuales la racionalidad de la voluntad general. Al analizar, en la *Enciclopedia*, la idea de derecho natural, Diderot escribe “que el hombre que sólo escucha su voluntad particular es enemigo del género humano..., que la voluntad general es, pues, en cada individuo un acto puro de entendimiento que razona en el silencio de las pasiones sobre lo que el hombre puede exigir de su semejante y sobre lo que su semejante tiene el derecho de exigirle”. Rousseau, de manera muy diferente, trata de defender un principio de ciudadanía que rompa con la desigualdad que domina en lo que los pensadores escoceses de su siglo comenzaban a llamar la sociedad civil. Ni burgués ni sagrado, el orden social (tanto para Hobbes en el siglo XVII como para Rousseau en el siglo XVIII) debe descansar en una decisión libre y convertirse así en el principio del bien. Pero esa decisión libre es la expresión de la voluntad general.

La fórmula, que se empleaba corrientemente, tiene en Rousseau un sentido racionalista, pues la voluntad general no defiende los intereses de la mayoría ni del tercer estado, posición que Rousseau repudia formalmente; la voluntad general sólo se aplica a los problemas generales de la sociedad, por lo tanto, a su existencia misma, y ¿qué fundamento puede tener este universalismo si no es la razón? Existe un orden natural en el que el hombre debe saber insertarse y cuando sale de ese orden, empujado por su deseo y sus ambiciones, pasa de esa existencia natural al dominio del mal, que separa y opone a

los individuos. El contrato social hace que se manifieste un soberano que es a la vez la sociedad misma, que constituye un cuerpo social con la condición de ser de pequeñas dimensiones, y la razón. Como todos los filósofos de la Ilustración, Rousseau descarta la revelación divina como principio de organización de la sociedad y la reemplaza por la razón. El soberano de Rousseau anuncia la conciencia colectiva de Durkheim, así como su pensamiento, después del de Hobbes, está en la base de todas las sociologías que definen las funciones principales de una sociedad y evalúan la conducta humana por su contribución positiva o negativa a la integración social y a la capacidad de las instituciones de controlar los intereses y las pasiones personales. En este sentido, Durkheim es un heredero de la filosofía política de los siglos XVII y XVIII, después del largo eclipse representado por el triunfo del historicismo y de la representación de la sociedad entendida como un campo de conflictos sociales entre el futuro y el pasado, el interés y la tradición, la vida pública y la vida privada. Así se crea uno de los grandes modelos de representación de la vida social, en cuyo centro se sitúa la correspondencia del sistema y de los actores, de las instituciones y de la socialización. El ser humano ya no es una criatura hecha por Dios a su imagen; es un actor social definido por los papeles que cumple, es decir, por la conducta asignada a su posición y que debe contribuir al buen funcionamiento del sistema social. Porque el ser humano es lo que hace, ya no debe mirar más allá de la sociedad, hacia Dios, para encontrar su propia individualidad y sus orígenes, sino que debe buscar la definición del bien y del mal en lo que es útil o dañoso para la supervivencia y el funcionamiento del cuerpo social.

La noción de sociedad, de la que continuaremos sirviéndonos en este libro para designar un conjunto concreto, definido por fronteras, por fuentes reconocidas de autoridad, por órganos de aplicación de las leyes y por una conciencia de pertenencia, recibió pues en aquel pensamiento social clásico otro sentido, un sentido explicativo y no descriptivo, puesto que la sociedad y la posición que uno ocupa en su seno son elementos de explicación de la conducta humana y de su evaluación. Y este sociologismo es un elemento central de la visión modernista.

Esa visión se ve fortalecida por el optimismo que manifiesta Diderot en su *Ensayo sobre el mérito y la virtud*: “El hombre es íntegro o virtuoso cuando, sin ningún motivo bajo o servil, como la esperanza de una recompensa o el temor a un castigo, obliga a todas sus pasiones a contribuir al bien general de su especie: esfuerzo heroico que, sin embargo, nunca es contrario a los intereses particulares del individuo”. Hay que reconocer que esta idea es tan débil como las teorías sobre la bondad natural del hombre o la correspondencia de la virtud y del placer. Y la crítica que hace Mandeville del orden social es tan devastadora como la que hace Sade del orden moral. ¿Cómo negar la fuerza del *Elogio* de Sade, publicado en 1705, del instinto egoísta y su tajante afirmación de que hay que escoger entre la virtud y la riqueza, entre la salvación y la felicidad?

La debilidad de esta ética, de esta estética y de esta política se debe a que la ideología modernista es poco convincente cuando trata de dar un contenido positivo a la modernidad, en tanto que se manifiesta fuerte cuando permanece en la posición crítica. El contrato social puede crear una comunidad tan opresora como el Leviatán, que pone fin a la guerra de todos contra todos con la condición de que todos se sometan a un poder central absoluto, pero ese contrato se ha entendido como un llamamiento a la liberación, al derrocamiento de los poderes que se fundaban sólo en la tradición y en una decisión divina. La concepción de la modernidad elaborada por los filósofos de las luces es revolucionaria, pero nada más. No define ni una cultura ni una sociedad; anima las luchas contra la sociedad tradicional antes que esclarecer los mecanismos de funcionamiento de una sociedad nueva. Éste es un desequilibrio que vuelve a encontrarse en la sociología: desde fines del siglo XIX, la sociología ha colocado en su centro la oposición de lo tradicional y de lo moderno, la oposición de la comunidad y de la sociedad en Tönnies, la oposición de la solidaridad mecánica y de la solidaridad orgánica en Durkheim, la oposición de la *ascription* y del *achievement* en Linton, la oposición de términos de los ejes que definen los *pattern-variables* en Parsons y, más recientemente, la oposición del holismo y del individualismo en Louis Dumont. En todos estos casos, el término que define la sociedad moderna es vago, como si solamente la sociedad llamada tradicional estuviera organizada alrededor de un principio positivamente definido y, por lo tanto, capaz de regir dispositivos institucionales, mientras que lo que define la sociedad moderna sería negativo, fuerza de disolución del antiguo orden antes que de construcción de un orden nuevo.

La debilidad de las proposiciones y la fuerza de las críticas exhibidas por el pensamiento modernista se explican porque la modernidad se define menos por su oposición a la sociedad tradicional que por su lucha contra la monarquía absoluta. Sobre todo en Francia, donde los filósofos del siglo XVIII, tanto Rousseau como Diderot o Voltaire, libran una lucha activa contra la monarquía, contra su legitimación religiosa y los privilegios que ella garantiza. La idea de modernidad en Francia fue durante mucho tiempo revolucionaria porque no tenía la posibilidad (como en Inglaterra después de 1688 y de la eliminación de la monarquía absoluta) de construir un nuevo orden político y social, tarea a la que se entregó Locke, embarcado en la misma nave que conducía a Guillermo de Orange a Inglaterra. Por eso, esa idea de modernidad apeló a la naturaleza contra la sociedad y a un nuevo poder absoluto contra las desigualdades y los privilegios. La ideología modernista no estuvo vinculada con la idea democrática, sino que fue propiamente revolucionaria al criticar en teoría, y posteriormente en la práctica, el poder del rey y de la Iglesia católica en nombre de principios universales y de la razón misma.

La identificación de la modernidad con la razón fue más francesa que inglesa; la revolución inglesa y el *Bill of Rights* de 1689 se referían todavía a la restauración de los derechos tradicionales del Parlamento, en tanto que la Revo-

lución Francesa, a partir de su radicalización, se refería, en nombre de la razón, a la unidad de la nación y al castigo de los agentes del rey y del extranjero.

ROUSSEAU, CRÍTICO MODERNISTA DE LA MODERNIDAD

El nombre de Jean-Jacques Rousseau acaba de citarse varias veces con el de Hobbes. Pero si Rousseau es un discípulo de los filósofos, y en particular de Diderot —a quien visitaba en su prisión en el momento en que, en 1749, en el camino de Vincennes, tuvo la iluminación de la que surgió su primer *Discurso*, presentado en la Academia de Dijon en 1750—, su pensamiento es, sobre todo, la primera gran crítica interna de la modernidad que apela a la armonía de la naturaleza contra la confusión y la desigualdad sociales. No se trata del primer *Discurso*, sino del segundo (1754), porque Rousseau prepara ya el *Contrato social* que le confiere a su obra una importancia excepcional. La idea de que el progreso de las ciencias y de las artes acarrea también la decadencia de las costumbres, idea cara a la Antigüedad y en particular a Hesíodo, permite una disertación brillante pero no renueva el pensamiento social. Rousseau, en cambio, sale del racionalismo optimista de la Ilustración desde el momento en que en ese segundo *Discurso* denuncia la desigualdad. Aquí la distancia con Hobbes se hace enorme. Ya no es el miedo a la guerra y la muerte lo que impulsa a los seres humanos a crear un orden social y a transferir sus derechos a un soberano absoluto; es la desigualdad que, en su desarrollo en la sociedad moderna, impulsa a fundar un orden político opuesto a la sociedad civil. El concepto de voluntad general llega a ser en Rousseau un instrumento de lucha contra la desigualdad. En la práctica, el Estado, como comunidad de los ciudadanos, es el contrapeso necesario de la diferenciación social que resulta de la modernización misma. Ése es el antimodernismo revolucionario y comunitario de Rousseau. La comunidad, que por fuerza debe ser de reducidas dimensiones, como fue Atenas, como son Ginebra, Córcega y tal vez Polonia, se opone a las grandes sociedades, cuya unidad está amenazada por la división del trabajo y la búsqueda del provecho. Se trata de un retorno a lo político que hasta hoy —o hasta ayer— continuará siendo un principio central de la izquierda francesa, dispuesta a identificar la sociedad civil con el capitalismo y con el triunfo de los intereses privados y del egoísmo, izquierda que se proclama defensora del Estado republicano y de la integración nacional. Dicha izquierda mira con desconfianza el concepto de sociedad y prefiere la idea de soberanía popular, encarnada en el Estado nacional. Exaltación de lo político que culmina con el análisis hegeliano del Estado como sociedad (*Staatsgesellschaft*). Para el Rousseau del *Contrato social*, “sólo comenzamos propiamente a ser hombres después de haber sido ciudadanos”, idea que ali-

mentará las más ambiciosas tentativas de crear una sociedad nueva, es decir, un poder político nuevo que haga nacer a un hombre nuevo. El modernismo exalta la voluntad colectiva de luchar contra la desigualdad y contra los efectos negativos del enriquecimiento en nombre de la razón, voluntad que se transforma en soberanía popular para establecer la alianza del hombre y de la naturaleza. Pero Rousseau tiene conciencia de que la voluntad general no puede conservarse tan pura, no puede imponerse absolutamente a los intereses de los individuos y de las categorías sociales, de manera que no se hace ilusiones sobre una Ginebra aburguesada. Rousseau experimenta esta contradicción de la modernidad económica y de la ciudadanía, que Montesquieu o Voltaire tratan de hacer soportable mediante la limitación del poder político, como insuperable y dramática, porque está basada en la contradicción del orden natural y del orden social, como afirma al comienzo del Libro I del *Emilio*. Jean Starobinski insiste en esa oposición del ser y del parecer que asume su forma más elaborada en la Profesión de fe del vicario saboyano (Libro IV del *Emilio*), que opone la religión natural a los dogmas, cuyas variaciones de una sociedad a otra denuncian su carácter relativo y artificial. ¿Cómo superar esta contradicción? No dando marcha atrás para retornar a una sociedad primitiva, más amoral que positivamente moral, sino provocando un vuelco profundo de las contradicciones sociales con el fin de construir una sociedad de comunicación fundada en el conocimiento intuitivo de la verdad.

Rousseau critica la sociedad, pero lo hace en nombre de las luces de la razón, aunque se aleje cada vez más de sus antiguos amigos los filósofos. Invoca una naturaleza que es el lugar del orden, de la armonía y, por lo tanto, de la razón. Rousseau quiere volver a situar al hombre dentro de ese orden y hacerlo escapar de la confusión y del caos creados por la organización social. Ése es el fin de la educación: formar un ser natural, bueno, razonable y capaz de sociabilidad; tales son las ideas expuestas en el *Emilio* o de la educación.

Este naturalismo es una crítica de la modernidad, pero una crítica modernista; es una superación de la filosofía de la Ilustración, pero es una superación ilustrada. Después de Rousseau, prolongado en esto por Kant, y hasta mediados del siglo XX, los intelectuales habrán de asociar sus críticas de la sociedad injusta con el sueño de sociedad transparente por sí misma, el sueño de un retorno filosófico al ser y a la razón, un sueño que con frecuencia asumirá la forma política de una sociedad nueva construida y dirigida por esos intelectuales puestos al servicio de la razón después de haber sido elevados al poder por los pueblos rebelados contra la sociedad del parecer y de los privilegios. Con Jean Jacques Rousseau comienza la crítica interna del modernismo que no recurre a la libertad personal ni a la tradición colectiva contra el poder, sino que recurre al orden contra el desorden, a la naturaleza y a la comunidad contra el interés privado.

Pero, ¿no es acaso Rousseau también el autor de las *Confesiones*, de las *Ensoñaciones* y de los *Diálogos* y el arquetipo del individuo que se resiste a la

sociedad? En realidad, Rousseau no opone el sujeto moral al poder social, pero se siente rechazado por la sociedad y, por lo tanto, obligado a testimoniar la verdad y hasta a denunciar debilidades que la sociedad depravada le impuso a él mismo. Su individualismo en su definición positiva es ante todo un naturalismo, y su psicología está próxima a la de Locke, sobre todo en la prioridad que reconoce a la sensación y en su concepción del entendimiento.

La idea de que la modernidad conducirá por sí misma a un orden social racional, idea aceptada por Voltaire, admirador de los éxitos de la burguesía inglesa y hábil para conciliar su conciencia con sus intereses, resulta inaceptable para Rousseau. La sociedad no es racional y la modernidad antes que unir divide. Hay que oponer a los mecanismos del interés la voluntad general y sobre todo el retorno a la naturaleza, es decir, a la razón, para volver a encontrar la alianza del hombre y el universo. De Rousseau surgen a la vez la idea de soberanía popular, que nutrirá a tantos regímenes democráticos pero también autoritarios, y la idea del individuo como representante de la naturaleza contra el Estado. Con Rousseau, la crítica radical de la sociedad lleva a la idea de una soberanía política puesta al servicio de la razón. Bernard Groethuysen ha analizado esta división de la obra de Rousseau, división entre el despotismo republicano del *Contrato social* y el personaje de las *Confesiones*: "Rousseau podría compararse con un revolucionario de hoy que, consciente de que la sociedad no es lo que debe ser, considerara a la vez una solución de carácter socialista y otra solución de carácter anarquista. Se daría cuenta de que éstas son dos formas incompatibles de régimen político, pero, revolucionario ante todo, abrazaría las dos formas de ideal a la vez porque las dos se oponen igualmente a la sociedad tal como ésta es". No transformemos a Rousseau en un romántico, pues entre el *Contrato social* y el *Emilio* se introduce el tema de la construcción de un "nosotros" social que supera y eleva al individuo. Pero, ¿cómo no reconocer con Groethuysen que la ruptura con la sociedad lo rige todo, tanto la creación de una utopía política como la soledad de un individuo que opone la verdad a la sociedad impulsada por el orgullo y el parecer?

Lo que define el Bien soberano, dirá asimismo Kant, es la unión de la virtud y la felicidad, es decir, de la ley y del individuo, del sistema y del actor. ¿Y cómo puede alcanzarse esa unión si no es elevando al hombre por encima de todas sus inclinaciones, por encima también de todo objeto o de toda conducta identificada con el bien, si no es elevándolo hacia lo que él tiene de universal, la razón, por la cual se establece la comunicación entre el hombre y el universo? Tal es el principio de la moral kantiana, moderna por excelencia puesto que reemplaza los ideales y los mandamientos procedentes del exterior por una reforma de la voluntad que la une a la razón y hace que ésta sea práctica. El Bien es la acción armonizada con la razón, acción sometida pues a la ley moral que consiste en buscar lo universal en lo particular, en escoger conductas universalizables y en considerar al hombre como un fin y no como un

medio. El hombre es un sujeto moral, no cuando busca su libertad o lo que se le ha enseñado que es virtuoso, sino cuando se somete al deber que no es otra cosa que el dominio de lo universal, el cual es un deber de conocimiento: "Atrévete a saber. Ten el coraje de utilizar tu propio entendimiento", dice Kant. Las categorías del entendimiento y las de la voluntad sólo pueden confundirse con un caso límite por obra de un esfuerzo que conduce a los postulados de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios, postulados en los que descansa este esfuerzo, nunca acabado, de elevarse hacia la acción universalista. Esta superación de todos los imperativos hipotéticos desemboca en el imperativo categórico de sometimiento a la ley, el cual consiste en armonizar la voluntad con la ley universal de la naturaleza.

Es notable el paralelismo entre la moral de Kant y la política de Rousseau, quien propone un sometimiento absoluto del individuo a una voluntad general, quien construye una sociedad a la vez voluntarista y natural, es decir, que asegure la comunicación entre el individuo y la colectividad y funde el vínculo social como necesidad y también como libertad. Rousseau y Kant no eligen la felicidad contra la razón, o la razón contra la naturaleza; rechazan la idea estoica de reducir la felicidad a la virtud y rechazan también la ilusión epicúrea de que la virtud consista en buscar la felicidad. Para ellos se trata, en la cúspide de la filosofía de la Ilustración (*Aufklärung*), de unir la razón y la voluntad, de defender una libertad que es más una sumisión al orden natural que una rebelión contra el orden social.

Ése es el principio central de la concepción "ilustrada" de lo que todavía no se llama la modernidad, pero que retrospectivamente hay que darle ese nombre: no es una filosofía del progreso, sino, casi por el contrario, una filosofía del orden que une pensamiento antiguo y pensamiento cristiano. Se puede percibir aquí una ruptura con la tradición, un pensamiento de la secularización y de la destrucción del mundo sagrado, pero más profundamente hay que ver una nueva y vigorosa tentativa de conservar, en una cultura efectivamente secularizada, la unión del hombre y del universo. Después de este pensamiento de las Luces se producirá un último intento de unificación, el historicismo de las filosofías idealistas del progreso, pero ya nunca, después de Rousseau y de Kant, el hombre vuelve a encontrar su unidad con el universo. Pues el universo se convertirá en historia y acción, en tanto que el hombre dejará de someterse enteramente al universalismo de una razón en la cual ya no verá un principio de orden sino un poder de transformación y de control, contra el cual habrá de rebelarse la experiencia vivida, individual y colectiva.

La ideología modernista es la última forma de la creencia en la unión del hombre y de la naturaleza. La modernidad, identificada con el triunfo de la razón, es la última forma que asume la búsqueda tradicional de lo Uno, del Ser. Después del siglo de la Ilustración, esa voluntad metafísica se convierte en nostalgia o en rebelión; y el hombre interior se separará cada vez más de la naturaleza exterior.

EL CAPITALISMO

La ideología modernista que corresponde a la forma históricamente particular de la modernización occidental no triunfó solamente en el dominio de las ideas con la filosofía de la Ilustración. Esta ideología dominó también la esfera económica, en la que tomó la forma del capitalismo, que no puede reducirse ni a la economía de mercado, ni a la racionalización. La economía de mercado corresponde a una definición negativa de la modernidad, significa la desaparición de todo control holista de la actividad económica, la independencia de ésta respecto de los objetivos propios del poder político o religioso y de los efectos de las tradiciones y de los privilegios. La racionalización, por su parte, es un elemento indispensable de la modernidad, como se ha señalado al principio de este capítulo. El modelo capitalista de modernización se define, en cambio, por un tipo de actor dirigente, el capitalista. Mientras Werner Sombart pensaba que la modernización económica era el resultado de la descomposición de los controles sociales y políticos, de la apertura de los mercados y del progreso de la racionalización, y, por lo tanto, del triunfo de los beneficios y del mercado, Weber combatió esa visión puramente económica y definió al capitalista como un tipo social y cultural, tanto en su ensayo sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* como en *Economía y sociedad*. La intención general de Weber era mostrar que las diferentes grandes religiones habían favorecido u obstaculizado la secularización y la racionalización modernas. En el caso del cristianismo, la atención de Weber se concentró en la Reforma y en la idea calvinista de predestinación que reemplaza el ascetismo fuera del mundo por el ascetismo en el mundo. El capitalista es aquel que lo sacrifica todo, no por el dinero, sino por su vocación —*Beruf*—, su trabajo, con lo cual no asegura en modo alguno su salvación, como pensaba la Iglesia Católica, pero puede descubrir signos de su elección —la *certitudo salutis*— o por lo menos alcanzar el desapego del mundo que le exige su fe. El hombre de la reforma se vuelve hacia el mundo. *El paraíso perdido* de Milton termina, como recuerda Weber, con un llamamiento a la acción en el mundo, es decir, con un espíritu contrario al de la *Divina Comedia*.

Esta célebre tesis suscita dos interrogantes. El primero es de tipo histórico. Como se sabe, el capitalismo se desarrolló primero en países católicos, Italia y Flandes. Se puede agregar que los países calvinistas más rigurosos nunca conocieron un desarrollo económico notable; la Escocia calvinista estuvo durante mucho tiempo retrasada respecto de la Inglaterra anglicana, los países del norte permanecieron durante mucho tiempo en estado de subdesarrollados, y

Amsterdam fue llevada al punto culminante del mundo capitalista por la secta de los arminianos, mucho menos rigurosos que los calvinistas de Ginebra, ciudad que en el siglo XVI no tuvo ningún crecimiento económico brillante ni actividad universitaria notable (la universidad de Ginebra sólo llegó a ser un centro de actividad intelectual con la llegada de los cartesianos franceses en el siglo siguiente). Por otra parte, en el siglo XVIII, en Gran Bretaña y en los Estados Unidos en formación, de los que Franklin es la figura emblemática, la presencia del calvinismo está atenuada y el rigor hace lugar a un utilitarismo muy secularizado. Es pues difícil explicar el desarrollo del capitalismo por la influencia del protestantismo más puritano. Lo que trata de comprender Weber es más bien un tipo particular, extremo, de actividad económica: no la del comerciante o del industrial modernos, sino la del capitalista propiamente dicho, la de aquel que está enteramente inmerso en la actividad económica, cuya capacidad de invertir depende de sus ahorros personales, que no se siente atraído por las especulaciones ni por el lujo y que usa los bienes del mundo como si no los usara, según la fórmula de San Pablo.

La segunda pregunta se acerca más a la interrogación central de Weber, ¿es la fe la que favorece la aparición de cierta conducta económica? Pero, ¿cómo aceptar semejante paradoja siendo así que el espíritu religioso transformado y reanimado por la Reforma es ciertamente un ascetismo en el mundo que, por lo tanto, determina un desapego de los bienes del mundo, desapego difícilmente compatible con una vida dedicada al trabajo, al comercio y a obtener beneficios? Nos vemos así llevados a una interpretación más limitada de las realidades analizadas por Weber. Lo esencial no sería la fe, es decir, una cultura religiosa, sino que sería la ruptura de los vínculos sociales impuestos por el miedo al juicio de un dios oculto. Ruptura de la familia, de las relaciones de amistad y repudio de las instituciones religiosas que mezclaban lo sagrado y lo profano, la fe y la riqueza, la religión y la política, como lo muestra el ejemplo de los papas y cardenales del Renacimiento. Esto nos lleva al tema weberiano del desencanto, de la ruptura con todas las formas de interpretación de lo sagrado y de lo profano, del ser y de los fenómenos, para decirlo en un lenguaje kantiano. Es en el capítulo IV donde Weber avanza más claramente en esta dirección. Si se interpreta de esta manera restringida su pensamiento, éste está perfectamente de acuerdo con el conjunto de la idea occidental clásica de modernidad, concebida por Weber como intelectualización, como ruptura con el "sentido del mundo" y acción en el mundo, como eliminación del finalismo de las religiones, de la revelación y del concepto de sujeto. La importancia del protestantismo no estriba aquí en el contenido de su fe, sino en su repudio del encantamiento del mundo cristiano, definido a la vez por el papel de los sacramentos y por el poder temporal de los papas.

El pensamiento de Weber corresponde, pues, no a una definición general de la modernidad, sino al *capitalismo*, forma económica de la ideología oc-

cidental de la modernidad concebida como ruptura y tabla rasa. De la Reforma misma así como de la consiguiente transformación de la piedad católica, en particular con Francisco de Sales, surgió también otra moralidad ilustrada por la fe, muy diferente del temor y del temblor de aquellos que esperan una decisión de Dios sobre la cual no pueden influir. De manera que si el protestantismo contribuyó a crear un *ethos* favorable al capitalismo, contribuyó al mismo tiempo vigorosamente a desarrollar una moral de la conciencia, de la piedad y de la intimidad que se encaminó en otra dirección, la del individualismo *burgués*, que hay que distinguir del espíritu del capitalismo, así como Pascal oponía el orden de la caridad al orden de la razón. El capitalismo que analiza tan profundamente Weber no es pues la forma económica de la modernidad en general, sino que es la forma de una concepción particular de la modernidad basada en la ruptura de la razón con la creencia y las filiaciones sociales y culturales, todos fenómenos analizables y calculables desde el punto de vista del Ser y de la Historia. De ahí la violencia —inspirada en el principio de la *tabula rasa*— con la que se puso en obra la modernización capitalista, que aseguró su dominio, pero provocó también desgarramientos dramáticos que no pueden aceptarse como condición necesaria de la modernización.

La definición weberiana del capitalismo —forma social particular de la racionalización económica— está también en la médula de la reflexión de Karl Polanyi, expuesta en *La gran transformación* (1944), y de Joseph Schumpeter, en *Capitalismo, socialismo y democracia* (1942). Polanyi asigna una importancia capital a la separación del mercado y de la sociedad, separación simbolizada por la abolición de la Ley de los Pobres de Gran Bretaña en 1834 y por la ruptura con las intervenciones sociales y políticas que habían sido las *Poor Laws* y el *Statute of Artificers* del siglo XVI y luego la *Speenhamland Law*. Es esa misma separación de la economía y la sociedad lo que hacía predecir a Schumpeter la caída de un capitalismo que ya no encontraría apoyo en la opinión pública de los países capitalistas.

¿Es esta separación un elemento permanente y necesario de la modernización? Seguramente no, pues fueron pocos los países que aun en el centro del mundo moderno tuvieron un desarrollo puramente capitalista. Esto no ocurrió en Francia, cuya industrialización fue dirigida por el Estado, ni en Alemania, donde Bismarck eliminó la burguesía de Frankfurt, ni en Japón, donde el Estado después de la revolución Meiji no dejó de desempeñar una parte central en el desarrollo económico. Y menos aún ocurrió en países cuya burguesía capitalista era mucho más débil o no existía. Lo propio del modelo capitalista inglés, holandés y norteamericano en particular consiste en haber creado un espacio de acción autónomo para los agentes privados del desarrollo económico. Hay que agregar además que el capitalismo industrial descansó en gran medida en la explotación de la mano de obra, mientras que el análisis weberiano se aplica más bien a la economía prein-

dustrial, a la *Household Economy*, en la que el éxito de las empresas de producción y de negocios depende ante todo de la capacidad que tiene el capitalista de limitar su consumo en provecho de su inversión. El interés del análisis weberiano del capitalismo está pues en hacer hincapié en el caso histórico en el que las creencias religiosas contribuyen directamente a aislar una lógica económica del resto de la vida social y política. Pero ese análisis entraña el peligro de hacer creer que se refiere a la modernidad en general. Lo que Weber describe no es la modernidad misma, sino un modo *particular* de modernización que se caracteriza, a la vez, por una gran concentración de los medios puestos al servicio de la racionalización económica y por la represión que se ejerce sobre las filiaciones sociales y culturales tradicionales, sobre las necesidades personales de consumo y sobre todas las fuerzas sociales —trabajadores y pueblos colonizados, pero también mujeres y niños— que los capitalistas identifican con la esfera de las necesidades inmediatas, de la pereza y de la irracionalidad.

Porque la modernización occidental precedió ampliamente a todas las otras y aseguró durante tres siglos a los estados europeos y luego a Estados Unidos una posición dominante, los pensadores de esos países identificaron a menudo su modernización con la modernidad en general, como si la ruptura con el pasado y la formación de una elite propiamente capitalista fueran las condiciones necesarias y centrales de la formación de una sociedad moderna. El modelo dominante de la modernización occidental reduce al mínimo la acción voluntaria orientada por valores culturales o por objetivos políticos y descarta así la idea de *desarrollo*, el cual descansa, por el contrario, en la interdependencia de las empresas económicas, los movimientos sociales y las intervenciones del poder político, desarrollo que no ha dejado de adquirir importancia contra el modelo puramente capitalista. Todo esto revela la complejidad del análisis weberiano, que se basa en la idea general de que la conducta social está orientada culturalmente, pero busca al mismo tiempo mostrar de qué manera se forma una acción liberada de una visión del mundo regida solamente por la racionalidad instrumental y por la ley del mercado. Esto lleva al propio Weber a cobrar dramáticamente conciencia de los callejones sin salida que presenta una sociedad moderna encerrada en la racionalidad instrumental, privada de sentido, pero que, sin embargo, está constantemente puesta en movimiento por la acción carismática y por esa ética de la convicción (*Gesinnung*) que la modernidad trata de eliminar en beneficio de la autoridad racional legal y de la ética de la responsabilidad (*Verantwortung*).

El capitalismo, la invocación a la moral natural y la idea de tabla rasa convergen para definir la ideología modernista de Occidente en sus aspectos particulares, que no hay que identificar con la modernidad en general y que sería peligroso proponer o imponer a todo el mundo como el único buen método o camino, el *one best way*, para servirnos de la expresión de Taylor.

LA IDEOLOGÍA MODERNISTA

Esta concepción clásica, a la vez filosófica y económica de la modernidad, la define como triunfo de la razón, como liberación y como revolución y define la modernización como modernidad en acto, como un proceso enteramente endógeno. Los manuales de historia se refieren, con razón, al período moderno como a ese período que va desde el Renacimiento a la Revolución Francesa y a los comienzos de la industrialización masiva de Gran Bretaña. Pues las sociedades en las que se desarrollaron las prácticas y el espíritu de la modernidad trataban de poner cierto orden más que de poner en movimiento las cosas: organización del comercio y de las reglas del intercambio mercantil, creación de una administración pública y del estado de derecho, difusión del libro, crítica de las tradiciones, de las prohibiciones y de los privilegios. Aquí es ciertamente la razón, más que el capital y el trabajo, la que desempeña la parte central. Esos siglos están dominados por los legistas, los filósofos, los escritores, todos hombres de libros, mientras las ciencias observan, clasifican, ordenan para descubrir el orden de las cosas. Durante ese período, la idea de modernidad —presente por más que la palabra misma todavía no exista— da a los conflictos sociales la forma de una lucha de la razón y de la naturaleza contra los poderes establecidos. No se trata tan sólo de los modernos que se oponen a los antiguos, se trata asimismo de la naturaleza y hasta de la palabra de Dios que se liberan de formas de dominación fundadas en la tradición más que en la historia, formas que difunden las tinieblas que deberán disipar las luces de la razón. La concepción clásica de la modernidad es, pues, ante todo la construcción de una imagen racionalista del mundo que integra el hombre en la naturaleza, el microcosmos en el macrocosmos, y que rechaza todas las formas de dualismo del cuerpo y del alma, del mundo humano y del mundo trascendente.

Anthony Giddens da una imagen vigorosamente integrada de la modernidad, concebida como esfuerzo global de producción y de control cuyas cuatro dimensiones principales son el industrialismo, el capitalismo, la industrialización de la guerra y la vigilancia de todos los aspectos de la vida social. Este autor incluso agrega que la tendencia central del mundo moderno lo impulsa hacia una globalización creciente, que toma la forma de la división internacional del trabajo y de la formación de economías mundiales, pero también la forma de un orden militar mundial y del refuerzo de los estados nacionales que centralizan los sistemas de control. Ésta es una visión en la que se mezclan elementos de confianza y de inquietud por la modernización acelerada y que pone claramente el acento en la idea de sistema, con lo cual

prolonga la noción durkheimiana de solidaridad orgánica. La sociedad moderna, tal como ella misma se concibió frecuentemente, se manifiesta como un sistema capaz de "reflexibilidad", dice Giddens, de acción sobre sí mismo, lo cual la distingue de las sociedades naturales que ponían en comunicación directa al individuo y lo sagrado en virtud de la tradición o aun sin la tradición, mientras que la sociedad moderna descarta a la vez al individuo y lo sagrado en provecho de un sistema social autoproducido, autocontrolado y autorregulado. Así se establece una concepción que descarta cada vez más activamente la idea de sujeto.

Esta concepción clásica de la modernidad, que dominó a Europa y luego al conjunto del mundo occidentalizado antes de retroceder ante las críticas y la transformación de las prácticas sociales, tiene como tema capital la identificación del actor social con sus obras y su producción, ya se trate del triunfo de la razón científica y técnica, ya se trate de las respuestas racionalmente aportadas por la sociedad a las necesidades y a los deseos de los individuos. Por eso, la ideología modernista afirma ante todo la muerte del sujeto. La corriente dominante del pensamiento occidental, desde el siglo XVI a nuestros días, ha sido *materialista*. La invocación a Dios, la referencia al alma, fueron constantemente consideradas como herencias de un pensamiento tradicional que era menester destruir. La lucha contra la religión, tan viva en Francia, en Italia y en España, tan central en el pensamiento de Maquiavelo, de Hobbes y de los enciclopedistas franceses, no consistió solamente en el repudio de la monarquía de derecho divino, del absolutismo reforzado por la contrarreforma, del sometimiento de la sociedad civil a la alianza del trono y del altar; esa lucha fue también repudio de la trascendencia y, más concretamente, de la separación de alma y cuerpo, fue apelación a la unidad del mundo y del pensamiento dominado por la razón o por la búsqueda del interés y del placer.

Reconozcamos pues el vigor y hasta la violencia de la concepción clásica de la modernidad. Esta concepción fue revolucionaria, como toda apelación a la liberación, como todo repudio de compromiso con las formas tradicionales de organización social y de creencia cultural. Hay que crear un mundo nuevo y un hombre nuevo volviendo las espaldas al pasado, a la Edad Media, y tornando a encontrar en los antiguos la confianza en la razón sin dejar de dar una importancia central al trabajo, a la organización de la producción, a la libertad de los intercambios mercantiles y a la impersonalidad de las leyes. Desencanto, secularización, racionalización, autoridad racional legal, ética de la responsabilidad: los conceptos de Max Weber, que han llegado a ser clásicos, definen perfectamente esta modernidad sobre la que hay que agregar que fue conquistadora, que estableció la dominación de las elites racionalistas y modernistas sobre el resto del mundo por obra de la organización del comercio y de las fábricas y por la colonización. El triunfo de la modernidad supone la supresión de los principios eternos, la eliminación de todas las esencias y de

esas entidades artificiales que son el yo y las culturas en beneficio de un conocimiento científico de los mecanismos biopsicológicos y de las reglas impersonales no escritas de los intercambios de bienes, de palabras y de mujeres. El pensamiento estructuralista hará radical este funcionalismo y llevará al extremo la eliminación del sujeto. El modernismo es un antihumanismo pues sabe muy bien que la idea de hombre ha estado vinculada con la de alma, la cual impone la idea de Dios. El rechazo de toda revelación y de todo principio moral crea un vacío que debe llenar la idea de sociedad, es decir, la idea de utilidad social. El hombre es sólo un ciudadano, la caridad se convierte en solidaridad y la conciencia se convierte en el respeto de las leyes. Los juristas y los administradores reemplazan a los profetas.

El universo de la razón, del placer y del gusto, abierto por los filósofos de la Ilustración a los modernos, ignora los conflictos internos de la sociedad o los reinterpreta como la resistencia de lo irracional a los progresos de la razón. Los modernistas tienen la conciencia tranquila: aportan la luz al seno de las tinieblas y confían en la bondad natural de los hombres, en su capacidad de crear instituciones razonables y, sobre todo, en su interés, que les impide destruirse y los lleva a tolerar y a respetar la libertad de cada cual. Este universo progresa por sus propios medios, por las conquistas de la razón. La sociedad no es más que el conjunto de los efectos producidos por el progreso del conocimiento. Abundancia, libertad y felicidad avanzan juntas porque son producidas por la aplicación de la razón a todos los aspectos de la existencia humana. La Historia no es otra cosa que la ascensión del sol de la razón al firmamento. Esto descarta toda separación del hombre y de la sociedad. El ideal consiste en que el hombre sea un ciudadano y que las virtudes privadas concurren al bien común. El universo de las luces de la razón es transparente, pero también está cerrado en sí mismo, como un cristal. Los modernistas viven dentro de una burbuja, protegidos contra todo lo que turba la razón y el orden natural de las cosas.

Este intento de concebir una sociedad racionalizada ha fracasado. Ante todo porque la idea de una administración racional de las cosas que sustituyera al gobierno de los hombres es una idea dramáticamente falsa y porque la vida social que se imaginaba transparente y regida por decisiones racionales se manifestó como una vida llena de poderes y de conflictos, en tanto que la modernización misma se revelaba cada vez menos endógena y cada vez más estimulada por una voluntad nacional o por revoluciones sociales. La sociedad civil se ha separado del Estado; pero si el nacimiento de la sociedad industrial señaló el triunfo de la sociedad civil, es el Estado quien en el siglo XIX se reveló como el caballero armado de la modernización nacional. La distancia así creada entre modernidad y modernización, entre capitalismo y nacionalismo, determinó la ruina del sueño de una sociedad moderna, definida por el triunfo de la razón. Esa distancia preparó la invasión del orden clásico de la modernidad por la violencia del poder y por la diversidad de las necesidades.

¿Qué queda hoy de la ideología modernista? Una crítica, una destrucción, un desencanto. Menos la construcción de un mundo nuevo que la voluntad y el júbilo de destruir los obstáculos acumulados en el camino de la razón. La idea de modernidad no obtiene su fuerza de su utopía positiva, la de la construcción de un mundo racional, sino que la obtiene de su función crítica y, por consiguiente, sólo la conserva mientras persista la resistencia del pasado.

Esa resistencia fue bastante fuerte y duradera para que, sobre todo en Francia, donde la monarquía absoluta se consideraba de derecho divino, la gran tarea de la filosofía de la Ilustración, desde Bayle, fuera la lucha contra la religión o mejor dicho contra las iglesias en nombre de la religión natural o a veces del escepticismo y hasta de un teísmo militante. Cassirer recuerda con razón que esta posición es sobre todo francesa y que la *Aufklärung* de Alemania o el *Enlightenment* de Inglaterra se entendieron mejor con la religión; pero en todas partes la nueva filosofía rechaza la autoridad de la tradición y sólo confía en la razón. Este pensamiento crítico y esta confianza en la ciencia continúa siendo la fuerza principal de una concepción de la modernidad que relaciona la idea de progreso con la de tolerancia, especialmente en el pensamiento de Condorcet. Pero su obra destructora es más convincente que su obra de construcción, de suerte que las prácticas sociales no corresponderán a las ideas de los filósofos, más aguzadas en su crítica de las supersticiones que en su análisis de las transformaciones sociales.

Antes de alejarnos de este modernismo, no olvidemos que estuvo asociado con un jubiloso movimiento de liberación de los individuos, quienes ya no se contentan con escapar a los controles políticos y culturales para refugiarse en la vida privada, quienes proclaman su derecho a satisfacer sus necesidades, a criticar a los príncipes y a los sacerdotes, a defender sus ideas y sus preferencias. Si la confianza exclusiva en la razón instrumental y en la integración social está cargada de peligros, la alegre destrucción de lo sagrado, de sus prohibiciones y de sus ritos es un acompañamiento indispensable del ingreso en la modernidad. Nadie representa mejor que Rabelais esa sed de vivir, de comer, de aprender, de obtener placeres y de construir un mundo nuevo de conformidad con la imaginación, con los deseos y con la razón antes que con los textos sagrados, con las costumbres o las jerarquías establecidas. Las actuales sociedades industriales avanzadas están muy lejos de esta liberación primera y se sienten prisioneras de sus productos, pero corren también el riesgo de verse atraídas por el sueño de una sociedad cerrada, comunitaria, protegida contra el cambio. La mejor protección contra ese retorno a la comunidad cerrada es el apetito de Rabelais completado por la duda de Montaigne. Continuamente debemos retornar al brillo del Renacimiento y a los comienzos de la modernidad, desde aquella marcha solitaria de Guidoriccio da Fogliano en el cuadro de Simón Martini de Siena hasta la risa de las sirvientas de comedia, para protegernos contra todas las formas de represión ejercidas en nombre del Estado, del dinero o de la misma razón. La crítica de la ideología modernista no debe llevarnos a un retorno de aquello que ella ha destruido.

2. EL ALMA Y EL DERECHO NATURAL

LA RESISTENCIA AGUSTINIANA

EL PENSAMIENTO MODERNISTA afirma que los seres humanos pertenecen a un mundo gobernado por leyes naturales que la razón descubre y a las cuales la razón misma está sometida. Y ese pensamiento identifica al pueblo, la nación, el conjunto de los hombres con un cuerpo social que funciona también él de conformidad con leyes naturales y que debe liberarse de las formas de organización y de dominación irracionales que fraudulentamente tratan de hacerse legítimas recurriendo a una revelación o a una decisión sobrehumana. Se concibe pues al hombre en el mundo y se lo concibe como un hombre social. Este pensamiento se ha opuesto al pensamiento religioso con una violencia que varió según los lazos que unían el poder político y la autoridad religiosa.

No sorprende que semejante pensamiento haya encontrado grandes resistencias sostenidas en nombre del respeto a las costumbres y, por lo tanto, a la historia y a la cultura particulares de un grupo social, sólo que la resistencia de la vida local y nacional o de las creencias establecidas nunca logró de manera duradera trabar la utilización de técnicas nuevas o, digamos, la emigración de los campos hacia las ciudades. De manera más general, sólo tienen peso las críticas que aceptan el papel central de la razón en la definición del ser humano y en la evaluación de su conducta. Así como no hay que perder mucho tiempo en criticar la medicina científica en nombre de métodos de cuidados de la salud cuyos resultados no han sido evaluados científicamente, la crítica de la modernidad no debe extraviarse dando en el irracionalismo y en el tradicionalismo.

Sin embargo, lo que constantemente se ha opuesto con vigor a la imagen naturalista y materialista de la modernidad es un pensamiento religioso que en Occidente contribuyó activamente a desarrollar al mismo tiempo el pensamiento racionalista. Volvamos a considerar el célebre análisis de Weber. La modernidad no es la eliminación de lo sagrado, es el reemplazo de un ascetismo fuera del mundo por un ascetismo en el mundo que no tendría ningún sentido si no apelara en una forma u otra a lo divino, a lo sagrado, al tiempo que el mundo de los fenómenos se separa del mundo de la revelación o del ser en sí. La secularización sólo puede ser una de las mitades del mundo desencantado; la otra mitad es la representada por un sujeto que en adelante está fuera de alcance, pero que no por eso deja de ser una referencia constante-

mente presente. Weber no aceptó las respuestas demasiado simples del positivismo y del cientificismo que por el contrario combatió violentamente cuando las encontró en los historiadores y juristas alemanes durante el célebre conflicto de los métodos (*Methodenstreit*). Weber nos deja una imagen contrastada de la sociedad: racionalización y guerra de los dioses, o también autoridad racional y carisma; podríamos agregar capitalismo y nación. Este contraste y este pensamiento dualista no me parecen desdeñables. Podrán revestir otras formas y poseer otros contenidos, pero hay que apoyarse en ellos para criticar el racionalismo modernista.

La historia moderna no sigue una línea recta, la línea de una racionalización supuestamente autopoietica. El dualismo de origen cristiano, cuya importancia para la formación de la modernidad hemos de recordar en este capítulo, queda destruido por la ideología modernista hasta el punto de que en el siglo XVIII se inaugura un largo período racionalista que muchos han identificado con la modernidad misma. Pero cuando esa ideología entra en crisis intelectual, social y política en la segunda mitad del siglo XIX (como se verá en la segunda parte de este libro), nuevos interrogantes sobre la modernidad hacen revivir el dualismo que se creía definitivamente destruido por la potencia de la industria y de la guerra. Este capítulo está pues destinado a tratar la tradición cultural que parece vencida por la filosofía de la Ilustración y a tratar los orígenes de la reflexión más personal a la que se dedicará la tercera parte de este libro.

El cristianismo se manifestó a los filósofos de la Ilustración como un sistema tendiente a sacralizar el orden establecido. La realidad histórica de la Europa de la Contrarreforma justificaba ampliamente la rebelión de esos filósofos contra la alianza del trono y del altar. Pero es precisamente esa realidad de la monarquía de derecho divino la que hace dudar de que las críticas hayan estado bien dirigidas cuando atacaban al cristianismo. Marcel Gauchet tiene razón al oponer el cristianismo a la religión, si se toma esta palabra en su preciso sentido de organización de lo social alrededor de lo sagrado y por lo tanto de encantamiento del mundo, según el sentido weberiano de esta expresión. En realidad, todas las religiones de la revelación y ante todo el judaísmo, que es la primera de ellas, introducen un principio de *subjetivación de lo divino que es el comienzo del desencantamiento del mundo*. El cristianismo llevó esta tendencia más lejos al romper el lazo de la religión y de un pueblo y al dar una expresión no social al pueblo de Dios. El cristianismo separó poder temporal y poder espiritual en lugar de confundirlos, y para apoyar a los emperadores en su lucha contra los papas habrá de formarse el pensamiento moderno, una de cuyas ramas conduce hasta Lutero. El cristianismo rompe con el pensamiento griego clásico al cual queda atada la ideología modernista, si se reconoce que ésta identifica el bien con la utilidad social y el hombre con el ciudadano. La cultura griega representa a la vez un pensamiento encantado —lo mismo que el pensamiento cristiano— y una religión sin trascendencia,

una cosmología en la que la idea de creación ocupa un lugar limitado y en la que sobre todo la idea de persona es análoga a la de las relaciones personales entre un individuo humano y un dios. Jean Pierre Vernant analiza así la ausencia de la subjetividad en la cultura griega ("L'individu dans la cité", en: *Sur l'individualisme*, p. 33):

La *psükhé* es en cada uno de nosotros una entidad impersonal o suprapersonal. Es el alma que mora en mí antes que *mi* alma. Primero, porque esa alma se define por su oposición radical al cuerpo y a todo lo que tiene que ver con él, porque en consecuencia excluye lo que en nosotros deriva de las particularidades individuales..., luego, porque esa *psükhé* es en nosotros un *daimon*, un ser divino, una potencia sobrenatural, cuyo lugar y cuya función en el universo trascienden a nuestra persona singular.

Es ésta una concepción cuyo eclipse describe Michel Foucault en los siglos IV y III, en el momento en que una imagen del yo comienza a formarse.

Pero esta invocación al cristianismo es demasiado general. En este conjunto histórico tan diverso hay que aislar la línea de pensamiento que asigna una particular importancia a la relación personal del ser humano y de Dios; esa línea es el *agustinismo*, cuyas expresiones más modernas son el pensamiento de Descartes, las teorías del derecho natural y hasta el pensamiento de Kant, más allá del cual la mirada percibe ya la sociología de Max Weber.

Un texto célebre nos hace penetrar directamente en esta línea de pensamiento. Está en las primeras páginas del Libro X —el más importante— de las *Confesiones* de San Agustín (p. 9). Escuchémoslo:

He interrogado al mar, a los abismos, a las fuerzas rastreras de la vida y todos me respondieron: "Nosotros no somos tu Dios, busca por encima de nosotros". He interrogado al viento que pasa, y el aire con todos sus habitantes me dijo: "Anaxímenes exagera, yo no soy Dios". He interrogado al cielo, al sol a la luna a las estrellas que me dicen: "Tampoco nosotros somos el Dios que tú buscas". Entonces les dije a todos esos seres que estaban alrededor de las paredes de mi carne: "De mi Dios, de ese que vosotros no sois, oh, decidme algo de él". Y todos a grandes voces exclamaron: "Él nos ha hecho". Esa respuesta corresponde al exterior de todos esos seres. Entonces me volví a mí mismo y me dije: "Tú, ¿quién eres?" y yo he respondido: "Un hombre". Ahora bien, en mí se enfrentan un yo exterior y otro interior, el cuerpo y el alma. ¿A quién dirigirme para buscar a mi Dios, ya buscado por medio del cuerpo desde la tierra hasta el cielo, lo más lejos que pude enviar a mis mensajeros visuales? El mejor es el interior a quien los mensajeros del cuerpo rindieron todos cuenta y el que presidía y juzgaba sobre cada respuesta en tanto que el cielo y la tierra, con todo lo que ellos contienen, decían: "Nosotros no somos Dios" y "¡Él nos ha hecho!".

Y es ese movimiento hacia el ser interior lo que aleja a San Agustín del pensamiento platónico del que, sin embargo, está muy cerca. En efecto, si bien piensa que todo lo que existe es bello, puesto que todo corresponde al orden natural de la creación, por otra parte no descubre a Dios a través de la belleza de sus obras, sino que lo hace volviéndose hacia el hombre interior y encontrando en él una luz que es la luz de la razón, pero en mayor medida la luz del alma creada por Dios a su imagen. Todo lo cual nos acerca mucho al *cogito* cartesiano. San Agustín escribió sus *Confesiones* porque el ejercicio de la memoria es una actividad del espíritu, y por lo tanto de la razón, y permite el paso del exterior al interior.

Este dualismo está constantemente presente en Lutero, en la separación que este pensador establece entre filosofía y teología, entre lo que corresponde a la razón y lo que corresponde a la fe. Esta ruptura de la visión que integra al hombre en la naturaleza implica apelar a la experiencia, a la afectividad, que se oponen a la razón y pueden suscitar una reflexión sobre la existencia que se aleje del racionalismo y alimente una concepción del hombre que, por ser teocéntrica y no ya antropocéntrica, no ha dejado por eso de desempeñar una parte esencial en la historia del humanismo occidental. La reforma, al igual que el jansenismo, que no rompe con la fe católica ni con la Iglesia Católica, enriquecieron la libertad de conciencia por más que esta expresión sea incompatible con la idea luterana del *esclavo albedrío*.

Generalmente se define la obra de Lutero atendiendo a su lucha contra la Iglesia. Y con razón, puesto que esa lucha es la que hace que esa obra pertenezca al gran movimiento de secularización. Lutero lucha contra la Iglesia y la urdimbre cada vez más densa de meditaciones y de prácticas mágicas que esa Iglesia creó entre los hombres y Dios. Lutero quería fundamentalmente romper con todos los intermediarios, e incluso con los sacramentos, para reencontrar la subordinación del ser humano a la palabra de Dios. Fustigaba la piedad, las buenas obras, todo aquello con lo que los cristianos se esfuerzan para ganar su salvación, y de esta manera los lanzaba al pecado, a la concupiscencia, que los cristianos nunca lograban dominar, para dejarlos librados a la buena voluntad de Dios, cuya justicia, que no es represión sino amor, es el único camino que conduce a la salvación. El verdadero cristiano no es el hombre piadoso, es aquel que mediante la fe se transporta a Dios, es aquel que tiene confianza en su gracia aun cuando no pueda vivir en la certeza de salvarse. Este enfrentamiento del mundo humano y del mundo divino determina la exclusión del libre albedrío y Lutero al envejecer, rompiendo con Erasmo y con el *Tratado sobre el libre albedrío*, escribe contra él un *Tratado del esclavo albedrío*! Éste es un rigor que Lutero no extrema hasta el pietismo, que se desarrollará después de él, pero que impide dar una interpretación liberal a su pensamiento. Que los méritos de una vida piadosa y virtuosa puedan reforzar los efectos de la gracia divina (idea central de la moral católica que se introdu-

cirá de varias maneras, y ya con Melanchthor, en la moral protestante) es lo opuesto al pensamiento de Lutero, sobre todo el contenido en sus grandes escritos de 1520. Este pensamiento sustenta el principio central de la sumisión de la persona humana a un principio de acción, Dios. Entre los muchos textos célebres recordemos la *Disputa sobre el hombre* (1536):

- 26: Aquellos que dicen que después de la caída las fuerzas naturales permanecieron intactas, hablan como filósofos, hablan de una manera impía, contraria a la teología.
- 27: Lo mismo cabe decir de aquellos que enseñan que el hombre al hacer lo que está en su poder, puede merecer la gracia de Dios y la vida eterna.
- 29: Lo mismo de quienes sostienen que hay en el hombre una luz del rostro de Dios sellada en nosotros (Salmos IV, 7, según la Vulgata), es decir, un libre albedrío capaz de formar un pensamiento justo y una voluntad buena.
- 30: Lo mismo de aquellos que sostienen que el hombre es capaz de escoger el bien y el mal o la vida y la muerte, etcétera.

Más brevemente, en la controversia de Heidelberg, Lutero escribe: "El amor de Dios no encuentra su objeto, sino que crea su objeto; el amor del hombre está creado por su objeto". El pensamiento de Lutero inaugura una tradición intelectual que se opone a la vez al racionalismo de la ilustración y al humanismo de inspiración cristiana y que somete al hombre a un sentido, a un Ser, que lo domina y al cual sólo puede someterse por la fe y el amor.

Todo esto parece propio de un ascetismo fuera del mundo; pero este antiindividualismo moral ¿no conduce por añadidura a una imagen secularizada y comunitaria del pueblo de Dios que ha tomado la forma de mesianismo revolucionario de los campesinos de Suabia, así como la forma del nacionalismo del cual Lutero continúa siendo una referencia central en Alemania y que se expresó primero por aquello que Lucien Febvre llamó el territorialismo espiritual? Como si, desde los comienzos de los tiempos modernos se manifestasen los aspectos peligrosos de la oposición al racionalismo crítico. Pero al mismo tiempo, ¿cómo no reconocer en esta teología de la fe, así como posteriormente en el pensamiento jansenista, una de las fuentes principales del individualismo moral, la invocación a la responsabilidad del ser humano liberado de las mediaciones entre el cielo y la tierra, ser humano cuya soledad y cuya impotencia mismas fundan la aprehensión de sí mismo como sujeto personal?

Para la historia de las ideas, la enseñanza más importante del pensamiento luterano es el fracaso al que ese pensamiento arrastró al pequeño grupo de humanistas, de erasmistas, que se esforzaban por conciliar el espíritu del Renacimiento con el espíritu de la Reforma, la fe con el conocimiento. La historia de la modernidad está desde el comienzo dividida, no entre los hombres de

progreso y los hombres de tradición, sino entre los hombres que hacen nacer cada uno de los dos componentes de que en adelante estará hecha la modernidad. Por un lado, los hombres que defienden la razón y que a menudo la reducen a la instrumentalidad puesta al servicio de una felicidad que vuelve a colocar al ser humano en la naturaleza; por otro lado, los hombres que se lanzan a la difícil aventura de transformar el sujeto divino en sujeto humano y que sólo pueden hacerlo tomando el camino más indirecto, hasta el más paradójico, el camino de la descomposición del hombre social por la fe y hasta por la predestinación.

El corte que separa las dos caras de la modernidad ya nunca volverá a cerrarse. Por un lado, algunos espíritus retornarán hasta el milenarismo; por otro lado, algunos descenderán al nivel de la búsqueda de una utilidad definida por los mercaderes. Pero, entre estos precipicios, la historia de la modernidad será siempre el diálogo sin componendas posibles entre la racionalización y la subjetivación. La conmovedora grandeza del siglo XVI se encuentra en el hecho de que ese siglo no cedió a ningún gran mito unitario, ni al de la monarquía absoluta, ni al de la Ilustración, ni al del progreso, sino que vivió, sobre las ruinas del mundo encantado y contra las ilusiones de los humanistas, el desgarramiento necesario, creador, de la nascente modernidad. ¿No nos encontramos en este fin de milenio mucho más cerca de esos dramáticos comienzos de la modernidad que de sus aparentes triunfos durante los siglos que fueron los de la Ilustración y de las revoluciones?

Muchos han pensado que la ruptura del mundo sagrado y mágico debía dejar lugar libre a un mundo moderno gobernado por la razón y el interés, un mundo que sería sobre todo un mundo único, sin sombras y sin misterios, el mundo de la ciencia y de la acción instrumental. Ese modernismo, cuya estatua he levantado al comenzar este libro, pareció triunfante durante mucho tiempo y sólo en la segunda mitad del siglo XIX, con Nietzsche y Freud, se lo criticará y entrará en descomposición. Pero desde el principio, en particular en el momento de la Reforma y en el siglo XVII, el modernismo se completó o fue combatido por una fuerza tan poderosa como la racionalización, la *subjetivación*. La descomposición del mundo sagrado, la separación acelerada del mundo creado por el hombre y del mundo de la creación divina, desencadena dos movimientos opuestos pero ligados entre sí e igualmente alejados del naturalismo modernista. Por una parte, el sujeto fuera del hombre, el sujeto divino queda reemplazado por el hombre sujeto, lo cual acarrea la ruptura de la persona considerada como urdimbre de papeles sociales y de particularidades individuales en provecho de una conciencia inquieta de sí misma y de una voluntad de libertad y de responsabilidad. Pero, por otra parte, se manifiesta un retorno a un Dios que ya no se identifica con un mundo sacralizado, divinizado por la redención, sino que se define en cambio por su distancia, por su ausencia y la arbitrariedad de su gracia. Eso es lo que enseñan los reformados, pero también Bérulle, concentrado en la persona de Cristo, y la escuela de es-

piritualidad francesa. Doble herencia del agustinismo: la modernidad no reemplazó por un mundo racionalizado un universo dividido entre lo humano y lo divino; de manera directamente inversa, la modernidad quebrantó el mundo encantado de la magia y de los sacramentos para reemplazarlo por dos fuerzas cuyas tempestuosas relaciones delinean la historia dramática de la modernidad: la razón y el sujeto, la racionalización y la subjetivación. Las reformas religiosas desbordan el racionalismo del Renacimiento, tanto por el llamamiento humanista a la conciencia y a la piedad, como por la evocación antihumanista de la arbitrariedad divina.

En el interior mismo del mundo católico, el pensamiento religioso está dividido por tendencias contrarias y violentas polémicas, especialmente entre lo que Henri Bremond ha llamado el humanismo devoto y los jansenistas u otros agustinismos extremos, cercanos a la Reforma, impulsados por la sumisión absoluta a la gracia eficaz. En esta segunda escuela, una tendencia cree en los engaños de la razón dominada por las pulsiones naturales; eso es lo que piensan La Rochefoucauld y Pascal. Éste quiere rebajar el orden del espíritu para dejar frente a frente sólo el orden de los cuerpos y el orden de la caridad; sin embargo, debe apelar a la razón como instrumento para descubrir la condición humana. El personaje central del pensamiento católico es Francisco de Sales, pues si bien el autor de la *Introducción a la vida devota* (1608, versión definitiva: 1619) pertenece al humanismo devoto, este obispo de una diócesis próxima a Ginebra y penetrada por el protestantismo se ve impulsado hacia el agustinismo en el *Tratado del amor de Dios* (1616), en el que se hace sentir la influencia de la experiencia mística de Jeanne de Chantal. Pero este semipietismo, que anuncia a Fénelon, no excluye cierta confianza en la naturaleza humana y manifiesta sobre todo la voluntad de definir una piedad, no para los religiosos, sino para los laicos, una piedad que se aplique a su vida cotidiana y familiar. En su pensamiento, el comienzo de la modernidad está acompañado por una evocación a un Dios remoto y todopoderoso, evocación que no se orienta hacia el retorno de un orden religioso de las cosas, sino que se resiste a la mundanidad y sobre todo a la monarquización de la Iglesia Católica; trátase pues de un llamamiento a la conciencia y a la libertad del ser humano.

Para terminar, volvamos a considerar a San Agustín. ¿Puede decirse de él o de sus lejanos descendientes luteranos, calvinistas o jansenistas que se resisten a la modernidad, que apelan a la mística contra la moral cuando en realidad Pelagio, en la época de San Agustín, o los jesuitas del siglo XVII francés estaban más cerca del mundo y, por lo tanto, eran más "humanistas"? Pero el llamamiento moralizador al hombre se transforma siempre en respeto por reglas que están en armonía con el interés de la sociedad, lo cual, en el mejor de los casos (el de Pelagio, por ejemplo) queda ennoblecido por la apelación a las virtudes del ciudadano de la antigüedad. Y esta moral, que recurre tan vigorosamente a la conciencia, termina por introducir tan por completo al hombre en el mundo social que se integra totalmente en él y se pone al servicio de la conciencia co-

lectiva, del bien común o de los poderes establecidos, cualquiera sea el nombre que se les dé. Por otra parte, la invocación a Dios, que parece apartar al hombre de sí mismo, puede tener el efecto inverso: esa evocación aplasta al hombre frente a Dios, pero también descubre en el alma misma lo que es la vida en Dios, para emplear la expresión que usa el propio San Agustín al referir su conversión en el Libro VIII de las *Confesiones*. Dualismo que se destruye a sí mismo si se hace maniqueo, si separa por completo el principio del bien y el principio del mal, pero que representa el punto de partida de toda construcción de un sujeto que no coincide con los papeles sociales del yo, que no confunde ya al hombre con el ciudadano y que reconoce así el papel de la subjetividad, tan ajena a la tradición grecorromana. Los agustinianos, lo mismo que su propio maestro, sienten agudamente la presencia en ellos de lo que llaman el pecado original o, para decirlo con una palabra más justa, la concupiscencia. El control moral ejercido por el yo sobre el individuo es puesto en apuros por la sexualidad, por el deseo de las mujeres que atormentaba a San Agustín y que sólo puede ser dominado por una fuerza "más importante que lo que hay de más íntimo en mí y más elevada que lo mejor de mí mismo" (*interior intimo meo, superior sumo meo, Confesiones*, III - 6). La unidad de la regla y el respeto por el bien queda sustituida por el combate de Dios y del mal en el que se revela la doble naturaleza contradictoria del hombre, criatura de Dios marcada por el pecado original, lo cual explica a la vez que la redención sea para todos y que haya muchos llamados y pocos elegidos. Esta división del yo, esta reconstrucción siempre parcial y posible de un yo sobre la base de la lucha entre el ello y lo que está por encima del yo, reconstrucción que se manifiesta en todos los momentos de la historia como antihumanismo, es por el contrario el punto de partida del surgimiento del sujeto en la cultura occidental.

Esta breve incursión en los orígenes religiosos del individualismo moderno nos lleva en una dirección diferente de la que ilustra Louis Dumont, quien opone el individualismo (ideología de la sociedad moderna) al holismo que caracteriza a las otras sociedades, tanto a la Grecia de las ciudades estado como a la India de las castas. Pero el propio Louis Dumont, en sus estudios sobre el cristianismo, se refiere a la transición por la cual el "individuo que está fuera del mundo" pasa a ser "el individuo que está en el mundo". Al emplear estas expresiones el autor muestra en las sociedades tradicionales la presencia del renunciante que vive en Dios junto a la presencia del individuo identificado con papeles sociales legitimados por un orden natural o divino. Esto hace aparecer, de manera paralela en la sociedad moderna, junto a la libertad individual, otra figura del individuo que lo identifica con sus papeles sociales. Al principio, en la Ginebra de Calvino el orden social está contenido en la Iglesia y está impuesto a todos con una rigidez que corresponde a la idea de la predestinación. Posteriormente, esta concepción se seculariza y el individuo se convierte en ciudadano o en trabajador, pero subordinado también siempre al sistema social y a las exigencias holistas de la conciencia colectiva. De manera

que el mundo moderno que libera al individuo lo somete a nuevas leyes, en tanto que el mundo religioso (budista o cristiano) afirmaba la libertad del individuo en Dios al tiempo que lo sometía a la tradición. En lugar de relacionar el individualismo con el mundo moderno es menester descubrir en todas las sociedades, antiguas y modernas, formas de sumisión del individuo a la colectividad, pero también los recursos de que el individuo dispone contra ella. Por eso en el actual retorno de las religiones o de las morales de inspiración religiosa hay que ver al mismo tiempo el desquite de la comunidad sobre el individualismo moderno y el desquite del individuo contra las movilizaciones sociales y políticas vinculadas con la modernización, movilizaciones que tomaron formas extremas en los regímenes totalitarios.

Nuestra sociedad es individualista, no porque sea racionalista, ni porque esté secularizada y orientada hacia la producción; lo es a pesar de las coacciones y la normalización impuestas a los individuos por la producción y la gestión centralizadas, y lo es fundamentalmente debido a la influencia que ejercen concepciones morales y sociales de origen religioso. Louis Dumont, al recordar él mismo los orígenes religiosos del individualismo, avanza en esa dirección sobre todo cuando escribe (p. 64): "Lo que llamamos el moderno 'individuo en el mundo' tiene en sí mismo, oculto en su constitución interna, un elemento no percibido pero esencial de extramundinidad". Pero no es suficiente considerar que el individuo que está fuera del mundo marca una etapa entre el antiguo holismo y el moderno individualismo, pues el mundo moderno amenaza tanto al individualismo como a la sociedad tradicional, lo cual revela la presencia continua y paralela de la modelación de los individuos por la sociedad y de la liberación del individuo, sin la cual la capacidad de éste de transformar la sociedad no podría ejercerse.

Estas afirmaciones pueden sorprender. ¿No habrá en cambio que oponer al pesimismo agustiniano, a la idea de que la naturaleza humana está corrompida y es incapaz de elevarse hasta lo divino, el optimismo de los humanistas y en primer lugar del humanismo cristiano, desde Marsilio Ficino a Erasmo, humanismo abierto a las ciencias y que confía en la razón? ¿Y no habrá que reconocer con Cassirer una profunda continuidad desde ese humanismo, que parece primero marginado por la Reforma, hasta la religión natural del siglo XVIII y hasta el pensamiento de Rousseau y de Kant? Sin embargo, la paradoja parece tal sólo si se reduce la cultura antigua únicamente a la idea de la impotencia humana y la cultura moderna al sentimiento inverso. A decir verdad, en la cultura tradicional existe una constante oposición entre la visión cosmológica de un mundo que manifiesta en todas las cosas la omnipotencia y la bondad de Dios, y una meditación sobre el mal, sobre la caída, sobre el pecado original que conduce a someterse a la gracia divina. Esta dualidad de orientación vuelve a encontrarse en el pensamiento moderno: mientras los filósofos de la Ilustración construyen una visión racionalista del universo y del hombre, los descendientes de San Agustín descubren un sujeto humano dominado, ex-

plotado o alienado por la sociedad, pero un sujeto que ha llegado a ser capaz de dar un contenido positivo a su libertad por el trabajo y la protesta. Es en el siglo XVII, y sobre todo por obra de Descartes y Pascal —más próximos que opuestos el uno al otro—, cuando el agustinismo se “moderniza” al apoyarse en la razón, aun cuando sea para condenarla, como hace Pascal.

DESCARTES, DOBLEMENTE MODERNO

Es menester que el sujeto y la razón coexistan en el ser humano. El pensamiento que domina la modernidad naciente no es el que reduce la experiencia humana a la acción instrumental; tampoco es el pensamiento que sólo recurre a la tolerancia y hasta el escepticismo, a la manera de Montaigne, para combinar razón y religión. Es el pensamiento de Descartes, no porque sea el heraldo del racionalismo, sino porque hace andar la modernidad sobre sus dos pies y porque su pensamiento dualista, muy pronto combatido por los empiristas, pero prolongado por Kant, nos hace señas a través de dos siglos de filosofía de la Ilustración y de ideología del progreso, para que reaprendamos a definir la modernidad.

Descartes se libera del mundo de las sensaciones y de las opiniones, tan engañoso que ni siquiera le permite remontarse de los hechos a las ideas y descubrir el orden del mundo creado por Dios, como hacía Santo Tomás. Al desconfiar de todos los datos de la experiencia, Descartes descubre no sólo las reglas del método que pueden protegerlo contra las ilusiones, sino que realiza ese vuelco sorprendente del *cogito*.

Cuando se encontraba ya entregado a un trabajo científico y a la formulación de los principios del pensamiento científico que permitirían algún día al hombre convertirse en el amo y poseedor de la naturaleza, de pronto su atención se bifurca y se encamina al *cogito*, que en la cuarta parte del *Discurso* le hace escribir:

Sé por eso que yo soy una sustancia cuya esencia toda o cuya naturaleza es sólo pensamiento y que para ser no tiene necesidad de ningún lugar, ni depende de cosa material alguna. De manera que el yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy es enteramente distinta del cuerpo y hasta es más fácil de conocer que el cuerpo, que si no existiera, no por eso ella dejaría de ser todo lo que es.

Dejemos de lado las objeciones que suscita este razonamiento por parte de Hobbes y de Arnaud, autor de *Tercera y cuarta objeciones a las Meditaciones*, para seguir las implicaciones de este dualismo radical. La existencia de Dios

no puede demostrarse sobre la base de la observación del mundo; eso sería confundir las dos sustancias, el orden de los cuerpos y el orden de las almas. En cambio, el hecho de que yo tenga la idea de Dios no puede explicarse si Dios no existiera; es la idea de Dios lo que muestra la existencia de Dios. En la cuarta parte del *Discurso* dice:

Me apliqué a establecer de dónde había yo aprendido a pensar algo más perfecto de lo que yo era y vine a conocer evidentemente que debía tratarse de alguna naturaleza en efecto más perfecta... de manera que esa naturaleza debía de haber sido puesta en mí por una naturaleza verdaderamente más perfecta de lo que yo era y hasta que contuviera en sí todas las perfecciones de las que yo podía tener alguna idea, es decir, para explicarme en una palabra, Dios.

Este razonamiento es el que más directamente interesa a nuestra reflexión, más que la prueba de San Anselmo, razonamiento que Kant llamará ontológico y que Descartes presenta en la *Quinta meditación*. De suerte que la exclusión de la experiencia inmediata y de las opiniones por obra de la razón determina que el espíritu humano descubra las leyes de la naturaleza creada por Dios y que el hombre defina su propia existencia como la de la criatura creada por Dios a su imagen y cuyo pensamiento es la marca que el divino artífice dejó sobre su trabajo. Y cuanto más se entrega Descartes a los problemas de la moral, especialmente en su correspondencia con la princesa Elisabeth, más insiste en la oposición entre el mundo de la razón y la sabiduría, por un lado, y el mundo de la voluntad, del libre albedrío, por el otro. Con Descartes, cuyo nombre se identifica tan frecuentemente con el racionalismo, lo que Horkheimer habrá de llamar la razón objetiva comienza en cambio a quebrantarse reemplazado por la razón subjetiva —razón “sustantiva”, sostiene Charles Taylor, reemplazada por la razón “procesal”—, al tiempo que la libertad del sujeto humano se afirma y se experimenta en la conciencia del pensamiento. Se trata de un sujeto que se define por el control de la razón sobre las pasiones, pero que es sobre todo voluntad creadora, principio interior de conducta y ya no acuerdo con el orden del mundo. De aquí nace la imagen del héroe de Corneille, en quien Cassirer ve un buen discípulo de Descartes, aunque Charles Taylor se muestre más sensible a la oposición entre el honor aristocrático y el llamamiento cartesiano a la conciencia de sí mismo. Ese héroe corneliano se ve impulsado por un amor que es superación de sí mismo, exigencia y no participación de sentimientos. El propio Descartes dice en la *Cuarta meditación*: “La voluntad que experimento en mí es tan grande que no tengo idea de ninguna otra más amplia y más extendida: principalmente es ella la que me hace saber que llevo en mí la imagen y la semejanza de Dios”. Esto lo lleva a colocar la generosidad por encima de todas las cosas. El artículo 153 de las *Pasiones del alma* da la razón de ello:

Creo que la verdadera generosidad que hace que un hombre se estime en el más alto grado que legítimamente pueda estimarse, consiste solamente en parte, en que de todo lo que le pertenece verdaderamente sólo la libre disposición de su voluntad y aquello por lo que pueda ser censurado depende de que la use bien o mal, y en parte en que lo que siente en sí mismo es una firme y constante resolución de usarla bien, es decir, de que nunca le falte la voluntad de emprender y ejecutar todas las cosas que juzgue como las mejores: lo cual es seguir perfectamente la virtud.

Esta moral de la libertad bien pudo parecerle a Jean Paul Sartre una prefiguración de sus propias ideas. La importancia asignada al libre albedrío lleva a Descartes a privilegiar la amistad, el reconocimiento de la otra persona como sujeto, y esto lo coloca en la línea de Montaigne y marca una ruptura con la moral social según la cual la virtud se medía por el sacrificio del individuo al bien colectivo.

Estas dos caras del hombre, la del conocimiento racional de las leyes creadas por Dios y la cara de la voluntad y de la libertad, marcas de Dios en el hombre, no se oponen una a otra, sino que se combinan, puesto que la voluntad y la generosidad son guiadas por la razón y, más concretamente, porque si el hombre es una cosa que piensa, esto quiere decir, según la cuarta parte del *Discurso*, "una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y que siente", y el comienzo de la *Tercera meditación* al retomar este texto agrega "que conoce pocas cosas, que ignora muchas, que ama, que odia, que quiere". Descartes no dice: ello piensa en mí (*cogitatio sum*), sino que dice: yo pienso. Su filosofía no es una filosofía del espíritu ni del ser, es una filosofía del sujeto y de la existencia. Y esto lleva a confiar en el hombre que no se reduce a la potencia del pensamiento científico. Ferdinand Alquié comenta:

Pues si Dios creó verdad y naturaleza, es el hombre quien gracias al conocimiento de las verdades habrá de reinar en la era técnica sobre una naturaleza privada de fines y de formas propias que habrá de plegarse a los fines del hombre, y tomar su rostro.

El hombre no es naturaleza, pero tampoco puede identificarse con Dios, con el Espíritu. El hombre está entre los dos órdenes, domina la naturaleza al descifrarla y su alma lleva la marca de Dios; reconoce que éste, presente en su pensamiento, lo sobrepasa. Éste es un pensamiento que está conforme con el movimiento general de secularización y que rechaza toda inmanencia. El mundo de la naturaleza y el mundo de Dios están separados. Sólo se comunican mediante el hombre: la acción de éste somete el mundo de las cosas a sus propias necesidades; la voluntad del hombre no se pierde en Dios, sino que descubre en sí mismo un yo que no se confunde con las opiniones, las sensaciones y

las necesidades y que por lo tanto es el sujeto. Ése era el aspecto de Descartes al que Paul Valéry se mostraba más sensible (*Variété* v, edición Pléiade, p. 839). Valéry veía en el empleo del yo que hace el filósofo su ruptura más visible con la "arquitectura escolástica".

Descartes se libera de la idea de cosmos. El mundo ya no tiene unidad, es sólo un conjunto de objetos ofrecidos a la investigación científica, y el principio de unidad corresponde al creador que sólo puede captarse a través del pensamiento de Dios, es decir, a través del *cogito* cuya marcha es opuesta a la del idealismo. La conciencia se aprehende en su finitud, en su temporalidad. Así como el hombre no se identifica completamente con Dios, no ha de transformarse a Dios en un ser temporal e histórico a semejanza del hombre. El hombre está entre Dios y la naturaleza.

Esta doble naturaleza del hombre, a la vez cuerpo y alma, está también en la médula del pensamiento de Pascal:

El hombre es por sí mismo el objeto más prodigioso de la naturaleza, pues no puede concebir lo que es el cuerpo y menos aún lo que es espíritu y menos que algo como un cuerpo pueda estar unido a un espíritu. Éste es el colmo de sus dificultades y, sin embargo, constituye su propio ser.

A este texto sigue una cita de San Agustín transmitida por Montaigne (*Pensée*, 72, ed. Brunschvicg, p. 357). Los célebres fragmentos sobre la pajuela pensante (347 y 348) desarrollan la misma idea:

El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante. No hace falta que todo el universo se arme para aplastarla. Un vapor, un poco de agua, bastan para darle muerte. Pero aun cuando el universo la aniquila el hombre sería todavía más noble que aquello que le da muerte, porque sabe que muere y porque conoce la ventaja que el mundo tiene sobre él. Toda nuestra dignidad consiste pues en pensarlo (347).

En Pascal, lo mismo que en Descartes, hay unión y no oposición entre el pensamiento y la existencia personal, y, en virtud de esa unión, hay una inspiración religiosa. Esto coloca en su justo lugar, bien limitado por cierto, la identificación del racionalismo con un pensamiento antirreligioso que con harta facilidad pasa de una crítica social a la Iglesia y a las prácticas religiosas a un materialismo que se ha hecho ciego a la transformación del sujeto religioso en sujeto humano.

El hombre participa de la creación al tiempo que está sometido a la verdad. Esta doble naturaleza debe impedirle oponer por completo el mundo divino al mundo humano y el orden de la caridad al de la razón, como quiere Pascal. El hombre debe hacerse cargo de sus pasiones, señales de la unión con-

creta en él del alma y del cuerpo. "En el uso de las pasiones cifro toda la dulzura y la felicidad de esta vida", dice Descartes a Newcastle en 1640 y vuelve a decírselo a Elisabeth en 1645, en respuesta a las objeciones de Regius, quien quería separar completamente el alma y el cuerpo. Este dualismo cartesiano está completado por la primacía reconocida a la existencia. El mundo de Descartes no es el mundo de la naturaleza ni el del espíritu universal; es el mundo del hombre que duda y, en esto, está separado de Dios, pero también del hombre que sólo encuentra apoyo sólido en sí mismo en virtud de un vuelco que hace manifestar al sujeto en el seno del yo.

El racionalismo de la Ilustración ve la libertad del hombre en el triunfo de la razón y en la destrucción de las creencias, lo cual encierra al hombre en la naturaleza y destruye necesariamente todo principio de unidad del hombre; de esta manera el yo queda reducido a no ser otra cosa que ilusión y falsa conciencia. Descartes echa a andar por un camino muy diferente, puesto que su confianza en la razón lo lleva a reflexionar sobre el sujeto humano, que no es solamente criatura, sino imagen del Creador. Si se acepta una imagen puramente negativa y crítica de la modernidad, Descartes puede parecer sólo uno de los iniciadores del racionalismo moderno, y precisamente a esta condición lo reducen a menudo los defensores del espíritu "cartesiano"; sin embargo, hay razones para verlo como el agente principal de la transformación del dualismo cristiano en una moderna concepción del sujeto.

EL INDIVIDUALISMO DE LOCKE

La idea de modernidad, que parte siempre de la confianza en la razón, experimenta pues, tanto en el derecho y el pensamiento político como en la filosofía, una bifurcación por la que se separan un naturalismo, completado por la idea de sociedad como cuerpo social, y un individualismo en cuyo seno se forma la noción de sujeto. La grandeza de Descartes está en que el autor racionalista del *Discurso del método* defendió también un dualismo extremo que transformó la idea cristiana de la criatura creada a imagen de su Creador en filosofía del sujeto personal. El pensamiento político y jurídico experimentó asimismo una separación de dos corrientes surgidas de un tronco común. Desde que queda destruida la definición del Bien por obra de un imperativo divino (los Diez Mandamientos transmitidos por Moisés), una primera corriente de pensamiento afirma que la moral y la política deben estar regidas por la idea del bien común, por el interés de la vida en sociedad. Ésta es una concepción expuesta sobre todo por Cicerón en *De re publica*. Las ideas centrales son para esta corriente las de contrato y obligación, y el derecho se define como la obediencia a la ley, lo cual puede asumir un giro tanto autoritario como democrá-

tico. La expresión moderna de esta concepción es que la ley debe estar en armonía con la utilidad común, definida por la paz y la preservación de la vida individual y colectiva. Pero recurrir a la ley natural y a la razón puede llevar en una dirección diferente de la que (desde Hobbes a Rousseau) conduce a la idea de un contrato que funde la sociedad política. Pues lo que se llama el bien común se transforma fácilmente en poder del Estado que no reconoce otro fundamento en su derecho positivo que su propio interés. Fue Hugo Grocio, contemporáneo de Descartes, quien opuso a esta teoría moderna del Estado absoluto (la teoría de Maquiavelo o de Jean Bodin) la idea de un *derecho natural*, definido por este autor, a la manera platónica, como un conjunto de ideas, como un conjunto de principios preexistente a toda situación particular y aun a la existencia de Dios. Si no existiera ningún círculo, dice Grocio, los radios del círculo no dejarían de ser iguales. El derecho es una creación del espíritu tan rigurosa como la matemática, comparación que retomará Pufendorf con mayor insistencia aún.

Esta defensa del derecho, separado de la política e independiente de ella, fundado enteramente en la razón, representa, con el pensamiento cartesiano, el momento principal de la transformación del antiguo dualismo cristiano en filosofía del sujeto y de la libertad.

A Grocio no le satisface la autonomía relativa que dejan los teólogos a la *lex naturalis* en relación con la *lex divina*. Sobre todo no acepta la posición extrema de Calvino que niega toda autonomía al derecho humano en nombre de la omnipotencia de la gracia electiva, y su confianza en la razón lo llevará a brindar apoyo a los arminianos, a los *remonstrants*, y, después de la derrota de éstos, a perder sus empleos de Amsterdam.

Esta concepción del derecho natural, objeto de un estudio científico, vuelve a encontrarse en Montesquieu, que trata también de desligar experiencias sociales y espíritu de las leyes, es decir, "las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas" y que rigen la coherencia y el espíritu de las legislaciones. ¡Qué diferencia con las posiciones vacilantes de Voltaire y sobre todo la entrega de Diderot al pragmatismo! Cuando Diderot habla de eficacia o D'Alembert habla de los deberes respecto de los semejantes, la ley se hace social, siendo así que Grocio y Montesquieu tienen como preocupación principal limitar el poder y separar la teoría del derecho y la teología.

Puede parecer sorprendente vincular el racionalismo de los defensores del derecho natural con la posición de Locke, cuya teoría del entendimiento ocupa un lugar central en la filosofía de la Ilustración. Uno siente más bien la tentación de oponer la rebelión social de Rousseau a la teoría "burguesa" de Locke. Sin embargo, es Rousseau quien está en el centro de la filosofía de la Ilustración con su *Segundo discurso*, el *Emilio* y el *Contrato social*, en tanto que Locke da un nuevo fundamento a la separación del individuo y de la sociedad; la oposición de los dos pensamientos se manifestará directamente, según se verá, en las Declaraciones de los derechos de Virginia o de Francia.

El punto de partida de Locke es: "Dios, habiendo dado al hombre un entendimiento para dirigir sus acciones, le concedió también la *libertad* de la voluntad, la *libertad* de acción" (*Segundo tratado*, p. 58). Esta acción es ante todo el trabajo. La ley de la naturaleza es la ley de la propiedad común de la tierra y de todos sus productos. Pero mientras algunos viven, como los indios de América, según la ley de la naturaleza, otros transforman y acrecientan los recursos naturales mediante su trabajo que les da derecho de propiedad. El párrafo 27 marca el punto de partida de este razonamiento que funda la propiedad, la moneda y la desigualdad:

Por más que la tierra y todas las criaturas inferiores sean comunes y pertenezcan en general a todos los hombres, sin embargo, cada uno tiene un derecho particular sobre su propia persona, sobre la cual ningún otro puede tener ninguna pretensión. El trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos, podemos decirlo, son su bien propio. Todo lo que haya extraído del *estado de naturaleza* por su trabajo y su industria le pertenece a él solo, pues ese trabajo y esa industria son propiamente trabajo e industria sólo de él y nadie puede tener derecho sobre lo que ha sido adquirido mediante ese trabajo y esa industria, sobre todo si quedan para los demás bastantes cosas semejantes e igualmente buenas.

De esta manera se opera el paso de la comunidad a la propiedad individual, lo cual transforma la función de la ley: lejos de partir del bien común, la ley debe proteger la libertad de obrar, de emprender, de poseer. Lo que aleja a Locke de Hobbes es el hecho de que Locke no se limita al razonamiento puramente político, según el cual el contrato que funda la sociedad política se basa en el miedo a la violencia y a la guerra. Locke da al derecho natural una expresión económica que lo opone al poder político, más precisamente, a la monarquía hereditaria defendida por Sir Robert Filmer, a quien combate en su *Primer tratado*. Locke establece así una discontinuidad completa entre el estado de naturaleza y la organización social. Y éste es un hecho que él subraya al recordar que el sistema político se constituyó en respuesta, no al estado de naturaleza, sino al estado de guerra que destruye ese estado de naturaleza. Louis Dumont tiene razón al situar a Locke en los orígenes del paso del holismo al individualismo. El análisis de la comunidad y de las necesidades de sus miembros queda reemplazado por el análisis del trabajo y de la propiedad que deben ser protegidos por las leyes. Pero la preocupación de la comunidad continúa estando presente en Locke, como se ve por la manera en que justifica la resistencia a la opresión (pp. 203-210). Locke no asume la defensa de la rebelión, pero condena a los magistrados culpables de *breach of trust*, de romper el contrato que hace de ellos agentes del bien común. Son esos gobernantes indignos los que destruyen el orden público. En la teoría política y en la teoría económica no puede haber separación completa entre los derechos del individuo y las condiciones de existencia y de paz de la vida social.

Ésta es una concepción que vale a Locke un puesto central en la historia de las ideas, puesto que este autor asocia la idea individualista de la propiedad y de la riqueza fundadas en el trabajo con la referencia a un orden humano, cuya naturaleza define bien Louis Dumont en un paréntesis: "(o lo que queda del orden cósmico)", de suerte que interés y moralidad se unen gracias a la existencia de Dios, según lo ha sostenido Raymond Polin. Locke defiende a la vez el individualismo presente en todos los pensamientos dualistas y el deísmo naturalista de la filosofía de las Luces. Esta unidad será reemplazada poco a poco por la creciente oposición entre un empirismo, que culmina en el positivismo y hasta en el sociologismo rousseauniano, y la idea del derecho natural que alimentará la resistencia de todos los movimientos sociales contra el orden establecido.

Hobbes, Locke y Rousseau son igualmente revolucionarios o, si se prefiere, lo son en los orígenes del pensamiento democrático que rechaza la legitimación del poder político por la herencia o por la voluntad divina; pero estos autores fundan la sociedad política sobre bases enteramente opuestas. Es verdad que para todos estos pensadores y para los teóricos del pensamiento racional, se trata ciertamente de fundar la sociedad política en una decisión libre de los individuos, en un contrato (*covenant*) o en un acto de confianza (*trust*). Pero estas palabras utilizadas por todos pueden entrañar concepciones muy diferentes, como lo advierte Pufendorf cuando propone la idea del doble contrato: primero de asociación y luego de sumisión, lo cual hace manifestar las contradicciones sin por eso resolverlas. Locke insiste en el consentimiento bajo coacción, en la regla de la mayoría y no en la voluntad general, de modo que para él la ley significa protección de los derechos individuales más que constitución de un orden social pacificado, como la concebía Hobbes. Locke también construye una teoría de la ciudadanía; en la sociedad civil no ve el medio de dar garantías reales a los derechos naturales del hombre. Su pensamiento, como el *Bill of Rights* de 1689, que correspondía a las posiciones políticas de este orangista —por más que su *Tratado* hubiera sido concebido antes de la revolución de 1688—, insiste en la independencia de los ciudadanos antes que en la constitución de una comunidad que se beneficie con la transferencia de los derechos individuales a una autoridad soberana. A Locke le repugna hablar del Soberano; insiste en cambio en la importancia de la confianza y de la participación de todos —la palabra pueblo tiene connotaciones negativas en su época— en el funcionamiento de las instituciones. Como *whig*, si cree en la ciudadanía, lo hace insistiendo en los derechos de los ciudadanos antes que en la unidad nacional.

Pufendorf, contemporáneo de Locke, se aleja también de Grocio y de Cumberland en nombre de un dualismo próximo al de Descartes, que separa por completo los seres físicos (*entia physica*) y los seres morales (*entia moralia*). Estos últimos no proceden de la naturaleza, de ésta nacen juicios de utilidad o de placer, pero el juicio moral supone "una norma directiva que llama-

mos ley", dice Pufendorf en sus *Elementos de jurisprudencia universal*. Es verdad que esa ley, siendo la de la razón, puede remitir al criterio de la utilidad social y aquí no hay oposición entre Grocio y Pufendorf, pero éste insiste más en la distancia que hay entre el deber ser y el ser. Juzga menos el acto por sus consecuencias que por sus intenciones y su relación con la ley divina, lo cual lo aleja de la concepción llamada moderna de la ley y lo relaciona con el universo de los pensamientos religiosos, confucianos y budistas tanto como cristianos, que se consideran morales de la intención y de la pureza antes que morales de la ley.

El razonamiento de Locke parece alejado de todo absolutismo moral y hasta de todo contenido religioso, y su intención principal es ciertamente combatir la monarquía absoluta. Así y todo, Locke asegura el paso de una definición religiosa a una definición secularizada del actor humano que nunca se identifica completamente con la sociedad política a la que pertenece. El derecho a la propiedad, a la libertad, a resistir la opresión, es el principio sobre el cual descansa una sociedad civil que no puede confundirse con un príncipe, ya sea éste monárquico, ya sea democrático. Los teólogos españoles como Suárez o Las Casas, que protestaban contra las matanzas perpetradas por los conquistadores, recordaban que los indios eran tan criaturas de Dios como los españoles. El poder político y su brazo armado debían respetar esa igualdad de los hijos de Dios y no tratar a algunos de ellos como animales u objetos ofrecidos en el mercado. El hecho de que se hable de ley de la naturaleza y de razón en lugar de marca del Creador en las criaturas no indica ninguna ruptura en el pensamiento moral, mientras que el reemplazo de estos razonamientos por los que asignan una parte central a la utilidad social— ya se defina ésta en términos cristianos o secularizados— supone el pasaje de una concepción de la vida moral y política a otra concepción completamente diferente. Es demasiado apresurado identificar la modernidad con el utilitarismo y creer que el pensamiento moderno sólo se preocupa por el contrato, la ley, el equilibrio o la integración de la sociedad. El principio de normatividad que aportaba la religión queda reemplazado tanto por el "consecuencialismo", como por la aparición de un actor humano definido por su acción, su voluntad, su libertad y, más concretamente, por su trabajo. La idea de contrato social, que alimentaron tanto el absolutismo como la revolución —por lo que se encuentran tan cerca el uno de la otra— abolió el sujeto en la comunidad política, en el pueblo soberano, en la nación, como expresará la Revolución Francesa. Sin embargo, la idea de derecho natural, tal como fue concebida por Locke y por Pufendorf, funda la dualidad de la sociedad civil y del Estado, de los derechos del hombre y del poder político y da nacimiento tanto al pensamiento burgués como al movimiento obrero, es decir, a pensamientos y acciones que, según se estima, representan a actores sociales.

De manera que existen dos corrientes de pensamiento que se oponen pero que también se mezclan. Para una de ellas, nacida en Maquiavelo, lo esencial

es liberar el Estado de los mandamientos de la Iglesia, volver a dar vida al modelo de la Roma republicana transmitido por Tito Livio. Este triunfo de la razón de Estado produce efectos positivos y negativos. Por un lado, y a través de la Ginebra teocrática, está la idea de soberanía popular, y la convicción, que perdura hasta nuestros días (tan fuertemente arraigada en Francia donde el anticlericalismo desempeñó un gran papel), de que el racionalismo de Estado es la condición de la libertad de los ciudadanos y de que el individuo sólo se desarrolla por obra de su participación en la vida pública. Por otro lado, y desde el comienzo, está la autoridad absoluta del Estado fundada en un contrato, en una voluntad general o en el alzamiento revolucionario de un pueblo.

A esta filosofía política del contrato público se opone la del contrato privado, la del *trust*, para emplear la palabra que Locke toma del derecho privado. Mientras la primera corriente de pensamiento, surgida del nominalismo, sólo cree en el derecho positivo, la segunda otorga al derecho natural el sentido que le conferían las Declaraciones de los derechos, sentido que ya está presente en los textos de los *Levellers* ingleses del siglo XVII. La primera corriente se conoce sobre todo por las revoluciones que alimentó, la segunda puede llamarse burguesa, pero es forzoso decir también que de la primera surgieron los terrores y los regímenes totalitarios y que en la segunda se inspiraron todos los movimientos sociales. Esta dualidad impide asociar demasiado estrechamente la fundación del Estado con el individualismo moderno. Pues si esa asociación corresponde al pensamiento de aquellos que Régis Debray ha llamado los "republicanos", es rechazada por los demócratas en el sentido en que el mismo autor ha definido esta palabra al marcar bien su propia adhesión a la idea republicana. Bien se comprende que quien habla aquí es un "demócrata"...

LA DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO

Del dualismo cartesiano a la idea de derecho natural, y posteriormente a la obra de Kant, los siglos XVII y XVIII, a pesar de la fuerza creciente del naturalismo y del empirismo que anuncian el cientificismo y el positivismo del siglo XIX, están fuertemente marcados en el plano intelectual por la secularización del pensamiento cristiano, por la transformación del sujeto divino en un sujeto humano, que está cada vez menos absorto en la contemplación de un ser cada vez más oculto, y se convierte en un actor, en un trabajador y en una conciencia moral.

Este período culmina en un gran texto: la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, votada por la Asamblea nacional el 26 de agosto de 1789. Su influencia sobrepasó la influencia de las declaraciones norteamericanas y su sentido es muy diferente del sentido del *Bill of Rights* inglés de 1689.

Si el texto de la declaración es grande, esto no se debe solamente a que proclama principios que están en contradicción con los de la monarquía absoluta y que en este sentido son revolucionarios, sino también a que marca el fin de los debates de dos siglos y otorga una expresión universal a esa idea de los derechos del hombre que contradice la idea revolucionaria. La declaración francesa de los derechos se sitúa en el punto de transición entre un período que estuvo dominado por el pensamiento inglés y el período de las revoluciones sometido al modelo político francés y el pensamiento alemán. Esa declaración es el último texto que proclama en el escenario público la doble naturaleza de la modernidad, construida a la vez de racionalización y de subjetivación, antes de que triunfen, durante un largo siglo, el historicismo y su monismo.

Ese texto fue hasta tal punto identificado con los principios de la democracia y con el derrocamiento del Antiguo Régimen, tanto en Francia como en otros países, que se le ha supuesto una unidad que hace difícil su comprensión. De la misma manera, la voluntad de Clemenceau, manifestada en 1889, de defender toda la herencia de la revolución como un bloque, hacía difícil y hasta imposible el análisis de los diez años que, comenzando con la proclamación de la soberanía nacional, terminaron con un golpe de estado militar. Lo que se impone, en cambio, es el desarrollo de dos temas opuestos, el de los derechos individuales y el de la voluntad general, que habitualmente se asocian con el nombre de Locke en el primer caso y con el de Rousseau en el segundo, y se lo hace con tanta fuerza que la cuestión central llega a ser la de saber lo que los une, lo que da unidad y coherencia a esa Declaración. Si evocamos aquí ese texto histórico lo hacemos porque corresponde más al pensamiento individualista que al pensamiento holista, para valernos de la oposición establecida por Louis Dumont, porque el texto está más marcado por la influencia de los ingleses y de los norteamericanos que por la de los patriotas franceses; una relación de fuerzas y de influencias que pronto se invertirá y hará triunfar una revolución cada vez más extraña y hostil al individualismo de los derechos del hombre. En este sentido, la Declaración señala el fin del período prerrevolucionario, mientras que la Declaración de 1793 ya se sitúa en la plena lógica revolucionaria. La preeminencia del tema de los derechos individuales está claramente demostrada en el preámbulo, que coloca los "derechos naturales inalienables y sagrados del hombre" por encima del sistema político cuyos "actos" podrían compararse en todo momento con la finalidad de toda institución política y, por lo tanto, no pueden evaluarse por referencia a la integración de la sociedad, al bien común o a lo que hoy se llamaría el interés nacional. El artículo II enumera los principales derechos: libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión. El derecho de propiedad está precisado en el artículo XVII, en el cual se detiene el trabajo de la Asamblea. El artículo IV corresponde a la misma lógica individualista, sólo que frente al hombre se construye la figura del ciudadano a partir del primer artículo que afirma: "Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común", idea

expresada sobre todo en los artículos III y VI, que hacen hincapié en los conceptos de nación y de voluntad general. Estas dos concepciones se oponen la una a la otra, como lo observa Hegel en los *Principios de la filosofía del derecho* (párrafo 258):

Si se confunde el Estado con la sociedad civil y si se lo destina a la seguridad y a la protección de la propiedad y de la seguridad personales, el interés de los individuos como tales es el fin supremo con cuyas miras se reúnen los individuos y de ello se sigue que resulta facultativo el hecho de ser miembro de un Estado. Pero su relación con el individuo es muy diferente si el Estado es el espíritu objetivo; entonces el individuo mismo no tiene objetividad ni verdad, ni moralidad sino siendo miembro del Estado. La asociación como tal es ella misma el verdadero contenido y el verdadero fin y el destino de los individuos es el de llevar una vida colectiva (citado por Marcel Gauchet en el *Dictionnaire critique de la Révolution Française*).

La oposición de la dos concepciones no es la de un holismo tradicional y la de un individualismo moderno; es la oposición de las dos caras de la modernidad. Por un lado, el absolutismo de la ley divina queda reemplazado por el principio de la utilidad social, el hombre debe considerarse como un ciudadano y es tanto más virtuoso cuanto más sacrifique sus intereses egoístas a la salvación y a la victoria de la nación; por otro lado, los individuos y las categorías sociales defienden sus intereses y sus valores frente a un gobierno cuyos llamamientos a la unidad traban las iniciativas particulares y, por consiguiente, su propia representatividad.

Esta oposición no puede superarse mediante una mejor comprensión de lo que es la nación, que no es el Estado sino el pueblo, por lo tanto la voluntad general, pues esta referencia corresponde a una de las dos concepciones que se procura combinar, y la experiencia histórica impide absolutamente identificar con el bien común y con los derechos del hombre el consenso unánime de las multitudes. La respuesta de la Declaración de 1789 es diferente y está más elaborada: lo que concilia el interés individual y el bien común es la ley, fórmula casi evidente al final de un siglo en el que el pensamiento social se confunde con la filosofía del derecho o está dominado por ella. Se concibe la ley como la expresión de la voluntad general y como el instrumento de la igualdad, pero la ley tiene también la misión de defender indirectamente las libertades individuales al definir los "límites" que hacen la libertad de cada uno compatible con el respeto de los derechos de los demás. En pocas palabras, todo esto propone una teoría de la democracia (palabra que no se emplea en la Declaración). ¿No es acaso ese régimen el que combina la pluralidad de los intereses con la unidad de la sociedad, la libertad con la ciudadanía, gracias a la ley que sólo tiene como principio propio esta función de mediación y de combinación, función en general limitada y frágil, pero siempre indispensable? Es-

ta concepción de la ley es menos ambiciosa y sobre todo menos autoritaria que la concepción de los legistas que construyeron el concepto de estado de derecho a menudo dentro del marco de la monarquía absoluta y que han hecho de la ley el instrumento de la sumisión del individuo a un bien común redefinido, atendiendo a la utilidad colectiva. Aquí, en cambio, se coloca la ley por debajo de los derechos naturales del hombre; la ley está pues encargada de combinar el interés de cada cual con el interés de la sociedad, lo cual nos hace salir de la utopía al estilo de Rousseau, puesto que el individuo puede ser egoísta o deshonesto y la palabra "sociedad" puede ocultar los intereses particulares de los gobiernos, de los tecnócratas o de los burócratas.

A partir de los artículos V y VI, la mayor parte de los artículos de la Declaración precisan las condiciones de aplicación de la ley y especialmente el funcionamiento de la justicia. Esto permite recordar la prioridad de los derechos del hombre, en particular el artículo IX que introduce el *habeas corpus* y el artículo X que contiene esta extraña formulación: "Nadie debe preocuparse por sus opiniones ni siquiera religiosas", lo cual da al laicismo su forma más alejada del espíritu antirreligioso de los racionalistas del siglo XIX, la del respeto por las libertades fundamentales y, por consiguiente, por la diversidad cultural y política en la que cobran cuerpo los derechos del hombre. La Declaración concluye, no en el artículo XVII, dedicado a la propiedad y ya citado, sino en realidad en el artículo XVI, dedicado a Montesquieu, cuya misma fórmula —"La sociedad en la que la garantía de los derechos no esté asegurada ni determinada la separación de los poderes no tiene constitución"— decide de manera absoluta en favor de los derechos individuales contra la integración política, en favor de la libertad contra el orden.

Las revoluciones que eliminan la monarquía absoluta de Inglaterra de las antiguas colonias inglesas convertidas en los Estados Unidos de América y la monarquía absoluta de Francia se han definido, pues, atendiendo a la influencia del pensamiento de la Ilustración y del dualismo cristiano y cartesiano. El individualismo burgués, que habrá de sobrevivir a este período, combinó la conciencia del sujeto personal con el triunfo de la razón instrumental, el pensamiento moral con el empirismo científico y la creación de la ciencia económica, como ocurre particularmente en Adam Smith.

La historia de los dos siglos siguientes es la de la creciente separación de estos dos principios tan fuertemente asociados en el pensamiento de Locke: la defensa de los derechos del hombre y la racionalidad instrumental. Cuando más esta racionalidad construye un mundo de técnicas y de poder, más se aparta la invocación a los derechos del hombre (primero en el movimiento obrero, luego en otros movimientos sociales) de la confianza en la razón instrumental. La humanidad impulsada por el progreso se pregunta si no pierde su alma, si no la vende al diablo al adquirir la dominación de la naturaleza. Esto no ocurre todavía en el siglo XVIII, tanto predomina en él la lucha contra las tradiciones y los privilegios del Antiguo Régimen, antes de que las convul-

siones producidas por la Revolución Francesa, el imperio napoleónico y la revolución industrial procedente de Gran Bretaña susciten la crisis romántica que pondrá fin a la afirmada identidad de la experiencia interior y de la razón instrumental. Por eso la Declaración de los derechos del hombre es burguesa y al mismo tiempo defensora del derecho natural; su individualismo es afirmación del capitalismo y al mismo tiempo resistencia de la conciencia moral al poder del príncipe. Creación suprema de la moderna filosofía política, la Declaración de los derechos contiene ya en sí las contradicciones que van a desgarrar la sociedad industrial.

EL FIN DE LA MODERNIDAD PRERREVOLUCIONARIA

El triunfo de la libertad en Francia y algunos años antes en los Estados Unidos de América liberados de su dependencia colonial pone fin a un período de tres siglos, llamado por los historiadores "período moderno". He querido recordar que dicho período no es solamente el de la secularización, el de la racionalización y el del espíritu del capitalismo. Al colocar, frente a esta concepción crítica y racionalista de la modernidad —identificada con el desencanto de un mundo durante mucho tiempo poblado por dioses y *numina*— otra imagen complementaria de la primera, pero sobre todo opuesta a ella, la imagen del nacimiento del sujeto, del progreso de la subjetivación, he querido en primer lugar descartar una concepción evolucionista cuya simplicidad ha tenido éxito —la modernidad sería el paso de lo sagrado a lo profano, de la religión a la ciencia—, pero sobre todo reemplazar la ideología modernista, que identifica enteramente la modernidad con la racionalización, por una visión cuyo sentido y consecuencias son muy diferentes: la modernidad es la separación cada vez mayor del mundo de la naturaleza, regido por leyes descubiertas y utilizadas por el pensamiento racional, y del mundo del sujeto en el que desaparece todo principio trascendental de definición del bien, reemplazado por la defensa del derecho que tiene cada ser humano a la libertad y a la responsabilidad. Los principios asignados al mundo por la Revolución Francesa (libertad, igualdad, fraternidad) no proceden de la idea de secularización ni de un pensamiento empírico naturalmente más sensible a las desigualdades de toda clase, sino que proceden del tema fundador del derecho natural.

He querido reemplazar la imagen de la Ilustración que disipa las brumas del pasado, primero en las cumbres de la sociedad, luego en espacios cada vez más amplios, por la imagen de dos corrientes de organización social opuestas. Llamemos a la primera *capitalismo* y a la segunda espíritu *burgués*. Por un lado, el hombre desligado de todos los vínculos sociales y que, porque tal vez esté elegido, se esfuerza en practicar severas disciplinas, pero impone también

un orden represivo a quienes no viven en la justicia y bajo la mirada de Dios. De esta manera se constituye una sociedad justa, elitista, severa, eficaz, que transforma la fe en actividades prácticas. Por otro lado, el descubrimiento de la conciencia de sí mismo que se preocupa por esa "forma maestra", como decía Montaigne, o en otras palabras la personalidad individual y también el sentimiento amoroso que escapa al dominio de la ley.

Uno puede unir estas dos imágenes que a menudo se mezclan pues la distancia que las separa es muy reducida, sobre todo en el siglo XVII, pero también en vísperas de la industrialización. Y sin embargo esas imágenes miran en direcciones opuestas. La primera construye una sociedad de producción, de trabajo, de ahorro y de sacrificios; la segunda busca la felicidad y privilegia la vida privada. Vida pública y vida privada comienzan a separarse y cada vez se alejan más la una de la otra. Se trata de la misma dualidad de orientación que observé primero en Jean Jacques Rousseau, que funda una sociedad en la cual la voluntad general se transforma casi necesariamente en conciencia colectiva, integradora e intolerante, pero atestigua también una sensibilidad más próxima a la de Montaigne que a la de los ginebrinos de la época de Calvino.

Lo que acabamos de decir es también válido en el caso de los países católicos. Por una parte, estos países se resisten a la secularización y otorgan un poder muy grande a la Iglesia, armada de los sacramentos, y reconocen asimismo el derecho divino de los monarcas absolutos. Por otra parte, conservan la separación de lo espiritual y de lo temporal en la forma del ultramontanismo, por un lado, y de la nueva piedad nacida de la reforma católica, por el otro. En lugar de oponer católicos aferrados al pasado y protestantes lanzados al futuro, es mejor oponer la creación del sujeto personal al fortalecimiento del orden social mediante valores religiosos, pues estas dos tendencias son visibles ambas en cada uno de los campos del cristianismo dividido. Hasta ahora, la referencia religiosa sirvió a menudo tanto para reforzar el orden establecido y sus privilegios como para alimentar las rebeliones contra ese orden.

La historia de la vida religiosa, sobre todo en el mundo llamado judeocristiano, ¿no es sobre todo la historia de la separación creciente del racionalismo (surgido de Platón y de Aristóteles y transformado por los teólogos) y de la mística del sujeto, del descubrimiento del sujeto personal perdido en el amor de Dios? En las sociedades modernas, el racionalismo llega a ser organización de una sociedad justa, modelo movilizador y obligatorio, mientras que la mística llega a ser romanticismo, luego movimiento social, a la vez pérdida y descubrimiento del sujeto personal. Hoy esa separación es completa y opone a las sociedades que se consideran fundadas en principios religiosos, ya se trate de Estados Unidos, ya se trate de ciertas sociedades islámicas con movimientos sociales que apelan a la libertad personal y colectiva o de esos movimientos que luchan en nombre de una fe contra un poder. Y nosotros nos sentimos bien alejados de aquellos pensamientos de los siglos XVII y XVIII que todavía trataban de unir la ley de la razón y la revelación divina, unión que se realiza-

ba, según vimos, en virtud de la idea de sociedad, entendida como intercambio de bienes y de ideas, a saber, como división orgánica del trabajo. De ahí el lugar central que ocupa en el pensamiento clásico el pensamiento social y más precisamente la filosofía política. Esto anuncia que las crecientes separaciones de las dos corrientes de pensamiento, de vida religiosa y de organización social que he opuesto, debe realizarse necesariamente al precio de un abandono de toda imagen de la sociedad ideal.

En su gran libro *Sources of the Self*, Charles Taylor ha identificado ampliamente la modernidad con la formación del sí mismo, con la afirmación del hombre interior y ha dejado casi al margen de su visión a aquellos que forman lo que él llama el *radical enlightenment* y que en lo esencial son aquellos que los franceses llaman sus filósofos del siglo XVIII, Diderot, Helvetius, Holbach y hasta Condorcet. Para Taylor, el utilitarismo extremo tuvo menos influencia que la transformación de los sentimientos morales y de la imagen del hombre. Creo, al igual que él, en la importancia capital del tema del sujeto, pero éste se debilita en el siglo XVIII en la medida en que permanece ligado a una visión cristiana que retrocede ante los progresos de la secularización, en tanto que el individualismo burgués estará cada vez más subordinado al rigor capitalista. Lo cual prepara el triunfo del historicismo y hasta del cientificismo, que en el siglo XIX determinará un eclipse casi completo de la idea de sujeto antes de que ella renazca a medida que se debilite la confianza en la razón conquistadora y liberadora.

Y ese renacimiento se manifestó en el momento de la extraña celebración de los franceses del bicentenario de la Revolución. Ese renacimiento apartó la idea durante tanto tiempo dominante de que la revolución había sido la victoria de la ciencia, de la razón y de los partidos que comprenden las leyes de la historia. Y como la idea de la Europa unida impedía celebrar demasiado ruidosamente la lucha de la nación contra los príncipes y los ejércitos europeos coaligados contra la revolución, los franceses dedicaron todo el espacio de su recuerdo a la Declaración de los derechos del hombre y así celebraron el acto menos revolucionario y más alejado del pensamiento historicista, el acto que vincula más la transformación de la sociedad francesa con la transformación de la sociedad inglesa y con el nacimiento de la sociedad norteamericana. Decisión que se traduce en la victoria intelectual de François Furet sobre los descendientes de Albert Mathiez.

Asistimos así a una resurrección del período y del pensamiento prerrevolucionarios al tiempo que la palabra *democracia* tiende a reemplazar en los discursos a la palabra *revolución*, pues ahora alimentamos sentimientos mezclados respecto de todas las filosofías del progreso. Raramente los repudiamos, pero muy a menudo consideramos que la filosofía de las luces es tan ennegecedora como esclarecedora. Sobre todo tenemos miedo de convertirnos en seres humanos puramente sociales, es decir, enteramente dependientes de un poder político del que sabemos que nunca coincide con una voluntad general, más mítica que real. Es verdad que el retorno de lo religioso constituye muy a me-

nudo un movimiento de contramodernidad, pues reacciona contra la secularización y trata de reconstruir una comunidad al reunir poder espiritual y poder temporal; pero también se trata de un esfuerzo para volver a introducir una fuerza no social en la vida social, la ética de la convicción en un mundo dominado por la ética de la responsabilidad, para decirlo a la manera de Weber. Lo mismo que a comienzos del mundo moderno, hoy vemos mezclarse tres grandes fuerzas: la racionalización, la apelación a los derechos del hombre y el comunitarismo religioso. ¿Quién se atreverá a afirmar con certeza que solamente la primera fuerza defiende la modernidad, que la segunda sólo debe entenderse como el respeto al consumidor y que la tercera es enteramente reaccionaria?

La idea central que se impone es que se están separando los dos polos de la modernidad, la racionalización y la subjetivación, siendo así que el mundo anterior, dominado por la unión de la filosofía y de la teología cristiana, se aferraba a un pensamiento a la vez mágico y racionalista, cristiano y aristotélico. Esta separación habrá de afectar poco a poco todos los dominios. La idea de que la conducta humana pueda y deba colocarse por entero en el ámbito de la racionalidad y de su universalismo será cuestionada a la vez por los exploradores de la personalidad, por los nacionalismos y, más recientemente, por los analistas del consumo y de la comunicación de masas.

Los más grandes pensadores del siglo XVII intentaron impedir este estallido y separación transformando un pensamiento de inspiración religiosa, un pensamiento del alma, en pensamiento del sujeto libre, sin contentarse por ello con un empirismo individualista, con un utilitarismo que haría ininteligible la organización social. Descartes, Grocio o Locke trataron de superar la gran ruptura que se había producido a comienzos del siglo XVI entre Lutero y Erasmo, entre la Reforma y el Renacimiento.

Pero si los siglos XVII y XVIII no estuvieron obligados a elegir entre dos orientaciones que estaban en abierto conflicto, ¿no se debió ello a que la común oposición al pasado de ambas corrientes era más fuerte que el conflicto que las separaba en el seno de la modernidad misma?

Por eso ese largo período moderno termina con la Revolución Francesa y con la industrialización de Gran Bretaña. Las nuevas sociedades industriales adquieren una capacidad tan grande de intervenir sobre ellas mismas que se lanzan con todas sus fuerzas al desarrollo de la concepción más orgullosa, la más conquistadora de su modernidad. El hombre ya no tiene naturaleza ni derechos naturales; es sólo lo que él mismo se hace y sus derechos son sociales. La razón ya no es más pensamiento y descubrimiento de un orden, se convierte en fuerza de transformación histórica, y la idea de sociedad, que era mecánica, se hace orgánica. Asimismo, desaparece la separación entre el sujeto y la sociedad y el hombre se hace un ser enteramente social e histórico. Éste es un triunfo de la ideología modernista tan completo y tan violento, que habrá que esperar un siglo para que se lo cuestione y para que reaparezca la distancia entre la racionalización y el sujeto personal.

3. EL SENTIDO DE LA HISTORIA

EL HISTORICISMO

LA MODERNIZACIÓN ECONÓMICA acelerada tuvo como principal consecuencia transformar los principios del pensamiento racional en objetivos sociales y políticos generales. Si los dirigentes políticos y los pensadores sociales de los siglos XVII y XVIII reflexionaban sobre el orden, la paz y la libertad en la sociedad, ahora, durante un largo siglo XIX, que se prolongó a buena parte del siglo XX, los pensadores transforman una ley natural en voluntad colectiva. El concepto de *progreso* es el que mejor representa esta politización de la filosofía de la Ilustración. Ya no se trata simplemente de permitir que avance la razón apartando lo que pueda ser un obstáculo a su marcha; hay que querer y amar la modernidad, hay que organizar una sociedad creadora de modernidad, una sociedad automotora. Pero el pensamiento social de ese período está todavía dominado por la identificación de los actores sociales con fuerzas naturales. Y esto es cierto en el caso del pensamiento capitalista, cuyo héroe es el empresario, impulsado por la búsqueda de utilidades, y también es cierto en el caso del pensamiento socialista, para el cual el movimiento obrero revolucionario constituye la expresión de las fuerzas productivas que tratan de liberarse de las contradicciones en que las tienen sumidas las relaciones capitalistas de producción. La liberación social y política marca el retorno a la naturaleza, al Ser, gracias a la razón científica que permite ese reencuentro del hombre y el universo. Condorcet contaba con los progresos del espíritu humano para asegurar la felicidad de todos; en el siglo XIX, la movilización social y política y la voluntad de felicidad son las que obran como motores del progreso industrial. Hay que trabajar, hay que organizarse e invertir para crear una sociedad técnica generadora de abundancia y de libertad. La modernidad era antes una idea, ahora se convierte por añadidura en una voluntad, sin que se rompa el lazo entre la acción de los hombres y las leyes de la naturaleza y de la historia, todo lo cual asegura una continuidad fundamental entre el siglo de las Luces y la era del progreso.

En el caso de los pensamientos más groseros, todo se reduce al éxito del pensamiento positivo y, por lo tanto, a la disolución de la subjetividad en la objetividad científica de la que es vehículo la razón. Hasta principios del siglo XX, el cientificismo tuvo un gran éxito en la vida intelectual, hasta que las

ciencias sociales y sobre todo Weber en Alemania y Durkheim en Francia (cuya acción fue prolongada por la de Simiand, luego por la de Marc Bloch y de Lucien Febvre), rompen, en el curso de célebres debates —más profundos en Alemania que en Francia— con el cientificismo, que consideraba que hechos claramente establecidos revelarían las leyes de la evolución histórica.

Un interés mucho mayor tiene el pensamiento *historicista*, revista o no una forma idealista; este pensamiento identifica la modernización con el desarrollo del espíritu humano, el triunfo de la razón con el triunfo de la libertad, con la formación de la nación o con la victoria final de la justicia social. Para algunos la correspondencia de la actividad económica y de la organización social forma la infraestructura que determina todas las manifestaciones de la vida política y cultural, idea que introduce cierto determinismo económico, aunque más importante es la afirmación de la unidad de todas las formas de la vida colectiva entendidas como manifestaciones de una capacidad y de una voluntad de autoproducción y de autotransformación de la sociedad.

El pensamiento social se apartó del historicismo con una violencia tal, sobre todo en estos últimos decenios, que casi nos olvidamos de lo que esa corriente representó y, por lo tanto, sería imprudente arrojarla sin más ni más a los "cubos de basura de la Historia". El pensamiento anterior se interrogaba sobre la naturaleza de la política, de la religión, de la familia y, sobre todo, del derecho y, por consiguiente, sobre las relaciones de causalidad entre estos diversos órdenes de la realidad. ¿Rigen las ideas a la política, o ésta se encuentra determinada por la economía? ¿Cuáles son las causas de la victoria de una nación, por ejemplo, o de la decadencia del Imperio Romano? El historicismo reemplaza estas interrogaciones por un análisis que define un fenómeno por la posición que ocupa en el eje que va de la tradición a la modernidad. El mismo pensamiento marxista es menos un determinismo económico que una visión de la sociedad producida por una práctica del trabajo y por la contradicción que hay entre el progreso racional de las fuerzas productivas y las utilidades, entre el sentido de la evolución histórica y la irracionalidad del interés privado. Y la imagen del comunismo que propone el marxismo no es la de una sociedad racionalizada, sino que es la de una sociedad en la que cada uno reciba según sus necesidades. El pensamiento historicista en todas sus formas está dominado por el concepto de *totalidad*, que reemplaza el de institución, tan importante en el período anterior. Por eso, la idea de progreso ha querido imponer la identidad de crecimiento económico y de desarrollo nacional. El progreso es la formación de una *nación* entendida como forma concreta de la modernidad económica y social, como lo indica el concepto, sobre todo alemán, de economía nacional, pero también la idea francesa de nación, vinculada en el pensamiento republicano y laico con el triunfo de la razón sobre la tradición. La ideología escolar de la III República, que sólo se desvaneció en la segunda mitad del siglo XX, retomó este tema. La modernidad no está, pues, separada de la modernización, como

ocurría en el caso de la filosofía de la Ilustración, sino que adquiere una importancia mucho mayor en un siglo en el que el progreso ya no es únicamente el progreso de las ideas, sino que se convierte en el progreso de las formas de producción y de trabajo, en las que la industrialización, la urbanización y la extensión de la administración pública afectan la vida de la mayoría. El historicismo afirma que el funcionamiento interno de una sociedad se explica por el movimiento que la lleva hacia la modernidad. Todo problema social es, en última instancia, una lucha entre el pasado y el futuro. El sentido de la historia es a la vez su dirección y su significación, pues la historia tiende al triunfo de la modernidad que es complejidad, eficacia, diferenciación y, por consiguiente, racionalización y también crecimiento de una conciencia que es ella misma razón y voluntad y que sustituye la sumisión al orden establecido y a las herencias recibidas.

Con frecuencia se ha combatido la visión historicista por considerársela inhumana. Se la acusó de justificar el poder cada vez más absoluto de los dirigentes de la economía y de la sociedad sobre los individuos, los grupos particulares, las minorías. Pero sería erróneo reducirla a la sumisión de la vida y del pensamiento individuales a fuerzas económicas impersonales. El historicismo, tanto en su mejor aspecto como en sus peores consecuencias, ha sido un voluntarismo más que un naturalismo. En este sentido, el concepto de *sujeto*, identificado con el de sentido de la historia, está presente en todo el siglo XIX, siglo de las grandes versiones épicas y líricas, siendo así que ese concepto había quedado al margen en las filosofías del siglo XVIII en las que suscitaba desconfianza a causa de sus orígenes religiosos. En realidad, vemos cómo se fusionan dos corrientes de ideas, el idealismo y el materialismo, más allá de la antigua oposición de la razón y de la religión, de la ética de la responsabilidad y de la ética de la convicción, del mundo de los fenómenos y del mundo de los noúmenos; lo que prevalece es la unidad de las prácticas de producción de la sociedad y de la cultura en una nación entregada por entero a su modernización. La idea de modernidad triunfa y no deja que subsista ninguna otra junto a ella. Momento fundamental de nuestra historia en el que nos hemos concedido enteramente en términos históricos.

¿Cómo se realizó esta fusión? ¿Cómo se unieron la herencia de Locke y la de Rousseau, el liberalismo de los defensores de los derechos del hombre y la idea de la voluntad general? ¿De qué manera la separación de estas dos corrientes durante los siglos XVII y XVIII fue reemplazada por un sistema único de pensamiento, por una creencia en el progreso que tuvo la fuerza movilizadora de una religión y al mismo tiempo la evidencia de la verdad científica? La razón principal de esta transformación es la Revolución Francesa, no la revolución industrial. Mientras la revolución industrial refuerza un pensamiento evolucionista y hasta positivista, es la Revolución Francesa la que hace entrar en la historia y en el pensamiento la idea de un actor social, la idea del encuentro de un personaje o de una categoría social y del destino, la idea de la

necesidad histórica. Y esto ocurre fuera del contexto religioso en el que se situaba el concepto judaico de pueblo elegido. La revolución que conmovió a Francia no fue solamente francesa, en tanto que la *Glorious Revolution* de 1688 fue y continuó siendo propiamente inglesa. Los personajes de la Revolución Francesa, aquellos que hicieron cortar cabezas y aquellos cuyas cabezas cayeron, aquellos que vivieron las jornadas revolucionarias como los soldados del año II, sin olvidar a Bonaparte transformado en Napoleón, fueron todos personajes épicos cuya significación histórica sobrepasaba enormemente su personalidad individual. En un breve lapso, de un tiempo comprimido, todos ellos vivieron el enfrentamiento de un pasado milenarista y de un futuro que se contaba por siglos. ¿Cómo habría podido mantenerse en semejante situación la separación de la objetividad natural y de la subjetividad humana?

La idea de *progreso* ocupa un lugar medio, central, entre la idea de racionalización y la de desarrollo. La primera idea otorga la primacía al conocimiento, la segunda a la política; el concepto de progreso afirma la identidad entre medidas de desarrollo y triunfo de la razón, anuncia la aplicación de la ciencia a la política y, por consiguiente, identifica una voluntad política con una necesidad histórica. Creer en el progreso significa amar el futuro, a la vez ineluctable y radiante. Esto es lo que expresó la II Internacional, cuyas ideas se difundieron por la mayor parte de los países de Europa occidental al afirmar que el socialismo surgiría del capitalismo cuando hubiera agotado su capacidad de crear nuevas fuerzas productivas y al hacer, al mismo tiempo, un llamamiento a la acción colectiva de los trabajadores y a la intervención de los elegidos que los representaban. *Amor fati*, amor del destino, para emplear una de las expresiones más célebres de Nietzsche.

Según esta visión, los conflictos sociales son ante todo los conflictos del futuro contra el pasado, sólo que la victoria del primero quedará asegurada no únicamente por el progreso de la razón sino también por el éxito económico y el éxito de la acción colectiva. Esta idea está en la médula de todas las versiones de la creencia en la modernización. Un sociólogo influyente, Seymour Martin Lipset, ha querido demostrar que crecimiento económico, libertad política y felicidad personal avanzan al mismo paso y que es esa sincronía lo que hay que llamar el progreso. ¿Cómo se realiza el progreso? Primero, por la racionalización del trabajo, que será el gran lema de la industria, desde Taylor y Ford hasta Lenin, el discípulo entusiasta de éstos. Luego, principalmente mediante la acción de un poder político que movilice las energías —término tomado de la física— para obtener una modernización acelerada. Esto implica subordinar las tradiciones y las filiaciones locales a una vigorosa integración nacional. Esta correspondencia de la razón y de la voluntad, esta subordinación del individuo a la sociedad y la subordinación de ésta a la modernización de la producción y a la fuerza del Estado permiten una movilización colectiva que no podría lograr el llamamiento, siempre elitista, a la racionalización.

LA REVOLUCIÓN

Por eso el pensamiento historicista está estrechamente relacionado con la idea *revolucionaria*, presente desde los comienzos del pensamiento modernista, pero que después de la Revolución Francesa ocupa un lugar fundamental, que sólo abandonará en el momento en que numerosos países del centro y del este de Europa renuncien al sistema comunista en 1989. La idea revolucionaria une tres elementos: la voluntad de liberar las fuerzas de la modernidad, la lucha contra un antiguo régimen que pone obstáculos a la modernización y al triunfo de la razón y, finalmente, la afirmación de una voluntad nacional que se identifica con la modernización. No hay revolución que no sea modernizante, liberadora y nacional. El pensamiento historicista es más débil en el centro mismo del sistema capitalista, donde la economía parece regir la historia y donde se puede pensar en un debilitamiento del Estado, pero el pensamiento historicista es en cambio más fuerte cuanto más identifica una nación su renacimiento o su independencia con la modernización, como ocurrió en los casos de Alemania y de Italia antes de suceder en un buen número de países de Europa y de otros continentes. El universalismo de la filosofía de la Ilustración sólo había incumbido a elites y a veces hasta a quienes rodeaban a déspotas ilustrados; la idea de revolución conmueve a las naciones o por lo menos a una vasta clase media. Francia se convirtió en el país faro de esos movimientos revolucionarios internacionales, aunque haya sido en Alemania donde se desarrolló más ampliamente un movimiento político revolucionario y en Rusia donde estalló la revolución que habría de ejercer la influencia más profunda en el siglo XX. Lo cierto es que en Francia la "gran revolución" había asociado con una fuerza excepcional la destrucción del Antiguo Régimen y el triunfo de la nación victoriosa de los príncipes coaligados y de los enemigos del interior. Ésta es una visión política tan vigorosa que aún se hace sentir hoy, cuando la situación política, social e intelectual ha cambiado tan profundamente. Intelectuales y políticos continúan exaltando un nacionalismo revolucionario sin el cual la extraña alianza de socialistas y comunistas a partir de 1972, y con alguna interrupción hasta 1984, habría sido inconcebible.

Todas estas ideas, que son además sentimientos, se encuentran unidas con pasión en Michelet. Desde la *Introducción a la Historia Universal* (1831) a *Pueblo* (1846) y a la *Historia de la Revolución Francesa* (1852-1853), ningún tema es más importante en Michelet que la historia de Francia como personaje y como nación que se sacrificó por la justicia.

La pasión de Michelet por la revolución se debe, en efecto, a que dicha revolución fue la obra del pueblo que, en Valmy y en Jemmapes, salvó la liber-

tad y sobre todo se debe a que la revolución creó la unidad entre la razón y la fe, lo cual permitió la victoria de la libertad sobre la fatalidad, y de la justicia sobre la gracia, para decirlo con sus propias palabras. A partir de 1843, Michelet no sólo se hace anticlerical —ése es el momento en que publica su libro contra los jesuitas—, sino también antirreligioso. Abandona su trabajo sobre la Edad Media y se entusiasma con el Renacimiento antes de lanzarse al estudio de la Revolución. Pero cuando habla del mundo moderno, sólo habla de fe y de amor, de unidad reencontrada más allá de las luchas de clases, unidad que es la unidad de Francia, de la patria, y que para él está simbolizada sobre todo por la fiesta de la Federación del 14 de julio de 1790. Si se agrega que el pueblo crea la justicia y la libertad sólo a través de sus sacrificios y su sangre derramada, todos los temas principales del pensamiento historicista están presentes en esta obra, que es tanto filosofía de la historia como historiografía: creencia en la evolución hacia la libertad, identificación de la justicia y de una nación, Francia, búsqueda de la unidad de la patria más allá de los desgarramientos sociales, sueño de una nueva religión capaz de dar su unidad a la sociedad. La revolución no es ruptura, no es discontinuidad; por el contrario, es el movimiento mismo de la evolución histórica hacia la libertad. La modernidad es el reinado del amor y de la justicia, es la reconciliación de los elementos de un todo que, aún más que su suma, es el fin hacia el cual tiende cada uno de esos elementos.

Aun cuando tome formas atenuadas, la idea revolucionaria es mucho más movilizadora que el concepto de selección natural, que reduce la historia a la lucha por la supervivencia, en la que triunfan los más aptos, es decir, los más fuertes. ¿Cómo, en efecto, podrían entusiasmarse las mayorías con una ideología que exalta la victoria de las minorías? En cambio, el historicismo y su expresión práctica, la acción revolucionaria, movilizan a las masas en nombre de la nación y de la historia contra las minorías que obstaculizan la modernización para defender sus propios intereses y privilegios. François Furet ha mostrado que la idea central de la Revolución Francesa y, en primer lugar, la de su actor principal, Robespierre, fue afirmar que el proceso revolucionario era natural y que al mismo tiempo debía ser voluntario, que la revolución era obra, tanto de la virtud como de la necesidad. Por eso, el cuerpo político debe ser tan puro como un cristal y desembarazarse de todas las escorias, de todos los traidores que conspiran al servicio de los tiranos. La revolución se define por el predominio de las categorías políticas sobre todas las demás y, en consecuencia, por el carácter cerrado del universo político tendido hacia la búsqueda de su pureza, para lo cual debe movilizar sus fuerzas y emplear sus armas contra los enemigos del interior, sobre todo contra los revolucionarios infieles al espíritu de la revolución. Esto se traduce en la importancia de las sesiones públicas de los clubes, de los discursos de los dirigentes jacobinos en los que no hay que buscar ningún programa, pues son más bien una defensa de la pureza revolucionaria, del movimiento interno de la revolución y una in-

cansable denuncia de los tibios, que inevitablemente se transforman en traidores. Furet lo resume del siguiente modo (p. 397): "La idea francesa de la revolución se caracteriza por la enorme importancia que da a lo político: a la capacidad del Estado nuevo de cambiar la sociedad". Algunas páginas antes, el autor había llegado a la conclusión de que "la república supone el carácter inseparable del pueblo y del Estado".

Es, pues, en Francia donde los problemas sociales se desligan con mayor dificultad de los problemas políticos. Aquí, el mejor observador y el más crítico es Marx, quien denuncia la "ilusión política" tan fuerte en Francia, sobre todo en la Comuna de París de 1871, cuya mayoría imita la Comuna de 1793, se embriaga con retórica revolucionaria y se atreve a expulsar de sus filas a una minoría a la que pertenecen los representantes de la Internacional. Este predominio de las fuerzas políticas sobre las fuerzas sociales no desapareció en Francia después de 1848 ni después de 1871; se lo encuentra intacto en el Programa común de la izquierda de 1972. El siglo XIX es un siglo épico, aunque hace tiempo hayamos aprendido a ver en él sobre todo el nacimiento de la industrialización masiva. Quienes hablan de la era de las revoluciones tienen razón al considerar esta definición política como una definición más cargada de sentido que la idea de sociedad industrial. En efecto, esta última idea introduce a menudo un determinismo económico que deja en la sombra los mecanismos de formación de semejante sociedad, mientras que el tema revolucionario, aun aplicado a países que no experimentaron ninguna ruptura con sus instituciones políticas, subraya la fuerza extrema de la movilización puesta al servicio del progreso, de la acumulación y del poderío.

De manera que el largo siglo XIX no está dominado por la separación del mundo de las técnicas y el de la conciencia, del mundo de la objetividad y el de la subjetividad; ese siglo se entrega, en cambio, mediante un esfuerzo único en la historia a hacer del individuo un ser público, no en el sentido ateniense o romano del término, que subordina el individuo a la república, sino superando la oposición de lo espiritual y de lo temporal en nombre del sentido de la historia y, por consiguiente, de la misión histórica de cada actor social.

Visión más militar que industrial, más movilizadora que organizadora. De modo que, en virtud de una aparente paradoja, es en la vida económica donde hay que buscar la presencia (dominada pero nunca completamente suprimida) de esa subjetivación de la cual acabamos de recordar que en el período prerrevolucionario ocupó un lugar tan importante que el racionalismo de la Ilustración nunca logró ocultar. Pues lo que se resiste a esta movilización general de la sociedad es menos el interés que el *trabajo*. Según el análisis de Weber, el trabajo constituye una vocación en cuyo nombre actúan muchos empresarios y sería también el trabajo la justificación central del movimiento obrero. Esto supone apelar al sujeto que en la sociedad industrial es inseparable de los conflictos del trabajo. Para el empresario, él es el representante del trabajo y la razón contra la rutina y la pereza de los asalariados, mientras que los militan-

tes obreros denuncian la irracionalidad de las utilidades y de las crisis que destruyen el trabajo humano, que constituye la fuerza productora y progresista por excelencia.

En la larga tradición cristiana, el sujeto se había formado sólo mediante la división del yo entre el pecado y la gracia divina; en la sociedad industrial, el sujeto se refuerza al transformarse en movimiento social, aunque corriendo el riesgo de perderse —como el individuo en la gracia divina— cuando este movimiento llega a ser una nueva figura del Estado, del progreso y de la necesidad histórica. Una vez más, el sujeto se afirma pero corriendo el riesgo de perderse, ya en una fuerza casi natural, ya en un poder que funda su legitimidad en leyes naturales.

Independientemente de esta resistencia de los actores sociales al movimiento de la totalidad histórica, ¿cómo no percibir desde el comienzo la fragilidad de esta identificación del crecimiento económico (es decir, la industrialización) y de la acción colectiva, social y nacional, esa identificación de economía y política, de historia y de sujeto? El pensamiento historicista triunfó al margen de la modernidad; dicho pensamiento se impone más difícilmente en el seno del capitalismo industrial triunfante o en los países donde la cuestión nacional domina a la cuestión económica y social o hasta se opone a ella. Por eso el historicismo fue un pensamiento fundamentalmente alemán, que se difundió posteriormente en la Europa continental agitada por los comienzos del capitalismo y la formación de los movimientos revolucionarios. Es éste un inmenso movimiento que va desde Herder a Lenin pasando por Marx, pero que no incorpora a Gran Bretaña ni a Estados Unidos y que sólo afectó parcialmente la cultura política francesa. Por un lado, se encuentran las naciones sometidas a los imperios austro-húngaro, ruso y turco, donde la lucha por la independencia se impone frecuentemente al deseo de modernidad. En vísperas de la Primera Guerra Mundial, los obreros checos, teniendo que decidir si eran en primer lugar obreros o checos, escogieron la segunda respuesta y los movimientos nacionales estuvieron frecuentemente dominados por antiguas clases dirigentes o por categorías medias que mantenían ambiguas relaciones con la modernidad. Por otro lado, los países “centrales”, con su vocación de mercado, con la concentración del capital y con la racionalización de los métodos de producción, lo cual subordina la idea de sociedad moderna o sociedad industrial a la idea de economía capitalista y separa brutalmente vida pública y vida privada, modernización y conciencia, situación que confiere a los varones identificados con la vida pública una dominación extrema sobre las mujeres, encerradas en la vida privada, pero que compensan su falta de derechos y de poder con la fuerte autoridad que ellas ejercen en la familia y en la formación de los hijos. Entre el capitalismo violento y las rupturas nacionalistas, el pensamiento y los movimientos historicistas continuaron siempre siendo frágiles. Sobre todo en Francia, país sometido simultáneamente al reinado de la burguesía financiera y al poder del Estado nacionalista y

controlador, donde la sociedad sólo conoció una débil autonomía y donde el pensamiento social fue más frecuentemente una historia de la nación que una sociología de la modernidad, por lo menos hasta el éxito alcanzado por la escuela durkheimiana que coincidió con el limitado alcance de las políticas solidaristas.

La integración historicista de la vida privada y de la vida pública también tuvo efectos en la producción cultural e hizo de ese período el período de la *novela*. Ésta se define por la correspondencia de una biografía y de una situación histórica y la obra pierde su fuerza si el personaje central es sólo un símbolo de una historia colectiva o si, inversamente, vive en un espacio puramente privado.

LA MODERNIDAD SIN REVOLUCIÓN: TOCQUEVILLE

Para terminar esta presentación general de la idea de progreso corresponde esbozar al menos la figura de un rebelde a esta filosofía progresista de la historia. No veo otra figura más interesante que la de Tocqueville, porque éste parece primero compartir la idea general de que la historia tiene un sentido: la historia es una necesidad ineluctable, natural, que lleva de la aristocracia a la democracia, de la desigualdad y de las barreras puestas entre las castas y las clases a una igualdad de condiciones que es menos la falta de diferencias que la supresión de los obstáculos que se oponen a la movilidad. Tocqueville cree, no que Estados Unidos sea diferente de Europa, sino que indica con toda claridad el futuro hacia el cual Francia y Europa avanzan sólo a costa de múltiples contradicciones y rodeos. Pero apenas Tocqueville ha expresado esta idea, expuesta en el segundo volumen de *La democracia en América*, otorga otro sentido a esta evolución. La creciente igualdad determina una concentración del poder, lo cual da lugar a una reflexión a la que los aristócratas y todos aquellos que estaban aferrados a las tradiciones sociales y culturales eran muy sensibles y que no deja a nadie indiferente: la sociedad moderna, por haber eliminado todos los particularismos, las tradiciones y las costumbres, ¿no se convierte en una muchedumbre atomizada que da libre curso al poder absoluto y a sus excesos? Tocqueville se pregunta por qué Estados Unidos no concluye en el despotismo de la mayoría o de un dictador. Esto se debe en primer lugar a su gobierno federal, a la autonomía de las comunas y a la independencia del poder judicial, pero estas explicaciones no pueden satisfacer porque se trata de manifestaciones de la democracia antes que de sus causas. Entonces Tocqueville toca lo esencial: la religión. En el capítulo IX de la segunda parte del primer volumen, afirma a la vez que la religión introduce un principio de igualdad entre los hombres y —razonamiento

más complejo— que al dirigir al Cielo el problema de los fines últimos, la religión limita los conflictos y, se puede decir, seculariza la política. En Tocqueville no hay ninguna tautología cuando manifiesta que son las costumbres y las ideas las que determinan la igualdad, la cual define la democracia. La democracia no sólo es social antes que ser política sino que es cultural aun más que social. Asimismo, las convicciones y las costumbres se separan de la organización social y política, obran sobre estas organizaciones y también pueden entrar en conflicto con ciertas tendencias internas de la modernidad.

Si este pensamiento, tan influyente en Gran Bretaña y en Estados Unidos, fue mantenido al margen del pensamiento social en Francia durante tanto tiempo, ¿no se debe ello a que se opone a la visión integrada, monolítica, de la modernidad, a que se opone a la imagen marcial del progreso paralelo de la riqueza, de la libertad y de la felicidad, imagen difundida e impuesta por las ideologías y las medidas políticas de la modernidad? Tocqueville rechaza por completo la idea revolucionaria que dominó el pensamiento francés, que afirma la unidad del movimiento voluntarista que impulsa a la sociedad moderna hacia la libertad y la igualdad. Tocqueville acepta plenamente el derrocamiento del Antiguo Régimen, pero rechaza la revolución, en lo cual se asemeja a muchos pensadores de su época, por ejemplo, como veremos más adelante, a Auguste Comte. Admite la decadencia de los notables y de los cuerpos intermedios, la victoria progresiva de la igualdad, es decir, el derrumbe de las barreras sociales y culturales. Adhiere a la separación de la Iglesia y el Estado cuyos beneficios ve en Estados Unidos, pero su pensamiento se nutre en la tradición del derecho natural y del espiritualismo cristiano. Tocqueville sueña retrospectivamente con una continuidad histórica de tipo inglés, que combine la modernización y la limitación del poder central. Retoma la reflexión de Montesquieu al transportarla a una tierra nueva y reduce Estados Unidos a una sociedad de los siglos XVII y XVIII, bien alejada de lo que había llegado a ser en la época de Jackson y más aún de lo que esa sociedad era en el momento en que el norte industrial se disponía a destruir la economía de plantaciones del sur. El interés con que hoy se mira en Francia la figura de Tocqueville forma parte del movimiento más amplio que impulsa hacia la filosofía política del siglo XVIII a muchos de los que quieren escapar de las ruinas del historicismo; pues Tocqueville, si bien es un posrevolucionario convencido del triunfo de la igualdad, no por ello deja de buscar una fuerza capaz de resistir la sociedad de masas y su producto más peligroso, la concentración del poder. Tocqueville encuentra esa fuerza en las costumbres y, por consiguiente, en una concepción religiosa y moral que se impone a la organización económica y social, como se ve en los títulos de las cuatro partes del segundo volumen que tratan la influencia de la democracia —es decir, del espíritu de igualdad— sobre el movimiento intelectual, sobre los sentimientos, sobre las costumbres y sobre la sociedad política en Estados Unidos. La calidad intelectual de los análisis de Tocqueville no impide que éstos pertenezcan a la cultura política de los siglos

XVII y XVIII, cultura a la que los norteamericanos continuarán siendo más adictos que los franceses. El sujeto que Tocqueville opone a la modernización económica y política es el sujeto cristiano cuyo origen está, según afirma, en la irresistible necesidad de esperanza que mora en el hombre.

¿Cuánto pueden pesar semejantes ideas en el momento en que se expande la miseria, sobre la que filántropos y socialistas llaman la atención, en el momento en que el mundo europeo y norteamericano es impulsado por una revolución industrial que tal vez no merezca este nombre, según los historiadores, pero que altera tan profundamente la vida material y mental que hace imposible hablar del hombre en general e interrogarse sobre los fundamentos morales o religiosos del orden social? Este reencuentro con Tocqueville es, pues, un último adiós al pensamiento del derecho natural y al dualismo cristiano y cartesiano. La combinación de la Revolución Francesa y de las transformaciones de la economía nacidas en Gran Bretaña impulsa al mundo europeo y a una buena parte del planeta hacia una modernidad que desborda el mundo de las ideas y crea una sociedad y actores sociales definidos por lo que ellos mismos hacen antes que por su naturaleza. La filosofía política hace lugar a la economía política.

LA NOSTALGIA DEL SER

El comienzo del historicismo y del mundo técnico provocado por el doble choque de la Revolución Francesa y de la industrialización inglesa suscita resistencias más extremadas que las de Tocqueville, quien rechazaba la revolución para encontrar en la modernidad la realización de las ideas de los siglos XVII y XVIII. El ingreso en la Historia, el paso de las ideas a las prácticas, la distancia infranqueable creada entre los fenómenos y el Ser engendra una nostalgia del Ser, principio de unidad del mundo natural y del mundo humano y, por consiguiente, de una visión racionalista que no dejará de fortalecerse antes de convertirse en la fuerza principal de la reacción intelectual contra la modernidad. El Prometeo triunfante echa de menos la belleza perdida del Olimpo. ¿Cómo el desencanto del mundo, del que habla Weber, no habría de impulsar intentos de reencantamiento? De poca importancia son los intentos tendientes a recrear el mundo prerrevolucionario, el mundo de los particularismos, de las tradiciones y también de los privilegios. Tocqueville, como Guizot y Thiers, comprendieron la vanidad de esas veleidades reaccionarias, tanto en el orden intelectual, como en el orden político. Mucho más profundos son los esfuerzos de reencantamiento que tomaron una forma estética, prerromántica o *romántica*. Nostalgia del Ser que cuestiona el triunfo de la racionalidad modernizadora de manera completamente opuesta a la del yo cartesiano o a la

de los derechos individuales de los defensores del derecho natural. De Schiller a Hölderlin y a Schelling, Alemania, que había permanecido apartada de la modernización política que transformó a Gran Bretaña y luego a Francia, siente nacer en ella esa nostalgia del Ser que ya no desaparecerá de su pensamiento y que con frecuencia tomará la forma de una crítica antimodernista, particularmente en los filósofos de la Escuela de Frankfort de mediados del siglo XX.

LA RECONSTRUCCIÓN DEL ORDEN

La forma más elemental del historicismo es un pensamiento obsesionado por la idea de destruir el orden antiguo y encontrar un orden nuevo. Es un pensamiento directamente opuesto al de los grandes liberales como Tocqueville. Un pensamiento que no inventa ninguna nueva relación entre el progreso y la integración social; por el contrario, desconfía del individualismo triunfante y, contra sus peligros, inventa un nuevo orden, un nuevo principio de integración social. Auguste Comte es el mejor representante de esta corriente. En su pensamiento, sin embargo, la referencia a la modernidad es central y constante; de ese pensamiento la posteridad ha retenido sobre todo la ley de los "tres estados", que anuncia, después de la decadencia del estado teológico y de los sobresaltos del estado metafísico, el advenimiento del estado positivo. Pero sería arriesgado ver en Auguste Comte al profeta de la victoria del espíritu científico. Ni siquiera es seguro que las ciencias de la naturaleza contengan una verdad propia; es posible, dice Comte, que existan varias teorías particulares que expliquen diferentes órdenes de fenómenos sin fundirse en una teoría general de la naturaleza. Sobre todo, como su maestro Saint-Simon, Comte no ve que el progreso conduzca de un estado a otro y es en cambio más sensible al paso de una era orgánica a una era crítica, al paso de la comunidad al individualismo mercantil. La sociología, a la que Auguste Comte dio su nombre, nació en gran parte de esta inquietud de los intelectuales de la época posrevolucionaria, que se preguntaban cómo reconstruir un orden que ya no podía ser el del Antiguo Régimen. Esa preocupación, que ocupará todo el siglo, se vuelve a encontrar en Alemania, alterada a su vez por la modernidad —esa Alemania en la que Tönnies opone la comunidad a la sociedad que se forma, con la idea de volver a encontrar el camino de la "comunitarización" (*Vergemeinschaftung*)— y reaparece en nuestros días en el pensamiento de un Louis Dumont, en quien la oposición entre holismo e individualismo se encuentra cargada de inquietudes respecto a un triunfo del segundo. Los legistas de la revolución, dice Comte, han reemplazado lo concreto por lo abstracto y han liberado al individuo lanzándolo al mismo tiempo a los sueños, a la locura, a la soledad.

Esta visión de la modernidad es lo más alejado de la idea de sujeto personal. Para Auguste Comte, se trata más bien de desembarazarse de las ilusiones del individualismo, de pasar del yo al nosotros. Por eso, contrariamente al juicio de Littré y de John Stuart Mill, y siguiendo las conclusiones de Henri Gouhier, no hay que ver una ruptura completa entre las dos grandes etapas de la vida intelectual de Comte, la del *Curso de filosofía positiva* y la de la religión de la humanidad que domina el *Sistema de política positiva*. Estas etapas están separadas por el encuentro fulgurante con Clotilde de Vaux registrado en 1845, encuentro que dura sólo algunos meses puesto que ella muere en 1846. Los positivistas se apartan de este intento de crear una religión nueva, de esa afirmación de que "los vivos están siempre y cada vez más gobernados por los muertos: ésta es la ley fundamental del espíritu humano", pero Gouhier lo comprende mejor cuando subraya que la idea central de Comte y el objetivo de su acción son descubrir un nuevo principio de integración social después del triunfo inevitable —que sin embargo no puede ser sino pasajero— del individualismo. El positivismo y la búsqueda de la integración social convergen. Las categorías más afectadas por las relaciones con las cosas, el proletariado y las mujeres (sobre todo las "analfabetas"), son las más sensibles a la unidad de la humanidad contra el espíritu metafísico de los intelectuales. En general, la sociedad debe ser una comunidad, un orden, y el espíritu científico tiene el supremo mérito de prevenir contra la subjetividad y el interés personal. Pensamiento hostil a las luchas sociales y políticas, otorga prioridad absoluta a la creación de un orden que haga participar al género humano en la tendencia universal a la "conservación y perfeccionamiento del Gran Ser". De manera que, según Auguste Comte, el espíritu positivo es lo opuesto a la preocupación por el hombre que manifiestan los filósofos del derecho natural.

El espíritu positivo, en cambio, es directamente social, en la medida de lo posible y sin esfuerzo alguno, a causa precisamente de su realidad característica. Para él, el hombre propiamente dicho no existe, sólo puede existir la Humanidad puesto que todo nuestro desarrollo se debe a la sociedad, cualquiera que sea el punto de vista con que se la enfoque. Si la idea de sociedad nos parece todavía una abstracción de nuestra inteligencia, esto se explica en virtud del antiguo régimen filosófico, pues, a decir verdad, semejante carácter corresponde a la idea de *individuo*, por lo menos en nuestra especie. El conjunto de la nueva filosofía tenderá siempre a hacer resaltar, tanto en la vida activa como en la vida especulativa, el vínculo de cada uno con todos, en una multitud de diversos aspectos, de manera que se haga involuntariamente familiar el sentimiento íntimo de la solidaridad social, convenientemente extendido a todos los tiempos y a todos los lugares (*Discours sur l'esprit positif*, 1844, Ed. Vrin, 1987, p. 56).

¿Qué es esa humanidad exterior a los individuos sino la sociedad misma? ¿Qué es esa solidaridad que debe llegar a ser la fuente principal de la felicidad per-

sonal sino el equivalente de lo que es la especie en el caso de los otros animales? El pensamiento historicista se abre a esta identificación de la libertad personal con la participación colectiva, a esta posición antiliberal y anticristiana que subordina los individuos a los representantes de la sociedad, para decirlo en términos más concretos, a los poseedores del poder. En Auguste Comte este pensamiento historicista tiene además connotaciones autoritarias que se explican por la experiencia revolucionaria y el temor que dejó de una descomposición de la sociedad que culmine en el reinado del interés y de la violencia. Los ataques de Comte contra los intelectuales, contra los "literatos", tendrán una larga y activa posteridad en los debates parlamentarios y en las luchas sociales. Lo mismo cabe decir de la idea de que la libertad verdadera nace de la integración social y de que la solidaridad hace participar a cada cual en la vida de todo el cuerpo social. Si es cierto que el corazón del historicismo es un llamamiento a la movilización política, social y nacional en favor de la modernización, en los positivistas esa movilización se reduce al mínimo; tienen confianza en los dirigentes de la modernización con la condición de que éstos sepan alentar la religión de la humanidad, que puede considerarse como una primera definición, aún utópica, del socialismo, puesto que contiene una concepción puramente social, puramente funcional del hombre. Este positivismo se encuentra más próximo al sociologismo de la filosofía política de Hobbes y de Rousseau que al análisis de los conflictos sociales de la sociedad industrial practicado por Proudhon y sobre todo por Marx, pero está alejado de aquel sociologismo por el hecho de que las filosofías políticas de la modernidad legitimaban el poder absoluto para liberar la sociedad del poder religioso. En cambio, después de la Revolución Francesa, se trata de volver a crear un poder comunitario, una religión del progreso y de la sociedad. El positivismo, como el saint-simonismo, que fue el punto de partida y que ejerció una influencia más directa sobre los nuevos dirigentes industriales, no tardó en quebrantarse: por un lado la invocación a la ciencia y al crecimiento, por el otro el sueño de constituir una nueva Iglesia. Sin embargo, la voluntad positivista de asociar razón y fe, tan semejante a la voluntad de Michelet, subsistió todo el siglo; influyó en Durkheim, quien habrá de preguntarse cómo volver a crear el orden en medio del movimiento, cómo asegurar la solidaridad orgánica en una sociedad utilitarista en permanente cambio.

LA "BELLA TOTALIDAD"

La debilidad del positivismo se debe a que es ajeno a las tradiciones culturales a las cuales se opone. El positivismo se dedica por entero a resolver el problema del presente: ¿cómo volver a introducir el orden en medio del movimien-

to? Y la solución que propone se sitúa tan sólo en el nivel de la sociedad concebida como un organismo que tiene necesidad a la vez de la diversidad de sus órganos y de la unidad de vida y de energía. Pero, ¿qué respuesta aporta el positivismo al debate más importante del pensamiento de los siglos XVII y XVIII, la difícil conciliación del derecho natural y del interés individual, de lo universal y de lo particular, de la razón y de la sensación? La religión de la humanidad se sitúa entre estos dos universos, pero no se ve cómo se imponga a ellos. Y lo cierto es que la política positiva permaneció sin ejercer efecto alguno en las prácticas sociales.

En sus años de formación, Hegel se identifica en cambio con la Revolución Francesa y asocia la libertad personal con la transformación de la sociedad. Recoge por su cuenta el grito revolucionario de libertad o muerte. Y su filosofía busca una síntesis entre la subjetividad y la totalidad partiendo de una doble crítica de la moralidad abstracta y de la sociedad civil fundada en el interés particular. El joven Hegel se define primero contra Kant, contra la moralidad (*Moralität*) abstracta, a la cual opone la ética, el dominio de lo consuetudinario, de las costumbres (*Sittlichkeit*) que no puede separarse del dominio de las instituciones, esto es, de la participación activa en la libertad cuya forma más elevada es la ciudadanía. Esto lo lleva a una crítica del derecho natural. Su tema central se acerca al de Rousseau: lo universal sólo se realiza en lo particular que se convierte así en singularidad. La historia del mundo no constituye una evolución lineal sino que es la sucesión de personajes y de culturas que representan cada cual una acción de lo universal en la historia. Cristo es por excelencia la figura de la subjetividad inscrita en la historia, así como lo será después la Revolución Francesa. Cristo quebranta el legalismo judío y la correspondencia de lo espiritual y de lo temporal que los judíos compartían con los griegos. Pero la individualidad de Cristo se encuentra también en la realización de su destino mesiánico, y su sacrificio es *amor fati*.

La historia está pues animada por dos procesos complementarios: el desgarramiento y la integración. Hegel se aproxima a la tradición cristiana cuando en la *Fenomenología* escribe:

El Espíritu sólo conquista su verdad cuando se encuentra él mismo en el desgarramiento absoluto. No es semejante a lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos: no es nada, es falso y habiendo terminado con una cosa nos desembarazamos de ella para pensar en otra. La fuerza del espíritu consiste en mirar lo negativo de frente y permanecer en esa posición. Permanecer así en lo negativo es la fuerza mágica que lo transforma en Ser. Esa fuerza es lo que antes hemos llamado sujeto. Al dar en su propio elemento una existencia a la determinación, el sujeto suprime (*aufheben*) la inmediatez abstracta, es decir, que sólo es *ente* en general y por lo tanto el sujeto es la verdadera sustancia, el ser o la inmediatez que es ella misma mediación y no inmediatez exterior a la mediación.

El prefacio del libro lo expresa en términos aún más generales; todo depende de ese punto esencial: "Aprehender y expresar lo verdadero, no como sustancia, sino precisamente también como sujeto".

Pero este desgarramiento y el nacimiento de la subjetivación que él entraña conduce también a través de mediaciones a la integración de la voluntad y de la necesidad hasta llegar a su reconciliación completa en el momento en que la libertad existe "como realidad y como necesidad, así como voluntad subjetiva" (*Als Wirklichkeit und Notwendigkeit existiert wie als subjektive Wille*). ¿Cuál es el ser que puede alcanzar esta libertad concreta? Es el ciudadano tal como lo creó la Revolución Francesa, pero es el ciudadano de una nación histórica concreta, de un *Volk*. Hegel es aquí el sucesor directo de Herder, así como de Lutero, y el precursor de los culturalistas que se resisten al universalismo abstracto de la razón, no para oponerle un diferencialismo sin límites, que es absurdo y destructor, sino la idea, tan importante en Herder, de la posibilidad y del derecho de cada nación, de cada cultura históricamente real de participar en el progreso de la razón.

Es aquí donde Hegel se manifiesta más alejado del siglo XVIII francés y de su individualismo y donde permanece más conscientemente apegado al pensamiento alemán del desarrollo. El sujeto no es un ser abstracto; está presente en obras y en una vida colectiva, sobre todo en las grandes religiones que marcaron el desarrollo de la humanidad, desarrollo que pasa de una figura histórica a otra y no de un nivel de racionalización a otro. Esto descarta el dualismo que había dominado el pensamiento filosófico desde Descartes a Kant y, al propio tiempo, los juicios moralizadores sobre la historia. Hegel se aproxima a las preocupaciones de su tiempo cuando ve en la sociedad civil el sometimiento del hombre a las leyes de la producción y del trabajo e invoca contra esta dependencia a la ciudadanía, es decir, a la relación con el Estado. Esta es una idea presente todavía hoy, tanto en la izquierda como en la derecha, pues hay quienes identifican el Estado con la Historia y reducen la vida social a la defensa de intereses inmediatos. Esto vuelve a introducir un nuevo dualismo peligroso, así como el dualismo de origen cristiano era liberador, pues ya no es el individuo quien es portador de los valores universales, sino que es el Estado el que los realiza en la Historia, en tanto que la sociedad civil debe ser superada, es decir, para expresarlo en términos históricos concretos, controlada por el Estado. Esta visión tiene la grandeza de la tragedia y es una representación del destino, cuyo héroe se realiza desapareciendo, como Cristo, figura central de la conciencia desdichada que interioriza la caída del mundo pero realiza así la voluntad de su Padre. Hegel no retorna, pasando por encima del cristianismo, a la ciudad estado griega, a la identificación del hombre y el ciudadano, porque se atiene al momento cristiano de la separación de lo espiritual y de lo temporal, al reemplazo de la ley por la moralidad y por lo tanto a la creación de la religión privada como nacimiento de la subjetividad

sin la cual no se puede llevar a cabo el ascenso del Espíritu hacia el para sí. El Espíritu sólo puede encontrarse al dividirse, al romper con la naturaleza, al llegar a ser libertad.

Pero desgarramiento y totalidad, ¿no están integrados por Hegel solamente como ideas?, se pregunta Marx. El tema del desgarramiento y de la subjetividad, ¿no conduce acaso al tema de las luchas entre amos y esclavos, en tanto que la apelación a la totalidad se transforma, ya en creación de un poder absoluto, heredero de la voluntad general de Rousseau, ya en absorción de todos los factores históricos en el Espíritu absoluto, lo cual, en la obra del propio Hegel, se manifiesta en el reemplazo de una filosofía de la historia por una filosofía del Espíritu que coloca el arte, la religión y la filosofía por encima de la vida social?

La filosofía hegeliana tal vez no tenga que escoger entre una interpretación de derecha, que encuentra en el Estado la realización de la razón, y una interpretación de izquierda, que transforma los desgarramientos del Espíritu en contradicciones reales entre la naturaleza y la sociedad, entre la razón y el provecho y que combate las ideologías religiosas y culturales que enmascaran esta lucha propiamente social. Pero resulta difícil aplicar semejantes ideas filosóficas a las prácticas históricas sin ver cómo se oponen la afirmación de la subjetividad y el movimiento hacia la totalidad, lo cual rompe la unidad del sujeto y de la historia, unidad con la que sueña el historicismo. Esta división violenta se vuelve a encontrar en el marxismo, que es a la vez un determinismo económico y un llamamiento a la acción liberadora del proletariado.

Pero nadie ha dado una expresión más elevada que Hegel a la ambición intelectual del historicismo, ni ha integrado con tanta fuerza las dos tradiciones intelectuales del período prerrevolucionario, el respeto al sujeto y la creencia en el progreso y en la razón. La filosofía de la historia de Hegel está cargada de fuerza dramática y se aproxima más a la historia cristiana de la redención que al optimismo inteligente de un Condorcet. Después de Hegel ya no es posible hablar, como en el siglo XVIII, en términos ahistóricos de los actores sociales. La razón y el sujeto se han hecho Historia.

LA PRAXIS

El mayor peligro del pensamiento historicista es subordinar los actores sociales al Estado, agente de transformación histórica, y ver en la subjetivación sólo un momento necesario de la aparición del espíritu objetivo y luego del espíritu absoluto. Una tendencia profunda del historicismo (al hablar en nombre de un sujeto identificado con la historia) es eliminar los sujetos, es decir, los actores, siendo así que éstos tratan de transformar su situación para acrecentar su libertad.

El pensamiento historicista, tanto en Marx como en Hegel o en Comte, sólo introduce la idea del hombre que hace su propia historia para suprimirla inmediatamente, pues la historia es historia de la razón o es una marcha hacia la transparencia de la naturaleza, lo cual no es sino otra versión de la misma creencia general. El pensamiento de los siglos XVII y XVIII estaba dominado por el enfrentamiento de la razón y del sujeto, del utilitarismo y del derecho natural; el historicismo del siglo XIX absorbe el sujeto en la razón, la libertad en la necesidad histórica, la sociedad en el Estado.

Es en el pensamiento de Marx donde la filosofía de la historia experimenta más dramáticamente la contradicción entre fuerza liberadora y sumisión del sujeto a la historia. En ninguna otra parte del pensamiento social se ha hecho oír con semejante fuerza la afirmación de que el hombre es el autor de su propia historia. La inspiración primera de Marx consiste en encontrar prácticas detrás de las categorías abstractas de la religión, del derecho y de la política. De ahí su condena, a la que ya aludimos, del predominio de las categorías políticas en Francia. Detrás del espíritu doctrinario de Robespierre y de la autocracia de Napoleón, Marx ve el triunfo del individualismo burgués, así como detrás de la retórica izquierdista de los dirigentes de la Comuna ve la debilidad de la clase obrera francesa y detrás de la propiedad (categoría jurídica) ve el trabajo y las relaciones sociales de producción. Economista, filósofo o dirigente de la Internacional, Marx apela constantemente al “humanismo positivo” que habrá de nacer del “aniquilamiento de la determinación alienada del mundo objetivo”, según dice en el tercer *Manuscrito* de 1844.

Marx es el sociólogo de la industrialización porque reflexiona sobre una sociedad que ya no es la sociedad del mercado, sino que es la de la fábrica. No le preocupa hacer respetar las reglas de derecho, y por lo tanto de moral, que permiten la paz y la justicia indispensables para el comercio; observa un mundo industrial en el que los hombres están reducidos al estado de mercancía, en el que el salario tiende a descender al nivel de la simple reproducción biológica de la fuerza de trabajo, en el que el “ser genérico” del hombre queda destruido por la dominación del dinero, de los objetos y de las ideologías individualistas. Esta visión culmina en las *Tesis sobre Feuerbach*, escritas entre 1844 y 1847, y sobre todo en su primera enunciación: “La gran derrota de todo el materialismo pasado (incluso el de Feuerbach) se debe a que la cosa concreta, lo real, sólo se ha captado en la forma del *objeto* o de la *intuición*, no como actividades humanas sensibles, como *prácticas*, y no subjetivamente”. Ahora bien, esas prácticas son ante todo las relaciones sociales de producción, y es con esos textos como nace la ciencia social de la acción. ¿Cómo no reconocer hoy su grandeza cuando el derrumbe del historicismo, sobre todo en el último cuarto del siglo XX, nos aleja excesivamente del pensamiento de Marx?

Pero, ¿quién es ese sujeto, ese ser genérico o social que está alienado y es explotado? Marx, economista y militante político, considera como hecho central la proletarianización absoluta, la contradicción entre la situación del proleta-

rio y la creatividad humana. Contradicción objetiva antes que conflicto experimentado, pues éste no existía en una sociedad en la que el movimiento obrero distaba de haber llegado a ser un actor importante y autónomo. Ésta es una bifurcación decisiva. El pensamiento de Marx no es un análisis de los conflictos sociales, sino un análisis de las contradicciones entre fuerzas productivas y totalidad, por un lado, y dominio de clase e ideología individualista, por el otro. Marx no apela a un movimiento social contra el capitalismo, sino que apela a la naturaleza. La acción de los proletarios y de su Internacional no puede ser una reivindicación sostenida por un grupo de intereses en nombre de sus derechos. Dicha acción es, por el contrario, la transformación de los trabajadores alienados en fuerza de eliminación de las contradicciones del capitalismo, cuya capacidad de acción positiva descansa enteramente en el apoyo dado a las fuerzas de producción dominadas por el capitalismo. No hay movimiento posible que no esté al servicio del progreso, que no marche hacia la totalidad, es decir, hacia la liberación de la naturaleza, de las fuerzas de producción y, más profundamente aún, de las necesidades humanas.

En ningún momento Marx funda una sociología de los movimientos sociales, por más que la haga posible en virtud de su crítica destructora de las ilusiones “institucionales” y su constante invocación a la primacía de la práctica. La completa alienación impide a los trabajadores convertirse en actores de su propia historia. La destrucción de la dominación capitalista no culminará en el triunfo de un actor hasta entonces dominado y que llegue a la autogestión de la producción —visión cercana a la de Proudhon—, sino en la supresión de las clases y en el triunfo de la naturaleza. El pensamiento de Marx no prepara en modo alguno la imagen reformadora y socialdemócrata de una acción obrera, sindical y política al servicio de los derechos de los trabajadores y de su influencia en las decisiones económicas y sociales. Ese pensamiento es de un radicalismo tan extremo que ve en todas las instituciones e ideologías máscaras del interés y de la dominación y que para combatir la explotación capitalista sólo cree en la fuerza irresistible de la naturaleza, del progreso, de la razón, de la presión de las necesidades humanas.

El pensamiento de Marx elimina al actor social. Rechaza toda referencia no sólo al hombre como ser moral, según la visión del siglo XVIII, sino también al movimiento social guiado por los valores de libertad y de justicia. Esto puede parecer chocante, pues ¿acaso no fue Marx el más activo dirigente de la Internacional obrera y el adversario más constante de la subordinación del movimiento obrero a la acción política? Estas afirmaciones son exactas, pero en modo alguno constituyen una objeción contra la interpretación dada aquí. Marx apela a la naturaleza más que a la acción social como fuerza capaz de superar las contradicciones de la sociedad de clases. Está mucho más cerca de los grandes destructores de la idea de modernidad —que hemos de considerar en la segunda parte de este libro—, Nietzsche y Freud, que de los sindicalistas de la acción directa.

Tal es el sentido concreto del materialismo histórico expuesto en la *Ideología alemana* y cuya expresión, que se ha hecho clásica, se encuentra en el prefacio (el preámbulo, dice Rubel) a la *Crítica de la economía política* de 1859:

En la producción social de su existencia, los hombres traban determinadas relaciones, necesarias, independientes de su voluntad; esas relaciones de producción corresponden a un grado dado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La esencia de esas relaciones forma la estructura económica de la sociedad, el fundamento real sobre el que se levanta el edificio jurídico y político y al cual responden formas determinadas de la conciencia social... No es la conciencia de los hombres lo que determina la existencia de éstos; por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia. En cierto grado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en colisión con las relaciones de producción existentes o con las relaciones de propiedad en cuyo seno se habían movido hasta entonces y que sólo son su expresión jurídica. Aún ayer formas de desarrollo de las fuerzas productivas, esas condiciones se han cambiado en pesadas trabas. Entonces comienza una era de revolución social.

Estas últimas palabras anuncian: "la humanidad nunca se propone tareas que no pueda cumplir", fórmula que justificará el economismo de la Segunda Internacional y a muchos reformadores que, aunque se opongan a la acción revolucionaria violenta, comparten con ésta (así como con todas las manifestaciones del pensamiento historicista) la idea de que el sentido de la acción está en el devenir histórico concebido como una liberación de la naturaleza o un retorno a la naturaleza, y no como la construcción de un mundo institucional y moral fundado en principios absolutos.

Marx es moderno en el más alto grado, pues define la sociedad como un producto histórico de la actividad humana y no como un sistema organizado alrededor de valores culturales o incluso alrededor de la jerarquía social. Pero Marx no identifica la visión modernista con el individualismo; por el contrario, el hombre de que habla Marx es el hombre social, definido por el lugar que ocupa en un modo de producción, en un universo técnico y en relaciones de propiedad, un hombre definido por relaciones sociales antes que por la búsqueda racional del interés. Tocante a ese hombre, es insuficiente recurrir a la oposición del holismo y del individualismo, como trata de hacer Louis Dumont, pues aquél está igualmente alejado de estas dos concepciones que pasan por alto la definición del actor desde el punto de vista propiamente social.

En realidad, Marx no defiende los "derechos del hombre", no defiende el sujeto moral; opone la necesidad humana a las construcciones enajenantes del orden social. ¿No se la puede llamar acaso el ello, como harán Nietzsche y luego Freud? El historicismo se desembarazó del dios moral del cristianismo y

lo reemplazó primero por la simple voluntad de reunir el progreso y el orden y luego, de manera más profunda en Hegel, por la dialéctica que conduce al triunfo del Espíritu absoluto, lo que Marx transformó, al contemplar las prácticas económicas y sociales, en impulso de la naturaleza y de la razón que derriban las defensas construidas por la clase dominante y sus agentes. En el centro de todos estos intentos intelectuales encontramos la obsesión de la totalidad, principio de sentido que sustituye la revelación divina y el derecho natural. En todo caso, el actor social tal como apareció en la sociedad civil, primero como burgués y posteriormente como movimiento obrero, no ocupa ningún lugar en este pensamiento. El historicismo es ciertamente la subordinación de la Historia a una filosofía de la Historia, de lo social a lo no social, se defina esto último como razón, como espíritu o como naturaleza.

Pero esta visión de la sociedad, que corresponde muy bien a la experiencia de las primeras sociedades industriales dominadas por un capitalismo casi sin límites, aporta también un elemento indispensable a todo pensamiento del sujeto personal. En efecto, si bien la acción obrera sólo puede tener éxito, según Marx, si marcha en el sentido de la historia, esa acción destruye la representación de la sociedad entendida como máquina o como organismo. En realidad, la desaparición de Dios y el repudio del utilitarismo social abren dos caminos para la afirmación de la libertad: o bien el retorno al Ser mediante el arte, la sexualidad o la filosofía, o bien la afirmación del sujeto y de su libertad, lo cual puede parecer irrisorio si esa libertad no cobra cuerpo en combates contra las fuerzas dominantes. Marx, al igual que Nietzsche, rechaza toda invocación al sujeto, pero el movimiento obrero —inseparable de la obra de Marx— fue la principal expresión, después del agotamiento de las revoluciones burguesas, de la invocación al sujeto. Aquí, como en muchos otros casos, la práctica se adelantó a la teoría.

Pero en general la práctica quedó aplastada por la acción política inspirada en ella. Los dirigentes políticos se arrogaron cada vez más el monopolio de la transformación de la acción del proletariado y de las naciones oprimidas —acción que por sí misma, dicen ellos, no puede ir más allá de la negación de la negación— en acción positiva de reconciliación del hombre y de la naturaleza, de la voluntad y de la razón. El marxismo rara vez condujo a una sociología de la acción colectiva. Y por el hecho de que produjo tan pocos análisis sobre esa acción y sobre los movimientos sociales, hay que reconocer una importancia duradera a la obra a la vez marginal y central de Georg Lukacs, *Historia y conciencia de clase*, con la cual termina después de la Primera Guerra Mundial la historia del historicismo hegeliano y marxista y se anuncia el triunfo del totalitarismo. La burguesía, dice Lukacs, tiene conciencia de sus intereses, tiene una conciencia subjetiva de clase, pero no tiene y se niega a tener una conciencia de la *totalidad* del proceso histórico. La burguesía tenía esa conciencia cuando luchaba contra el feudalismo y la pierde cuando es atacada por el proletariado y cuando destruye todo análisis de las relaciones sociales

al separar lo objetivo y lo subjetivo. El proletariado, en cambio, alcanza esa conciencia de clase que para Lukacs no es en modo alguno una subjetividad de clase, sino que por el contrario es la identificación de sus intereses con la necesidad histórica. "El proletariado es, pues, al mismo tiempo el producto de la crisis permanente del capitalismo y el ejecutor de tendencias que empujan el capitalismo a la crisis" (p. 62). Esto está expresado más claramente en las páginas 220-221: "Esa conciencia no es otra cosa que la expresión de la necesidad histórica. El proletariado no tiene 'ideales' que realizar". Y un poco más adelante Lukacs agrega que la acción obrera "nunca puede en cambio colocarse 'prácticamente' por encima de la marcha de la historia e imponerle simples deseos o simples conocimientos. En efecto, el proletariado sólo es la contradicción de la evolución social hecha consciente".

Ésa es la *praxis*: ni simple defensa de los intereses, ni persecución de un ideal, sino que es la identificación de los intereses de una clase con su destino, con la necesidad histórica. Los obreros, como cualquier otra categoría social, no se elevan espontáneamente a esa conciencia de la totalidad puesto que están alienados, son explotados y reprimidos. La *conciencia para sí* es el partido revolucionario. Únicamente el partido puede cumplir el extraordinario vuelco que transforme una clase absolutamente alienada en un actor revolucionario capaz de repudiar absolutamente la sociedad de clases y de liberar a la humanidad. En el momento en que escribe estas páginas, Lukacs es miembro del partido Comunista y fue ministro de Béla Kun, pero fue también un defensor de los consejos obreros. De manera que no habría que caricaturizar su leninismo; sin embargo, Lukacs dice: "La victoria revolucionaria del proletariado no es, como en el caso de las clases anteriores, la realización inmediata del ser socialmente dado de la clase; es, como lo había reconocido y subrayado ya el joven Marx, la *superación de sí mismo*" (p. 97). ¿Cómo esta superación, este paso a la conciencia de la totalidad, que hace del proletariado un sujeto-objeto cuya *praxis* transforma la realidad, para citar al propio Lukacs, no habría de realizarse antes que por las masas por un partido que sea poseedor del sentido de la historia y guiado por intelectuales revolucionarios? "El proletariado sólo cumple su misión histórica al suprimirse, al hacer desaparecer la sociedad de clases y al crear una sociedad sin clases". Todas estas fórmulas, que están en el corazón no sólo del pensamiento de Lukacs sino también del pensamiento revolucionario marxista, más allá de los debates que oponen diversas tendencias, han fundado el poder absoluto del partido revolucionario concebido como agente de mutación histórica, del paso de la sociedad de clases a la sociedad sin clases.

Algunos se han manifestado aún más radicales, como Régis Debray en *Revolución en la revolución*, y los elementos del *foco revolucionario**. Para ellos

la dependencia de América Latina o de otras regiones respecto del imperialismo era tan completa que no sólo la acción de las masas era imposible sino que también lo era la existencia de un partido revolucionario. Sólo la acción armada de una guerra de guerrilla móvil, es decir, no arraigada en una población, podía herir la parte más débil del imperialismo, el Estado nacional corrompido y represivo. Nunca había sido llevada tan lejos la separación entre la clase obrera o campesina y la acción revolucionaria. Al relanzar desde Bolivia la lucha antiimperialista, Guevara no se puso de acuerdo ni con los mineros, principal fuerza sindical del país, ni con el partido comunista, sino que instaló su guerrilla en una región rural en la que los agricultores hablaban más guaraní que español y en la que se habían visto beneficiados por una reforma agraria. Esa decisión lo llevó prontamente a su derrota y a su muerte. Intelectuales y otros militantes políticos de numerosos países se lanzaron a esa guerra de guerrilla sin arraigo social y cuya victoria, como la que se produjo en Cuba, no podía sino conducir a una dictadura *sin* proletariado. Ésta es una situación límite que sin embargo hace manifestar la lógica general de la acción revolucionaria marxista. En los lugares en los que esa lógica triunfó, es verdad que realizó el paso de una sociedad de clases a una sociedad sin clases, pero si las clases quedaron suprimidas, esto ocurrió en beneficio de un poder absoluto y de su aparato. Ese poder absoluto ejerció un poder permanente que con el tiempo terminó por hacerse más bien tecnocrático y burocrático sin dejar de practicar su actividad policial y sin dejar de oponerse a la autonomía y a la libre expresión de los actores sociales.

El pensamiento marxista no puede determinar la formación de un movimiento social. El socialismo, en la forma que le dio el marxismo y que fue la más influyente, no constituyó el brazo político del movimiento obrero; ese brazo político fue la socialdemocracia. El movimiento obrero ha querido dar a un actor social una capacidad de acción autónoma que supusiera recurrir a principios morales de igualdad y de justicia para animar una política democrática; el socialismo marxista, en cambio, es hostil a la subjetividad de clase, es ajeno a la democracia y se preocupa más por la realización de un destino histórico que por la justicia social. Aun cuando Marx, después de Hegel, sea consciente de construir una filosofía del sujeto, esta palabra está muy lejos de significar lo que nosotros entendemos por subjetividad o subjetivación o por libertad y responsabilidad. Lukacs tiene razón cuando dice: "No es el predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia lo que distingue de manera decisiva el marxismo de la ciencia burguesa, es el punto de vista de la totalidad" (p. 47). Ahora bien, ese punto de vista no puede ser el de un actor particular, sólo puede ser el de un agente propiamente político de la necesidad histórica, agente que se adueña del poder absoluto para realizarla.

Mientras la subjetividad aparece como burguesa, las visiones que recurren a la totalidad histórica, ya sean revolucionarias, ya sean de pequeños burgueses, como le gustaba decir a Mathiez refiriéndose a Michelet, identifican tan

* En español en el original (N. de T.)

fuertemente una clase o una nación con el movimiento natural de la historia, esto es, con una idea, que los actores sociales reales ya no son más que referencias de las "masas" en nombre de las cuales se expresa un partido o se expresan los intelectuales. La visión de una humanidad autora de su propia historia, al disipar las ilusiones engañosas de las esencias y de los principios del derecho y de la moralidad para comprenderse y transformarse en sus prácticas, conduce al sometimiento, violento o moderado, totalitario o burocrático de los actores sociales, en particular de las clases, al poder absoluto de una élite política que proclama su legitimidad en nombre de su presunto conocimiento de las leyes de la historia.

ADIÓS A LA REVOLUCIÓN

Hoy sabemos por experiencia que el progreso, el pueblo y la nación no se fundan en el entusiasmo revolucionario para crear una fuerza histórica a la que no puedan resistir las barreras levantadas por el dinero, la religión y el derecho. Esta síntesis histórica con la que soñó la era de las revoluciones nunca se realizó espontáneamente, a pesar de los sueños de Michelet. Semejante síntesis sólo dio nacimiento al poder absoluto de dirigentes revolucionarios que se han identificado con la pureza y con la unidad de la revolución. La unidad del proceso histórico sólo se realizó reemplazando la pluralidad de los actores sociales y la complejidad de sus relaciones por lo Uno de la nación, del pueblo, de la comunidad en cuyo interior deben reinar la ley marcial y el castigo de los traidores.

Las revoluciones han vuelto siempre las espaldas a la democracia e impuesto una unidad, que no podía ser más que la de una dictadura, a la diversidad de una sociedad dividida en clases. Precisamente porque la participación activa de los actores sociales en la vida pública ha sido débil, incluso en Francia donde el sufragio universal existía desde 1848, se impuso esa dominación de la élite política sobre el pueblo, sobre las clases sociales, dominación que comenzó con el Terror y que luego se hará permanente con los regímenes totalitarios del siglo XX.

Si por un momento aceptamos la idea, que definiendo a lo largo de este libro, de que la modernidad se define por la creciente separación de la racionalización y de la subjetivación, comprobamos que la afirmación de la unidad fundamental de las leyes naturales de la historia y de la acción colectiva hace caso omiso de la modernidad. Semejante afirmación lleva inevitablemente, cuando va más allá del pequeño círculo de los ideólogos, a la construcción de un poder absoluto y represivo que impone una unidad ficticia y autoritaria tanto en el mundo de la economía, que en esa aventura pierde su racionalidad

interna, como en el mundo de los actores sociales privados de su identidad en nombre de su misión universal. Por sinuosos caminos, la era de las revoluciones ha conducido al Terror, a la represión del pueblo en nombre del pueblo y a la condena a muerte de los revolucionarios en nombre de la revolución. Ese período condujo al fracaso económico y a la desaparición de la sociedad devorada por el Estado-Saturno porque afirmaba la unidad de la modernidad y de la movilización social.

El triunfo del progreso culmina necesariamente en esta naturalización de la sociedad en nombre de la cual quienes se oponen a la modernidad y a su revolución son considerados obstáculos, elementos antisociales que deben ser suprimidos por los buenos jardineros encargados de extirpar las malas hierbas. De esta manera llegamos a la autodestrucción completa de la modernidad en el momento en que la ideología proclama con mayor fuerza la identidad de una voluntad y de una necesidad, cuando hace de la historia a la vez un ascenso hacia la libertad y la liberación de la naturaleza, cuando cree hacer triunfar lo social disolviéndolo en el cosmos. Esta idea extrema de la modernidad no logró imponerse por completo en los centros más activos de la modernización occidental, donde el poder político no controló la economía y la cultura, pero a medida que la modernización se extendió a regiones donde encontraba grandes obstáculos, se ha hecho más voluntarista y más se identificó con la idea revolucionaria.

De manera que hoy el primer deber de los intelectuales es proclamar que la gran síntesis historicista fue un sueño peligroso y que la revolución ha sido siempre lo contrario de la democracia. La modernidad no es el triunfo de lo Uno sino su desaparición y su reemplazo por la gestión de las relaciones difíciles pero necesarias entre la racionalización y la libertad individual y colectiva.

Después de la derrota del pensamiento cristiano y del derecho natural frente a la filosofía de la Ilustración debemos pues preguntarnos cuál es el modo de retornar a la subjetividad que debe suceder al historicismo. Esta fórmula tiene por lo menos dos méritos. El primero de ellos consiste en situarnos hoy a igual distancia de los dos siglos que precedieron al nuestro, en obligarnos a reconocer a la vez la invocación a la razón y a la liberación del sujeto personal. El segundo consiste en situar históricamente nuestra reflexión, ciertamente no en la forma de una escala de las formas de la modernización o de las etapas de crecimiento económico, sino como una búsqueda de los modos de intervención de la sociedad sobre ella misma que puedan conducir a una nueva definición de las relaciones entre la eficacia y la libertad. El modernismo, según hemos dicho, dio primero prioridad a la destrucción del pasado, a la liberación y a la apertura. Luego, las filosofías de la historia y del progreso dieron un contenido positivo a la modernidad. La llamaron totalidad, y esta palabra está bastante cerca de la palabra totalitarismo para que no sean evidentes sus ambigüedades y sus peligros. ¿Se puede concebir una nueva situación histórica, un nuevo tipo de sociedad en la que la modernidad se defina, no por un principio único y totalizador, sino por nuevas tensiones entre la racionalización y la subjetivación?

Segunda parte

LA MODERNIDAD EN CRISIS

•

4. LA DESCOMPOSICIÓN

LAS TRES ETAPAS DE LA CRISIS

LA FUERZA LIBERADORA de la modernidad se agota a medida que ésta triunfa. Apelar a la luz puede conmover cuando el mundo está sumido en la oscuridad de la ignorancia, en el aislamiento y en la esclavitud.

¿Es todavía liberadora esa invocación en la gran ciudad iluminada día y noche, en la que las luces que parpadean atraen al comprador o le imponen la propaganda del Estado? La racionalización es una palabra noble cuando introduce el espíritu científico y crítico en esferas hasta entonces dominadas por las autoridades tradicionales y la arbitrariedad de los poderosos; pero se convierte en un término temible cuando designa el taylorismo y los otros métodos de organización del trabajo que quebrantan la autonomía profesional de los obreros y los someten a ritmos y a mandatos supuestamente científicos pero que no son más que instrumentos puestos al servicio de las utilidades, indiferentes a las realidades fisiológicas, psicológicas y sociales del hombre que trabaja.

Antes vivíamos en el silencio, ahora vivimos en medio del ruido; antes estábamos aislados, ahora nos perdemos en las muchedumbres; recibíamos demasiado pocos mensajes, ahora estamos bombardeados por ellos. La modernidad nos ha sacado de los límites estrechos de la cultura local en que vivíamos y nos ha lanzado a la sociedad y a la cultura de masas. Durante mucho tiempo hemos luchado contra los antiguos regímenes y su herencia, pero en el siglo XX se han creado múltiples regímenes autoritarios contra los nuevos regímenes, contra la sociedad nueva y el hombre nuevo y es cuando se hacen oír los llamamientos más dramáticos a la liberación, cuando se suscitan revoluciones dirigidas contra las revoluciones y contra los regímenes que nacieron de ellas. La fuerza principal de la modernidad, fuerza de apertura de un mundo que estaba cerrado y fragmentado, se agota a medida que se intensifican los intercambios y aumenta la densidad de hombres, capitales, bienes de consumo, instrumentos de control social y armas.

Queríamos salir de nuestras comunidades y entregarnos a la construcción de una sociedad en movimiento; ahora, tratamos de liberarnos de la muchedumbre, la polución y la propaganda. Algunos huyen de la modernidad, pero no son muchos, pues los centros de la modernidad han acumulado tantos re-

curso disponibles y dominan tan por completo el conjunto del mundo que ya no existe un lugar premoderno, ni buenos salvajes; solamente han quedado depósitos de materia prima o de mano de obra, campos de ejercicios militares o plantas transformadoras de residuos de latas de conserva y también programas de televisión. La mayoría ya no queda satisfecha con una oposición, con harta frecuencia proclamada, entre el pasado tenebroso y el futuro radiante, y hasta resplandeciente, para decirlo con las palabras rechinantes de Zinoviev cuando se refiere a la hipocresía de los burócratas soviéticos. En todos los casos, se trata menos de rechazar la modernidad que de discutirla, de reemplazar la imagen global de una modernidad, opuesta en todo a la tradición, por un análisis de los aspectos positivos y también negativos de sus finalidades culturales y de las relaciones de dominación o de dependencia, de integración o de exclusión, aspectos que dan al tema cultural de la modernidad un contenido propiamente social. Si bien los himnos cantados a la modernidad han invocado con frecuencia un frente común de todos los modernos y más concretamente la subordinación de todos a la élite que dirige la modernización, la *crítica de la modernidad* no conduce generalmente a rechazarla, sino que de conformidad con el sentido original de esa palabra, induce a separar sus elementos, a analizar y a evaluar cada uno de ellos en lugar de encerrarse en una posición de todo o nada que obliga a aceptar todo por miedo a perder todo.

Este agotamiento de la idea de modernidad es inevitable, puesto que la modernidad se define, no como un nuevo orden, sino como un movimiento, como una destrucción creadora, para decirlo con las palabras de la definición del capitalismo que dio Schumpeter. El movimiento atrae a quienes han permanecido largo tiempo en la inmovilidad; pero fatiga y se convierte en vértigo cuando es incesante y sólo conduce a su propia aceleración. Porque la modernidad es una noción crítica antes que constructiva, pide una crítica que debe ser ella misma hipermoderna, lo cual protege contra nostalgias de las cuales sabemos que fácilmente toman un giro peligroso.

El agotamiento de la modernidad se transforma pronto en un sentimiento angustioso por la falta de sentido de una acción que ya no acepta como criterios sino los de la racionalidad instrumental. Horkheimer ha denunciado la transformación de la "razón objetiva" degradada en "razón subjetiva", es decir, una visión racionalista del mundo convertida en una acción puramente técnica en la cual la racionalidad está puesta al servicio de necesidades, ya sean las necesidades de un dictador, o las de los consumidores, que ya no se encuentran sometidos a la razón y a sus principios de regulación del orden social y del orden natural. Esa angustia determina un giro de perspectiva. Bruscamente, Horkheimer, Adorno, y todos aquellos en quienes ellos influyeron más allá de la escuela de Frankfurt, llaman a la modernidad "el eclipse de la razón". Este razonamiento prolonga la inquietud de Weber, el más grande analista de la modernidad. La secularización y el desencanto del mundo, la se-

paración del mundo de los fenómenos (en el que se ejerce la acción técnica) y el del Ser, que sólo penetra en nuestra vida mediante el deber moral y la experiencia estética, ¿no nos encierran acaso en una jaula de hierro, según la célebre expresión con que termina el ensayo sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, tema que posteriormente retoma con fuerza Jürgen Habermas al comienzo de sus reflexiones? Max Weber define la modernidad por la racionalidad de los medios y la opone a la mira racional de los valores, lo cual se traduce más concretamente en la oposición de la ética de la responsabilidad, característica del hombre moderno, y de la ética de la convicción, que ya no puede intervenir más que en circunstancias excepcionales, lo mismo que la autoridad carismática, en un mundo racionalizado. Ésta es la imagen weberiana del mundo moderno: la coexistencia de la racionalización cotidiana y de una guerra ocasional de los dioses. Este kantismo con frecuencia ha dado lugar a expresiones moderadas en los países europeos. Por ejemplo, inspiró a los creadores de la escuela laica francesa a fines del siglo XIX. Muchos de esos creadores eran protestantes y su laicismo no era en modo alguno agresivo respecto de las convicciones religiosas. Aquellos hombres querían tan sólo trazar firmemente la frontera entre las convicciones privadas y la vida pública, en cuyo seno debía colocarse la escuela, y sostenían que sólo debía reconocerse el pensamiento racional y crítico. Separación de la Iglesia y del Estado que convenía ciertamente a una clase media "progresista" y que así se defendía de la burguesía católica pero también del movimiento obrero revolucionario que ponía en tela de juicio esta tolerancia moderada en nombre de otro proyecto de sociedad. La modernidad, según Weber, rompe la alianza y la unidad del cielo y de la tierra, lo cual desencanta el mundo y elimina la magia, pero quebranta también las cosmologías racionalistas y, en efecto, pone fin al reinado de la razón objetiva. Aunque uno se satisfaga o no con el reinado de la racionalidad instrumental, lo cierto es que ya no es posible retornar a la idea de un mundo enteramente regido por las leyes de la razón descubiertas por la ciencia. El dios que suprime la modernidad es tanto el dios creador de un mundo inteligible como el dios de los sacramentos y de los sacerdotes. Aunque acepte uno o no el dualismo kantiano y la reinterpretación que hizo Weber de él, lo cierto es que ya no se puede creer en un orden del mundo, en la unidad total de los fenómenos naturales de los que la conducta humana sería sólo una especie particular.

Los grandes intelectuales racionalistas rechazan esta imagen del desencantamiento completo. Lo que todavía les encanta es, no el recuerdo de las leyendas del bosque de Broceliande, sino la idea de Logos que les ha sido transmitida por tantos siglos de pensamiento grecocristiano. Esa nostalgia de la razón objetiva nunca fue tan intensa como en Horkheimer. El exilio, la destrucción de la cultura alemana por obra del hitlerismo, el exterminio de judíos europeos que en buena parte se habían identificado más que cualquier otro grupo social con el universalismo de la razón, explican fácilmente ese sentimiento

trágico de Horkheimer, quien veía que el eclipse de la razón objetiva no podía dejar de conducir a la barbarie nazi en medio de las crisis de una sociedad burguesa desorientada. Con frecuencia el marxismo volvió a dar vida a un positivismo que se consideraba el heredero de los grandes pensadores de la Antigüedad y ofreció a intelectuales inquietos el consuelo de una imagen integrada, estable, del orden racional del mundo. La escuela de Frankfurt fue el lugar por excelencia donde se observó esa mezcla de nostalgia por el orden del mundo y de crítica social que asociaba el progreso político y el tradicionalismo cultural.

Estas dos etapas de la crisis de la modernidad, el agotamiento del movimiento inicial de liberación y la pérdida de sentido de una cultura que se sentía encerrada dentro de la técnica y de la acción instrumental, determinaron una tercera etapa, más radical puesto que ponía en tela de juicio no sólo las carencias de la modernidad sino también sus mismos objetivos positivos. Desde el primer capítulo de este libro, percibimos claramente que la desaparición de los fundamentos metasociales de la moral implicó el triunfo de la moral social, del utilitarismo y del funcionalismo. Es bueno aquello útil a la sociedad. Seamos buenos ciudadanos, buenos trabajadores, buenos padres o buenos hijos. La idea de derecho no puede separarse de la idea de deber, aunque finalmente los constituyentes hayan decidido no hablar de los deberes en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Pero esa sociedad a la que cada uno debe servir, ¿es sólo la voluntad general de que habla Rousseau y a la cual los magistrados, es decir, el Estado, deben estar subordinados? ¿Cómo no pensar que el Todo es diferente de las partes y tiende a dominarlas? ¿Cómo no ver que la sociedad, y en primer lugar el Estado, imponen la lógica de lo Uno a una vida social que es una urdimbre de relaciones y, por lo tanto, el terreno de la pluralidad? ¿Quién cree todavía en la identidad del interés del Estado y del interés de los individuos, en la identidad del hombre y del ciudadano? A la separación de la Iglesia y del Estado hay que agregar la separación más importante y más radical aún de la sociedad y del Estado, lo cual implica descartar la idea misma de *sociedad* entendida como conjunto, como sistema o cuerpo social y hacer hincapié en la oposición entre la idea de sociedad y la realidad de la vida social, realidad abierta, cambiante, plural.

El pensamiento social, después de haber atravesado estas tres críticas de la modernidad, se encuentra muy alejado de su punto de partida. El impulso liberador de la modernidad consistió siempre en oponer a voluntades transmitidas por reglas y leyes la evidencia impersonal de la verdad, la verdad de la ciencia, pero también la del éxito económico y la de la eficacia técnica. Contra los profetas y los conquistadores, el espíritu de modernidad impulsó a quienes desconfiaban de los sistemas y querían menos construir un mundo nuevo que descubrir horizontes inexplorados, vivir en un mundo de indagación más que de certezas y, por lo tanto, en un mundo de libertad

y de tolerancia más que de orden y de principios. Ahora bien, la modernidad se manifiesta como un instrumento de control, de integración y de represión. Foucault, entre muchos otros, ha denunciado esta tendencia de las sociedades modernas a extender el campo de la moralización. Ya no se trata solamente de no transgredir los mandatos del gendarme, sino también de creer en ellos, de ajustar los sentimientos y los deseos a las reglas del éxito social y a una higiene social formulada frecuentemente en nombre de la ciencia. Si la modernidad se traduce en una mayor capacidad de acción de la sociedad sobre sí misma, ¿no se encuentra preñada la modernidad más de poder que de racionalización, de coacciones más que de liberación? En adelante el pensamiento social se percibe prisionero de una modernidad de la cual desconfía. Algunas corrientes de pensamiento tratan de modificar la definición de modernidad; pero otras la rechazan en bloque y se esfuerzan por detener la historia, o por lo menos por dar prioridad al equilibrio frente al progreso; otras corrientes se sumergen en la modernidad extrema porque ésta se acelera de tal modo, según se piensa, que se elimina por sí misma. Pero todas estas respuestas son relativamente marginales, y la crítica de la modernidad conduce más a la eliminación de estas ideas que a su reemplazo. Lo que hay que describir es esa descomposición y, si esta hipótesis es correcta, nuestro campo de acción social y cultural debe entenderse como el conjunto de los fragmentos descompuestos de la modernidad. La cultura que se podría llamar *posmoderna* (si esta palabra actualmente no sirviera para designar un conjunto de ideas más delimitado) no presenta un principio central detectable; dicha cultura asocia orientaciones contrarias que parecen marchar cada una por su lado. ¿Que hay de común entre los aspectos tan diversos de la cultura y de la sociedad que se desarrollan a partir de mediados del siglo XIX? ¿Hay un tema central en la contribución de los grandes adversarios de la modernidad, de aquellos cuya obra dominó, junto con la de Marx, más de un siglo de vida intelectual: Nietzsche y Freud? Sin embargo, detrás de este caleidoscopio cultural se puede descubrir la unidad de un proceso: la descomposición de la modernidad. Comencemos, pues, por describir ese proceso.

CUATRO FRAGMENTOS

1. La reacción antimoderna más profunda es aquella que resiste con mayor vigor el voluntarismo de las fuerzas modernizadoras. Al comienzo de la modernidad, según vimos, era el espiritualismo cristiano y su transcripción en las teorías del derecho natural lo que constituyó la principal barrera al poder político. Pero si Dios está ausente, ¿a quién dirigirse para contrarrestar las

intrusiones del poder social sino al diablo? El hombre, criatura de Dios que lleva en sí la marca de la libertad del Creador, queda reemplazado por un ser de deseo. El yo no es más que la envoltura del ello, de la *sexualidad*, que trata de recuperar su energía vital atravesando las barreras levantadas por las convenciones sociales y los agentes de moralización. La nueva antropología es moderna por cuanto lleva al extremo la lucha contra la religión, y más precisamente contra el cristianismo, tema central en las obras de Nietzsche y Freud, pero también es antimoderna en la medida que descarta el ser histórico del hombre en provecho de su naturaleza antropológica, lucha eterna del deseo y de la ley.

En Gran Bretaña y en Francia, sobre todo, la intimidad apareció a fines del siglo XVIII fuera de la vida religiosa, en la que ya había conquistado su autonomía con las reformas protestante y católica, gracias a la importancia asignada a la piedad y a la confesión. Rápidamente esa intimidad se seculariza; la confesión de los pecados se transforma en consejo psicológico y muy pronto en psicoanálisis. El yo pierde el control de la vida psíquica. Lo que quebranta por completo la idea racionalista de la conciencia es el reconocimiento de lo que Nietzsche llamó el Ello, vocablo transmitido por Groddeck a Freud, quien indica él mismo este préstamo.

2. La economía del *consumo* no se puede reducir a una antropología del deseo, pues la primera es inseparable de la racionalización industrial. Jean Fourastié y Colin Clark se hicieron célebres por medir los recientes y acelerados progresos de la productividad, a los cuales los economistas del siglo XIX no habían asignado toda la importancia que merecían. A partir de fines del siglo XIX nuestras sociedades pasan de un *equilibrio casi estable*, o desde ciclos de larga duración, al crecimiento. La imagen del despegue (*take off*) corresponde ciertamente a esta mutación. Mientras, durante un siglo de revolución industrial, el consumo y el género de vida no habían cambiado profundamente en las sociedades en vías de industrialización, desde fines del siglo XIX a fines del siglo XX, a pesar de las crisis y las guerras, el consumo sufrió una gran alteración y al mismo tiempo el trabajo ocupó un lugar cada vez más reducido en la vida gracias a la disminución del año de trabajo, la prolongación de los estudios y la ampliación de la jubilación. La economía protomoderna, que era una economía de producción, estaba dominada por el espíritu científico y técnico; la economía definida por la producción y el consumo de las masas se encuentra dominada por el mercado y el *marketing*. Cambio espectacular simbolizado por la victoria que obtuvo, después de la Primera Guerra Mundial, Alfred Sloan con la General Motors, atento a las demandas de los clientes, sobre Ford, héroe de la racionalización industrial de quien es bien conocida la humorada: "El cliente puede tener el automóvil del color que elija, con la condición de que sea negro". En adelante, la racionalidad sólo puede ser instrumental puesto que está al servicio de una demanda que expresa

la búsqueda de símbolos de una posición social o el deseo de seducción y de exotismo y también la búsqueda de aparatos que reemplacen el trabajo o permitan desplazamientos rápidos o bien alimentos de calidad garantizada y de rápida preparación.

3. En el ámbito de la producción es la idea de *organización* la que conquista el lugar central. Si los banqueros, en particular los Pereire, fueron las figuras principales del capitalismo del siglo XIX, son las figuras de organizadores y directores de empresas las que se imponen a fines del siglo, primero en Estados Unidos. La década de 1920 fue, sobre todo en Alemania, la década de la racionalización y los sindicatos, en Estados Unidos y Francia, se adaptaron, como el sindicalismo alemán, a los nuevos temas: la productividad y el taylorismo. La empresa como centro de decisión ocupa hoy el lugar que antes se le reconocía al capitalismo entendido como sistema de movilización de recursos financieros y humanos. Y las luchas sociales se desarrollan cada vez más en el seno de la empresa misma hasta el punto de escoger como arma suprema la ocupación de los locales de las empresas tanto en Estados Unidos como en Francia, en el momento del Frente Popular. A fines del siglo XX parece que hemos retornado al reinado del capitalismo financiero, pero observadores como Lester Thurow y Michel Albert señalan con razón el error en que incurren aquellos que olvidan el lugar central que tiene la empresa de producción.

4. Las luchas sociales se mezclan frecuentemente con luchas *nacionales*. Estas también se consideran modernizantes, como el *Zollverein*, que al crear un mercado común de los estados alemanes preparó simultáneamente el desarrollo económico y la unidad política de Alemania, realizada en 1871. Pero es más aún, esas luchas introducen o hacen revivir la idea de identidad cultural. La defensa de las lenguas nacionales es esencial en el movimiento de las nacionalidades y posteriormente se observa su triunfo en la resurrección del hebreo en el nuevo Estado de Israel. Cada nacionalidad trata de delimitar su territorio y ampliarlo, crear símbolos de identidad colectiva, armar y constituir una memoria colectiva. Este movimiento se generaliza: incluso Gran Bretaña y Francia, que de buena gana se habían identificado con lo universal de la modernidad económica, institucional o política, refuerzan ahora la conciencia de su identidad nacional.

La nación se separa de la razón y la idea de independencia adquiere cada vez mayor prioridad frente a la de modernización. Mientras en la segunda mitad del siglo XIX, los dos objetivos permanecen estrechamente unidos en Alemania, en Italia y en Japón, la aspiración de independencia nacional se hace tan predominante en una gran parte del mundo en el siglo XX que se alía más fácilmente con el fundamentalismo popular que con el liberalismo de las nuevas burguesías y el voluntarismo de los aparatos de Estado.

LA UNIDAD OCULTA

Este rápido relevo de las principales fuerzas que dominaron la escena social y cultural durante el siglo pasado (la *sexualidad*, el *consumo comercial*, la *empresa*, la *nación*) sólo puede aportar un primer punto de referencia, únicamente puede orientar nuestra atención hacia la aparente heterogeneidad de ese escenario que ya no puede llamarse una sociedad. ¿No tenemos la impresión de estar viviendo en un mundo fragmentado, en algo que no es una sociedad, puesto que la personalidad, la cultura, la economía y la política parecen marchar cada una en una dirección diferente que las aleja unas de otras? Trátemos sin embargo de poner algo de orden en esta aparente incoherencia, aun antes de exaninar sucesivamente esos cuatro universos, no para lograr que se manifieste la imagen de una sociedad, sino, por el contrario, para mostrar que el conjunto de esas fuerzas sociales o culturales es el resultado de la descomposición de la modernidad clásica.

¿Cómo situar estas fuerzas en relación las unas con las otras? ¿Cómo situar la sexualidad, el consumo comercial, la empresa considerada como organización y lugar central de los conflictos sociales y la nación o el nacionalismo? Lo más visible es la disociación del orden del cambio y del orden del ser que antes estaban asociados en la idea de modernidad, la cual significaba a la vez racionalidad e individualismo. Ahora se acrecienta la distancia entre los incesantes cambios de la producción y el consumo y el reconocimiento de una personalidad individual que es al mismo tiempo sexualidad e identidad cultural colectiva. La realidad social y cultural, en lugar de borrarse poco a poco frente a la transparencia del pensamiento racional, invade por todos lados el espacio de la modernidad. Y no vemos aparecer ningún principio capaz de reunificar las diversas fuerzas que acaban de ocupar el mundo fragmentado de la modernidad. El largo siglo que transcurre desde mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX y aun más acá, es el siglo en que se disipa el mundo racionalista, que no es reemplazado por ningún otro principio unificador ni por un nuevo modelo más complejo.

En segundo lugar, y más simplemente, vemos cómo se separan el orden personal y el orden colectivo. Por un lado, la sexualidad y el consumo; por el otro, la empresa y la nación.

Estas dos dicotomías se integran con facilidad. A la esperanza de una modernización endógena, a la esperanza del triunfo de las luces de la razón y de las leyes de la naturaleza que descartan las ilusiones de la conciencia, las mentiras de las ideologías y la irracionalidad de las tradiciones y de los

privilegios, sucede el reconocimiento brutal de las fuerzas cuya diversidad desorganiza el campo social y cultural. La idea de modernidad queda reemplazada por la de acción modernizante y ésta moviliza fuerzas que no son modernas, libera al individuo y a la sociedad hasta entonces prisioneros de las leyes impersonales de la razón, después de haber sido prisioneros de la ley divina.

	SER	CAMBIO
INDIVIDUAL	Sexualidad	Consumo
COLECTIVO	Nación	Empresa

El campo cultural y social en el que vivimos desde fines del siglo XIX no tiene unidad: no constituye una nueva etapa de la modernidad sino que representa su descomposición. Tal vez nunca haya habido una civilización a la que le faltara tanto un principio central, pues ninguna gran religión ejerce una influencia dominante en esta cultura secularizada en la que la separación de las iglesias y el Estado es un principio esencial. Pero al mismo tiempo nunca ha sido tampoco tan débil la nostalgia del pasado y de un orden perdido. La rápida presentación de los trozos fragmentados de la modernidad acaba de mostrar que cada uno de ellos lleva grabado en sí la marca de una modernidad voluntaria. Y esto es evidente en los elementos que definen la nueva sociedad de producción y de consumo; es también manifiesto en los nacionalismos que nunca son tradicionalismos. Algo más confusa es la evidencia en el caso de los grandes pensadores del ello, Nietzsche y Freud, resueltos antimodernistas que son sin embargo racionalistas y que creen posible liberar al hombre de las trabas creadas por una cultura de la moralización. Por eso, no veo mejor denominación para designar este conjunto histórico que el término *posmodernidad*. Esta definición, que puede parecer paradójica, debería moderar un optimismo demasiado presuroso y recordar que este siglo, llamado de progreso, ha sido concebido, por lo menos en Europa, como un siglo de crisis y a menudo de decadencia o de catástrofe. El gran impulso de la industrialización occidental, particularmente en Alemania y Austria a fines del siglo XIX, ¿no estuvo acaso acompañado por un vasto movimiento intelectual de crítica de la modernidad? Y medio siglo después, el período que Jean Fourastié llamó los "Treinta Gloriosos" años, ¿no estuvo dominado en Francia por el pensamiento antimoderno y profundamente pesimista de los descendientes de Nietzsche —Michel Foucault el primero de ellos— después de haber recibido la influencia de las críticas radicales de Jean Paul Sartre? En Francia es imposible citar un solo intelectual de importancia que haya cantado loas a la modernidad, y el propio Raymond Aron, quien más cerca estuvo de hacerlo, no dejó de reco-

nocer constantemente la prioridad de los problemas de la guerra y la paz respecto de los problemas de la producción y la distribución. Aron era más político que economista para apartarse del pesimismo dominante justificado a sus ojos por la guerra fría y la extensión de los regímenes totalitarios. La imagen de nuestro siglo que nos dan los estadistas está en abierta contradicción con la imagen que elaboraron los pensadores y escritores más importantes, desde Thomas Mann a Jean Paul Sartre. Esta disociación de los hechos y el sentido de la economía y de la cultura es lo que mejor define la crisis de la modernidad.

Durante el largo siglo XIX, el siglo de la modernidad triunfante, hemos vivido y pensado con arreglo al modelo de la sociedad nacional y de clases a la que terminamos por convertir en la expresión concreta de la modernidad. Hemos afirmado —en forma bastante diferente según los países— que economía, sociedad y existencia nacional estaban ligadas entre sí tanto como lo están los dedos de la misma mano. Hemos afirmado que la experiencia colectiva tenía una unidad fundamental que llamábamos la sociedad, y Talcott Parsons, mejor que ningún otro, nos mostró de qué manera política, economía, educación y justicia constituían las cuatro funciones principales de ese cuerpo social. La modernidad se definía a la vez por el aumento de los intercambios, el desarrollo de la producción, la creciente participación en la vida política y la formación de naciones y estados nacionales. Los franceses reconocían a esta definición la fuerza de la evidencia, en tanto que Estados Unidos le daba un sesgo más voluntario y, por consiguiente, más jurídico y los alemanes un contenido más profético y más cultural.

Un siglo después, desde la derecha hasta la izquierda, la mayor parte de los intelectuales insisten en lo que Daniel Bell llamó *Las contradicciones culturales del capitalismo*, en la divergencia creciente de las normas que rigen la producción, el consumo y la política. La Francia de fines del siglo XX, ¿cree todavía en su imagen de nación republicana, universalista y modernizadora, imagen que mantienen algunos intelectuales y dirigentes políticos a quienes se escucha distraídamente? Lo que se llama crisis de la educación, ¿no es ante todo el reconocimiento de esas contradicciones culturales y de la descomposición del sistema de valores y de normas que la escuela, la familia y todos los agentes de socialización deben transmitir a los nuevos miembros de la sociedad? La conciencia nacional, que era la otra cara de la liberación revolucionaria, se opone hoy a ella, y el siglo XX tuvo demasiadas razones para asociar nacionalismo y antiprogreso para que todavía podamos comprender a nuestros últimos jacobinos. El consumo de las masas es ciertamente uno de los principales motores del crecimiento económico, pero ¿quién encuentra en ese consumo sólo efectos positivos cuando se multiplican las advertencias de los ecologistas? ¿Y quien se atrevería hoy a cantar a la racionalización, como hizo Taylor hace cien años? Cada uno de los fragmentos estallados de la modernidad lleva en sí la marca de la modernidad y también de su crisis. En nuestra

cultura y en nuestra sociedad, todo está marcado por esa ambigüedad. Todo es moderno y antimoderno, hasta el punto de que no exageraríamos diciendo que el signo más seguro de la modernidad es el mensaje antimoderno que ella emite. La modernidad es autocrítica y autodestructora, es *heautontimoroumenos*, según la designación del poeta que primero lanzó —con Théophile Gautier— el tema de la modernidad, Baudelaire. Para él, la modernidad es presencia de lo eterno en el instante, en lo transitorio. La modernidad es la belleza en la moda que cambia en cada temporada. Ésta es una definición que lleva consigo el sentimiento de que lo eterno terminará por disolverse en el instante, como el amor en el deseo, hasta que la eternidad ya se aprehenda sólo en la conciencia de su ausencia y en la angustia de la muerte.

El cuadro que acabamos de trazar debe completarse. El modelo pleno, global, de la modernidad a la vez cultural, económica y política, al descomponerse en sexualidad, consumo, empresa y nación reduce la racionalidad a un residuo: la racionalidad instrumental, la *técnica*, considerada como la búsqueda de los medios más eficaces para alcanzar objetivos que escapan ellos mismos a los criterios de la racionalidad, puesto que proceden de valores sociales o culturales cuya elección se hace a veces según criterios alejados de toda referencia a la racionalidad. La tecnicidad se pone al servicio de la solidaridad social pero también al de la represión policiaca; se pone al servicio de la producción masiva pero también al de la agresión militar o de la propaganda y la publicidad, cualquiera que sea el contenido de los mensajes difundidos. Esta tecnicidad es poco discutida, puesto que para la mayoría de la gente es claro que no impone ninguna decisión relativa a los fines de la acción.

Sin embargo, numerosos intelectuales, después de Weber, criticaron el instrumentalismo y el culto de la técnica y la eficiencia. Esas críticas se fundan en la percepción de la decadencia de la razón objetiva, de la visión racionalista del mundo, regida o no por un dios racional garante de la capacidad que posee nuestra razón de comprender las leyes del mundo. Pero tales críticas carecen de todo fundamento desde el momento que pretenden otorgarse un contenido social y político. Igualmente débil es la denuncia de los tecnócratas, como si el predominio de la racionalidad técnica fuera tan grande que hubiera llegado a sustituir todas las finalidades. Es demasiado fácil denunciar la omnipresencia de los técnicos y es peligroso creer que éstos dirigen un mundo cuyos gobernantes serían sólo ingenieros de las almas y de la sociedad. El mundo de las técnicas, el mundo de los medios, continúa estando subordinado o más subordinado al mundo de los fines personales o colectivos cuanto que se ha roto el lazo entre la razón objetiva y la razón subjetiva y la técnica ya no se encuentra al servicio exclusivo de una visión racionalista del mundo o de los mandatos de un dios filósofo o matemático.

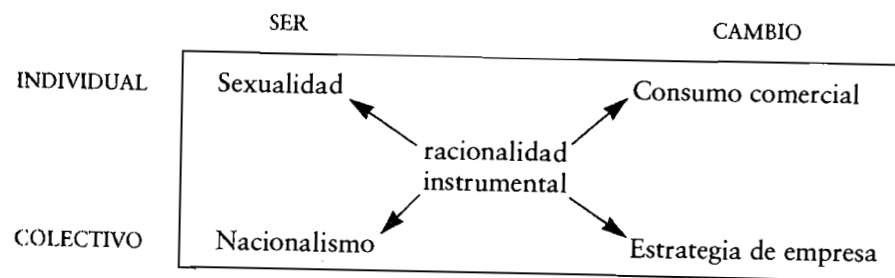
La denuncia de la técnica es una forma particular de la nostalgia del Ser; ella alimenta todas las ideologías que quieren volver a dar a uno de los fragmentos de la modernidad descompuesta el papel de principio central del

mundo moderno. Para una, todo es nacional, hay que volver a crear comunidades cerradas en sí mismas y rechazar las agresiones extranjeras; para otra, en cambio, deben derrumbarse las tradiciones y las defensas nacionales para facilitar las operaciones de empresas trasnacionales que instalen en todas partes sus técnicas y sus productos; según otra, el mercado reemplaza a cualquier otro principio de organización social; y para otra, finalmente, hay que abandonarse a un pansexualismo que pueda reunir a todos los seres humanos en un nuevo culto dionisiaco difundido por la televisión y las *video-cassettes*.

Frente a este caos cultural, frente a la fragmentación de la modernidad, uno puede interrogarse sobre la posibilidad de reconstruir un universo cultural coherente. Yo trataré de hacerlo, y las dos primeras partes de este libro son sólo trabajos preparatorios de esta tentativa. También uno puede adoptar su propio partido, admitir un pluralismo fundamental de experiencias y de valores y limitarse a organizar una sociedad de tolerancia, de pluralismo y de búsqueda de la autenticidad. La referencia a la racionalidad instrumental, por débil que sea, tiene la importante función de impedir que cada uno de los añicos de la modernidad fragmentada corte sus lazos de interdependencia con los demás, se considere enteramente diferente de ellos, se crea soberano y, por lo tanto, obligado a librar contra ellos una guerra santa.

La racionalidad técnica limita las pretensiones de dominación de cada tendencia cultural e impide que se transforme en fuerza social lanzada a la conquista de la hegemonía política. En el centro de la sociedad posmoderna, la sociedad de ayer y más aún la de hoy, hay, en el mejor de los casos, un vacío de valores que garantiza la autonomía de la racionalidad técnica y permite proteger ese vacío de poder que ocupa el centro de la sociedad, vacío que con razón Claude Lefort considera el primer principio de la democracia.

La fragmentación de la modernidad puede representarse del siguiente modo:



Recordemos que este cuadro debe leerse de dos maneras complementarias. El cuadro describe la fragmentación de la modernidad y, por consiguiente, proporciona la lista de las fuerzas que tienden a ser antimodernas, como sostienen

constantemente, y con tanta fuerza, todos los pensamientos críticos, cualesquiera que sean sus orientaciones: tanto en la sexualidad como en el consumo hay consumación, destrucción; en la política de las empresas, las utilidades o el poder tienden a aplastar la función de producción; y los nacionalismos, como todos los diferencialismos, llevan consigo la guerra. Pero cada uno de esos elementos, según ya mencioné, lleva también en sí una reivindicación de la modernidad: la independencia de la nación es la condición del desarrollo económico, la sexualidad pone en tela de juicio normas que apuntan a la integración social y a la reproducción cultural, el consumo impulsa la producción de las grandes empresas y permite satisfacer demandas cada vez más diversas. Esta función modernizante implica en cada caso una alianza con la racionalidad instrumental, en tanto que los ataques contra la técnica se relacionan con la orientación antimoderna e integrista de cada uno de los fragmentos de la modernidad descompuesta.

Esta afirmación no puede sustituir la búsqueda de un principio cultural central que permita la reconstrucción de un campo cultural integrado, pero define un límite que en ningún caso puede ser franqueado: si la racionalización ya no puede ser el principio integrador de la cultura, no es posible ninguna reunificación de la cultura contra el pensamiento y la acción racionales. El irracionalismo conduce a una fragmentación extrema, a una separación completa de los elementos que antes estaban integrados en el modelo de la racionalidad objetiva. Por eso la denuncia de la técnica es peligrosa y ha alimentado más frecuentemente pensamientos totalitarios que pensamientos liberales o anarquistas. Se puede denunciar el auge de las utilidades, se pueden denunciar las políticas guerreras, la destrucción del ambiente o la comercialización del sexo; cada vez, el debate puede entablarse e intercambiarse argumentos. Pero la denuncia de la técnica se justifica tanto menos cuanto que la técnica nunca pudo mostrar que en una sociedad moderna los medios se hayan convertido en fines. Algunos ingenieros, sobre todo en períodos de crisis, han defendido la causa de la tecnocracia, tanto contra el capitalismo como contra las tradiciones sociales y culturales consideradas como obstáculos al crecimiento. Este pensamiento, que alcanzó su expresión más vigorosa en Estados Unidos con Thorstein Veblen, nunca prevaleció, pues una sociedad no es sólo una máquina y un Estado no es sólo una burocracia. La debilidad de nuestras sociedades resulta no de la desaparición de los fines destruidos por la lógica interna de los medios técnicos, sino, por el contrario, de la descomposición del modelo racionalista, quebrantado por la modernidad misma y, en consecuencia, por el desarrollo separado de lógicas de acción que ya no se refieren a la racionalidad: búsqueda del placer, de posición social, de provecho o de poder.

5. LA DESTRUCCIÓN DEL YO

TODAVÍA MARX

LA PRESENCIA DE MARX en la linde de esta crítica cultural de la modernidad puede sorprender, pues yo mismo lo he colocado de manera clásica en la primera fila de los pensadores de la modernidad y su voluntad de refutar el pensamiento de Hegel no lo hace pertenecer a un universo cultural diferente del de su maestro y adversario. Pero este vuelco constituye una ruptura con el idealismo de las filosofías de la historia. El progreso ya no se concibe como el triunfo de la razón o la realización del Espíritu absoluto, sino que es visto como la liberación de una energía y de necesidades naturales a las que se oponen las construcciones institucionales e ideológicas. La separación de lo espiritual y de lo temporal, excluida por el idealismo, cobra nueva fuerza en una forma tan extrema que desborda el dominio de las instituciones y del propio escenario político. Por un lado, las necesidades, y por el otro, las utilidades; entre ambas esferas más de un conflicto podría desembocar en compromisos: la contradicción que sólo queda superada por la convergencia final de la rebelión liberadora y del desarrollo de las fuerzas productivas, de la socialización de la producción y del socialismo para culminar en la naturalización de la sociedad y en la eliminación de los obstáculos creados por la conciencia. También para Marx, el principal adversario intelectual es el concepto de sujeto. Entre las necesidades y las utilidades enfrentadas, todo aquello que representa la sociedad o la personalidad, todo aquello que modela la sociedad o al ser humano, toda subjetividad individual o colectiva es ardid de la burguesía. La conciencia es siempre falsa conciencia, lo cual justifica el papel de los intelectuales revolucionarios, que de ningún modo son agentes de toma de conciencia, sino los encargados de descifrar las leyes de la historia. Y en este aspecto Marx es historicista: la vida social es sólo la lucha del valor de uso y del valor de intercambio, la lucha de las fuerzas de producción contra las relaciones sociales de producción.

Tal vez porque la obra de Marx se sitúa en el momento más vigoroso de la proletarización no asigne ningún lugar a un sujeto obrero. La explotación se basa en el hecho de que los capitalistas pagan el trabajo producido al precio mínimo necesario para asegurar la reproducción de la fuerza de trabajo, para asegurar la supervivencia del obrero. Esto nos encierra en un lógica eco-

nómica implacable en la que el actor obrero colectivo, el movimiento obrero, no puede intervenir. Y Marx descarta la objeción de que junto a simples obreros no calificados, pagados al más bajo nivel, existen también obreros calificados, algunos de los cuales ocupan una posición favorable en el mercado de trabajo y son los creadores del movimiento obrero. Esta figura del trabajador calificado, que me parece indispensable colocar en el centro de todo estudio del movimiento obrero, queda eliminada por Marx, quien afirma perentoriamente que el trabajo calificado y complejo no es más que un compuesto de trabajo simple no calificado.

De esta manera, los grandes temas marxistas se eslabonan unos con otros: leyes del desarrollo histórico y determinismo tecnológico y económico, contradicción entre la historia natural de la humanidad y la dominación de clase, crítica de la conciencia como efecto de la dominación burguesa, ausencia de actores de clase y, como resultado de todos estos temas, el papel motor de los intelectuales revolucionarios armados con la ciencia de la historia.

Marx es el primer gran intelectual posmoderno, porque es antihumanista y porque define el progreso como liberación de la naturaleza, no como realización de una concepción del hombre. Su concepción de la totalidad varía según los textos y hasta según las etapas de su vida, pero hay una unidad en su obra, el materialismo y, por consiguiente, la lucha contra el subjetivismo. En el materialismo se encuentra ciertamente la herencia sociológica de Marx. Apelar a la conciencia, a la acción intencional y *a fortiori* a los valores es propio de “pequeños burgueses” y no tiene otra función que la de ocultar la explotación y su lógica puramente económica. Aún hoy, los marxistas se sienten más cerca de los liberales, que defienden un individualismo metodológico extremo, que de los reformadores sociales y en ningún momento dejan de denunciar a los socialdemócratas.

Lo esencial de este pensamiento y de su lucha contra el socialismo utópico o contra los hegelianos de izquierda consiste en reemplazar la rebelión realizada en nombre del sujeto humano por el análisis de las contradicciones del capitalismo, en no oponer valores al capitalismo, sino la energía natural de las fuerzas de producción —incluso el trabajo humano— y la presión de las necesidades que terminarán por desarrollarse libremente en la sociedad comunista definida por el principio: cada cual recibirá según sus necesidades. Este pensamiento tiene una fuerza polémica y política sin igual, precisamente porque ataca de frente el moralismo de los filántropos, de los reformadores y de los utópicos y, sobre todo, porque es un pensamiento que concentra el sentido de la acción política en las manos de una contraelite revolucionaria. A mediados del siglo XIX, cuando triunfa la sociedad victoriana, cuando el espíritu de las instituciones al servicio del capitalismo triunfante se transforma con tanto éxito en convicciones morales y en reglas de organización de la vida colectiva, el pensamiento marxista es como un pavimento tendido en una charca.

Se puede pensar que la brutalidad de la industrialización capitalista, la ruptura completa de economía y sociedad, es lo que explica el largo predominio del marxismo en el estudio de los movimientos sociales y en las reformas democráticas de Europa, especialmente en aquellos lugares en que un poder político absoluto se opuso con éxito a la organización autónoma del movimiento obrero. El capitalismo y el Estado, unidos, han aplastado a los actores sociales y a la democracia con tanta violencia que la sociedad occidental sólo percibió la lucha del trabajo y de la producción contra la violencia y las utilidades y remitió toda referencia a las orientaciones de la acción a las esferas de la moralidad y el arte.

NIETZSCHE

La sociedad industrial que se forma en Europa y luego en América del Norte aparece cortada en dos por un capitalismo brutal: por un lado, el mundo del interés y de la individualidad, que según Schopenhauer es estéticamente una taberna llena de borrachos, intelectualmente un asilo de alienados y moralmente una guarida de bandidos; por el otro, el mundo impersonal del deseo que no tiene comunicación con el mundo del cálculo. La razón instrumental puesta al servicio del egoísmo posesivo ya no está atada por nada a las fuerzas de la vida, del cuerpo y del deseo, que no pueden captarse mediante la representación, sino sólo a través de la intuición. El dualismo kantiano se hace trágico. El hombre es desdichado, piensa Schopenhauer, porque está dividido entre su deseo de vivir cósmicamente y el movimiento que lo arrastra hacia la individuación. La respuesta de Schopenhauer es que hay que elegir, que liberarse de esa individuación y de una concepción liberal del derecho que se reduce a limitar las intrusiones de la voluntad de los demás en mi voluntad, no para abandonarse al deseo sino para desindividualizarlo y por consiguiente liberarse de él y alcanzar el nirvana. Schopenhauer, interesado en el budismo, es igualmente sensible al quietismo de la Madame Guyon. Su nihilismo ascético es una liberación del querer vivir gracias al arte, a la filosofía y a una meditación sobre la muerte.

Desde principios del siglo XIX (*El mundo como voluntad y como representación* se publica en 1818), Schopenhauer se distancia del mundo de la razón, de la ciencia y de la técnica, que para él es el mundo del egoísmo asocial, no para volver a crear un orden social imposible, sino para invocar la vida y el deseo, es decir, lo que es impersonal en la experiencia vivida y no lo que es consciente y voluntario. Se trata de destruir el yo y la ilusión de la conciencia, así como de desconfiar de la ilusión de orden social que protege únicamente los apetitos egoístas. ¿Cómo el pensamiento y la acción crítica no iban a re-

chazar las ilusiones del yo, del individualismo y del orden social? ¿Cómo los pensamientos morales y sociales más vigorosos no iban a ser, desde Schopenhauer a Bergson, defensas de la vida contra la técnica, de lo continuo y de lo colectivo contra lo discontinuo y lo individual? Sobre todo no busquemos en este movimiento intelectual el nacimiento del sujeto; dicho movimiento es, por el contrario, hostil a esta idea; sin embargo, encontramos en él la destrucción del yo y la crítica de la individuación que ciertamente distan mucho de la construcción del sujeto, pero sin las cuales ésta sería imposible.

Nietzsche combate la respuesta de Schopenhauer pero adopta su crítica del individualismo. Se sitúa en el interior de la modernidad y reivindica la herencia de la Ilustración, especialmente de Voltaire, sobre todo por repudio del cristianismo: los hombres se han separado de los dioses, pero esta ruptura no es el fin de un mundo, sino que es simultáneamente una liberación que inaugura una nueva época y un asesinato que deja al hombre colmado de culpabilidad. “Dios ha muerto”, dice Nietzsche en *La gaya ciencia*, y luego agrega:

Nosotros le hemos dado muerte ¡Dios ha muerto, Dios continúa muerto! Y nosotros lo hemos matado. ¿Cómo consolarnos, nosotros, los asesinos? Lo que el mundo había tenido hasta ahora de más sagrado y más riguroso ha perdido su sangre bajo nuestras cuchillas. ¿Quién enjuagará esa sangre de nuestras manos? ¿Qué agua lustral podrá purificarnos alguna vez? ¿Qué solemnidades expiatorias, qué ceremonias sagradas tendremos que inventar? ¿No es demasiado grande para nosotros la magnitud de esta acción? ¿No deberemos convertirnos nosotros mismos en dioses para parecer dignos de esa acción? ¡Nunca hubo acción tan grande, y quien nazca después pertenecerá, en virtud de esa misma acción, a una historia superior a todo cuanto fue hasta entonces la historia!

La muerte de Dios marca también el fin de la metafísica entendida como la correspondencia, como la unidad del Ser y del pensamiento, idea perseguida desde Parménides a Platón y desde Descartes a Spinoza. En el corazón del siglo del historicismo, Nietzsche reemplaza el Ser por el devenir, la sustancia por la acción o por la praxis, podría decir con Marx. La transmutación de los valores (*Umwertung*) que Nietzsche anuncia, reemplaza la adaptación al orden racional del mundo por la exaltación de la voluntad, de la pasión.

Nosotros hemos abolido el mundo de la verdad. ¿Qué mundo nos ha quedado? ¿Quizá el mundo de las apariencias...? ¡Nada de eso! *Con el mundo-verdad también hemos abolido el mundo de las apariencias*. Mediodía, momento de la sombra más breve, fin del error más largo; punto culminante de la humanidad. *Incipit Zarathustra*. (*El crepúsculo de los ídolos*, “De cómo el ‘mundo-verdad’ se convierte por fin en una fábula”, núm. 6).

Nada más moderno que estas palabras dirigidas contra Kant y que podrían atribuirse a Auguste Comte, por su desdén de la metafísica. Pero en esta modernidad existen varios caminos. El más frecuentado es el del utilitarismo, que Nietzsche llama el pensamiento inglés, y que repudia con el mayor vigor: uno no puede vivir encerrado en el mundo de las apariencias. La civilización francesa es tan detestable como el pensamiento inglés, pues también de ella se ha retirado la vida y los objetos de cultura flotan en el vacío.

Si se aparta uno de estos caminos clásicos de la modernidad puede, a fin de contrarrestar el utilitarismo, retornar a la idea de derecho natural y al pensamiento cristiano y así colocar las ideas de sujeto y de democracia en el centro de la reflexión. Pero esta decisión no es la de ninguno de los tres pensadores que dominan la crisis de la modernidad: Marx, Nietzsche y Freud. Y es Nietzsche quien se encuentra más alejado de esta decisión.

Su argumento central está expuesto en *Genealogía de la moral*. En el mundo existen los fuertes y los débiles, los dominadores y los dominados, las aves de rapiña y los corderos. Entre esas criaturas hay relaciones materiales de las que está ausente todo elemento moral y que son las relaciones de la vida misma, relaciones entre especies e individuos. Pero el débil, para escapar a esas relaciones de fuerza que le son desfavorables, interpreta la fortaleza de su adversario como maldad. Introduce detrás de sus actos una voluntad, una esencia. Y de esta manera nace la noción de sujeto, tan irracional y artificial como la del rayo que los ignorantes presentan para explicar la descarga eléctrica, la cual también se convierte en sujeto y hasta toma la figura de Júpiter. Todo aquello que introduce una intención general y una conciencia como explicación de la conducta es un instrumento de defensa de los débiles que, por consiguiente, destruye el orden de la naturaleza y crea esencias, esos principios que Auguste Comte consideraba lo fundamental del pensamiento jurídico y metafísico. Gilles Deleuze lo expresa con precisión (p. 44):

La conciencia nunca es conciencia de sí mismo, sino que es conciencia de un yo en relación con el sí mismo, el cual no es consciente. La conciencia no es conciencia del amo, sino que es conciencia del esclavo en relación con un amo que no tiene que ser consciente.

Lo que aquí importa es la fuerza con que Nietzsche rechaza este pensamiento del sujeto, y especialmente el cristianismo, religión de los débiles, y antes del cristianismo el psicologismo de Sócrates y de su discípulo Eurípides que destruye el espíritu de la tragedia griega.

Esta clase de hombre —escribe Nietzsche en *Genealogía de la moral*— tiene *necesidad* de creer en el “sujeto” neutro, dominio del libre albedrío y esto se debe a un instinto de conservación personal, de afirma-

ción de sí mismo con que generalmente toda mentira trata de justificarse. El sujeto (o, para decirlo en lenguaje popular, el *alma*) tal vez haya continuado hasta ahora siendo el artículo de fe más inquebrantable por la sencilla razón de que el sujeto permite a la gran mayoría de los mortales, a los débiles y a los oprimidos de toda clase, ese sublime engaño de sí mismos que consiste en considerar la debilidad misma como una libertad y su modo de ser así como un mérito.

En *Más allá del bien y del mal*, la crítica de Nietzsche se concentra en los filósofos del sujeto y sobre todo en el *cogito* de Descartes. "Descartes dice 'yo pienso' y aquí el sujeto determina el verbo; hay un yo que piensa. Los modernos piensan a la inversa: 'piensa' es determinante, 'yo' es lo determinado. 'Yo' sería entonces una síntesis operada por el pensamiento mismo". En términos muy cercanos a los que habrá de emplear luego Freud, Nietzsche ve en la conciencia una construcción social vinculada con el lenguaje y con la comunicación, por consiguiente con los roles sociales. Lo más personal es también lo más convencional, lo más mediocre. La conciencia, dice Nietzsche en *La gaya ciencia*, es "lo que hay menos cabal y más frágil en la evolución de la vida orgánica, de suerte que cuanto más conciencia tiene el ser, más multiplica sus pasos en falso y los actos fallidos que lo hacen perecer". ¿Cómo no pensar también en Marx, que opone las fuerzas productivas, creadoras, expresiones de la vida, de la energía, a las relaciones de producción, que son construcciones de la conciencia que para él es la conciencia de la clase dominante?

Hasta ahora la modernidad estuvo, piensa Nietzsche, en el triunfo de la conciencia, en la alienación de la energía humana que se separa de sí misma y se vuelve contra sí misma al identificarse con un dios, con una fuerza no humana a la que el hombre debe someterse. La modernidad ha conducido al nihilismo, al agotamiento del hombre, y toda la potencia de éste ha sido proyectada al universo divino por el cristianismo, de modo que al hombre ya no le queda sino su debilidad, lo cual acarrea su decadencia e inevitable desaparición. La transmutación de los valores implica el repudio de esta alienación y la recuperación del hombre de su ser natural, de su energía vital, de su voluntad de poderío.

Sólo renunciar al ideal, a Dios, sólo el triunfo de la voluntad de vida sobre la voluntad de muerte permiten la liberación. Pero la lucha entre estas dos fuerzas opuestas es incesante, pues todo deseo sueña con su realización y esto hace que nazca el ideal. A fines del siglo, Weber retoma ese tema del ascetismo, tan importante para Nietzsche, pero hace hincapié en el paso del ascetismo extramundano al ascetismo en el mundo para explicar el desarrollo del capitalismo, es decir, del mundo de los ricos y de los fuertes y no del mundo de los pobres y de los débiles. Nietzsche, en cambio, opone brutalmente el ascetismo de los sacerdotes y de los filósofos que exaltan el silencio, la pobreza y la castidad, a la voluntad de poderío. Lo cierto es que Weber se sitúa en el mundo económico y

social y Nietzsche en el mundo del pensamiento, puesto que acusa a los filósofos de haber convertido en virtudes de toda la humanidad conductas favorables para su propio trabajo. Esta diferencia de perspectivas tiene consecuencias decisivas. El hombre de Nietzsche no es un hombre social como el de Weber. Nietzsche busca sus modelos en el pasado, en la Antigüedad romana y en el Renacimiento italiano, donde la *virtud* es la mejor expresión de una voluntad de potencia junto con el gusto por el conocimiento. Hemos dado muerte a Dios y nuestra culpabilidad alimenta nuestra sed de sumisión y de redención. Lo que hay que hacer es ir más allá de ese asesinato, más allá del bien y del mal, para encontrar o crear una existencia natural liberada de todos los ascetismos, de todas las alienaciones, gracias a un esfuerzo que es al mismo tiempo deseo y razón, dominación y control de sí mismo, que es, contrariamente a una interiorización, una liberación, un retorno a Dionisos. Éste es el tema primero de la reflexión del joven Nietzsche cuando escribía *El origen de la tragedia* y cuando veía en Wagner ese retorno a Dionisos, antes de denunciar, unos años después, el retorno a la moral cristiana de quien había llegado a ser el autor de *Parsifal*. Gilles Deleuze tiene razón cuando afirma que Dionisos se opone a Sócrates y a Jesús más directamente que a Apolo, de quien es el complemento necesario. Pues Dionisos es la vida y por lo tanto un principio supraindividual.

Nietzsche elude el utilitarismo inglés al desbordar la idea cristiana de sujeto, al alejarse cada vez más del empirismo y elevarse por encima de la persona. Lo que le atrae de los misterios de Eleusis es "comprobar la unidad de todos los seres, la idea de que la individuación es el fundamento de todo mal y de que el arte representa el presentimiento y la jubilosa esperanza de que algún día el encanto de la individuación quede roto y sea restaurada la unidad". Nostalgia del Ser, retorno, más allá de la conciencia y contra la conciencia, a lo Uno, que no es el mundo divino sino el mundo anterior a los dioses, el mundo del paganismo donde el propio hombre es un dios o un semidios, o un héroe. Nuestra civilización privada de mitos, arrastrada a una descomposición de la cual Francia da el más brillante y peor ejemplo, trata de volver a crear un mito fundador y se agota buscándolo en las culturas pasadas. *El origen de la tragedia* expresa de la manera más directa la voluptuosidad de vivir.

Sin embargo, hemos de buscar esa voluptuosidad, no en los fenómenos, sino más allá de los fenómenos... Nos identificamos realmente, pero breves instantes, con el Ser original del cual experimentamos la insaciable sed de existir... A pesar del terror y de la piedad, gustamos de la dicha de vivir, no como individuos sino como participantes en la sustancia viva y única que nos engloba a todos en su voluptuosidad, de la cual nace la vida.

Para Nietzsche, este mito dionisiaco que escapa a las coacciones de la vida social y que sólo puede manifestarse cuando desaparece la unión de un pueblo y

una civilización (unión tan bien y tan peligrosamente realizada en Francia) sólo puede ser un mito alemán, precisamente porque no corresponde a una conciencia nacional, porque es asocial. Alemania, después de Lutero, es la tierra del devenir, de una voluntad de ser que nunca se agota en formas políticas y sociales. Sólo el espíritu alemán puede luchar contra la degeneración moderna, contra el deterioro de la raza europea. Pensamiento difícil de interpretar pues está muy alejado del nacionalismo, de la burocracia y del militarismo del Estado bismarckiano. Sabemos además que en su época Nietzsche fue uno de los raros y más resueltos adversarios del antisemitismo, lo cual debería evitar toda confusión con el nazismo, que ha apelado a él. Nietzsche no se identifica con la nación, con el *Volk* alemán. Sin embargo, ese Ser, ese Uno, que lo invoca, se manifiesta en la historia por la voluntad de un pueblo, en particular del pueblo alemán que se ha sublevado "con un profundo asco", según se lee en *Más allá del bien y del mal*, contra las "ideas modernas". Nietzsche constantemente hace referencia a los pueblos eslavos, a Rusia y a Polonia, nación esta última con la que en parte se identifica por sus orígenes, pero sobre todo hace referencia al pueblo alemán, que opone tanto a la civilización francesa como al pensamiento inglés, oposición que será retomada con otra forma por Tönnies, quien define la sociedad por oposición a la comunidad, no sin sentir nostalgias por esta última y con cierto nacionalismo.

Para la filosofía de la Ilustración, la sociedad y la historia constituían dos caras de la misma realidad. Esta idea permanece fuertemente presente en el pensamiento francés que identifica a Francia con el triunfo de la razón y de la libertad. Esta nueva alianza de lo temporal y de lo espiritual no deja ningún espacio de libertad a aquello que sólo se define por su participación en el progreso encarnado en la nación. El pensamiento alemán, del que Nietzsche es un representante central, separa en cambio la nación y la racionalización. Nietzsche ataca "al hombre abstracto, privado de todo mito constructor, la educación abstracta, el derecho abstracto, el Estado abstracto", en nombre del mito nacional, en nombre de aquello que es más profundo que una voluntad colectiva, la fuerza misma de la vida de un ser histórico concreto. El pensamiento de Nietzsche recurre a la vez al Ser y al movimiento de afirmación de la nación. La invocación al Ser, más allá del bien y del mal, lleva a reunir la libertad y la necesidad. "Quiero aprender cada vez más a considerar la necesidad de las cosas como la belleza en sí. De esta manera seré uno de aquellos que embellecen las cosas. *Amor fati*: que esto sea en adelante mi amor", dice Nietzsche en *La gaya ciencia*.

El superhombre es el que se eleva al *amor fati*, el que, según las palabras de Zarathustra, sabe que "tiene necesidad de lo peor de sí mismo, si quiere lograr lo que hay de mejor en él". Nietzsche ciertamente no reclama la liberación de los instintos, sino que aspira a su espiritualización, a transformar la naturaleza en obra de arte, a la ascensión hacia el Eterno Retorno. "Todo pasa y todo retorna; eternamente gira la rueda del Ser. Todo

muere, todo vuelve a florecer, eternamente se despliega el año del Ser. Todo se quebranta, todo se reajusta; eternamente se edifica la morada del Ser". Ascenso hacia el ser y hacia el arte que coincide con una corriente central del pensamiento alemán, de Schiller a Hölderlin, Schelling y el joven Hegel, los tres discípulos en el Stift de Tübingen. Ascenso asociado al espíritu nacional por el repudio de una modernidad identificada con la integración social, con la moralización y con la civilización burguesa.

Pero esta relación es frágil: apelar al pueblo se convierte pronto en nacionalismo y es algo que entra en conflicto con lo estético. Pero no es más frágil que la relación de la conciencia cristiana y la reivindicación social en que se funda la acción democrática moderna. El utilitarismo triunfante encontrará constantemente frente a sí estos dos adversarios que a veces parecen aproximarse el uno al otro y que sin embargo se sitúan en puntos opuestos del horizonte: el paganismo nietzscheano y el espíritu democrático entregado a la defensa de los débiles y de los explotados y basado al mismo tiempo en la idea de los derechos del hombre. Los intelectuales de mi generación se decidieron más frecuentemente por la crítica antropológica de la civilización burguesa que realizó Nietzsche, que por la crítica social de la dominación capitalista, aunque la extensión de los regímenes totalitarios haya creado entre esas dos críticas ciertas convergencias más aparentes que reales, pues la "gran política" con la que sueña Nietzsche en los últimos años de su vida consciente es cualquier cosa menos democrática. La transmutación de los valores se resume aquí en el paso de la Revolución Francesa a Napoleón. Esa política se propone luchar contra la decadencia, es decir, contra el cristianismo y el socialismo, contra la moral de los esclavos. Pero, ¿se trata verdaderamente de política? La lucha contra el cristianismo y contra la moral kantiana quiere ante todo liberar al hombre, un ser capaz de promesas, según las palabras que inician la "Segunda disertación" de *Genealogía de la moral*, y hacer de la vida, según se dice en *La gaya ciencia*, "una experimentación del conocimiento". Nietzsche concluye: "Con el sentimiento en el corazón uno puede no sólo vivir valerosamente sino también vivir *alegremente* y reír *alegremente*. ¿Y quien podría reír bien y vivir bien si primero no ha guerreado y aprendido a vivir?"

Todos los temas se resumen en esas palabras: el repudio a la moral cristiana, la alegría, el combate. Lo que los une es ante todo la crítica a una modernidad identificada con el utilitarismo y con la subordinación del ser individual a los intereses de la organización económica y social. La crítica de Nietzsche es tan radical porque es antisocial, como lo es la hostilidad de tantos artistas e intelectuales respecto de una sociedad civil y de una democracia identificadas con el capitalismo filisteo. Su pensamiento esclarece todo un aspecto de esta modernidad fragmentada que he presentado en el capítulo anterior. Nostalgia del Ser y llamamiento a la energía nacional son las dos formas principales de resistencia a la modernidad, de un retorno a un más allá de lo social que reemplaza al dios muerto. Con Nietzsche el pensamiento se hace antisocial y

antimoderno. A veces es antiburgués, a veces antidemocrático, pero siempre desconfía de las fuerzas y de los actores sociales de la modernidad. Aunque ese pensamiento apele a la unidad del Ser, o al espíritu nacional, o al devenir de la historia, siempre sigue el camino del retorno a lo Uno, al Todo, camino que desemboca en un siglo XX que será un siglo de enfrentamientos en el que las sociedades empeñarán todas sus fuerzas al servicio de sus dioses, en una lucha a muerte unas contra otras sobre el sepulcro vacío del dios de los cristianos. Si Nietzsche escapa a estos combates demasiado reales, ello en parte se debe a que rechaza una ruptura absoluta con el cristianismo. En *Más allá del bien y del mal*, así como en los últimos renglones de *Genealogía de la moral*, se restablece cierta continuidad con esa religión que relacionó el sufrimiento con la voluntad en la figura de Cristo y que enseñó al instinto "a doblar la cerviz y a someterse, pero también a purificarse y a aguzarse" para sublimarse así en amor pasión.

A medida que se agotan el historicismo y la confianza puesta en el progreso, el pensamiento de Nietzsche asume una importancia creciente hasta hacerse dominante, por ejemplo en Francia, donde animó la reacción contra la ideología de la modernización que acompañó al gran crecimiento económico producido después de la segunda guerra mundial. Gianni Vattimo tiene razón cuando ve en Nietzsche el origen del posmodernismo, pues él fue el primero en mostrar el agotamiento del espíritu moderno en el "epigonismo". De manera más amplia, Nietzsche es quien mejor representa la obsesión filosófica del Ser perdido, del nihilismo triunfante después de la muerte de Dios. El pensamiento contemporáneo está marcado por la división creciente entre aquellos que, siguiendo a Marx, ponen en lugar del Ser (como principio de orden y de unidad del mundo) la lucha librada en nombre del sujeto humano o de la naturaleza contra una dominación social, y aquellos que, inspirados en Nietzsche, se vuelven hacia un Ser-en-el-mundo que es energía pero también un ser portador de una tradición, de una cultura, de una historia y que se define, sobre todo, por pertenecer a una nación. Nietzsche es quien primero denunció la ilusión modernista, la idea de la correspondencia entre el desarrollo personal y la integración social y quien ha impulsado una parte del pensamiento europeo a una nostalgia del Ser que a menudo llevó a la exaltación de un ser nacional y cultural particular.

Frente a un pensamiento modernista que llegó a ser crítico se yergue, desde Nietzsche, un pensamiento antimoderno que concentra sus ataques contra la idea de sujeto. Éste es un pensamiento antropológico y filosófico opuesto a las ciencias sociales que nacieron casi naturalmente con la modernidad. Es un pensamiento que no representa nostalgia del pasado, pero que se niega a identificar al actor y a sus obras. El pensamiento nietzscheano se sale del modernismo al volver a introducir el Ser ahistórico; pero éste ya no puede ser el mundo de las ideas platónicas o del logos divino; es la relación con el ello, con la conciencia del deseo. El hombre no supera su historia porque su alma sea a

imagen de Dios, como quería Descartes, sino porque está animado por Dionisos, fuerza impersonal del deseo, sexualidad, naturaleza en el hombre. Contra el pensamiento de la Ilustración, que situaba lo universal en la razón y recurría al control de las pasiones por la voluntad puesta al servicio de la lucidez, lo universal surge con Nietzsche, y después de él con Freud, en el inconsciente y su lenguaje, en el deseo que derriba las barreras de la interioridad. Este vuelco puede llevarse hasta el antimodernismo más extremado, pero también es la condición de creación de un sujeto que no sea ni el yo individual ni el sí mismo (*self*) construido por la sociedad; un sujeto que se define por la relación consigo mismo y no por la relación con las normas culturales institucionalizadas, pero que sólo puede existir si descubre el camino que conduce del ello al yo, camino que debe rodear y eludir el *ego* identificado con la razón. Nietzsche es ajeno a la preocupación del yo; el amor al destino, *amor fati*, que él proclama, quiere librar al hombre de todas las tendencias a la subjetivación, tendencias decadentes, como la cristiana, la democrática, la femenina.*

Este pensamiento se resuelve en una nostalgia del Ser y en una fascinación por la nación entendida como comunidad viva, idea que llevará a Heidegger, nutrido en Nietzsche, a aliarse con el nazismo, y no es posible aislar al propio Nietzsche del auge de los nacionalismos de la Europa Central, auge que marca la primera gran crisis de la ideología modernista. Pero identificar a Nietzsche con este impulso (*Drang*) de las naciones sería tan excesivo como considerar su antropología como una respuesta necesaria al utilitarismo y al conformismo social. Un pensador puede entenderse como un elemento particular de una configuración cultural en la cual entran otros elementos que no son ideas sino fuerzas sociales o políticas colectivas. Y, siguiendo a Nietzsche, es menester recordar que un pensamiento se sitúa en el seno de una sociedad dividida en intereses opuestos. La conciencia y la interioridad son instrumentos de defensa de los pobres en tanto que los poderosos son portadores de vida. La oposición que establece Nietzsche entre conducta activa y conducta reactiva es ciertamente una oposición social y no se debe a un azar que dirija sus ataques tanto contra los débiles como contra la democracia y las mujeres. Ésta es una actitud que considero fundamental y a la que me propongo oponerme en este libro al defender la idea de que el tema del sujeto no es ya la búsqueda de un fundamento metasocial del orden social, un nuevo nombre dado a lo Uno, a Dios, a la razón o a la historia, sino que por el contrario es un movimiento social, el acto de defensa de los dominados contra los dominadores que se identifican con sus obras y con sus deseos. Pues en la sociedad moderna, el naturalismo y el materialismo son las filosofías de los dominadores, en tanto que aquellos que están presos en las redes e ideologías de la dependencia deben es-

* Es imposible traducir al castellano —o al alemán por ejemplo— la oposición francesa entre *je* y *moi*. Me parece adecuado traducir *moi* por *ego* y *je*, el sujeto, por *yo* (nota del autor).

tablecer una relación consigo mismos, afirmarse como sujetos libres, en la imposibilidad de poder descubrirse a través de sus obras y de sus relaciones sociales, puesto que están alienados y dominados. Al atacar la idea de conciencia y de sujeto, Nietzsche se identifica con los amos y así indica el camino inverso que debe seguir una filosofía del sujeto, la cual no puede ser más que una sociología del sujeto, puesto que éste sólo se constituye al romper sus lazos de dependencia. ¿Y qué es la democracia, tan frecuentemente atacada por muchos intelectuales en nombre del elitismo de la razón o bien en nombre de la voluntad de poderío, sino la creación de garantías que protegen a los débiles y les permiten establecer esa relación consigo mismos que llamamos libertad y que es la fuerza a partir de la cual puede intentarse la reconquista del espacio social que ocupan los dominadores, quienes lo describen como natural, ajeno a la conciencia y de conformidad con los movimientos de la historia o con la naturaleza del ser humano? Finalmente, ¿cómo olvidar que el triunfo de la modernidad marcó también el triunfo de la virilidad y de la separación del varón (identificado con la razón y con la voluntad) y de la mujer, reducida a ser tan sólo tradición y pasión?

La oposición de amo y esclavo domina todo ese siglo, desde Hegel a Nietzsche pasando por Marx. Esa oposición nos impone situar la defensa o el rechazo del sujeto en el seno de una sociedad dividida en clases, con una elite que se identifica con el progreso y con categorías dominadas que se repliegan, no sólo en una identidad siempre definida por una tradición, sino también en una interioridad, en una conciencia que, aunque aquellas categorías empleen un lenguaje tradicional, constituye el único espacio de libertad desde el cual pueden organizar su contraofensiva.

Aceptemos la idea de que el utilitarismo y la religión de la sociedad, que encierran al hombre moderno en una jaula de hierro, pueden verse atacados por dos lados opuestos. El lado en que se coloca Nietzsche es el del ello, el de la vida que se rebela contra las normas del orden y contra la moralización. El otro lado es el del yo, el de su libertad, el de los movimientos sociales que combaten un orden social que los amos intentan hacer pasar como natural. Lo importante es reconocer esta oposición, más determinante que la voluntad común que tienen las dos corrientes de pensamiento de atacar el utilitarismo social y el funcionalismo sociológico. La crítica al orden burgués en nombre de la vida y del deseo (ya sea con tendencia al izquierdismo o con tendencia al fascismo) siempre estuvo preñada de hostilidad hacia la democracia y sobre todo hacia lo que se llamaba con desprecio la socialdemocracia.

En el momento en que mi análisis comienza a seguir la decadencia del historicismo, después de haber tratado su triunfo sobre el dualismo cristiano, no puedo abandonar el tema de Nietzsche sin reconocer al mismo tiempo la necesidad de prestar apoyo a su ataque contra el positivismo y contra un historicismo cada vez más sofocante. Pues lo que Nietzsche repudia como sujeto y como conciencia está más cerca de lo que la sociología llama socialización, in-

teriorización de las normas sociales o también moralización, que de la idea de sujeto tal como se expresa entre nosotros cuando la conciencia del *Zek* resiste a los campos de concentración y la idea de los derechos del hombre resiste a la arbitrariedad del poder absoluto.

Nietzsche no es la única gran figura intelectual que ha combatido la ideología modernista. Los filósofos de la historia y de la sociedad se han identificado en gran medida con un aspecto u otro de la crisis de la modernidad. Con frecuencia están vinculados con el tema nacional, como ocurrió en Francia con Michelet, y como ocurre con la mayoría de los intelectuales alemanes y, *a fortiori*, con los de los países danubianos en los que se desarrolla el movimiento de las nacionalidades; generalmente dichos intelectuales están entregados a la búsqueda del ser, que descubren en la naturaleza, en la belleza y sobre todo en la vida, más precisamente, en la sexualidad. Las *filosofías de la vida* son a la vez una expresión intelectual de la modernidad y una reacción contra el intelectualismo de la cultura reducida a la racionalidad instrumental. Dichas filosofías penetran tardíamente en Francia con la obra de Bergson. Es fácil oponerlas a una sociología del sujeto, pero es más útil reconocer que constituyen el punto de apoyo que permitió al pensamiento liberarse de un racionalismo cada vez más devorado por el conformismo y el utilitarismo social; se trata de un movimiento crítico sin el cual no sería concebible la constitución del sujeto, a pesar de que la tensión entre todas las filosofías del ser y todos los pensamientos del sujeto sea fuerte.

Si he partido de Nietzsche, se debe seguramente a que es quien se encuentra más alejado de la redefinición de la modernidad a la que está dedicado este libro, pero también porque la idea de sujeto no se puede introducir antes de la destrucción del racionalismo de la Ilustración que redujo la modernidad a la racionalización y a la secularización. Con Nietzsche comienza también el reencantamiento de la vida social, reencantamiento en cuyo centro situaré la idea de sujeto.

FREUD

La destrucción del yo, definido por la interiorización de las normas sociales, es algo que Freud lleva a sus consecuencias extremas; su obra es el ataque más sistemático que se haya lanzado contra la ideología de la modernidad. Freud sustituye por la ruptura entre individuo y sociedad la unidad del actor y del sistema, de la racionalidad del mundo técnico y de la moral personal. Por un lado, está el placer, por el otro, la ley, mundos tan completamente opuestos que resulta imposible concebirllos juntos. De suerte que la afirmación central de Freud puede interpretarse de maneras opuestas: para algu-

nos, Freud es un pesimista que considera indispensable el sometimiento de las pulsiones individuales a las reglas y a las coacciones de la vida social; para otros, Freud es quien ha revelado y, por consiguiente, liberado la sexualidad. Es imposible atenerse a semejante dualidad que corresponde al punto de partida y no al punto de llegada de la reflexión de Freud; pero reconocamos que esa dualidad nunca fue eliminada y que el pensamiento de Freud es incompatible con todo esfuerzo de moralización y de socialización. Este carácter radical tiene una fuerza explosiva. Freud proclama su lucha contra la conciencia y el yo del siguiente modo: "El psicoanálisis se niega a considerar la conciencia como la esencia misma de la vida psíquica, sino que ve en la conciencia una simple cualidad de la vida psíquica que puede coexistir con otras cualidades o faltar" (*El yo y el ello*). Vuelco análogo al de Nietzsche. En lugar de partir de la conciencia, hay que partir del inconsciente, no en el segundo sentido dado a este término, que es el de contenido psíquico reprimido, sino en el sentido primero de actividad psíquica profunda de la cual la conciencia es sólo la envoltura, en el contacto de la realidad que ella percibe.

Esta actividad psíquica procede de una actividad biológica y hasta física. En el ser humano hay instintos que crean necesidades, es decir, tensiones que el organismo trata de satisfacer para recobrar un estado de equilibrio. El placer es la satisfacción del deseo, el relajamiento de la tensión que el deseo crea. Llevada al extremo, esta concepción significa que el organismo tiende a reducir tensiones y, por consiguiente, a la inercia. Esto es lo que Freud expresa claramente en *Más allá del principio de placer*:

Un instinto no sería más que la expresión de una tendencia inherente a todo organismo vivo, tendencia que lo impulsa a reproducir, a restablecer un estado anterior, al cual se había visto obligado a renunciar por la influencia de fuerzas exteriores perturbadoras; sería la expresión de una especie de elasticidad orgánica o, si se prefiere, de la inercia de la vida orgánica.

Y poco más adelante Freud agrega de manera aún más radical:

Si admitimos, como un hecho experimental que no presenta ninguna excepción, que todo cuanto vive retorna al estado inorgánico y muere por razones internas, podemos afirmar: *el fin hacia el que tiende toda vida es la muerte*, e inversamente, *lo que no tiene vida es anterior a lo vivo*.

Poco antes y en el mismo texto, Freud había expuesto la consecuencia principal de sus afirmaciones:

De manera que los instintos orgánicos son factores de conservación históricamente adquiridos y si tienden a la regresión, a la reproducción de

estados anteriores, no nos queda más remedio que atribuir la evolución orgánica como tal, es decir, la evolución progresiva, a la acción de factores exteriores perturbadores que apartan al organismo de su tendencia al estancamiento.

Estos textos están muy alejados de las representaciones (como las de Fromm) que hacen de la sexualidad el medio natural de la sociabilidad, el deseo por los demás y por consiguiente del pansexualismo que se ha difundido en la cultura contemporánea. El pensamiento de Freud no ha dejado de hacerse cada vez más radical, sobre todo después de la dramática experiencia de la guerra mundial y sus destrucciones, hasta el punto de asignar una importancia extrema a la agresividad y al instinto de muerte. Aquí su pensamiento coincide con el de Hobbes. El estado natural es el estado de guerra de todos contra todos y la organización de la vida social, lejos de apoyarse en las tendencias naturales del hombre, debe romper con ellas. El dominio de la ley se opone al de los instintos, el principio de realidad se opone al principio de placer. Recientemente Marie Moscovici, en *La sombra del objeto*, ha hecho hincapié en esta orientación del pensamiento freudiano al señalar especialmente el lugar que ocupan el odio y la agresividad tanto en el pensamiento de Freud como en el de Winnicott. La manera en que Freud explica la formación de las reglas sociales en *Tótem y tabú*, ¿no se funda en el asesinato del padre y en el hecho de que los hermanos asesinos establecen la ley que debe detener la violencia? Los análisis freudianos de los instintos y de la búsqueda del placer descartan por completo la subjetividad y la intencionalidad de la conducta, como lo ilustra la importancia que tiene la hipnosis en la formación de este pensamiento.

Frente al placer está la ley y ambos son exteriores a la conciencia. El yo no es casi nada puesto entre la ley, que es ante todo represiva, y el ello. La adaptación al mundo social sólo se realiza en virtud de la represión. Es el miedo a la castración lo que aparta al niño de la madre y lo orienta hacia la realidad. Lo que la ley inculca a los miembros de la sociedad es su subordinación a los intereses de la sociedad. La socialización, la interiorización de las normas, que los sociólogos funcionalistas describen como una adquisición, se manifiesta en el pensamiento freudiano como represión que nunca se estabiliza.

Esta primera imagen del pensamiento freudiano, que luego criticaremos, tiene sin embargo el mérito de hacer que surja una interpretación de la naturaleza de la sociedad capitalista que no es sólo una sociedad de adquisición (*acquisitive society*), sino que es sobre todo el lugar de la ruptura, tan bien descrita por Polanyi, entre la economía y las creencias culturales o las formas de organización social.

Esta imagen de la sociedad capitalista, que corresponde a la experiencia principal que ella tuvo de sí misma, que se traduce en sus normas sociales y en lo que se llaman sus valores, se funda en efecto en la separación completa entre, por un lado, el interés individual y el mercado definido como algo no so-

cial, como campo de batalla y lucha a muerte, y por el otro, la ley o, más precisamente, la disciplina por la cual se imponen al ser de deseo coacciones que hacen de él un ser social. El mundo capitalista no sacrifica ni la violencia del dinero ni el rigor del orden social, pues sabe que ambas cosas son indispensables para su funcionamiento, lo cual supone a la vez que se libera el instinto de la adquisición y que se imponen reglas estrictas tanto en el trabajo productivo como en la educación. Esta oposición del placer y de la ley explica que la sociedad capitalista esté construida sobre dos oposiciones: por un parte, la oposición entre los burgueses impulsados por el deseo de adquisición y los obreros sometidos a la disciplina; por otra parte, la oposición entre la actividad económica y, por consiguiente, pública dominada por la competencia o el dinero y la vida privada en la que se impone la subordinación a las leyes, a las reglas y a las convenciones. Esto otorga a la sociedad capitalista su carácter bien particular: es en la vida pública donde se liberan los instintos y en la vida privada donde se hace sentir el peso de la ley, lo cual pudo hacer creer a espíritus superficiales que en esta sociedad los individuos estaban perfectamente socializados y controlados. La liberación de los instintos que otras sociedades aceptan en la vida privada se realiza aquí en la vida pública, en la vida económica, en el mercado, lugar de violencia, de agresividad y de muerte. Por lo demás, éste es el tema principal de muchas novelas del siglo XIX y sobre todo de la obra de Balzac.

Del análisis freudiano se pueden extraer perspectivas de vuelco y hasta de superación de esa oposición entre placer y realidad. La definición del comunismo “a cada cual según sus necesidades”, ¿no es acaso un sueño de naturalización de la sociedad? De manera más realista, la acción del movimiento obrero y las reformas sociales han atenuado fuertemente la separación de la economía y de la sociedad que definía la sociedad capitalista pura. Pero no ha sido Freud quien ha desarrollado semejantes ideas pues estaba muy alejado de la conciencia y de la acción revolucionarias, por el hecho mismo de que su labor se abstenía de definir la conducta humana atendiendo a la acción y a la intención. Sin embargo, ya es hora de recordar que esa oposición completa entre placer y realidad, entre los instintos individuales y el orden social, aunque tiene un valor crítico que Freud nunca dejó de considerar, si se aceptara semejante oposición en esta forma simple, no dejaría ningún espacio a la mayor parte de sus análisis. En particular, tal oposición eliminaría el tema de la libido, por un lado, y los temas de la culpabilidad y de la sublimación, por el otro.

Pues lo que distingue la *libido* de los otros instintos es que se trata del deseo de un objeto y no del deseo de su propia satisfacción. Los pasajes de Freud antes citados obligan a oponer instinto de vida e instinto de muerte, relación objetual y destrucción del objeto, apego al objeto de deseo traducido en la palabra amor, en su sentido más corriente, y repetición de un deseo que sólo se refiere a sí mismo. De manera complementaria, la ley no es exterior al individuo, sino que penetra en él, lo gobierna parcialmente y al mismo tiem-

po determina en el individuo la culpabilidad, que nace de la resistencia del deseo a la ley.

Por fin, y esta interrogación nos lleva a los problemas más difíciles, ¿puede ser el superyó solamente represivo? ¿No es el superyó también capaz de acoger las demandas del ello y darles un sentido sublimado, operación en virtud de la cual el superyó se convierte en el creador, no del yo, sino del sujeto? En resumen, la separación de las instancias de la vida psíquica —inconsciente, preconscious y consciente, para emplear los términos de la primera tópica freudiana—, ¿no debe hacer lugar a una relación más dinámica entre las instancias redefinidas como el ello, el superyó y el yo? La historia del individuo no es solamente, ni siquiera fundamentalmente, la historia del conflicto creciente entre el placer y la ley y del sometimiento final del primero a la segunda; esa historia es superación de la fusión original con la madre y del repudio del padre y es además el paso a la identificación con el padre, más allá del conflicto edípico. El padre no es sólo una figura represiva que amenaza castrar al niño que desea a la madre. *El yo y el ello* es en esto muy explícito:

El yo ideal representa sí la herencia del complejo de Edipo y por consiguiente es la expresión de las tendencias más vigorosas de los destinos libidinales más importantes del ello. Por su intermedio el yo se ha hecho amo del *complejo de Edipo* y al mismo tiempo se ha sometido al *ello*. Mientras que el yo representa esencialmente el mundo exterior, la realidad, el *superyó* se opone a él por cuanto está encargado de los poderes del mundo interior, del ello.

Y he aquí que hemos pasado del enfrentamiento del ello y del superyó (para emplear expresiones que sólo aparecen en ese momento) a la alianza entre el ello y el superyó contra el yo, considerado siempre como un conjunto de identificaciones sociales. Esta alianza es la *sublimación*, por obra de la cual “lo que forma parte de las capas más profundas de la vida psíquica individual se convierte, gracias a la formación del yo ideal, en lo que hay más elevado en el alma humana”. La religión, la moral y el sentimiento social, para emplear las expresiones del propio Freud, son los productos de esa sublimación.

¿Es exagerado afirmar que el pensamiento de Freud, guiado en un principio por la voluntad de destruir la imagen dominante del yo y de la conciencia, culmina, sin renunciar en nada a este trabajo crítico, en el reemplazo del *ego* por el yo? ¿No se puede entender la célebre fórmula “Allí donde estaba el ello puede sobrevenir el yo”, como la complementariedad de las dos operaciones de subordinación del yo al ello y luego de la transformación de una parte del ello en un superyó, que ya no es la ley exterior al individuo sino que es un sujeto que no constituye el representante interiorizado de la ley sino un instrumento de liberación de las coacciones sociales? Lo esencial de lo que se llama la segunda tópica se encuentra en esa falta de separación entre el ello y el su-

perió. La cesura que existía entre el que reprime y lo reprimido queda reemplazada por el paso de una parte de ese gran depósito de libido que es el ello al superyó. El ello se diferencia y se transforma en superyó y en yo con el nuevo sentido de esta palabra, es decir, se transforma en yo. Más precisamente, si seguimos las indicaciones dadas en *Introducción al narcisismo*, publicado en 1914 y por lo tanto anterior a *Más allá del principio del placer* y a *El yo y el ello*, la libido, primero catectizada en el yo, cuando se trataba del narcisismo primario, se proyecta luego a objetos exteriores sin dejar de catectizarse en el yo, de modo que se comporta respecto de las catexias de objetos, dice Freud, “como el cuerpo de un organismo protoplasmático respecto de los pseudópodos que emite”. El narcisismo primario queda entonces sustituido por un narcisismo secundario que se dirige ya no al yo sino al superyó. “No sería sorprendente que encontrásemos una instancia psíquica particular que cumpliera la tarea de asegurar la satisfacción narcisista procedente del ideal del yo y que, con esa intención, observara sin cesar al yo real y lo midiera con el ideal”. La sublimación y el narcisismo secundario explican la formación de la conciencia moral, lo cual pone fin a la separación primera del instinto del yo y de la libido de objeto. Las pulsiones de autoconservación son también de naturaleza libidinal, dice Freud en la *Nota autobiográfica (Selbstdarstellung)* de 1925. Mientras que las identificaciones someten al individuo a la sociedad, el narcisismo es un retorno del individuo a sí mismo, un retorno cargado de libido, sin significación patológica, sino que, por el contrario, es como una nueva concentración en sí mismo, más allá de la sexualidad. Laplanche y Pontalis formulan claramente este análisis de Freud: “La transformación de una actividad sexual en una actividad sublimada tiene necesidad de un tiempo intermedio, el retiro de la libido al yo, lo cual hace posible la desexualización”.

Este retorno a uno mismo asume una importancia particular en la sociedad de masas donde cada miembro de una muchedumbre tiende a identificarse con los líderes que ejercen sobre él una influencia hipnotizadora. Es el superyó lo que da al individuo, por obra de la sublimación y de la libido que le aporta, la capacidad de resistir a esa seducción y a esa manipulación. Sería exagerado privilegiar esos aspectos del pensamiento de Freud, por más que correspondan a un conjunto de escritos en los que se encuentra claramente expuesta la metapsicología del autor. Pero asimismo sería exagerado limitar a Freud a un pesimismo total fundado en la contradicción absoluta del placer y de la ley social. De esta manera, lo reprimido desempeña una parte positiva al sublimarse en virtud de, según Freud en la *Metapsicología*, cierta separación de la representación y de la cantidad de afecto que busca nuevas representaciones para penetrar en el mundo consciente. La conciencia moral sólo se forma en relación con la represión y la angustia, pero no se reduce sólo a eso. Pues Freud está tan alejado de la moral hedonista que se difunde en el siglo XX como de la vieja moral de la culpabilidad. Freud explora los caminos por los que el individuo puede escapar a la angustia y al mismo tiempo a la pérdida

de sí mismo en el objeto del deseo. Si asigna tanta importancia al instinto de muerte, a *Thanatos*, en la segunda parte de su vida, lo hace para oponer a las pulsiones del yo, a la búsqueda del placer —que no puede conducir como dice Marcuse, sino al Nirvana, a la muerte— el papel creador de Eros, que une en la medida en que su primera función es la reproducción sexual y que se sublima en lo que el propio Freud llama el amor. Pero Eros puede conducir también a la pérdida del yo disuelto en sus identificaciones. Sólo el retorno a uno mismo, el narcisismo secundario en particular, permite evitar estos dos escollos opuestos, el encierro de sí mismo y la pérdida del sí mismo en el objeto, y autoriza así la construcción de una personalidad que ya no es esa delgada película del ello que está en contacto con el mundo exterior y a la que Freud reducía el yo.

La oposición absoluta del placer y de la ley puede conducir a una concepción autoritaria y muy masculinizada de la formación de la personalidad. Es tentador afirmar que la niña, que rompe menos completamente la relación con la madre para identificarse con un modelo de su sexo, permanece en el orden de lo imaginario, para emplear el vocabulario de Lacan, y penetra más difícilmente en el orden de lo simbólico, es decir, en la cultura. Si por el contrario se insiste en la continuidad del ello en el superyó, en la invasión del ideal del yo por la libido, ya no hay, entre lo imaginario y lo simbólico, la misma separación completa, lo cual conduce a cierta feminización de la teoría de la personalidad. Ésta se forma en virtud de lo que los pragmáticos llaman una conversación interior —entre el yo y el *ego*, dice Mead—, es decir, una separación entre el yo de la enunciación y el yo del enunciado, dice Lacan. Pero hay que dar tanta importancia a la comunicación entre estos dos sujetos como a su separación. Este punto de vista, que se encuentra tan presente en la segunda parte de la obra de Freud, sobre todo antes del pesimismo extremo de los últimos años, nos aparta de la visión impuesta por cierto racionalismo que identifica el sujeto con la razón y con su triunfo sobre las pasiones, concepción que no era ya la de Descartes, como lo recuerda Lacan, para quien en el filósofo el yo de “yo pienso” no coincidía en el *cogito* con el yo de su “yo existo”. La formación del sujeto no es solamente un alejamiento del individuo y una identificación con el grupo y con las categorías de la acción racional; esa formación tiene que ver con un deseo de sí mismo y al mismo tiempo con un deseo del otro.

Lo que hemos aprendido de Freud es la desconfianza respecto de la “vida interior” colmada de identificaciones alienantes y de modelos sociales inculcados, lo que nos obliga a buscar el yo fuera del *ego*, en el repudio de la correspondencia entre el individuo y la sociedad, a vincular su defensa con la rebelión contra el orden establecido.

El pensamiento de Freud se aproxima al de Nietzsche, pero aún más se opone a él. La proximidad está señalada por el mismo Freud en varias ocasiones, por ejemplo en su *Selbstdarstellung*. Ambos combaten los temas de la so-

cialización y de la moralización al modificar el papel central otorgado a la conciencia y al reemplazarlo por un análisis que parte del ello, de la vida que es deseo, sexualidad. Pero a partir de este punto sus caminos se separan. Freud lo dice directamente en *Más allá del principio del placer*: no cree en una tendencia general de los seres humanos a convertirse en superhombres y, por consiguiente, es mucho más pesimista que Nietzsche sobre la posibilidad de transmutar los valores, pues la cultura humana es ante todo represión de los instintos. Pero en *Psicología colectiva y análisis del yo*, Freud agrega que el superhombre nietzscheano era un conductor de hombres "sin atadura libidinal, que sólo se amaba a sí mismo, que estimaba a los demás sólo en la medida en que le sirvieran para la satisfacción de sus propias necesidades". Mientras Nietzsche procura escapar de las presiones de la sociedad con un retorno al Ser, porque no acepta que el gran Pan esté muerto, Freud procura la construcción de la persona partiendo de la relación con el otro y de relaciones entre el deseo objetual y la relación con uno mismo. Esto le permite escrutar la transformación del ello, fuerza impersonal, exterior a la conciencia, en fuerza de construcción del sujeto personal a través de la relación con seres humanos.

La crítica de la modernidad marcada por estos dos pensadores se orientó, una, la de Nietzsche, hacia el repudio de la modernidad, y la otra, la de Freud, hacia la búsqueda de la libertad del individuo, oposición que no debe ocultar el común pesimismo de ambos autores y su rechazo de las ilusiones modernistas, sobre todo de la peligrosa pretensión de identificar la libertad personal con la integración social. Nietzsche hace revivir el mundo anterior al cristianismo; Freud da nacimiento al sujeto personal en un mundo secularizado en el que ese sujeto corre el riesgo de quedar aplastado por la culpabilidad o por identificaciones sociales y políticas alienantes. Reconozcamos que estas dos corrientes se conjugan a menudo y determinan que muchos intelectuales repudien globalmente una sociedad reducida a un conjunto de reglas y de coacciones y lo hagan en nombre del deseo, palabra que ellos prefieren por razones históricas en lugar de la expresión voluntad de poderío. Este antimodernismo radical, ajeno a toda decisión política y social, que puede conducir a las elecciones más diversas, constituye en el siglo XX la nueva forma de oposición del "artista" al mundo burgués. Pero el pensamiento de Freud se puede seguir en una dirección diferente. Su antimodernismo lo lleva a buscar en el lenguaje del inconsciente lo que resiste al control social. Freud está también cerca de las religiones en general aunque esté alejado del cristianismo. Lo cual alimentará especialmente el pensamiento surrealista, cuya crítica radical de la sociedad burguesa estará también relacionada con la liberación del inconsciente mediante el desarreglo de los sentidos y de técnicas diversas, como la escritura automática.

Pero no se puede olvidar lo que distingue la sexualidad, libido objetual, por un lado, y los instintos del yo, por otro: la sexualidad supone una relación y es ante todo un instinto de reproducción y, por lo tanto, aspira a la unión de

dos seres de sexo opuesto. Sobre todo hay que recordar que esa libido penetra en un superyó que por lo tanto no es solamente represivo en cuanto constituye un ideal del yo. Así se perfila una concepción de la acción social como condición de una conciencia de sí mismo que no es neurótica, narcisista. ¿Por qué habría que elegir entre estas dos líneas de reflexión que emergen ambas del pensamiento freudiano? ¿No es preferible acaso subrayar su carácter complementario que no excluye las tensiones que las oponen? El aspecto crítico del pensamiento freudiano está representado por la destrucción del yo, por la conciencia del carácter represivo, inevitable e inaceptable del orden social. Su aspecto educativo es en cambio el que hace hincapié en la posibilidad de que el sujeto vuelva a catectizar situaciones interpersonales o sociales en las que está colocado. Esta oposición de los dos aspectos del pensamiento freudiano parece más próxima a la realidad que el contraste extremo que a veces se ha querido establecer entre un puro análisis del simbolismo del inconsciente y el pensamiento "revisionista", que sería sobre todo terapéutico y tendería a adaptar el individuo a la sociedad, idea que en ningún caso se puede atribuir a Freud ni tampoco al autor de *El miedo a la libertad*, Erich Fromm, analista del fascismo, o a Karen Horney.

Freud ha ejercido una influencia mucho más amplia que Nietzsche, pues éste, para salir del modernismo, sólo ofrecía el camino del arte y su nostalgia del Todo, del mundo desaparecido en el que "todo es orden y belleza/esplendor, calma y voluptuosidad", según las palabras de la *Invitación al viaje*, mientras que el pensamiento de Freud, al tiempo que lleva al extremo la desconstrucción del yo, explora también los caminos por los que debe pasar toda concepción del sujeto.

Herbert Marcuse ha seguido de manera sistemática esos caminos al comprender que la idea de sujeto sólo puede volver a introducirse mediante una crítica propiamente social, idea que corresponde a la corriente de pensamiento nacida del encuentro del pensamiento freudiano y del movimiento revolucionario producido en las décadas de 1920 y 1930. Al principio, Marcuse parece llevar aún más lejos el pensamiento de Freud cuando opone a las coacciones de la vida social el libre desarrollo de una sexualidad pregenital. Pero este tema pronto se transforma, pues semejante desarrollo sería imposible si no encontrara algún apoyo en la experiencia social. Aquí se encuentra lo esencial del pensamiento de Marcuse. Para él, lo que Freud concibe como la realidad social se divide en dos realidades opuestas: por un lado, la actividad del trabajo no es sólo y únicamente fatigas y obligaciones, pues puede ser también relación, pero sobre todo puede tener un contenido libidinal, de relación, cada vez más real a medida que abandonamos la sociedad protoindustrial para entrar en actividades terciarias en las que la comunicación reemplaza a la fabricación; por otro lado, la dominación propiamente social que se ejerce en el trabajo, especialmente en la industria taylorizada. Y esta contradicción entre dos aspectos de la actividad social no deja de acrecentarse hasta el punto que, pa-

ra Marcuse, los aspectos negativos del trabajo de la sociedad industrial avanzada consisten cada vez más en la dominación social y cada vez menos en las obligaciones profesionales. La condena "izquierdista" de una dominación de clase que destruye el deseo de relaciones afectivas tiene como contraparte una confianza muy grande en la modernidad, como la que mostrarán la *Flower Generation* y los jóvenes reunidos en Woodstock. Marcuse toca aquí el tema, cuya importancia ya he señalado dentro del pensamiento de Freud, de la penetración del ello en el superyó y, más directamente aún, comparte el pensamiento de Roheim, quien escribía: "En la sublimación el terreno no está conquistado por el superyó a expensas del ello, sino que por el contrario lo que ocurre es que el superyó está inundado por el ello" (en el artículo "Sublimation" del *Year Book of Psychoanalysis*, 1945). La libido se eleva de la sexualidad a la civilización pues es, ante todo, vínculo social.

Lo que interesa más directamente a nuestro análisis es el hecho de que Marcuse, después de Roheim, comprende que la libido sólo se sublima al hacerse un fenómeno social, lo cual dista mucho de la brutal oposición entre placer y realidad. Únicamente la relación con el otro permite escapar a la autodestrucción con que amenaza siempre la libido y que está tan intensamente presente en la sociedad de consumo. Marcuse se abstiene de condenar absolutamente la técnica, condena que marca tan fuertemente a la escuela de Frankfurt y se sitúa en una perspectiva marxista al asociar fuerza productiva y libido y al oponerlas a las relaciones capitalistas de producción, que son tan represivas afectivamente como económicamente injustas. El repudio global de la sociedad moderna reducida al triunfo de la racionalidad instrumental lleva a la nostalgia del Ser y a un modelo preindustrial de sociedad, a menudo identificado con la ciudad estado griega. El marxismo, en cambio, está cargado de confianza en la modernidad y concentra sus críticas en el modo de gestión social de la modernidad y no en su carácter instrumental.

Lo que acerca a Freud y a Marx y lo que, después de la Primera Guerra Mundial, dará nacimiento a importantes corrientes de pensamiento que combinan la inspiración de estas dos grandes obras, es el rechazo del discurso del orden y de los mecanismos de identificación con los dirigentes. En este nivel, tanto Freud como Marx permanecen fieles a la inspiración central de las ciencias sociales: la desconfianza por las categorías de la práctica y del empirismo. Las categorías más cotidianas, las que están más fuertemente penetradas por las normas, no son las más objetivas, sino que, por el contrario, son las que transmiten de manera más directa relaciones de dominación. El punto de partida de las ciencias sociales será siempre la desconfianza de lo "social", de todo aquello que reduce el funcionamiento de la sociedad a operaciones técnicas y operativas. La sociedad industrial moderna no está regida únicamente por la razón industrial, como no lo está ninguna otra sociedad. Marx recuerda aquí el papel de las utilidades y Freud recuerda la acumulación del poder de los dirigentes, con los que se identifican los miembros de la muchedumbre. Co-

mo historicista, Marx opone también a estos ardides de la dominación social la lógica natural de las fuerzas productivas y Freud, que es a la vez más tradicional y más moderno, les opone la fuerza de la razón, pero también la de los principios de moral universal, como el principio de Jesús, "Amaos los unos a los otros", que introduce la idea de sujeto. Al final de *Psicología colectiva y análisis del yo*, Freud opone el ejército y la Iglesia. En el primero, el soldado se identifica con el jefe y, a través de él, con la organización y con la sociedad que el ejército define. En oposición a esto, dice Freud, el cristiano no se identifica con Cristo para absorberse en él, sino que trata de imitarlo, es decir, de someterse como él a la ley moral universal de la caridad. A la identificación con el grupo se opone la imitación de la personalidad carismática que es portadora solamente de un valor. De esta manera Freud, lo mismo que Marx y Nietzsche, apela a la desocialización y rompe con la tradición nacida en Rousseau y en la Revolución Francesa, desocialización que difundirán los nacionalismos, que se generalizan en el siglo XIX y sobre todo en el siglo XX. Esa desocialización, fundamento de todo pensamiento crítico, puede remitir al Ser a través del arte, puede reencontrar la tradición racionalista de la Ilustración, pero también el dualismo cristiano y cartesiano, y también puede hallar en el propio individuo la fuerza principal para resistir a las dominaciones sociales. Y ese individualismo puede, o bien asumir la defensa de las necesidades particulares y de la libertad de iniciativa de un individuo, o bien tomar la forma de afirmación del derecho que cada individuo tiene a construirse como sujeto personal en virtud de su resistencia a las lógicas de dominación.

Los debates del pensamiento social oponen desde hace un siglo estas respuestas unas a otras; todas ellas tienen en común el rechazo de la identificación del actor y del sistema. Pero de los tres pensamientos que dominan nuestro siglo, sólo el de Freud —o por lo menos una parte de su pensamiento— nos pone en el camino del sujeto, ya que Marx desea el triunfo de la naturaleza y Nietzsche el de Dionisos.

LA SOCIOLOGÍA DE FIN DE SIGLO

Frente a los devastadores ataques de Nietzsche y de Freud contra la imagen racionalista del hombre, la sociología aparece como una defensa de la modernidad y de la racionalización. Pero, ¿no es falsa esta imagen? En realidad, la sociología corresponde al pensamiento de fines de siglo que duda del espíritu de la Ilustración y que redescubre, con Nietzsche y Freud, la fuerza de la voluntad y de los deseos ilimitados frente a la razón operatoria. No es paradójico afirmar que el filósofo al que se refiere más directamente la nascente sociología es Schopenhauer. Y esto es cierto sobre todo en el caso de Durkheim, a

quien sus alumnos habían dado el apodo de "Schopen". Su combate contra la concepción utilitarista del contrato se apoya en la idea de que el hombre es doble —*homo duplex*— o, más precisamente, la idea de que al mundo de las representaciones, que es el mundo de la sociedad, se opone el de la voluntad y el deseo. ¿No procede acaso directamente de Schopenhauer la oposición que Durkheim establece entre el mundo de las representaciones y el de la voluntad? ¿No es su concepción de la anomia la de un conflicto entre las limitaciones impuestas por las reglas sociales y el deseo sin límites que anima al hombre? Especialmente en *La educación moral* (publicada en 1925), Durkheim se aproxima a Freud y piensa, como éste, que la sociedad moderna impone obligaciones cada vez más difíciles de cumplir para el hombre de deseo; pero, también como Freud, Durkheim sostiene que es la sociedad la que impone las reglas morales por obra de las cuales la razón triunfa sobre el deseo. En esto se opone a Tönnies, para quien el carácter artificial de la sociedad no debe imponerse a la fuerza natural de la comunidad. El racionalismo de Durkheim no es un sociologismo elemental. Como el propio Schopenhauer, y antes de él como Hobbes, Durkheim piensa que el individuo es egoísta y violento y que únicamente un contrato y la idea de justicia pueden construir barreras suficientes para contener a las fuerzas de destrucción. Por eso y contra los utilitaristas, Durkheim define un Estado fuerte capaz de hacer respetar los arreglos necesarios entre el interés de la sociedad y los deseos individuales.

La naciente sociología rompe con el espíritu de la Ilustración. Y también lo hace Weber, quien se atiene ciertamente a Kant pero insiste en el carácter no racional de los valores de los calvinistas y hace del profeta la figura central de la vida social y política. Y Simmel, que escribe en 1907 un texto sobre Schopenhauer y Nietzsche, asigna aún más fuertemente un lugar central a la voluntad de vida entendida como primera fuente, a la vez de la moralidad y de la inmoralidad.

Por eso la sociología no es ajena a la conciencia que se tiene a fines del siglo de la decadencia de Occidente, es decir, a la crisis del racionalismo de la Ilustración que se lleva a cabo sobre todo en Alemania. El triunfo del capitalismo impone la ruptura de la imagen racionalista del hombre, lo que es tan evidente, para los sociólogos como para los historiadores de la economía, que la voluntad de obtener utilidades y fuerza, la guerra de los mercados y las obligaciones impuestas a los trabajadores en las empresas no se pueden reducir a la imagen suavizada de la racionalización.

La sociología es un movimiento intelectual demasiado fuerte y diverso como para que se la pueda reducir a semejante imagen. La sociología concibe la fuerza del deseo de enriquecimiento como la extensión de las destrucciones que sufre la sociedad; a veces apela a la resistencia de los trabajadores, pero más frecuentemente a la intervención del Estado. En todos los casos, la sociología combate el utilitarismo, así como Durkheim combate a Spencer, y se sitúa pues dentro del movimiento general de destrucción de la concepción ra-

cionalista del hombre, movimiento iniciado por Nietzsche y Freud. En esto la sociología está muy alejada de la posición funcionalista que triunfa a mediados del siglo XX y a la que le falta la fuerza dramática de las obras de Weber o Durkheim, ambas dominadas por la imagen de la ruptura y del conflicto entre fuerzas opuestas: la racionalidad social, por un lado, y la convicción o el deseo personal, por el otro. Es verdad que, como el mismo Freud, los sociólogos están convencidos de que el orden social descansa en el triunfo de la razón y en la subordinación del deseo a la regla, lo que los sitúa en la prolongación de los pensadores políticos de los siglos XVII y XVIII. Pero más importante aún es la ruptura de los sociólogos con las ideologías del progreso. La sociología nació pesimista y las obras sociológicas que Freud escribió en la segunda mitad de su vida corresponden a esta corriente. En ellas se manifiesta la conciencia de la incompatibilidad que hay entre el deseo y la razón y de la identidad de razón y reglas sociales. Si el hombre es doble hay que abandonar la idea de que la institución y las motivaciones puedan corresponderse. Poco importa que esa lucha entre el individuo y la civilización parezca a menudo planteada en términos que evocan sobre todo la primera industrialización de Occidente, esa fase de proletarianización masiva, antes que la sociedad de consumo que nace en Estados Unidos sólo después de la Primera Guerra Mundial y en Europa después de la Segunda. El enriquecimiento y la diversificación de los artículos de consumo no harán sino alejar a la sociedad moderna del optimismo de sus comienzos. Como lo recuerda Durkheim, cuanto más avanza la modernidad más se aleja la felicidad y más aumentan la insatisfacción y las frustraciones.

LAS DOS CRÍTICAS DE LA MODERNIDAD

Si el pensamiento modernista, tanto en su versión liberal como en su versión marxista, se basa en la correspondencia afirmada entre la liberación del individuo y el progreso histórico, que se traduce en el sueño de crear un hombre nuevo en una sociedad nueva, Nietzsche y Freud quebrantaron la idea de modernidad. ¿Es exagerado reconocer que esa destrucción del modernismo fue definitiva, que hoy continúa siendo tan completa como a fines del siglo XIX y que particularmente el gran período de crecimiento transcurrido después de la Segunda Guerra Mundial no acarrió el resurgimiento de las filosofías del progreso? La influencia del partido comunista, especialmente en Francia, explica el mantenimiento de un "progresismo" muy ideológico pero que no tuvo la fuerza suficiente como para suscitar expresiones originales de confianza en el futuro. Por el contrario, dicha influencia se ejerció en un sentido opuesto, el de denunciar la crisis general del capitalismo y el empobrecimiento relativo y hasta absoluto, lo cual aniquilaba el pensamiento socialista para el

que la confianza en la clase obrera revolucionaria no podría separarse de la creencia en el movimiento natural de la economía hacia una mayor "socialización" de la producción.

A partir de Nietzsche y de Freud se deja de concebir al individuo sólo como un trabajador, o un consumidor, o incluso como un ciudadano; el individuo deja de ser un ser únicamente social y se convierte en un ser de deseo animado por fuerzas impersonales, pero es también un ser individual privado. Y eso obliga a redefinir el sujeto. El sujeto era el lazo que vinculaba al individuo con un universal: Dios, la razón, la historia. Ahora bien, Dios ha muerto, la razón se ha hecho instrumental y la historia está dominada por los estados absolutos.

¿Cómo puede el individuo, en semejante situación, escapar a las leyes de su interés, que son también las leyes de la utilidad social? La mayor parte de los pensadores recurre a la idea de que el ser humano debe volver a encontrar su naturaleza profunda, reprimida o pervertida por el aumento de los controles sociales, y debe recuperar esa naturaleza sobre todo gracias al arte: hay que hacer de la vida una obra de arte, reencontrar mediante la belleza las correspondencias que unen al hombre con el mundo. Freud se siente más atraído por los mitos fundadores de las antiguas sociedades, pero el conocimiento de esas sociedades es también una experiencia estética, puesto que los objetos religiosos de esas antiguas culturas son también los objetos que ellas nos han legado como obras de arte. Retorno al Ser, al Todo, que atrae a muchos de los críticos filosóficos de la modernidad, pero que se aleja cada vez más de una crítica social que debe apoyarse en una nueva concepción del sujeto, definido como deseo de libertad, como voluntad de ser un actor social autónomo.

Pero si estas dos críticas de la modernidad se oponen entre sí, Nietzsche y Freud, al destruir el mito de la modernidad, hacen que reaparezca un dualismo que tiempo atrás había sido destruido por el espíritu de la Ilustración y la filosofía del progreso. Aun si el enemigo principal de estos dos pensadores es el cristianismo y la definición del sujeto como el alma del hombre creada por Dios a su imagen, ambos oponen el Ser a la acción. Ambos buscan lo que es fundamental, natural, biológico y apelan a ese principio contra lo social considerado como la expresión acabada de lo que Nietzsche llama el nihilismo, que priva al hombre de toda su creatividad para proyectarla fuera de sí mismo en la sociedad, que es el dios de la modernidad. Esto opone una sociedad utilitaria a un individuo impulsado por la fuerza vital de Eros. Nietzsche y Freud se encuentran muy próximos en sus críticas de la sociedad moderna, sólo que mientras Nietzsche rechaza absolutamente la idea de sujeto y el movimiento de subjetivación introducido por el cristianismo, Freud no separa la destrucción de la conciencia y del *ego* y la busca de un *yo* que relaciona en sí la libido y la ley mientras rechaza a la vez el deseo autodestructor y la autoridad del jefe. Por eso este libro ha de permanecer constantemente distanciado de Nietzsche y a la sombra de Freud.

La destrucción del yo, en una sociedad moderna en la que el movimiento y la indeterminación reemplazaron el orden y el "deber de Estado", marca más que cualquier otra transformación el fin de la modernidad clásica. Ésta se nos ha manifestado durante mucho tiempo como lo opuesto de la sociedad tradicional, ya que proclamaba que el individuo, en lugar de ocupar el lugar particular que le corresponde, debe identificarse con la razón universal y que la educación debe elevar al niño hacia valores impersonales, los valores del conocimiento y del arte. Sin embargo, después de Nietzsche y Freud, a quienes se puede considerar por esta razón como los fundadores del posmodernismo, la modernidad clásica se nos manifiesta más próxima a la sociedad religiosa tradicional que a la modernidad tal como se experimenta en el siglo XX. El reino de la razón es todavía el de un universal, mientras Tocqueville estaba autorizado a anunciar que en la sociedad moderna todo se reducía a la vida privada. El triunfo del individualismo, contraparte de la destrucción del yo, define una nueva modernidad y nos impone la obligación de revisar los análisis que habíamos recibido de las filosofías, de la Ilustración y del progreso. Por lo demás, hablar de análisis es decir muy poco, pues a fines del siglo XIX múltiples y grandes actitudes culturales se separan y su oposición abre un campo ilimitado a la crítica cultural (*Kulturkritik*).

La reacción más fuerte, la que domina fundamentalmente en la cultura vienesa, es la crisis de la identidad personal. Jacques Le Rider, después de Karl Schorske y otros, acaba de recordar los rasgos dominantes de esa crisis, que fue ante todo la crisis de la identidad masculina y de la identidad judía. En lugar de la identidad destruida aparece un mundo desintegrado y cambiante de identificaciones. Para algunos, como para Robert Musil poco después, esa indeterminación del yo tiene aspectos positivos y al mismo tiempo efectos angustiosos, pero, para todos, el hombre pierde sus "cualidades", como dice Musil que había estudiado de cerca la psicología de Mach en la que se habla del yo insalvable (*Unrettbarisch*). En sociología, fue Georg Simmel quien dio el lugar central a este reemplazo de la ley racional por lo individual.

Pero ese individualismo extremo es insoportable pues impide toda respuesta a la pregunta sobre la identidad, toda aceptación de una determinación personal y social. ¿Soy hombre o mujer? Esta interrogación llevó a la locura al presidente del tribunal Schreber. ¿Soy judío o alemán? Pregunta que empujó a más de un intelectual judío a las fronteras del antisemitismo. La destrucción del yo hace que todo reposo del espíritu sea imposible en dos direcciones opuestas. La primera, la más importante culturalmente, es el retorno a *la totalidad* inaugurado por Nietzsche, retorno cuyo camino había preparado Schopenhauer. Robert Musil habla del hombre sin cualidades en el sentido de Mach, pero también en el sentido del maestro Eckhart, quien tenía a Dios como el ser sin cualidades y exhortaba al hombre a que volviera a encontrar el camino que lo acercara a Dios más allá de todas sus determinaciones personales y sociales. Musil, como Nietzsche, trata de encontrar la reconciliación en

la totalidad. El fin de siglo está dominado por el misticismo y por todas las variantes de la filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*).

Pero este retorno al arte y a lo Uno sólo puede atraer a quienes se proponen salvar su individualidad de esa manera y se conciben como genios. El doble agotamiento de la sociedad tradicional y del pensamiento racionalista y clásico provocó un movimiento masivo de defensa de la identidad colectiva, que acompañó el auge del nacionalismo y culminó en la claridad engeñecedora del nazismo, que definió a la mujer para someterla al hombre, al judío para exterminarlo, a la nación para proclamar la superioridad de la raza y de la nación alemanas. Los intelectuales herederos de la Ilustración combaten el nacionalismo, que comienza al mismo tiempo en Viena y en París en el momento del caso Dreyfus. Pero los intelectuales liberales y nacionalistas son igualmente incapaces de superar la crisis de la modernidad. Tratan de encontrar la unidad de una visión del mundo, ya sea racionalista, ya sea populista, lo cual produce un discurso cada vez más ridículo en un caso y alaridos cada vez más salvajes en el otro.

Estos intentos desesperados no impiden que la descomposición de la concepción racionalista de la modernidad llegue hasta su término. Nosotros hemos de seguir este agotamiento de la ideología modernista antes de buscar, en la Tercera parte, una salida a esta crisis que es al mismo tiempo la crisis de la Ilustración, de la razón y del progreso histórico.

6. LA NACIÓN, LA EMPRESA, EL CONSUMIDOR

LOS ACTORES DE LA MODERNIZACIÓN

A LA CRÍTICA INTELECTUAL del optimismo historicista se agrega constantemente una crítica histórica, práctica, de las ilusiones positivistas. La sociedad moderna o industrial, según dice esa crítica, no se reduce al triunfo del cálculo y de la autoridad racional, sino que es la obra de empresas, está sustentada por la conciencia nacional y se encuentra cada vez más impulsada por las demandas de los consumidores. Ninguno de estos tres actores de la modernización se reduce a una acción instrumental.

Las naciones se definen por una cultura más que por una acción económica; las empresas tienden a obtener beneficios y poder así como la organización racional de la producción; los consumidores introducen con sus elecciones aspectos cada vez más diversos de su personalidad a medida que su nivel de vida les permite satisfacer necesidades menos elementales y por lo tanto menos encuadradas dentro de las reglas tradicionales. El derrumbe de la idea clásica de la modernidad, de la ideología de la Ilustración y del progreso se produce tanto por el descubrimiento de estos actores como por el pensamiento de Nietzsche y de Freud. En este capítulo trataré de mostrar que cada uno de estos actores —la nación, la empresa y el consumidor— corresponde a uno de los puntos cardinales de esta modernidad racionalista agotada, así como las antropologías del ello, elaboradas por Nietzsche y por Freud, corresponden al cuarto punto. Teorías y prácticas deben concebirse juntas como manifestaciones complementarias de la misma crisis cultural general, la crisis de la modernidad. La sexualidad, el nacionalismo, las utilidades, las necesidades son ciertamente fuerzas cuyas relaciones, cuyos caracteres complementarios, y sobre todo, cuyas oposiciones dan su sustancia a la sociedad industrial. De manera que quienes sólo ven en la modernidad el triunfo de la racionalidad instrumental se encuentran ante una imagen tan empobrecida que no pueden alcanzar ningún éxito real y no hacen sino adornar con formulaciones teóricas la acción de las fuerzas reales que son la sexualidad, el nacionalismo, las utilidades y las necesidades que entran activamente en juego en la sociedad industrial. Hay que considerar una sociedad en todas sus dimensiones y reflexionar tanto en sus prácticas económicas como en sus ideas filosóficas.

LA NACIÓN

¿Son los actores de la vida social creadores de la modernidad o siguen otras lógicas de acción? Las teorías clásicas de la modernidad han adquirido toda su fuerza defendiendo la primera de estas posibilidades. La nación es la forma política de la modernidad, pues reemplaza a las tradiciones, al derecho consuetudinario y a los privilegios por un espacio nacional integrado, reconstruido por la ley que se inspira en los principios de la razón. Asimismo, la empresa es un actor racional gracias al cual la ciencia se convierte en técnica de producción y sus efectos de racionalización son juzgados por el mercado. En cuanto al consumo, está cada vez menos determinado por el estado de las costumbres y de los valores simbólicos atribuidos por cada cultura a ciertos bienes; el consumo está regido por elecciones racionales entre satisfacciones reducidas a una medida común, el precio de bienes y servicios.

En el caso de la nación, la tesis modernista se ha expresado con la mayor fuerza, pero también ha chocado con las mayores resistencias. Esta tesis fue ampliamente adoptada en Francia, donde Louis Dumont escribió que “la nación es la sociedad global compuesta de gentes que se consideran como individuos” (en: *Essais sur l'individualisme*, p. 21), pero fue un autor británico, Ernst Gellner, quien le dio su forma más elaborada. Al definir la nación como la correspondencia de una unidad política y de una cultura, Gellner muestra cómo las sociedades industriales modernas tienen necesidad de una cultura nacional, es decir, una cultura construida por la nación y para la nación, una cultura que trasciende las culturas tradicionales y locales que se resisten a los cambios. Lejos de ser la existencia de una cultura nacional lo que funda la nación y el nacionalismo, lo que ocurre es lo inverso: es el Estado nacional el que produce una cultura nacional, en particular mediante la escuela. Visión durkheimiana en la que la cultura nacional desempeña la parte de creación de conciencia colectiva. El Estado difunde, generaliza, impone, una cultura ya elaborada, especialmente una lengua que se convierte en lengua nacional gracias a la escuela, a la administración pública y al ejército. Concepción racionalista y sobre todo modernista cuyo objetivo principal es combatir los nacionalismos y los populismos que pretenden poner la política al servicio de la nación o del pueblo —*Narod* o *Volk*— como si éstos existieran antes de la acción del Estado. Gellner se acerca aquí mucho a la tradición francesa para la que es el Estado el que constituyó la nación e incluso a Francia, desde la época de los reyes hasta la Revolución Francesa y hasta las sucesivas repúblicas. Pero este autor aplica su tesis sobre todo a las naciones recientes en las que critica el tema favorito de éstas, el tema del renacimiento nacional,

cuando se trata de un nacimiento. Sin embargo, esta tesis general encuentra fuertes objeciones, pues la modernidad comercial e industrial invoca ideas universalistas de producción, de racionalización y de mercado antes que la idea de nación, y numerosas elites dirigentes se han empeñado sobre todo en insertar a sus países dentro de los intercambios internacionales y para hacerlo debieron combatir ciertas formas de vida económica, social y cultural. A menudo los productores y difusores de conocimientos se han rebelado también contra el nacionalismo.

Cuando nos apartamos de los lugares centrales del desarrollo económico, comprobamos que modernidad y modernización, sociedad y Estado, se separan, pues el Estado ya no es el administrador sino que se convierte en el creador de la modernidad y en nombre de la independencia de la nación combate contra adversarios extranjeros y moderniza la economía y la sociedad, como hicieron Napoleón en su lucha contra Inglaterra y el emperador Meiji cuando lanzó al Japón a la industrialización para salvarlo de la dominación norteamericana o rusa. Alemania e Italia, al igual que Japón y después muchos otros países, han asociado la modernización con la salvaguardia o con la restauración de una cultura nacional, pues frente a una modernidad identificada con el comercio inglés o con la lengua francesa, ¿cómo podía conducirse un Estado nacional para defender su independencia si no era movilizando recursos no modernos, ya fueran culturales, ya fueran sociales o económicos? Terratenientes, los Junker prusianos o los Daimyos japoneses en particular, fueron los que a menudo tomaron la iniciativa del desarrollo capitalista, apelaron a las lealtades sociales tradicionales y lograron así que países llegados tardíamente a la modernidad movilizaran sus recursos. Ese movimiento no ha dejado de amplificarse hasta culminar en el islamismo, alejado del tradicionalismo y hasta del pietismo musulmán, islamismo que moviliza sobre todo a elites modernizadoras, a estudiantes de ciencias y de medicina en particular. En este caso, el tema del renacimiento cultural nacional entra en conflicto tanto con el tradicionalismo como con el tema de la modernidad liberal.

En otros lugares, especialmente en América Latina, la mezcla del nacionalismo y del modernismo adquiere las formas más variadas. Si en Brasil, y en el período transcurrido entre las dos guerras, la asociación de nacionalismo y modernismo dio nacimiento al único movimiento fascista verdadero del continente, en otros países dominan regímenes nacionales populares que piden una mayor participación de los nuevos habitantes urbanos y cuyos temas modernizadores son tan importantes como las invocaciones nacionalistas. Gellner tiene razón al afirmar que el nacionalismo procede desde arriba, del Estado, pero se equivoca al no ver que ese Estado debe apoyarse en la historia y en los particularismos heredados para movilizar fuerzas capaces de resistir a la hegemonía de las grandes potencias centrales. El nacionalismo es la movilización del pasado y de la tradición puesta al servicio del futuro y de la modernidad. El nacionalismo expone la cultura o las culturas de su re-

ritorio a los vientos de la modernidad y de la racionalización, pero también construye un ser nacional más modernizador que moderno y tanto más apegado a sus orígenes y a sus tradiciones cuanto más alejado está el país de los centros de la modernidad y cuanto más amenazado se siente por un imperialismo extranjero. La nación no es la figura política de la *modernidad*, la nación es el actor principal de la *modernización*, lo cual quiere decir que es el actor no moderno que crea una modernidad cuyo control tratará de conservar al tiempo que aceptará perderlo parcialmente en provecho de una producción y de un consumo internacionalizados.

A esta mirada desde el centro hacia la periferia debe agregarse la mirada desde la periferia al centro. Pues los africanos o los latinoamericanos tienen buenas razones para dudar de que todo lo que les llega de Gran Bretaña, Francia o Estados Unidos sea expresión de la modernidad; con frecuencia se trata también de la dominación colonial, de la imposición de modelos culturales simplemente extranjeros. Cuando los franceses enseñaban a los argelinos: "Nuestros antepasados los galos", o cuando Estados Unidos distribuía en las universidades latinoamericanas manuales acerca de la agricultura de Kansas y no sobre la del Altiplano, ¿quién se atreverá a tomar ese colonialismo por modernización, siendo que sólo se trata de conquista? Fue necesario todo el orgullo de los países dominadores para identificar su nacionalismo con el universalismo de la razón.

Hoy esos nacionalismos modernizadores han quedado superados, pues la economía y la cultura son cada vez más transnacionales, lo cual no excluye la posibilidad de que ciertos países, como actualmente Estados Unidos y tal vez mañana el Japón, controlen culturalmente una gran parte de las informaciones difundidas sobre el conjunto del planeta. Esto entraña, desde hace tiempo, una ruptura más violenta entre modernización y nacionalismo. Las naciones, que son agentes no modernos de modernización, se convierten cada vez más en fuerzas de resistencia a la modernización y difunden ideas abiertamente antiuniversalistas que culminan en la afirmación de la superioridad absoluta de una cultura y hasta de una raza. En la Europa de los siglos XIX y XX, esta transmutación de la alianza de la nación y de la modernidad alcanzó formas extremas a medida que progresaba la industrialización. Fue en el momento de la gran industrialización alemana producida a fines del siglo XIX cuando se desarrolló, sobre todo después de Bismarck, un nacionalismo que penetró profundamente en los medios intelectuales. Weber es al mismo tiempo un liberal —opuesto al antisemitismo— y un nacionalista. El antisemitismo reemplazó al antijudaísmo cuando el repudio de una cultura judía aislada en los *shtetls* de Europa oriental quedó eliminado y fue reemplazado por el temor al judío emancipado, identificado con el universalismo de la ciencia, del comercio y del arte. El nacionalismo alemán o francés se hizo antisemita para defender una cultura nacional, tradicional, nutrida de historia, contra un racionalismo considerado desarraigado y dañino, lo cual determinó la política nazi de exterminio y las medidas de discriminación y de represión del gobierno de Vichy.

Es pues sólo en una situación muy particular, la del ingreso de las naciones principales —Gran Bretaña, Francia y un poco después Estados Unidos— en la modernidad, cuando la nación se identificó con la modernidad y con el derrumbe de las tradiciones y barreras culturales. Sin embargo, rápidamente, la alianza de la nación y de la modernidad se hizo más compleja en todos aquellos lugares en que la modernización dejó de ser liberal para hacerse voluntarista, donde movilizó el pasado para construir el futuro en lugar de entregarse tan sólo a los nuevos vientos. Finalmente, la conciencia nacional se volvió contra la modernidad, se hizo integrista y rechazó como agentes del extranjero o fuerzas diabólicas a quienes no se identificaban completamente con una herencia cultural interpretada a menudo desde un punto de vista biológico.

¿Cómo no ver que el moderno mundo industrial no es una vasta maquinaria, sino un conjunto de naciones dominadoras y dominadas, que confían o desconfían en sus posibilidades de conservar su identidad sin dejar de participar cada vez más en los intercambios mundiales? Auguste Comte pensaba que el progreso de la industria haría ridícula la guerra, cuyas conquistas aportaban menos riquezas que el acrecentamiento de la productividad industrial. La historia lo ha desmentido como a todos aquellos que creyeron que el universalismo de la razón reemplazaría cada vez más los particularismos sociales, culturales y nacionales. Los actores de la historia son algo más que agentes de la modernidad. La gran idea de los modernistas de que en la sociedad moderna sistema y actores se corresponden gracias a la interiorización de las normas sociales por parte de los actores ha quedado trascendida y desbordada por una realidad histórica en la cual lo nuevo se hace con lo viejo y en la que mediante el particularismo se marcha hacia el universalismo, siendo así que tantos espíritus creyeron en cambio que la modernización era pasar del particularismo al universalismo y de la creencia a la razón. El actor social nunca se reduce a las funciones que cumple en el sistema así como una sociedad no es un eslabón de una historia cuyo sentido revelarán los filósofos o los economistas. Es en esta disociación, a veces limitada, a veces extrema, de la modernidad y de los actores de la sociedad donde se lleva a cabo la crisis de la ideología clásica de la modernidad que se fundaba en la afirmación de su perfecta correspondencia.

A fines del siglo XX la separación de la modernidad universalista y de la modernización, que moviliza recursos siempre particulares, nacionales o locales, ha tomado formas más radicales que en el siglo pasado en el que se había tratado de combinar, como lo hicieron en particular los austromarxistas, la cuestión social y la cuestión nacional. Cada vez hay menos caminos nacionales pues la modernidad pone cada vez más distancia entre los flujos de riqueza y de información en el mercado mundial y la identificación de un conjunto cultural y social. El espacio público y la existencia misma de la vida social y política corren el peligro de quedar quebrantados por la gran distancia que

hay entre conducta económica y conducta cultural, entre la objetividad del mercado y la conciencia subjetiva de pertenecer a un grupo. Los habitantes de Quebec no sueñan con crear una economía nacional como quisieran hacerlo los alemanes o los japoneses en el siglo pasado; por el contrario quieren combinar una participación directa en la economía norteamericana con la defensa de su identidad cultural, como lo hacen los flamencos y los catalanes en Europa. De la misma manera los eslovenos y los croatas, al reivindicar su independencia, se proponen incorporarse, antes que los macedonios y los montenegrinos, en el mercado único europeo.

¿No ha sido peligroso el nacionalismo, sobre todo cuando se convirtió en un instrumento puesto al servicio de un Estado modernizador, autoritario y nacionalista que invocaba la idea artificialmente reconstruida de *Volk*, en el mejor de los casos para construir un Estado nacional y en el peor de los casos para crear un poder totalitario en el nombre de *ein Volk, ein Reich, ein Führer* (un pueblo, un Estado, un jefe)? ¿No tuvo acaso efectos desastrosos la afirmación de la correspondencia entre la modernidad y la nación, ya en su forma colonial, ya en su forma nacionalista, mientras que la disociación de la modernidad económica y de la conciencia nacional que ciertamente puede dividir la sociedad en dos zonas superpuestas y casi sin comunicación, no tiene efectos igualmente dramáticos? Me parece que esta disociación es uno de los aspectos importantes del eclipse de la clásica idea de modernidad y de las concepciones de la modernización que consideraban la industrialización, la democratización y la formación de los estados nacionales como tres aspectos interdependientes del mismo proceso general. Esta idea, a la que están apegados liberales como Seymour Martin Lipset o marxistas como Eric Hobsbawm, debe ser firmemente rechazada. La idea que mejor corresponde al mundo actual es la inversa, la de la disociación creciente de los supuestos atributos de la racionalización, identificada con la modernidad.

LA EMPRESA

Parece más difícil no considerar la empresa como el agente de la modernidad definida como racionalización. Producir eficazmente, responder a las demandas que se expresan en el mercado, tratar de obtener los beneficios más elevados, diversificar las inversiones, todos esos actos, que constituyen lo esencial de la gestión de las empresas, ¿no son acaso otras tantas aplicaciones de la racionalidad económica? Pero lo que suscita dudas es en primer término el escaso lugar otorgado a la empresa en los análisis de la actividad económica. Durante un primer período, se habló sobre todo de capital, de los ciclos económicos y, en menor medida, de los efectos de las innovaciones técnicas en la

actividad económica. El segundo período de la historia de los análisis de la producción estuvo dominado por la idea de racionalización. Pero, desde Taylor y Ford hasta la edad de oro de las *business schools* norteamericanas de las décadas de 1950 y 1960, la empresa sólo apareció como el marco concreto de la modernización: los expertos le aconsejaban aplicar los principios del racionalismo de la Ilustración, definir sus funciones y sus niveles jerárquicos, registrar hábilmente la circulación de las informaciones, las ideas, las mercancías y los hombres, en suma poner orden y dar claridad en un conjunto de fenómenos cada vez más complejos. El *management*, que se difundió desde Estados Unidos a Europa después de la Segunda Guerra Mundial, aplicó pues principios de valor general a situaciones particulares aunque se hayan realizado muchos estudios de casos. Pero durante ese período, que fue el del apogeo de la industria norteamericana, ¿ocupaba el concepto de empresa un lugar central? De ninguna manera. Tanto para Taylor como para Ford, los principales lugares de acción son el taller y los puestos de trabajo, de manera que las enseñanzas de gestión ya no hablaron más de empresas, sino de *organizaciones*, lo cual sustituía a un factor económico real. Con un espíritu diferente, muchos hablaron, tanto en el sector público como en el privado, de la función de los tecnócratas, quienes apoyándose en sus conocimientos técnicos, administrativos o financieros, intervenían como profesionales de la producción. Los agentes de la actividad económica eran ciertamente organizadores racionales, pero al mismo tiempo el concepto de empresa se volvía marginal.

Paralelamente, se desarrollaba una imagen completamente diferente de la empresa, que sin embargo culminaba en negarle aún más toda importancia: se percibía la empresa como el campo de una lucha de clases y de un movimiento obrero que oponía el trabajo obrero a las utilidades capitalistas, la autonomía del oficio y de la cultura obrera a ese poder económico que se traducía en barreras de clase, en formas autoritarias de mando, en la separación de la concepción y de la ejecución, separación que no era solamente el fruto de la organización científica del trabajo sino que era en mayor medida la expresión de una dominación de clase. El movimiento obrero y la empresa han sido siempre realidades opuestas o extrañas entre sí. El movimiento obrero se sitúa simultáneamente en el nivel del lugar de trabajo, en el taller, y en el nivel de la sociedad en su conjunto. Opone una clase a otra, no como una cultura o como un grupo social a otro, sino como un modo social de utilización de la industria, de las máquinas y de la organización del trabajo opuesto a otro. Por eso, cuando el movimiento obrero era fuertes, empujaba a enfrentamientos directos —sindicalismo de acción directa a la que a menudo se llama revolucionaria— y a la vez a una lucha política que oponía el socialismo al capitalismo. Entre estos dos niveles de la acción colectiva, la empresa desempeñaba una parte secundaria tanto para los dirigentes —ingenieros o financieros— como para los asalariados, quienes veían en la empresa una figura de la sociedad de clases. Ahora la empresa se

manifiesta como un actor económico autónomo porque aquella visión que el sindicalismo elevó a la altura de un movimiento social ya no corresponde a la realidad actual.

La empresa deja de ser considerada como la expresión concreta del capitalismo, aparece cada vez más como una unidad estratégica en un mercado internacional competitivo y como un agente de utilización de nuevas tecnologías. Lo que mejor la define es el manejo de los mercados y de las tecnologías y no la racionalización ni la dominación de clase. Esta transformación, que va de un análisis atendido a las clases sociales o a la racionalización a otro análisis definido en términos estratégicos, modifica completamente nuestra representación de la empresa. Mientras se continúe hablando de racionalización y de conflicto de clases, permanecemos con la imagen clásica de la modernidad y su puesta en obra social; en cambio, cuando la empresa se define más desde un punto de vista militar que industrial, como lo sugiere la palabra "estrategia", el actor económico es mucho más que un agente de modernización.

Fue Joseph Schumpeter quien atribuyó la mayor importancia al empresario, llegando casi al límite de lo paradójico puesto que caracterizaba el capitalismo por un espíritu de rutina creciente a medida que la competencia bajaba la tasa de utilidades. Ese capitalismo, condenado a muerte, que en definitiva debe ser reemplazado por la economía planificada, sólo se mantuvo, pensaba Schumpeter, por la intervención y acción de empresarios que introdujeron los valores guerreros de la aristocracia en un mundo rutinario y que son sobre todo agentes de innovación. El choque de los ejércitos industriales norteamericano y japonés y la victoria de este último aceleraron recientemente la transformación de nuestra imagen de la empresa. Pues si la empresa norteamericana estaba más orientada hacia la racionalización y el mercado, la empresa japonesa se concibe ella misma ante todo como tal, colocando en primer plano la definición de sus objetivos y la movilización de sus recursos técnicos y humanos con miras a alcanzarlos. Esta integración de la empresa determina especialmente la disminución de las distancias sociales, lo cual no excluye relaciones de trabajo autoritarias. A partir del momento en que se habla de estrategia empresarial y ya no de reglas generales de racionalización, la empresa se convierte en un actor esencial de la vida social y los análisis no pueden contentarse con reducirla a ser la unidad básica del sistema capitalista. Esto se traduce en una creciente ruptura entre una macroeconomía muy formalizada, útil para las decisiones gubernamentales, y una microeconomía que tiene que ver con los estudios de gestión y, por lo tanto, con un enfoque sociológico. El estudio del sistema y el estudio de los actores se separan; y éste es el tema central del presente capítulo, válido tanto en el caso de la empresa como en el de la nación y el consumo, tema que apunta a destruir nuestra imagen de la modernidad y la idea de que los actores se definen por estar de acuerdo o no con el sentido de la historia, que culminaría en el progresivo triunfo de la racionalidad.

EL CONSUMO

El dominio del consumo es en el que parece más difícil concebir la ruptura entre el sistema y los actores. Nuestras ideas sobre el consumo estuvieron durante mucho tiempo dominadas por dos tipos de explicaciones: según el primero, el consumo tiene la forma de una escala que va desde los bienes indispensables, como los de alimentación, a los bienes que implican una mayor libertad de elección, como las expansiones, pasando por el vestido y la habitación; según el segundo tipo de explicaciones, el consumo es la expresión del nivel social, pues lo que cada uno de nosotros cree que es su gusto está determinado por el lugar que ocupa en la sociedad y por su tendencia a elevarse o a descender, de suerte que el consumo se muestra estrechamente determinado por la condición social. Esta representación, como la que reducía la nación o la empresa a formas de la modernidad, correspondía ciertamente a una definición de la modernidad, adaptada a una sociedad de producción. Y aquellos que se empeñan en sostener un lazo muy fuerte y muy directo entre modernidad y racionalización siempre condenaron la sociedad de consumo para proteger mejor el concepto de una sociedad de producción centrada en el trabajo, en la organización racional de la producción, en el ahorro y en la integración nacional. Esto explica el éxito del ensayo de Weber sobre las relaciones del protestantismo y del capitalismo. Lo que resultaba tranquilizador en la imagen weberiana del capitalismo era su ascetismo; lo que se le negaba al consumo debía acordarse a la ciencia y al culto de la razón objetiva. Nuestra imagen de la modernidad estuvo durante mucho tiempo asociada con la idea cristiana de renunciamento, de vida simple, de desconfianza de los placeres y, tanto la escuela pública como la privada, más frecuentemente en términos paralelos que opuestos, nos han enseñado a controlar nuestros deseos para llegar a ser buenos trabajadores, buenos ciudadanos, buenos padres y, *a fortiori*, buenas madres. Es verdad que durante mucho tiempo —casi todo el siglo XIX— la industrialización tampoco transformó profundamente los modos de consumo y que posteriormente los treinta años "gloriosos" que siguieron a la Segunda Guerra Mundial pudieron calificarse como tales gracias a una tasa muy elevada de ahorro y de inversión; y es verdad, finalmente, que la necesidad a que respondió la producción durante ese período tenía que ver sobre todo con el abastecimiento de artículos del hogar y por lo tanto se situaba todavía ampliamente dentro del marco de la sociedad industrial. Sólo a partir de 1968, fecha que recordamos por su carga simbólica, los países de Europa Occidental comienzan a imitar a Estados Unidos para crear una sociedad de consumo en la que aquel país había entrado mucho antes, sobre todo después de la gran depresión y la guerra.

Esta transformación es tan reciente y tan profunda que todavía no la hemos asimilado. La palabra consumo continúa estando marcada por un signo negativo, en tanto que la palabra producción conserva connotaciones positivas, y las teorías racionalistas del consumo, positivas o críticas, redoblan sus esfuerzos para hacer del consumo un atributo, ya del nivel de vida, ya del modo dominante de control de los actores por el sistema.

Pero, ¿qué sentido tiene hablar de discusiones y combates de retaguardia? Es imposible reducir el consumo al interés y a la condición social, pues el consumo está afectado por otros factores, como la seducción, el gusto tribal y el narcisismo, que son otras tantas facetas, ninguna de las cuales se deja reducir a la imagen de una sociedad piramidal de producción.

El consumo que se puede llamar tradicional o subordinado a las actividades de producción tenía tres orientaciones principales: la reproducción de la fuerza de trabajo, el simbolismo del nivel de vida y la relación con el mundo no utilitario de las ideas. El consumo llamado de masas, aunque evidentemente no está desconectado de los ingresos de las masas, también tiene tres aspectos: a la reproducción física y cultural sucede la formación de nuevas comunidades o tribus; la jerarquización social de los consumos se encuentra sustituida por el nacimiento del *prosumer*, para emplear la palabra de Toffler, es decir, el consumidor al que apunta la empresa de producción, aquello que define al alumno de la escuela o la universidad, al enfermo del hospital o al público de la televisión; finalmente, la invocación a la alta cultura se transforma en defensa y afirmación de la personalidad individual. Tanto desde el nuevo punto de vista como desde el antiguo, el consumo es a veces defensivo, a veces imitativo, a veces liberador. Pero lo importante para nuestro análisis es el hecho de que, desde un universo de consumo a otro, el consumidor se separa de su lugar dentro del orden social, es decir, el actor se separa del sistema. El ingreso en la sociedad de consumo, más que cualquier otro cambio social, significa salir de la sociedad moderna, ya que lo que mejor caracteriza a ésta es la circunstancia de que la conducta de los actores está determinada por el lugar que ocupan en el proceso de modernización, pues los actores adelantan o retroceden, ascienden o descienden. Bruscamente este armazón social y económico de la conducta se descompone y el actor se sitúa en relación consigo mismo y con los mensajes emitidos por un vasto público o por el hecho de pertenecer a grupos restringidos primarios. Hablar, con Baudrillard, de sociedad de simulacro o de significantes sin significados sería llevar demasiado lejos esta ruptura con la modernidad. Pero estas fórmulas tienen el mérito de insistir en la pérdida de la referencia social, que otras interpretaciones tratan de negar o de ocultar. El actor ya no es razón o tradición, como pensaba Weber; es búsqueda de sí mismo y seducción, *groupie* y espectador, habitante del ecosistema o miembro de una banda.

Este mundo del consumo es tan extraño al mundo de la empresa como el de la nación. Encuentra más fácilmente el mundo de la libido, aunque esté más alejado de él de lo que creen quienes hablan de erotización del consumo.

Eros, la nación, la empresa y el consumo son los añicos fragmentados de la modernidad que era racionalización e identificación del ser humano y de sus roles sociales. La lógica de la producción y la lógica del consumo son hoy ajenas la una a la otra. Ya sólo se corresponden —por lo menos en la ideología oficial— en esa caricatura de las sociedades modernas que son las sociedades comunistas, hundidas en la noche ante nuestros ojos. La idea de una *sociedad* en la que todos los elementos se correspondan nos asusta tanto como la idea de una educación que se redujera sólo al aprendizaje de los roles sociales.

La modernidad había reemplazado a Dios por la sociedad. Durkheim lo ha dicho explícitamente mejor que ningún otro. Hoy, la crisis de la modernidad hace desaparecer el concepto de *sociedad*. Constituía un principio unificador y, aún más, era el principio del bien, pues el mal se definía como aquello que era contrario a la integración social: desempeñemos nuestros papeles, cumplamos nuestras funciones, sepamos también acoger a los recién venidos y reeducar a los desviados. La idea de modernidad estuvo siempre asociada con esta concepción de una sociedad primero mecánica, luego transformada en organismo, en cuerpo social cuyos órganos contribuyen a su buen funcionamiento, cuerpo sagrado y alma eterna que transforman al hombre salvaje en civilizado, al guerrero en ciudadano, a la violencia en ley. Esta representación no ha desaparecido, pues todavía ilustra los discursos oficiales, pero ha perdido toda su fuerza. Generalmente creemos en la necesidad del orden público y de las reglas del juego social; tememos la violencia tanto como la soledad; pero hemos aprendido a defender al individuo contra el ciudadano y la sociedad y a llamar control o manipulación a aquello que antes llamábamos integración.

La fragmentación de la modernidad en cuatro elementos repartidos en los cuatro puntos cardinales de la vida social es también un cuádruple movimiento de liberación: por un lado, la afirmación de Eros formulada por Nietzsche y Freud contra la ley social y la moralización; en segundo lugar, el apogeo de los dioses nacionales que se resisten al universalismo del mercado y del dinero; en tercer lugar, la concentración de las empresas y de los imperios industriales o bancarios, señores de la sociedad industrial que afirman su deseo de conquista y de poder por encima de las frías recomendaciones de los manuales de gestión; y, por último, la revelación de deseos que escapan al control social porque ya no están relacionados con una posición social. Ése es el escenario nacido de la descomposición del modelo que identificaba la modernidad con el triunfo de la razón.

LA TÉCNICA

¿Es completa esta fragmentación? Si lo es, la modernidad ha desaparecido. Pero la fragmentación no es completa y la situación que describo, la del siglo pa-

sado, debe definirse sólo como crisis de la modernidad; y si en varias ocasiones he hablado de pensamiento posmoderno, sobre todo al referirme a Nietzsche y a Freud, lo hice solamente para subrayar la importancia de la ruptura que ellos provocaron. Sería caer en la paradoja llamar posmoderna a una época que se nos aparece como la del triunfo de la modernidad. La verdad se encuentra entre esta imagen demasiado superficial y la idea de que la crítica de la modernidad ha triunfado desde fines del siglo XIX. Esta situación de crisis debe definirse con precisión. La crisis y la decadencia de la razón objetiva determinan la progresiva separación de cuatro universos culturales: Eros, el consumo, la empresa y la nación, pero estos universos están también relacionados entre sí por la razón instrumental que, para decirlo con mayor claridad, es la *técnica*. Lo cual está de acuerdo con la visión de Weber y de Horkheimer. La razón se ha hecho sólo instrumental; la racionalidad de los medios reemplaza la racionalidad orientada hacia los fines. Esto es lo que define a una sociedad industrial que asigna un lugar central a la producción y a la distribución masiva de bienes de consumo y servicios. Lo que los sociólogos funcionalistas llaman el sistema social no es más que un aparato técnico que sólo integra muy parcialmente a los actores sociales. Esto es lo que Weber subrayaba al hablar, después de Kant, sobre la separación de los valores morales y de la razón instrumental y al evocar esa "guerra de los dioses", que es también guerra de las empresas y de las naciones, guerra que coexiste con el desarrollo de las técnicas. Ése es el papel positivo de la técnica: protege contra todos los totalitarismos culturales.

Este mundo técnico no está aislado, pues asegura la comunicación entre los diversos universos culturales. Sin el mundo técnico, cada uno de estos universos se encierra en sí mismo y nosotros, por nuestro lado, en el último capítulo de esta segunda parte describiremos la posmodernidad como la disociación completa de la técnica y de esos universos culturales, que entonces dejan de estar vinculados con una acción instrumental. La nación puede afirmar su independencia y su carácter diferente; debe también manejar una administración, organizar la producción y el consumo, equipar un ejército. Todo esto supone recurrir a la técnica, aun cuando se trate de un régimen teocrático o integrista. La empresa es un agente de cambio económico antes que una organización, pero también es un conjunto de técnicas de producción y de comunicación, aun cuando los recientes *golden boys* reduzcan el mundo de la empresa a combinaciones financieras, olvidando las exigencias de la producción. En el dominio del consumo, el cálculo racional está siempre presente, simultáneamente con las elecciones que manifiestan una personalidad u orientaciones culturales. Por fin, Nietzsche y Freud están muy alejados de todo antirracionalismo. Sobre todo Nietzsche, quien tiene una concepción ascética de la voluntad de poderío y ve en la expresión controlada de los sentimientos el triunfo de la moralización, del control cultural y, por lo tanto, la destrucción de la moral de los fuertes. En cuanto a Freud, si opone el principio de

placer al principio de realidad, no lo hace para liberar el primero del segundo, sino que, por el contrario, lo hace para mantener una relación tensa entre los dos principios. Su método de tratamiento de la neurosis es racionalista y se opone a los métodos más recientes de libre expresión de las pulsiones profundas, métodos que corresponden a una cultura posmoderna en la que lo instrumental y lo expresivo están disociados y hasta se oponen entre sí.

Podemos pues esquematizar la modernidad del siguiente modo: la racionalidad instrumental es como una plataforma giratoria o eje, pero no constituye un principio que integre la modernidad. Esto muestra el error de todos aquellos que, sobre todo después de la escuela de Frankfurt (y con ella tanto como contra ella), han acusado a la sociedad industrial de no tener ningún otro principio de legitimación que no sea la técnica, y por lo tanto de ser tecnocrática. Idea extraña, a decir verdad, cuando se la aplica al siglo que vio a Hitler y a Stalin, a Mao y a Fidel Castro, a Roosevelt y a De Gaulle, para no mencionar más que a dirigentes políticos importantes que definieron claramente la naturaleza que daban a su legitimidad. ¿De qué sociedad concreta, de qué país se puede decir que ha estado gobernado por la tecnocracia? La *nomenklatura* de tipo soviético es lo contrario de la tecnocracia; implica sumisión de las decisiones económicas al poder del aparato político.

En el capitalismo perseguir beneficios tampoco conduce siempre al desarrollo de las fuerzas productivas, y sobre este punto importante los marxistas tienen razón contra todos aquellos que, después de James Burnham, denuncian superficialmente la revolución gerencial. El tema de la técnica triunfante no es más que un error de juicio de parte de aquellos que sólo ven en la modernidad el reemplazo de la razón objetiva por la razón subjetiva, sean izquierdistas o hiperliberales. La sociedad moderna en crisis está tan colmada de dioses en guerra como de técnicas, y los furores que han agitado el siglo XX deberían ponernos en guardia respecto de esta imagen que coloca al ingeniero —o más ampliamente al profesional— en la cúspide de la sociedad, cuando en realidad el ingeniero sólo ocupa en ella el lugar medio que corresponde a los técnicos. El peligro de esta ideología consiste en que hace creer que la sociedad moderna no es más que un campo de fuerzas del cual han quedado eliminados los actores, cuando en realidad la modernidad, en crisis o no, está llena de actores que proclaman sus convicciones, combaten a sus enemigos, invocan el renacimiento del pasado y la creación del futuro.

En una forma más limitada, esta ideología ha nutrido un determinismo tecnológico que con frecuencia se infiltró detrás de la expresión "sociedad industrial", como si la técnica determinara la división profesional, y sobre todo la división social del trabajo, y la sociedad fuera sólo una vasta empresa. Cuando yo era un joven investigador combatí esta tesis al demostrar que la organización del trabajo, la racionalización, elemento central de la producción industrial, constituía el dominio del sistema de producción (con todos sus aspectos económicos y sociales) sobre un trabajo obrero, cuya autonomía

aqué destruí, y que esta invasión del mundo profesional y obrero explicaba la aparición del movimiento obrero.

Georges Friedmann reprochó a esta posición que yo formulaba a través de la observación de talleres, en especial de la Régie Renault, no ver que en la sociedad industrial lo que él llamaba el *medio técnico* y más ampliamente la civilización técnica gozaba de una autonomía creciente en comparación con las relaciones sociales de producción. ¿No vivimos en un mundo de técnicas de producción y cada vez más de técnicas de comunicación que nos sacan de nosotros mismos y nos entregan a la diversión? Si empleo esta palabra pascaliana, lo hago porque se trata ciertamente de una crítica de naturaleza religiosa, que opone a las exigencias espirituales y contemplativas del alma el instrumentalismo y el utilitarismo de la civilización técnica. Así lo muestran las reiteradas apelaciones a un "suplemento de alma" del que tendría necesidad nuestra sociedad, tan poderosa materialmente y tan pobre espiritualmente.

El pensamiento de Georges Friedmann ha influido tanto en la reflexión sobre la sociedad industrial que hay que responderle prestando una gran atención. Sobre todo porque los temas principales de ese pensamiento fueron ampliamente retomados y reinterpretados por ideologías ecologistas. Me temo que ese pensamiento ceda demasiado fácilmente a la tentación posmoderna, tan visible en la escuela de Frankfurt, de reducir la modernidad a la técnica, como si los actores sociales, sus relaciones de poder y sus orientaciones culturales se disolvieran en el mar de las técnicas. Se trata de un pensamiento útil para responder al marxismo esquemático que sólo ve en la sociedad industrial la máscara de las utilidades capitalistas y reduce los conflictos sociales a una guerra entre intereses contrapuestos. Sí, nosotros vivimos *también* en una sociedad industrial y no sólo en una sociedad capitalista o en una sociedad nacional, pero lo propio de la sociedad industrial consiste en dar a las relaciones de clases, a las relaciones sociales, la forma de la organización técnica del trabajo, y Marx fue el primero en comprenderlo. Si seguimos a Georges Friedmann en su análisis de la civilización técnica, no lo hacemos para evitar el análisis de las relaciones sociales, sino por una razón inversa: porque Friedmann contribuye a introducir la idea de que el conflicto central ya no es el de la razón y la creencia, sino el sujeto personal y de los aparatos de producción, de gestión y de comunicación. Visión que ha sido rechazada y despreciada por todos aquellos que expulsan del escenario al actor social y al sujeto para imponernos la imagen de una sociedad cristalizada, de estructura y de jerarquía intangibles, una sociedad enteramente absorta, como una sociedad de hormigas o de abejas, en el control que ejerce sobre sus miembros. Georges Friedmann tiene razón al afirmar que en el trabajo no es sólo el proletario el explotado por el capitalista o el burócrata; más profundamente, es el sujeto personal alienado y privado de toda capacidad de construir y de defender su identidad a causa de reglas presentadas como científicas, a menudo sin fundamento suficiente, y a causa de los aparatos de poder. Porque nuestra sociedad es técnica,

el poder no es instrumental en ella y se ejerce por la violencia, por la búsqueda de utilidades y poderío, por su espíritu de conquista. No hemos pasado de una sociedad tradicional, fundada en privilegios, a una sociedad moderna, basada en la técnica con sus efectos buenos y malos. Vivimos en una sociedad en la que es muy fuerte la disociación entre los medios y los fines y en la que, por lo tanto, los medios mismos, lejos de perseguir los fines o absorberlos, pueden ponerse tanto al servicio del mal como del bien, de la disminución de las desigualdades como del exterminio de minorías. La creciente densidad de las técnicas y de los signos en medio de los cuales vivimos y que orientan y controlan nuestra conducta no nos encierra de ninguna manera en el mundo técnico, no destruye en modo alguno a los actores sociales, dominadores o dominados, y no impone ni una lógica de la eficacia y de la producción ni una lógica del control y de la reproducción. La imagen de la tecnocracia triunfante es de una pobreza irrisoria frente al aumento del consumo, el apogeo de los nacionalismos y la potencia de las empresas transnacionales.

7. LOS INTELLECTUALES CONTRA LA MODERNIDAD

LOS INTELLECTUALES animaron el movimiento de racionalización al asociar la crítica de las instituciones y de las creencias pasadas con el progreso de la ciencia. Incluso sirvieron de buena gana a príncipes ilustrados, desde la época de los Médicis, sin ser molestados por el autoritarismo de los príncipes. Sin embargo, al cabo de unos siglos de modernismo, en el siglo XX, las relaciones de los intelectuales y la historia se alteran por dos motivos, opuestos más que complementarios. El primero es que la modernidad se convierte en producción y consumo de masas, en tanto que el mundo puro de la razón queda invadido por las muchedumbres que ponen los instrumentos de la modernidad al servicio de las demandas más mediocres y hasta más irracionales. El segundo motivo consiste en que el mundo moderno está cada vez más subordinado, en este siglo, a las medidas políticas de modernización y a dictaduras nacionalistas. Muchos intelectuales, sobre todo en Francia pero también en Estados Unidos, han tratado de preservar el mayor tiempo posible su alianza tradicional con las "fuerzas del progreso". Las guerras coloniales libradas por su país, en Indochina y en Argelia particularmente, los llevaron a defender los movimientos de liberación nacional y lo hicieron con convicción y coraje contra los gobiernos de su país. Pero al mismo tiempo estaban más o menos aferrados a la idea de que los regímenes nacidos de una revolución anticapitalista o antiimperialista eran "progresistas", lo cual los condujo con frecuencia a dar muestras de una extraña indulgencia o incluso de una simpatía ciega por los regímenes comunistas más represivos; algunos de ellos incurrieron en los errores de juicio más graves sobre la revolución cultural animada por Mao o sobre las actividades terroristas en Europa Occidental. Pero pronto se les hizo evidente, hasta a los menos avisados, que era menester dejar de apoyar esas malas causas. Muchos intelectuales encontraron, sobre todo después de 1968, una nueva filosofía de la historia en el antimodernismo. Quemaron lo que habían adorado y denunciaron el mundo moderno como destructor de la razón, lo cual satisfacía su elitismo de antimasas tanto como su hostilidad por el autoritarismo de las dictaduras modernizadoras. El antimodernismo, sobre todo en la década de 1970, llegó a ser dominante y casi hegemónico.

Así como los intelectuales de mediados del siglo XIX fueron impulsados por sueños del futuro, los de mediados del siglo XX estuvieron dominados por

el sentimiento de la catástrofe, la falta de sentido, la desaparición de los actores de la historia. Creyeron que las ideas dirigían el mundo y se vieron reducidos a denunciar el auge implacable de la barbarie, el poder absoluto o el capitalismo monopolista del Estado.

Fue así como la vida intelectual y la vida social se separaron y los intelectuales se encerraron en una crítica global de la modernidad que los condujo a un radicalismo extremo y a una creciente posición marginal. Por primera vez después de mucho tiempo, las transformaciones sociales, culturales y políticas que se encuentran en marcha en el mundo ya no parecen pensadas, pues las informaciones de los expertos, por indispensables que sean, no producen por sí mismas las interpretaciones que los intelectuales parecen incapaces de dar. Debemos describir este andar a la deriva de los intelectuales *antimodernos* antes de escrutar las formas extremas de la descomposición de la ideología modernista.

HORKHEIMER Y LA ESCUELA DE FRANKFORT

El grupo intelectual más importante, aunque su influencia estuvo limitada mucho tiempo por el exilio y sólo se difundió después de su desaparición, fue sin duda el grupo del Instituto para la Investigación Social (*Institut für Sozialforschung*), fundado en 1923 en Frankfort, y del cual Max Horkheimer fue el director desde 1931 hasta su regreso a Alemania, después de la guerra. Martin Jay y otros han escrito la historia de este instituto y de sus principales investigadores.

La escuela de Frankfort parte de la separación que comprueba entre la praxis y el pensamiento, la acción política y la filosofía. Horkheimer y sus amigos repudian tanto el reformismo socialdemócrata de Weimar como el poder bolchevique de la Unión Soviética. Al no reconocer ningún actor histórico, ni el proletariado ni, como quería Lukacs, el partido, inician una crítica total de la sociedad moderna y sobre todo de su cultura. Toman tanta distancia de la realidad política y social que esos intelectuales judíos, constreñidos a exiliarse, escriben poco sobre el problema judío y sólo publican sus análisis más importantes sobre el antisemitismo dentro del marco del célebre estudio sobre la personalidad autoritaria, que debe por lo menos tanto a las ciencias humanas norteamericanas como a su propia contribución; ese estudio fue emprendido sólo en 1944 y se publicó en 1950.

Consideran el mundo en el que viven como el mundo de la caída de la razón objetiva, es decir, de la visión racionalista del mundo. Se podría decir que añoran el capitalismo antiguo, que contenía todavía el gran movimiento de racionalización, mientras que el mundo de la crisis económica, que es también el de la gran industria y el del taylorismo y al mismo tiempo el mundo del nazismo y el stalinismo, no es más que el mundo de la fuerza y del dinero, que

no está guiado por ningún principio superior de racionalidad, sino que persigue sólo intereses materiales que deterioran la vida del espíritu. El individualismo es el enemigo de la razón, la cual es la forma fundamental del ser. La razón subjetiva, a partir de Locke y de todos los utilitaristas, reemplaza las ideas por ideologías puestas al servicio de las utilidades, ideologías que sustituyen el universalismo de la Ilustración por el triunfo de los particularismos y, en primer lugar, de los nacionalismos. Desaparece la correspondencia del individuo y la sociedad. Esa ruptura se origina seguramente mucho tiempo atrás, desde Sócrates, y estalla con fuerza al comienzo de los tiempos modernos, especialmente en el personaje de Hamlet, pero en el siglo XX lo colma todo. El hombre moderno ya no se conduce según las reglas universales de la razón. En la *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer dice:

La palabra "razón" durante mucho tiempo significó la actividad del conocimiento y de la asimilación de las ideas eternas que debían servir de meta a los hombres. Hoy, por el contrario, no sólo el papel sino también el trabajo esencial de la razón consiste en hallar medios que se pongan al servicio de fines, que cada uno puede adoptar en un momento dado.

Y acusa a Weber por haber exaltado el triunfo de la racionalidad funcional sobre la racionalidad sustancial, lo que equivale a aceptar la decadencia de la racionalidad objetiva y el triunfo de la racionalidad instrumental. Para citar la oposición establecida por Walter Benjamin, amigo del instituto, la experiencia creadora (*Erfahrung*) queda reemplazada por la vivencia (*Erlebnis*). El sujeto individual, separado de la razón, cae bajo la dependencia del poder político o económico. Los medios reemplazan a los fines, siendo que las teorías de la razón objetiva "apuntaban a constituir un sistema comprensivo o jerárquico de todos los seres, que incluía al hombre y sus fines. El grado de racionalidad de la vida de un hombre podía determinarse según ella estuviera más o menos en armonía con esa totalidad" (*Éclipse de la raison*, traducción francesa, p. 14). El desencanto del mundo moderno de que habla Weber no estriba en la desaparición de los mitos y de lo sagrado, pues éstos eran ya un producto de la razón; lo que se ha perdido es la unidad del mundo. Había que volver a dar al hombre la libertad positiva, con la que soñaban Hegel y Marx, y no contentarse con la libertad negativa, defendida por Locke y Kant, que meramente protege a los individuos contra las intrusiones del poder. La libertad positiva consiste en poder conducirse según las reglas universales de la razón y constituye, según las palabras de Horkheimer de 1942, la libertad de la *polis* griega sin la esclavitud. Horkheimer, en términos que anuncian ya a Michel Foucault, condena el movimiento de subjetivación de los tiempos modernos, "el despertar del sujeto se paga con el reconocimiento del poder como principio de todas las relaciones" (*Dialectique de la raison*, traducción francesa, pp. 26-27). Las filosofías del sujeto llevan a la resignación; nada es

más peligroso que reivindicar un individualismo indiferente a la organización de la sociedad y que deja coexistir una moralidad abstracta y la violencia. En cambio, dice Horkheimer en *Éclipse de la razón*: "El individuo plenamente desarrollado representa la perfección alcanzada de una sociedad plenamente desarrollada" (p. 144).

La historia de la modernidad es la historia de la ruptura, lenta pero ineluctable, entre el individuo, la sociedad y la naturaleza. El agustinismo terminó por triunfar sobre el tomismo y a partir de entonces el cristianismo apoya el triunfo del sujeto personal y aprovecha la situación para establecer su propio poder de moralización, por consiguiente, poder de someter el individuo a la sociedad. En esta sociedad moderna, el individuo, aislado por la descomposición de la familia, está a merced de los poderes sociales de la misma manera que el espectador de cine es manipulado por las industrias culturales, cuando en realidad el teatro apelaba a la razón. El cine transcurre con demasiada rapidez para permitir la reflexión. Para Horkheimer la actividad del espíritu consiste en comprender el orden del mundo, no su movimiento. El cine destruye la distancia que creaban las grandes obras del teatro y la música y su finalidad principal es integrar al individuo en la muchedumbre. Es cierto que Leo Lowenthal, en sus ensayos reunidos en 1961 (*Literature, Popular Culture and Society*) se muestra más tolerante, pues reconoce en el cine y en la cultura de masas el gusto por la felicidad. Pero todos los filósofos de la escuela de Frankfort ven en la cultura de masas un instrumento de represión y no de sublimación y, por lo tanto, un instrumento de sometimiento.

Este pensamiento no culmina solamente en una crítica general de la modernidad, pues es aún más la historia del progresivo abandono del optimismo marxista. Antes de 1933, Horkheimer pensaba todavía, al igual que Marx, que el trabajo y la producción hacían triunfar la razón, con la cual están en pugna las utilidades capitalistas, pensaba pues que la historia política era la historia de la eliminación de los obstáculos sociales que se oponían al triunfo de la racionalidad. Pero la impotencia y la desaparición del movimiento obrero alemán y posteriormente el reemplazo del nazismo por el stalinismo como agente de destrucción de los actores históricos lo condujeron a abandonar toda imagen del reinado de la libertad y a empeñarse en pensar tan sólo en el reinado de la necesidad. Renunciamiento que define la teoría crítica que se niega a ser una teoría positiva de la libertad y de la liberación. Con Horkheimer se liquidan el historicismo y su confianza en la marcha de la humanidad hacia la felicidad y la libertad. Como Horkheimer no quiere renunciar a la esperanza puesta en las luces de la razón, piensa que ellas aun al liberar al individuo, lo destruyen, puesto que lo subordinan al progreso de las técnicas y, por lo tanto, destruyen la subjetividad cuando reina la razón instrumental. Luego Habermas habrá de reprochar a Horkheimer y Adorno haberse encerrado en el pesimismo reduciendo la razón a la instrumentalidad, pero la experiencia central de Horkheimer no es el éxi-

to del tecnicismo; esa experiencia estriba en el triunfo de los poderes totalitarios que reducen la sociedad a un obrador y luego a un campo de trabajos forzados. Esta identificación de la razón, el tecnicismo y la dominación absoluta es el principio central del pensamiento de Horkheimer y, más allá de las diferencias entre los miembros de la escuela, de todo el instituto de Frankfort. La única defensa posible contra esta dominación ejercida por un poder técnico se encuentra en el pensamiento mismo. Ni la moral, ni el derecho, ni el arte, escapan a la descomposición; sólo el pensamiento como capacidad de problematizar —*Denken*— y como experimentación y, por lo tanto, como reproducción controlada de un fenómeno —*Mimesis*— puede escapar a la dominación del poder. Esto no deja ninguna esperanza a quienes no se ven protegidos por sus competencias intelectuales.

Recapitemos las dos líneas principales de esta crítica. Según la primera, el industrialismo acarrea la dominación social, no sólo por el taylorismo, sino también por el nazismo y el stalinismo, que transforman la sociedad en una gran fábrica e imponen a todos y en todos los aspectos de su vida una disciplina calcada de la disciplina de los talleres. En varias ocasiones, Horkheimer y Adorno echan de menos el mundo antiguo del comercio en el que la actividad económica se fundaba en el cálculo y la previsión, por consiguiente en una actividad racional, y no en el dominio de los demás. El capitalismo cuanto más avanza más elimina el pensamiento racional y los sentimientos de piedad y de humanidad. El modelo de la sociedad moderna es el que da Sade en *Juliette*: la mujer naturaleza está dominada por el hombre razón que ha olvidado el amor por el goce y sólo tiene finalidades instrumentales.

Me asombra que semejantes ideas hayan sido tan ampliamente aceptadas. Los métodos taylorianos y fordianos de producción fueron utilizados en Estados Unidos y en la Unión Soviética, en Francia y en la Alemania nazi; estos métodos impusieron en todas partes a los asalariados una dominación profesional y social contra la cual el movimiento obrero se sublevó y se organizó la resistencia espontánea de los trabajadores; pero estos métodos no son responsables de los regímenes políticos autoritarios, puesto que dichos métodos fueron utilizados en los regímenes más diferentes. La idea de que la sociedad llega a ser una gran fábrica y que el consumidor está tan controlado y manipulado como el trabajador es un tema propio de moralistas que un sociólogo no puede aceptar.

Es imposible admitir estas críticas aristocratizantes de la sociedad de masas, como si el acceso del mayor número de personas a la producción, a la educación y al consumo entrañara una baja general de nivel y sobre todo produjera por sí mismo regímenes autoritarios. Hace mucho tiempo que los historiadores y los sociólogos han demostrado el error de quienes creían explicar el nazismo por el desarraigo de la sociedad de masas, la sociedad urbana e industrial; por el contrario, son las categorías sociales más arraigadas las que apoyaron con mayor entusiasmo la dictadura.

Hay que rechazar la idea de que el industrialismo es responsable del caos y de la violencia del siglo XX. Es indispensable oponer a la idea de progreso una crítica de la sociedad industrial, pero es falso suponer que todos los elementos de una sociedad histórica sean enteramente interdependientes. Ciertamente, la ausencia de actores históricos capaces de transformar uno de los aspectos importantes de esta sociedad es lo que explica el desarrollo de un pensamiento puramente crítico y sobre todo la opinión de que la sociedad moderna e industrial debe ser rechazada en bloque. Walter Benjamin, en su estudio sobre *Las afinidades electivas* de Goethe, ha escrito: "Sólo a causa de aquellos que no tienen esperanza, nos es dada la esperanza" (*Oeuvres I, Mythe et violence*, p. 260). Afirmación terrible y peligrosa: ¿acaso hay que admitir que los trabajadores, los pueblos colonizados, los pobres sin defensa, no pueden tener esperanza, no pueden ser los actores de su propia historia para que los intelectuales puedan sustituirlos? ¿No es en virtud de esta fórmula que las vanguardias, los intelectuales revolucionarios hablaron en nombre de pueblos considerados demasiado alienados para expresarse por sí mismos? Si realmente los trabajadores son sólo víctimas, la democracia es imposible y hay que remitirse al poder absoluto de aquellos que tienen como misión comprender y obrar. El taylorismo que separa a aquellos que ejecutan de aquellos que piensan no es más que un juego de niños comparado con esta distancia infinita creada entre el pueblo y aquellos de quienes se supone que entienden la historia.

La segunda idea fundamental de este pensamiento crítico consiste en que apelar a la subjetividad conduce necesariamente a someter el individuo a los amos de la sociedad, como si el individuo librado a sí mismo, privado del sostén de Dios o del logos, no pudiera ser otra cosa que blanda cera en la que las fuerzas dominadoras imprimen los mensajes que corresponden a sus propios intereses. Pero, ¿por qué descartar la idea de que el individuo pueda ser algo más que un consumidor y que pueda buscar a la vez su libertad y su aptitud para vincularse con otro individuo por obra de una relación afectiva e intelectual? Acepto fácilmente que estas expresiones plantean más problemas que los que resuelven. Lo que no acepto es que se pueda reducir el individualismo al consumo pasivo y a la manipulación. El ser humano estuvo frecuentemente e intensamente sometido a quienes hablaban en nombre de Dios, de la razón o de la historia. ¿Con qué derecho aquellos que lamentan la desaparición de estos principios metasociales afirman que el individuo no puede llegar a ser un sujeto creador de su yo en virtud de las diferentes formas de relación consigo mismo y con los demás? Horkheimer lleva duelo por el historicismo desaparecido, por su pérdida confianza en Hegel y Marx; en la modernidad sólo ve ruido y furor y se vuelve hacia el ser, hacia la razón objetiva que mantenía el orden del mundo, pensando que la modernidad destruye el ser y lo arrastra en un movimiento que ya ni siquiera es un devenir. Sin duda, este profundo pesimismo se debe a la pérdida de las esperanzas que la tragedia de la Alemania entregada al nazismo había hecho ilusorias. Horkheimer habla de sí mismo

cuando escribe: "Ese desprecio de Freud por los hombres no es más que una manifestación de ese amor desesperado que constituye quizá la única forma de esperanza que todavía nos es lícita" (en: *Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis*, pp. 22-23).

La influencia de la escuela de Frankfurt fue y sigue siendo considerable, pues una sociedad dominada por la producción, el consumo y la comunicación de masas tiende a reducir a los individuos a desempeñar papeles que otros definieron para ellos, y esta forma moderna de dependencia, muy diferente de la forma de las sociedades tradicionales que sometían al individuo a reglas y a ritos, es tan temible como aquélla, aunque hay que agregar que es menos constrictiva y que la imagen de la sociedad máquina, sometida a factores determinantes estrictos, corresponde más a representaciones antiguas de la ciencia que a sus expresiones modernas. Lo que explica el pesimismo de Horkheimer y de sus amigos es la desaparición o la perversión de los actores históricos en un período en el que era imposible hablar de movimiento obrero en Alemania y era indecente llamar "guías" del proletariado a los dictadores del Kremlin. Pero entonces la imagen que ellos dan de la sociedad, ¿no es tan sólo la de su cara en sombra, privada de actores sociales, de movimientos sociales y de democracia? Y en lugar de rechazar la civilización técnica, ¿no será preciso llevar más lejos la crítica de una dominación social y la crítica propiamente política de la destrucción de la democracia?

Horkheimer lamenta menos las grandes esperanzas del historicismo hegeliano que la estabilidad de un mundo burgués cuyo orden descansaba sobre la confianza en la razón y en las ciencias. La teoría crítica que elaboró la escuela de Frankfurt sirvió posteriormente de apoyo intelectual a muchos de aquellos que se oponían a la dominación del gran capitalismo, sobre todo de lo que los alemanes llaman el capitalismo tardío (*Spätkapitalismus*), que une cada vez más estrechamente poder económico y poder político. Pero a causa de un grave malentendido se confunden crítica social y crítica cultural. La crítica social está casi ausente del pensamiento de Horkheimer, mientras que la crítica cultural está presente en todo ese pensamiento y más aún en los escritos de Adorno o en la obra de Thomas Mann, su contemporáneo. El espíritu de la Ilustración en el que el individualismo estaba estrechamente vinculado con la razón y la libertad con el rigor del pensamiento, queda destruido y el mundo da en el caos. A Max Weber le preocupaban las consecuencias de la secularización, pero él era ante todo un modernista y un liberal. Horkheimer perdió la confianza en la razón instrumental, confianza que Weber conservó, y vio un mundo en llamas, mientras que Weber sólo al final de su vida conoció las grandes agitaciones de la guerra mundial y el estallido de movimientos revolucionarios en Alemania. El pesimismo de la escuela de Frankfurt indica la profunda comprensión que tenían esos filósofos alemanes judíos del desmoronamiento de una civilización en la que los judíos emancipados por primera vez habían penetrado libre y ampliamente en las actividades (lanzándose a ellas con todas

sus fuerzas) más cargadas de universalidad: la ciencia, el arte, el derecho, la reflexión filosófica.

Actualmente, los miembros de la escuela de Frankfort nos interesan más como testigos que como analistas. Su nostalgia de un racionalismo bien equilibrado nos convence de que ese mundo al que ellos aspiraban efectivamente desapareció y de que ya no puede haber un principio de unidad sólido entre el mundo y el hombre, entre el orden de la naturaleza y el movimiento de la historia. Mientras a través de trágicas dificultades y de éxitos espectaculares se construía la sociedad industrial con sus técnicas, su participación de las masas y sus sistemas de comunicación, que planteaban nuevos problemas sociales, muchos de los grandes intelectuales europeos, desde los alemanes refugiados en Estados Unidos durante la época hitleriana hasta los franceses de las décadas de 1960 y 1970, siguieron un camino alejado de esta gran carretera de la industrialización, opusieron a la modernidad las ideas de la decadencia de la razón y del triunfo del poder absoluto y no encontraron consuelo, a falta de una solución creíble, más que en la experiencia estética o en la invocación, también más estética que política, a los excluidos como únicas fuerzas preservadas de la descomposición difundida por la modernidad y por sus formas de dominación. La extraordinaria fuerza de la filosofía aplicada al pensamiento social a mediados del siglo XX se debe a esta disyunción del pensamiento y de la acción social que constituye una compensación por la desaparición de un militante imposible con el triunfo del stalinismo y por la transformación de tantos movimientos de liberación en poderes de opresión. Mientras los problemas de la sociedad industrial quedaban cubiertos por los del totalitarismo y por los del colonialismo, la voz de esta teoría crítica era convincente y estaba en pugna con la cobardía de quienes, en nombre del proletariado o de los pueblos oprimidos, se hacían cómplices de los nuevos dictadores. Pero este antimodernismo no aporta un análisis real de la sociedad moderna, de suerte que la sociología quedó paralizada por este radicalismo indiferente al estudio de las prácticas sociales. Durante décadas nos han presentado la imagen de una sociedad enteramente dominada por una lógica de reproducción del orden social en la cual las instituciones de control social y cultural eran todopoderosas; al cabo de este largo período de teoría puramente crítica, descubrimos alrededor de nosotros un paisaje completamente transformado, descubrimos la presencia de problemas, de debates, de movimientos sociales nuevos. En este mundo supuestamente sin actores vemos reaparecer por todas partes actores con sus utopías y sus ideologías, sus cóleras y sus debates y vemos cómo el espacio público, que los filósofos de Frankfort y luego Jürgen Habermas en su juventud veían cerrarse y perder la libertad que había conquistado en la sociedad burguesa, se abre inmensamente, lo cual no elimina ningún problema, no decide ningún debate, pero hace inaceptable un antimodernismo encerrado en la nostalgia de la razón objetiva.

¿En qué consiste esta disociación sino en el cuestionamiento de los mismos intelectuales? Al suceder a los antiguos clérigos que hablaban en nombre de Dios, los intelectuales han hablado en nombre de la razón y de la historia. Cuando el espacio público mundial crece inmensamente, cuando los totalitarismos reemplazan a los antiguos despotismos, brutales pero limitados, cuando las masas se hacen oír al tiempo que se organizan movimientos masivos, los intelectuales, lo mismo que los antiguos clérigos, pierden la clave de su poder oligárquico. Se resistieron a la producción, al consumo y a la cultura de las masas que los privaban del monopolio de la palabra y les arrebataban sus pretensiones elitistas a cuyo amparo desarrollaban su reflexión y libraban también sus luchas. Voltaire ya no es posible después de la Revolución Francesa; de igual manera la teoría crítica ya no es posible a fines del siglo XX porque cada vez se hace mayor el dominio de las prácticas sociales, el campo de acción de los actores sociales, de suerte que cada vez se hace más difícil dirigirse a la sociedad desde la rama del árbol de la creación, de la razón o de la historia, cuyas raíces se hunden en el cielo y no en la tierra. Por esto llevan duelo los intelectuales alemanes y franceses del siglo XX, pues conservan la nostalgia del cielo donde nacieron y que hacía de ellos hombres diferentes de los demás, hombres de una esencia superior, puesto que vivían en lo absoluto, en el Ser, cuando los seres humanos corrientes eran arrastrados por las oleadas de acelerados cambios. Esta protesta de los intelectuales por la desaparición de su papel de doctos clérigos secularizados debe oírse y al mismo tiempo debe rechazarse. Debe oírse porque el peligro principal, como lo comprendió Nietzsche mejor que ninguno, es ciertamente el utilitarismo y porque los filósofos de Frankfort tienen razón cuando recuerdan que la referencia a las necesidades es hoy el lenguaje del poder. Y debe rechazarse porque nada justifica la idea de un mundo cerrado en el que el poder se expanda sin resistencia, como un gas tóxico. Porque la Europa del siglo XX estuvo dominada por la experiencia de los campos de concentración y de los regímenes totalitarios no tiene el derecho de confundir la sociedad de consumo de masas con un régimen totalitario. Lo cierto es que la teoría crítica no aporta nada a nuestro conocimiento de las sociedades modernas, de sus formas de poder y de las cuestiones que entran en juego en la democracia.

Esta debilidad de la teoría en ninguna parte es más visible que en la última obra de Herbert Marcuse, cuyo análisis del freudismo ha merecido en cambio nuestra atención.

La tesis central de *El hombre unidimensional* es la siguiente: "De manera que ya no hay oposición entre la vida privada y la vida pública, entre las necesidades sociales y las necesidades individuales. La tecnología permite instituir formas de control y de cohesión social a la vez nuevas, más eficaces y más agradables". Marcuse agrega que este dominio de la tecnología se extiende tanto a la sociedad capitalista como a la sociedad comunista y que esto las hace converger. ¿Quién negará que la tecnología permite el control social y que

da los medios para extenderlo? Pero, ¿con qué derecho se pasa de esta comprobación trivial a la inaceptable afirmación de que la tecnología impone este control cada vez más total y que nada puede resistirse a su influencia? ¿Por qué no admitir con Edgar Morin que el crecimiento de la densidad social, para emplear una expresión de Durkheim, va acompañado de mayor complejidad, de mayor control y de mayor indeterminación o libertad?

La imagen de una sociedad en la que el poder está tan expandido que se extiende a todas las prácticas sociales dista mucho de la realidad de sociedades en las que obran simultáneamente estados poderosos, burocracias públicas disciplinadas, sistemas de representación política, grupos de intereses y de reivindicaciones sociales, empresas, centros financieros e instituciones jurídicas. Esta imagen de una sociedad enteramente unificada en la que tecnologías, empresas, estados, conducta de los consumidores y hasta ciudadanos se corresponden completamente y forman un bloque es algo que no cabe imaginar más alejado de la realidad observable. En lugar de bañar la modernidad en la luz de la razón, se la hunde en la luz glauca de la tecnocracia, lo cual oculta el hecho central al que está dedicada esta segunda parte de mi libro: el eclipse de la modernidad y la coexistencia, en la cultura y la sociedad —en este sentido posmodernas— en que vivimos desde hace un siglo, de la nostalgia del Ser, del consumo mercantil, del poder de las empresas y del auge de los nacionalismos.

Se comprende que los intelectuales que se sumen en la nostalgia del Ser elaboren una imagen negativa de la sociedad moderna en la que los otros tres componentes se suponen fuertemente soldados unos con otros hasta el punto de formar un ser monstruoso dispuesto a devorar el pensamiento y las libertades. Semejante peligro existe, pero nada autoriza a afirmar que el consumo de las masas, el desarrollo del capitalismo industrial y el nacionalismo sean tres cabezas del mismo Cerbero que Marcuse llama la sociedad. "La sociedad es verdaderamente la totalidad que ejerce su poder sobre los individuos y esa sociedad no es una fantasía que no se pueda determinar. Está instalada como un núcleo duro, empírico, en el sistema de las instituciones" (p. 214). ¿De qué habla Marcuse? ¿Del Estado? Pero entonces esto equivale a reconocer una separación entre el Estado y la sociedad, separación que contradice la tesis central. ¿Del derecho? Pero entonces habría que explicar que el derecho social y el derecho de la seguridad social, al igual que los textos que protegen las libertades individuales, sólo tienen la finalidad de la integración social y el poder de la sociedad, lo cual exigiría demostraciones que nadie ha llevado más allá de algunas fórmulas doctrinarias. Esa sociedad es un mito, y lo característico de las sociedades modernas consiste en que la palabra *sociedad* ya no se puede escribir con mayúscula, pues todas las formas de funcionalismo (sean conservadoras o críticas) son inaplicables a situaciones sociales en las que poner en movimiento es por lo menos tan importante como poner orden, según lo han percibido con mucha profundidad liberales de derecha o de iz-

quierda, que insisten en cambio en la ausencia de un lugar central de control, ya sea al servicio de la planificación o al servicio de la represión política.

Finalmente, no podemos dejar de tener en cuenta que ese libro se publicó en 1964, el mismo año en que estallaba el movimiento estudiantil con el *Free Speech Movement* de Berkeley, al comienzo de una década que iba a estar dominada, en Estados Unidos y en otras partes, por las campañas en favor de los derechos cívicos de los negros, la igualdad de las mujeres y contra la guerra de Vietnam, y por las grandes agitaciones de los estudiantes. El hecho de que esos movimientos se hayan vuelto hacia la teoría crítica y las obras estructuralistas y marxistas, especialmente de Althusser y de Marcuse, no impide que su acción, a menudo en contradicción con su conciencia, haya mostrado que la sociedad de masas no había eliminado definitivamente a los actores sociales. Lo que provocó el triunfo de los pensamientos que negaban la intervención de los actores sociales fue la rápida caída de los movimientos estudiantiles.

La historia de las ideas sociales puede analizar ese momento particular y el papel que en él desempeñaron ideas como las de Marcuse. La destrucción y el agotamiento del movimiento obrero habían creado un inmenso vacío en el centro del escenario social. El reformismo socialdemócrata, sin grandes principios y entregado a una acción lenta y técnica de modificación de las formas de autoridad y de las leyes, atraía poco a los intelectuales; éstos adoptaron entonces una crítica global y radical que los condujo, como a muchos estudiantes de mayo de 1968 en Francia, a dudar de su propia capacidad de acción, puesto que eran burgueses privilegiados y que únicamente el proletariado les parecía bastante fuerte para levantar la bandera de la revolución. Falsa conciencia desmentida inmediatamente por los hechos, ya que es la agitación estudiantil y no la huelga obrera (por larga y extensa que haya sido) la que permaneció en la memoria colectiva. El razonamiento de Marcuse, que constituyó uno de los recursos ideológicos de tal movimiento, le arrebató también toda posibilidad de manejar las consecuencias de su propia acción. Esa crítica intelectual movilizó al fundamentalismo marxista, pero no le permitió explicar el nacimiento de nuevos cuestionamientos en el campo de la cultura más que en el campo económico. Dicha crítica explicaba aún menos la naturaleza social del levantamiento estudiantil, cuya base evidentemente no corresponde a la descripción de Marcuse (p. 280):

Por debajo de las masas populares conservadoras, está el sustrato de los parias y de los *outsiders*, de las otras razas, de los otros colores, las clases explotadas y perseguidas, los desempleados y aquellos a los que no se puede emplear. Estas clases se sitúan fuera del proceso democrático; su vida expresa la necesidad más inmediata y más real de poner fin a condiciones y a instituciones intolerables. De manera que su oposición es revolucionaria, aun cuando su conciencia no lo sea.

Si se examinan los hechos, lo que hay que decir es lo contrario: la oposición de los excluidos en general no es revolucionaria, aun cuando su conciencia lo sea. Los movimientos de desempleados o de prisioneros, aunque hayan sido aprobados por las proclamaciones radicales de intelectuales, se transformaron rápidamente en grupos de presión con objetivos limitados. Y el radicalismo extremo del pensamiento de Frantz Fanon, que había inspirado a Ben Bella en Argelia, después de su muerte, llegó a ser, en Francia y en otros lugares, una invocación de tipo fundamentalista que, en definitiva, condujo al integrismo antes que a la acción revolucionaria.

Si la idea revolucionaria se basa en la convicción de que el poder sólo puede destruirse por sus propias contradicciones y no por un movimiento social, primero hay que admitir —como hace Marcuse en la continuación de este texto— que la crisis revolucionaria es extraña a la democracia, pero también hay que admitir que por definición conduce a la antidemocracia, es decir, a la construcción de ese poder integrador absoluto contra el cual se sublevaban los izquierdistas. Estos habrían sido entonces los agentes inconscientes de lo que Thomas y Merton llaman una anticipación creadora o profecía que se cumple por sí misma (*self fulfilling prophecy*): es la denuncia del poder supuestamente absoluto lo que crea una crisis extrema cuya salida es la creación de semejante poder absoluto, hasta entonces ausente.

Sin embargo, la crítica social y política de las ideas de Marcuse puede pasar por alto lo esencial, que se sitúa en el dominio cultural. La cultura moderna, dice este atento lector de Freud, es ante todo desublimante; conduce a una sexualidad completamente inmersa en el sexo y a buscar la satisfacción inmediata y directa de las necesidades. Todo distanciamiento, para emplear la palabra de Brecht, toda “bidimensionalidad”, dice el propio Marcuse, tienden a desaparecer. Lo cual hace triunfar el instinto de muerte en la sociedad industrial y destruye el arte. “El principio de placer absorbe al principio de realidad, la sexualidad queda liberada (más bien, liberalizada) en forma socialmente constructiva. Esta idea implica que hay formas represivas de desublimación.” A esto se agregan la destrucción del ambiente y la desaparición de la imagen romántica de la naturaleza en armonía con el sentimiento amoroso. En una palabra, libido y agresividad se confunden, mientras que el pensamiento de Freud se fundaba en su oposición. El “gran repudio” es negado por la sociedad moderna, el pensamiento negativo queda reemplazado por los ejercicios del pensamiento instrumental. “En este mundo en el que la racionalidad tecnológica es la única dimensión, la conciencia humana tiende a hacerse preponderante”. Esta afirmación, que no es demostrable, se sitúa sin embargo en el centro mismo de toda crítica de la modernidad. Si la acepto, lo hago en la medida en que dicha afirmación revela el agotamiento de la concepción clásica y racionalista de la modernidad; en una civilización técnica ya no tienen lugar la idea de orden del mundo ni la idea de culpabilidad, que expresa la distancia sentida

entre ese orden y la experiencia humana. Las garantías metasociales de la vida social han desaparecido. ¿Hay que llegar sin embargo a la conclusión de que la sociedad hipermoderna es sólo instrumentalidad o hedonismo?

En primer lugar, esta afirmación choca con otra afirmación del izquierdismo, a saber, que la vida social funciona según la lógica del poder. Es imposible demostrar que la lógica del consumidor y la lógica del poder se confunden, cuando en realidad se oponen en todo momento, tanto en la fábrica como en la oficina, tanto en los debates políticos sobre el presupuesto del Estado, como en los debates sobre la política macroeconómica. En segundo lugar, la posición radicalmente pesimista de Marcuse obliga a buscar en otra parte aquello que puede limitar el triunfo de la instrumentalidad. Ya no habrá que buscarlo en el respeto de la voluntad divina o de las leyes de la razón, sino que habrá que hacerlo en la voluntad de libertad y de responsabilidad personal y colectiva. Pero esto nos obliga a abandonar la idea de un sistema sin actores y a aceptar el regreso del actor y ese nacimiento del sujeto contra los cuales el pensamiento social movilizó durante tanto tiempo todas sus fuerzas.

Las formulaciones de Marcuse merecían atención a causa de su carácter extremo, pues con él, cuya influencia fue grande, termina la descomposición del racionalismo modernizador.

Dichas formulaciones tienen por lo menos el mérito de reaccionar contra el pansexualismo de freudianos y marxistas como Wilhelm Reich, para quien la regulación social se reduce a la represión de una sexualidad que debe liberarse. Una concepción tan extrema no puede sino oponer una naturaleza artificialmente reconstruida a la cultura, lo cual hace desaparecer el sentido de todas las construcciones históricas de las normas morales.

Aquí hay que reflexionar más como historiador que como filósofo. A mediados del siglo XX no se ve triunfar en el pensamiento lo que Jean Fauriol llamó *La gran esperanza del siglo XX*. Por el contrario, los intelectuales están dominados por la obsesión de la crisis. En el momento en que se sentían atezados entre el fascismo y el comunismo y en que pocos resistían a las seducciones de uno u otro, la escuela de Frankfurt fue un excepcional foco de doble resistencia a esas perversiones del sentido de la historia. Pero después de la breve calma de la liberación, durante la cual Jean-Paul Sartre elaboró un pensamiento de la libertad, los intelectuales se sintieron amenazados por el triunfo de una práctica social sin teoría, de un enriquecimiento sin modelo cultural que no fuera el utilitario. Los repudios formulados por la escuela de Frankfurt a las dictaduras fascistas y comunistas quedaron reemplazados, una generación después, por una desconfianza muy difundida, por una resistencia general a la modernidad que parecía más peligrosa por aquello que ofrecía que por aquello que negaba. Intelectual o no, ningún ser humano que viva en el Occidente de fines del siglo XX escapa a esta angustia de la pérdida de todo sentido, de la capacidad de ser sujeto y de ver invadida la vida privada por la propaganda y la publicidad, la angustia suscitada por la degradación de la so-

ciedad en muchedumbre y del amor en placer. ¿Podemos vivir sin Dios? Durante algunos siglos hemos creído que podíamos reducir a Dios a la razón, luego Nietzsche y Freud nos enseñaron a reemplazarlo por la vida o por la ley. Pero estas líneas de defensa ceden a su vez y el principio de evaluación de la conducta aportado por la modernidad, el principio de la utilidad social, de la funcionalidad de las conductas individuales parece invadirlo todo. ¿Sólo puede combatirse esta invasión reconociendo, más allá del hombre, un principio metasocial, Dios, el logos o la vida? El pensamiento del siglo XX está desgarrado entre la necesidad de llevar a cabo hasta el extremo la secularización y la necesidad de defenderse contra la moralización y el utilitarismo social al que tan frecuentemente favoreció la sociología. Ese pensamiento entonces retrocede, busca el Ser, o bien se crispa en un gran repudio que ya no se apoya en ningún modelo de transformación social, en ninguna esperanza, y que sólo se mantiene mientras las amenazas se manifiestan cercanas. La difícil descolonización y sobre todo el prolongado mantenimiento del sistema stalinista y luego del maoísta permitieron durante mucho tiempo justificar ese *gran repudio*, pero todo tiene un fin: el derrumbe del sistema comunista, la ausencia de un nuevo peligro fascista y el refuerzo de la democracia nos obligan a salir de esa situación. Nos encontramos sin defensa frente al mundo del consumo, al cual muchos se entregan para satisfacer ganas largamente contenidas. Pero, ¿por qué perder la cabeza? ¿Por qué no recuperar el tiempo perdido y analizar a la vez los nuevos problemas propiamente sociales y culturales que imponen decisiones, no contra la sociedad en su carácter global, sino contra ciertos modos de gestión o de organización? En este fin de siglo, el pensamiento sale lenta y dificultosamente de una nostalgia del Ser que ya no está sustentada por el justo rechazo de un presente insoportable. Hay que pensar, criticar, transformar la sociedad presente que es mucho más flexible y diversa de lo que creía el autor de *El hombre unidimensional*.

MICHEL FOUCAULT, EL PODER Y LOS SUJETOS

La debilidad de casi todos los pensamientos críticos de la modernidad se debe a que suponen la omnipotencia de un poder central, el del Estado o el de la clase dirigente, lo cual se acerca mucho a la representación, por cierto superficial, de la historia concebida como complot. Ahora bien, cualquiera puede comprobar que las sociedades que acabamos de llamar democráticas hacen el poder central mucho menos visible que otras sociedades, y a veces incluso lo hacen invisible, que son sociedades tolerantes y hasta liberales, es decir, que no someten la conducta personal a una concepción social de la verdad. Parte de la fuerza del pensamiento de Michel Foucault reside en

que rechaza la idea de una represión y una manipulación generalizadas y aun de un poder central instalado como la araña en medio de una tela de funcionarios y de agentes de propaganda. En este punto, el movimiento central de su pensamiento, el que le otorga su originalidad y explica su influencia, consiste en reemplazar la idea de que el poder central no cesa de reforzarse y de concentrarse por la idea inversa, a saber, que el ejercicio del poder se confunde cada vez más con las categorías de la práctica misma, de suerte que en la sociedad liberal moderna el poder se encuentra en todas partes y en ninguna, pero sobre todo que la organización social, lejos de estar regida por la racionalidad técnica, lo está por el ejercicio del poder. Esto lleva al extremo un pensamiento crítico que pone en tela de juicio la idea misma de modernidad. Si el criterio del bien y el mal es la utilidad social, ¿no se reduce ésta a la utilidad para la sociedad antes que para sus miembros, es decir, al fortalecimiento del dominio del sistema social sobre sus elementos de funcionamiento? Ésta es la forma más simple del pensamiento de Michel Foucault. El poder es normalización y es el conjunto de la sociedad lo que pone constantemente ese mecanismo en movimiento y, por lo tanto, produce cada vez más la separación de lo normal y lo anormal, lo sano y lo patológico, lo lícito y lo ilícito, lo central y lo marginal. El poder no es un discurso emitido desde lo alto de una tribuna; es un conjunto de enunciaciones producidas de manera autónoma en todas las instituciones cuya eficacia es mayor cuanto menos apelan a una voluntad soberana y más a la observación objetiva y a la ciencia. Este razonamiento ya había sido expuesto por Tocqueville en la segunda parte de *La democracia en América*: la sociedad moderna y democrática, liberada de la monarquía absoluta, corre el peligro de caer esclava de la opinión pública, de la mayoría, que es naturalmente conservadora y desconfía de las innovaciones y de las minorías o de las ideas que amenazan el orden establecido.

Pero a este razonamiento general, Foucault aporta un complemento que modifica su sentido y revela la preocupación central del autor. No critica solamente la naturaleza real del liberalismo; sobre todo le preocupa el surgimiento, a través de la historia, del sujeto y el creciente papel de la ética, que Foucault define en *L'Usage des plaisirs* (p. 275) "como la elaboración de una forma de relación consigo mismo que permite al individuo constituirse como sujeto de una conducta moral". Descubre en la preocupación de la sexualidad, tan tardía en reconocerse como tal, "el estudio de los modos por los cuales los individuos se ven llevados a reconocerse como sujetos sexuales". Definición que Foucault ya había completado el evocar "las prácticas por las cuales los individuos se vieron llevados a prestar atención a sí mismos, a descifrarse, a reconocerse y a confesarse sujetos de deseo" (*ibid.*, p. 11). Entre el fin del período griego clásico y el fin del Imperio Romano, Foucault ve constituirse ese ascetismo moral que rechaza el placer en nombre del control ejercido por el sujeto sobre sí mismo y la preocupación de sí que los griegos llama-

ban *epimeleia heautou*, los romanos *cura sui*, y que vuelve a encontrarse en gran parte de la cultura cristiana, que le da un contenido más represivo sin dejar de invocar la subjetividad, en tanto que el modelo antiguo es el de un individuo que se controla a sí mismo para no disipar la energía que debe poner al servicio de la sociedad.

El objetivo principal de Foucault, desde el momento en que reconoce el creciente surgimiento de la *subjetivación*, es demostrar que ésta es un efecto de la extensión primera y determinante de la "gobernabilidad". La aparición del sujeto, la aparición de la subjetivación es primero sometimiento. La constitución del sujeto se produce por obra "de toda esa tecnología del poder sobre el cuerpo, que la tecnología del 'alma' —la de los educadores, psicólogos, psiquiatras— no logra enmascarar ni compensar, por la sencilla razón de que ella es uno de sus instrumentos" (*Surveiller et punir*, p. 35).

La objetivación del ser humano y, por consiguiente, el nacimiento de las ciencias humanas tienen un doble aspecto: por un lado, el individuo anormal es puesto en lugar aparte, rechazado o encerrado, pero, por otro lado, es canalizado como un caso particular, individualizado, de manera que el castigo, por ejemplo, tiene en cuenta las intenciones del culpable y procura rehabilitarlo, ya sea mediante el trabajo, o mediante el aislamiento, favorable a la actividad de la conciencia. La normalización sólo tiene, pues, efectos represivos y destructores, tesis que satisface a la mayor parte de los pensadores críticos de la modernidad y que Foucault rechaza con impaciencia así como descarta la idea de que el siglo XIX y el capitalismo hayan reprimido y ocultado la sexualidad. Ocurre todo lo contrario, dice Foucault: "Ninguna sociedad ha hablado tanto de ello hasta el punto de valerse de múltiples medios científicos relacionados con esta objetivación de la sexualidad". Lo que importa a Foucault es demostrar que el sujeto está creado por el poder, es decir, por el conjunto de mecanismos de la microfísica del poder y por consiguiente por los mecanismos objetivantes de la normalización.

Las dos etapas de este razonamiento suscitan objeciones. En primer lugar, ¿puede el poder identificarse con la normalización? Sobre este punto, el libro más importante de la segunda etapa de la vida de Foucault, *Vigilar y castigar* (1975), desmiente esta tesis. La sociedad que encierra a los delincuentes en la cárcel, a los alumnos en institutos de internados, a los enfermos en los hospitales y a los obreros en la fábrica no es una red de mecanismos de normalización. Esa sociedad —y aquí Foucault se encuentra directamente influido por las indagaciones marxistas— está al servicio de una clase dirigente que procede a lo que Jean-Paul de Gaudemar ha llamado la *movilización general* y que transforma la sociedad en un ejército industrial mandado autoritariamente. No hay sólo normalización, hay ciertamente represión, y la cárcel, como afirma el propio Foucault, apunta ante todo a separar a los delincuentes del cuerpo social. De esta lógica de la represión hay que distinguir una lógica de la marginalización que corresponde mejor al trabajo de normalización. Se des-

carta al alumno o al trabajador demasiado lento y así es apartado y dirigido hacia el desempleo, antes de ser encerrado en establecimientos especializados que rotulan a ese trabajador o a ese niño como anormales. Pero esta lógica es la lógica de una sociedad liberal y aun de una sociedad de masas que multiplica y fortalece sus mecanismos de integración, lo cual produce por rechazo un residuo cada vez más inasimilable. Sin embargo —y éste no es un detalle insignificante— no se trata de un mundo cerrado, sino que, por el contrario, presenta un margen a partir del cual muchos logran, si las circunstancias son favorables, reincorporarse en el *mainstream*. Los estudios sobre la cultura urbana marginal de América Latina han mostrado claramente que la frontera entre el sector formal y el sector informal es porosa y se cruza con frecuencia. Esta diferencia entre la marginalidad y el encierro es esencial, pues la primera corresponde a la acción de un sistema abierto, en tanto que el encierro corresponde a la acción de un poder y, más generalmente, a la acción de instituciones que eliminan y a la vez tratan de producir sujetos autónomos capaces de obrar sobre sí mismos y sobre su ambiente, de controlarse, de ser guiados por una "conciencia". Ese modelo social y cultural de represión es el que también suscita rebeliones y revoluciones, las que a su vez invocan la idea de sujeto y hablan de libertad y de justicia.

Foucault tiene razón al partir de la objetivación que implica las crecientes intervenciones de la sociedad sobre sus miembros, pero esta objetivación, si está asociada con la individualización —la del consumidor o la del "caso social"— no produce subjetivación. Por el contrario, una sociedad técnica y administrativa transforma al hombre en objeto, que es lo que expresa la palabra *burocracia* en su sentido más corriente. Sólo se puede hablar de sujeto cuando interviene el poder, pues el sujeto es lo constitutivo del actor social que se define contra el dominio objetivante de los aparatos de poder.

La normalización y la objetivación del hombre producen el sí mismo (self), en tanto que el yo se constituye por resistencia a centros de poder percibidos como represivos.

La situación en la que estos dos órdenes (el de la objetivación y el de la subjetivación) se confunden es la situación en la que el poder se identifica él mismo con la racionalización como ocurre en el caso de los despotismos ilustrados y, en nuestro siglo, con los regímenes comunistas, que son propiamente totalitarios puesto que ejercen su poder sobre sujetos objetos y encubren con el nombre de progreso los intereses particulares del Partido Estado. El análisis de Foucault puede aceptarse como una crítica de los regímenes totalitarios, pero no corresponde a las situaciones en las que el Estado y la sociedad civil están separados y sobre todo cuando la normalización en nombre de la razón no se confunde con el poder en lo que éste tiene de represivo.

En *Surveiller et punir* (p. 196), Foucault dice que el individuo es "una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama la 'disciplina'". Esta concepción supone que el sujeto se encuentre identificado con la ra-

zón. La disciplina impone el esfuerzo de la razón a una naturaleza que sólo reacciona al placer inmediato. Pero esta concepción es contraria a lo que, sin embargo, el mismo Foucault ha analizado muy bien: la aparición, en Grecia y Roma, y aún más en el cristianismo, de una concepción del sujeto que no lo identifica con lo universal de la razón sino con la transformación de las particularidades individuales en historia de vida, en personalización y que es la transformación del individuo en actor capaz de modificar el mundo de las reglas, de las normas, de los principios impersonales. Foucault podría haber dado mayor importancia a la idea de sujeto, pero quería con tanta fuerza eliminar la visión idealista del sujeto y de la historia (que dominó la primera mitad de su obra, especialmente *Las palabras y las cosas*) que asignó el lugar central al tema del poder, lo único capaz, según él, de quebrantar la imagen del sujeto. Pero, ¿por qué reducir la vida social a mecanismos de normalización? ¿Por qué no aceptar que orientaciones culturales y poder social estén constantemente entremezclados de suerte que el conocimiento, la actividad económica, las concepciones morales lleven en sí la marca del poder, pero también a menudo la marca de la oposición al poder, y que al mismo tiempo no hay poder —salvo el totalmente despótico— que no sea la puesta en obra de orientaciones culturales que nunca se reducen a ser sólo instrumentos del poder? La pasión de Foucault contra lo que él llama el sujeto lo llevó a resistirse a temas que su mirada histórica, notablemente profunda, hacía entrar en nuestra visión.

En el texto "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?", incluido en el libro de Dreyfus y Rabinow, Foucault da a sus ideas una formulación bien clara (p. 320):

En realidad, entre relación de poder y estrategia de lucha hay una concatenación recíproca, indefinida y un vuelco perpetuo. A cada instante la relación de poder puede llegar a ser —y en ciertos puntos llega a serlo— un enfrentamiento entre adversarios. También a cada instante las relaciones de adversidad en una sociedad dan lugar a la activación de mecanismos de poder. Trátase, pues, de una inestabilidad que hace que los mismos procesos, los mismos sucesos y las mismas transformaciones puedan descifrarse tanto en el interior de una historia de las luchas como en la historia de las relaciones o de los dispositivos de poder.

Foucault agrega que hay que llamar dominación al conjunto formado por esas dos visiones opuestas pero complementarias. Concluye designando como objeto central de investigación "el enganche de las relaciones de poder con las relaciones estratégicas y sus efectos recíprocos de incitación" (p. 321). ¡Qué lejos estamos aquí —este texto fue escrito al final de la vida de Foucault— de la idea brutal de que la práctica del poder produce al sujeto! Es la lucha social lo que opone el individuo objeto al individuo sujeto y únicamente el triunfo del poder y la eliminación de las luchas pueden dejar el campo libre para forjarse una representación del individuo como objeto examinable y manipulable. No

todo es poder, y sólo el poder absoluto, al desubjetivar al hombre, consigue confundir racionalización y poder, pues así queda suprimida la capacidad y la voluntad de casi todos de obrar como sujetos. Lo que Foucault describe más extensamente es lo que yo llamo *antimovimientos sociales*, mientras sólo evoca al pasar los movimientos sociales que introducen la defensa del sujeto contra un poder que se presenta como tecnocrático. Foucault permaneció constantemente aferrado a una visión puramente crítica, la denuncia del sujeto como un efecto del poder, pero su obra no le pertenece por completo y es demasiado rica para ser doctrinaria; yo la leo considerando su última fase y llegando hasta las fronteras de la propia ideología, donde se impone la presencia del sujeto en el centro de los debates sobre la modernidad. La importancia de Foucault, y su superioridad sobre los contemporáneos doctrinarios, se debe a que él se acerca lo más posible a aquello que repudia, como un artista religioso cuyo arte nunca resulta más logrado que cuando pinta o esculpe a los pecadores precipitados al infierno. La obra de Foucault puede participar también, a pesar del mismo Foucault, en el redescubrimiento del sujeto.

Estas reflexiones sobre la obra de Foucault coinciden en parte con la profunda crítica que hacen de ella Marcel Gauchet y Gladys Swain en su estudio de la institución del asilo, y más precisamente de la obra de Pinel y Esquirol, *La práctica del espíritu humano* (1980). Para estos autores, el gran movimiento del encierro de los locos que se desarrolla desde el siglo XVI al siglo XIX es inseparable de lo que yo he definido aquí como la modernidad, es decir, la creación de una sociedad autocentrada, separada del mundo humano, de la naturaleza y de los dioses por igual. Ahora bien, se suponía que en los locos había una fuerza divina y que estaban dominados por esa naturaleza de la cual la cultura se separa sin romper nunca enteramente con ella. Sin embargo, cuando la sociedad se define tan sólo por su propia acción, el loco ya no tiene lugar en esa sociedad. Pero no queda excluido; se lo encierra, lo que es más o menos lo contrario, puesto que la sociedad considera que debe resocializar al loco cuya alienación se define efectivamente como ruptura con la sociabilidad. Esta tesis coincide con la de Foucault en el sentido de que reconoce que el Estado en esa sociedad se hace "humanista". Es el cambio de representación de la locura lo que causa la intervención del Estado. Pero Gauchet y Swain van más lejos porque afirman que el encierro conduce inevitablemente a la reinserción del enfermo mental —lo que contradice el comienzo de la obra de Esquirol, cuya afirmación central es que los alienados no salen nunca del mundo del sentido— y, lo que es más importante aún, porque, según los autores, el loco sólo puede reintroducirse en la sociedad cuando lo no social que lleva en sí, no estando ya referido a los dioses ni a la naturaleza, reaparece, gracias a Freud, como el inconsciente, como el ello. Esto corresponde a la idea que he definido aquí como la descomposición de la modernidad que, al quebrantar la autosuficiencia de la acción racional, permite reconocer la enfermedad mental como algo diferente de una enfermedad, como la ruptura de la relación entre

lo social y lo no social, el ello y el superyó, ruptura en la que se basa la formación de la personalidad. Foucault mostró admirablemente, desde *Historia de la locura en la época clásica* hasta *Vigilar y castigar*, la acción del poder sobre el hombre, pero la separó peligrosamente de la transformación de conjunto que representa la modernidad, en la que el poder del Estado es ciertamente el agente principal, pero que tiene un sentido sociológico y hasta antropológico mucho más general. Lo que ha de subsistir de su obra es la idea de que la modernidad llevó consigo la omnipotencia de un Estado cuyo ideal de racionalización produjo las peores formas de represión y la idea de que la crisis de la modernidad es pues también una liberación.

En el texto incluido en el libro de Dreyfus y Rabinow ya citado, Foucault se muestra muy cerca de reconocer los límites del control ejercido por los mecanismos de normalización y, por lo tanto, la presencia constante de un sujeto sublevado o rebelado. Foucault evoca los nuevos movimientos sociales que defienden al sujeto contra el Estado. Su obra contiene no pocas páginas —la última de *Vigilar y castigar*, en particular— que hacen oír en la vida social el rugido de la rebelión. Pero al mismo tiempo se puede mostrar una sociedad llena de conflictos y enfrentamientos e identificar el poder con la práctica social como si el poder se hubiera hecho impersonal y estuviera completamente objetivado. O bien uno lucha en la sociedad contra un adversario social o político definido, o bien contra la sociedad, pero entonces la lucha se reduce al rechazo o se degrada en marginalidad. Comprendo que en una sociedad de aparatos y de técnicas uno deba abandonar una representación del poder que lo coloque en las manos de un Dios personal o de un rey; pero un aparato continúa siendo un centro de poder y continúa definiéndose por una relación social de dominación que, a su vez, sólo puede existir en una sociedad, y sobre todo en una cultura, así como el conflicto de capitalistas y asalariados se formó en el interior de una sociedad y de una cultura industriales, cuyas orientaciones eran no sólo aceptadas sino también reivindicadas por los dos campos en conflicto. Si se destruye el triángulo formado por los adversarios y el objetivo de su combate, se llega, en nombre de una crítica radical, a la misma visión que el funcionalismo integrador: ya no hay fuerza de conflicto, sólo la marginalidad o la contracultura, y estos son fenómenos de naturaleza diferente de la del conflicto social. Esto nos obliga a concluir, contra Foucault más que con él, que la formación del sujeto se realiza en virtud de las luchas contra poderes cada vez más impersonales que toman la apariencia de autoridad técnica.

El pensamiento de Foucault corresponde a un período de desaparición de los actores sociales de oposición, período en el que los antiguos actores sociales, especialmente el movimiento obrero, se transforman en aparatos de poder y en el que los nuevos movimientos sociales se acercan más a la contracultura que al conflicto social. Por eso, al tiempo que ese pensamiento destruye la posibilidad de comprender los movimientos sociales y el sujeto, llama la aten-

ción hacia esos temas y en consecuencia prepara un renacimiento del pensamiento social del cual desconfía asimismo al acusarlo de participar en una política de normalización y rotulación.

Esta confusión en que cae Foucault entre dos aspectos opuestos de la vida social no se sitúa sólo en el nivel del análisis, sino que tiene consecuencias prácticas muy visibles. Foucault, al igual que Marcuse, creyó que los excluidos, los *drop-outs* eran los únicos contestatarios posibles en una sociedad de normalización que no deja ningún espacio a los conflictos sociales de tipo clásico. Por eso Foucault atribuyó tanta importancia al movimiento de los presos. Ahora bien, no hay movimientos sociales cuyos actores sean definidos por la exclusión, la marginalidad o el encierro. Los presos no forman un movimiento social, tampoco los desempleados. Su situación hace que la sociedad se interroge a sí misma o le hace sentir que no tiene la conciencia limpia, pero por ellos mismos pueden constituir a lo sumo un grupo de presión que expone reivindicaciones, violentamente o no, a la administración para obtener ventajas concretas. Esto nada tiene que ver con el cuestionamiento de una relación de poder. Quienes se definen por la no relación y consideran que el adversario es la sociedad en su conjunto a través de su aparato institucional no pueden ser actores centrales de la sociedad ni de su historia.

La calidad de la obra de Foucault es de tal condición que se la puede leer en un sentido diferente del que le dio el propio Foucault, cuyas intenciones radicalmente críticas son indudables. Se pueden leer sus últimos libros, a partir de *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*, como el descubrimiento del tema del sujeto, que parecía definitivamente descartado en *Las palabras y las cosas*. Este vuelco casi inesperado se impone durante todo el período de su enseñanza en el Colegio de Francia. Foucault descubre, de un libro a otro, que el cristianismo y la economía moderna no pueden ser acusados de imponer la austeridad y prohibir el placer del paganismo. La conclusión principal de su estudio sobre *El uso de los placeres*, en particular sobre el amor de los pederastas de la antigua Grecia, es que la historia muestra el paso del ciudadano a ser sujeto mucho más que el paso del placer al castigo de sí mismo. Foucault se resiste a las consecuencias de esta comprobación. Por eso trata de hacer de la subjetivación un subproducto de la gobernabilidad y de la moralización. Esta es un hipótesis que no puede ser aceptada aunque uno admire la fuerza y la inteligencia de este intento.

Intelectuales críticos, después de la escuela de Frankfurt, han empeñado todas sus fuerzas en la lucha contra la idea de sujeto. Ahora que ha terminado el ataque más inteligente y más audaz contra esa idea, el ataque de Michel Foucault, ¿no hay que quitar los escombros del campo de batalla y reconocer que el sujeto, que sobrevivió a todos los embates y a todos los desdenes, es la única idea que permite reconstruir la idea de modernidad? Para persuadirse de esta conclusión basta con ver con cuánta rapidez el pensamiento puramente crítico de la modernidad dio en la ruptura total con la idea misma de moder-

nidad y se autodestruyó al volcarse al posmodernismo. Esta evolución fue especialmente la de Jean Baudrillard, quien atacó a Foucault para explicar su paso del izquierdismo crítico al posmodernismo. E inversamente, en lo infructuoso del empeño de Foucault se pueden encontrar razones para creer en el retorno del sujeto.

LOS INTELLECTUALES CONTRA EL SIGLO

Los intelectuales habían anunciado el progreso a una sociedad todavía sumida en el derecho consuetudinario, la tradición y los privilegios y habían encontrado fácilmente aliados en la nobleza o en la burguesía, como lo mostró Daniel Roche en el caso de la Francia del siglo XVIII. En el curso del largo siglo XIX, que se prolonga hasta la Primera Guerra Mundial y la revolución soviética, los intelectuales acentuaron, cada vez con mayor fuerza, la idea del progreso, es decir, su crítica de la sociedad en nombre de un futuro necesario, tanto desde el punto de vista de la ciencia como desde el de la moral. El movimiento comunista y luego los movimientos de liberación nacional los entusiasmaron, aunque se vieran puestos en tela de juicio por revolucionarios que rechazaban las libertades instauradas por Occidente, así como el poder de la burguesía y de las potencias coloniales. Hacer progresar el conocimiento y defender la tolerancia y la libertad les parecían objetivos vinculados con los de la revolución social y las guerras anticoloniales. La idea de modernidad, aun cuando no fuera explícitamente invocada, unía luchas que parecían ajenas entre sí sólo porque el planeta estaba dividido entre ricos y pobres, entre colonizadores y colonizados. Y este progresismo resistió mucho tiempo a una realidad que se obstinaba cada vez más en no ver.

Pero la experiencia del totalitarismo, que domina el siglo XX, explica la reacción de un grupo importante de intelectuales que, bastante inteligentes y valientes como para repudiar la condición de compañeros de ruta de los partidos totalitarios, no vieron otra salida a las contradicciones que los amenazaban que pasar a una crítica generalizada. Rompieron con la esperanza progresista de reconciliar la historia y la libertad; volvieron las espaldas al marxismo hegelianizado o hasta cristianizado y a todas las formas de historicismo y de filosofía de la historia. Louis Althusser, porque estaba muy cerca de la política, explica más claramente este antihumanismo destinado a arrebatar al poder político el derecho de hablar en nombre del hombre y, por lo tanto, de imponer una política represiva. Si un gobierno se limitara a administrar en nombre de la ciencia y de la necesidad histórica desempeñaría un papel de liberación de los privilegios y ya no correría el peligro de transformarse en iglesia o inquisición. De esta manera se desarrolla un fundamentalismo racionalista que elimi-

na toda referencia al sujeto histórico por desconfianza de la inculcación totalitaria y, al instalarse en la roca de la ciencia, puede condenar con la misma voz tanto los regímenes totalitarios como la sociedad de consumo. La historia de las ideas comprueba no sólo el vigor del movimiento intelectual que acabo de describir sino también su éxito e incluso su poder en el seno del mundo intelectual, tanto en las universidades como en la industria editorial y los medios de comunicación masiva.

La segunda mitad del siglo XX está dominada por la ruptura de la teoría y la práctica. Sobre las ruinas del progresismo se separan, por un lado, aquellos que ponen su inteligencia al servicio de las empresas y de los gobiernos o de su propio éxito personal y, por otro lado, aquellos que ven ante todo en la sociedad moderna el aumento y la difusión de los controles sociales. ¿Acaso Marcuse no denuncia en la tolerancia de las sociedades occidentales un sistema de manipulación tan represivo como las prohibiciones de los regímenes totalitarios? Cada vez más, la sociedad de producción y de consumo de masas se divide en dos ramificaciones (*situs*, dicen los sociólogos) que no son en modo alguno clases sociales, sino universos sociales y culturales cualitativamente diferentes. Por una parte, el mundo de la producción, la instrumentalidad, la eficacia y el mercado; por otro, el de la crítica social y defensa de valores o de instituciones que se resisten a la intervención de la sociedad. La oposición de los "tecnicoeconómicos" y de los "socioculturales" no es sólo profesional; esa oposición tiende a hacerse general puesto que los primeros votan más frecuentemente por la derecha y los segundos por la izquierda, y sobre todo, porque el primer grupo es más masculino y el segundo más femenino. La historia de las ideas ha cambiado de escala y de sentido con el rápido desarrollo de la enseñanza universitaria masiva. En efecto, los intelectuales ya no son un grupo reducido e influyente, sino que se han transformado en una vasta *intelligentsia*. Algunas revistas y grandes casas editoriales se dirigen a esta *intelligentsia* que constituye su público más importante, de la misma manera que en Francia el Partido Socialista no puede ignorar que su apoyo más sólido se encuentra en los socioculturales, especialmente los docentes. De ahí el aislamiento relativo de quienes se esfuerzan por reflexionar sobre la sociedad contemporánea, pues se encuentran atenazados entre los pensadores críticos de la modernidad y los actores enteramente inmersos en ella. La sociología casi ha sucumbido a este doble ataque y se debilita en la mayor parte de los países frente a este desgarramiento cada vez más completo del pensamiento social legado por el siglo XIX.

Esta situación determinó dos tipos de reacciones intelectuales y políticas cuya mezcla dio su tono al movimiento de mayo de 1968. Por una parte, el pensamiento social reaccionó eficazmente contra el afectado optimismo de los ideólogos de la modernización. Ese pensamiento preservó el espacio del repudio, sin el cual no habría sido posible la formación de nuevos actores y de nuevos movimientos sociales, y trató de discernir el sentido de las reivindicaciones más nuevas, especialmente del movimiento de las mujeres, de la crítica

del centralismo jacobino, del repudio ecologista de la destrucción del ambiente. El antipositivismo y el antipositivismo prepararon el despertar de una sociedad que parecía absurdamente reducida al mercado de bienes y servicios. Pero paralelamente los intelectuales se encerraban cada vez más en su crítica "izquierdista" de la sociedad moderna descrita como una máquina de manipular. Lo cual no corresponde a la realidad, pues si bien la sociedad moderna es una red cada vez más densa de señales, no se puede olvidar que esas señales son menos imperiosas que las normas y que, en particular, tienen efectos de socialización cada vez más débiles. Una convención, una regla del juego, no impone consignas tan estrictas como los artículos de catecismo o formas de dependencia personal directa.

El triunfo de este pensamiento, que fue brillante, se reveló también de corta duración. El espíritu del tiempo cambió rápidamente, no sólo porque los atacantes fueron a su vez atacados al pasar ciertos izquierdistas al posmodernismo, sino sobre todo porque la coyuntura económica mundial se modificó en la década de 1980, y un nuevo período de prosperidad, iniciado en Estados Unidos y en Japón, que llegó a Francia con varios años de retraso, sucedió a lo que se había llamado la "crisis" desencadenada por la ruptura del sistema monetario internacional y los exorbitantes aumentos del petróleo. La década de 1980 vio el desquite de la práctica sobre la teoría, de los tecnicoeconómicos sobre los socioculturales, del éxito sobre la crítica. Ése es el momento en que el pensamiento crítico, heredero debilitado del antiguo progresismo, cedió el lugar a pensamientos neoliberales o posmodernistas que terminaron la destrucción de la idea clásica de modernidad.

¿Podremos todavía fluctuar durante mucho tiempo entre el repudio de la sociedad moderna y la adoración del mercado, como si las intervenciones políticas de nuestras sociedades sobre sí mismas fueran fatalmente detestables? Esta doble desconfianza respecto de las reformas y de las innovaciones sociales impide en efecto la formación de nuevos movimientos sociales, pues éstos, privados de una elaboración intelectual suficiente, caen pronto o bien en un endeble moralismo o en un pragmatismo de cortas miras. Nuestra sociedad, ante sus problemas internos y los problemas del conjunto del mundo, parece privada de ideas y de imaginación. Fuera de los países más privilegiados, la ausencia o la debilidad de los intelectuales es todavía más dramática. Durante mucho tiempo aferrados a una idea revolucionaria divorciada de las masas populares en nombre de las cuales hablaban, los intelectuales latinoamericanos, brasileños y chilenos en primer lugar, han vuelto a tomar contacto con la realidad, pero se encuentran debilitados a causa de la crisis económica y social de la década de 1980. En los países del Este, sobre todo en Polonia, algunos intelectuales desempeñaron un papel admirable en la crítica y el derrocamiento de los regímenes comunistas, pero se vieron rápidamente sofocados por programas de reconstrucción que lo sacrifican todo a la economía de mercado. En el mundo islámico, los intelectuales y críticos se encuentran casi sin

voz frente al auge de los movimientos islamistas que, cuando llegan al poder, destruyen la vida intelectual.

Los intelectuales no son los únicos responsables de la situación de que son víctimas. La creciente invocación del poder político a la ideología, así como la invasión de los conocimientos más utilitarios, han transformado en campos militares o en grandes terrenos comerciales una gran parte de las tierras donde antes se desarrollaba la vida intelectual. Pero, ¿por qué la vida intelectual, por su parte, se ha dejado arrastrar tan masivamente al repudio de la modernidad y a una crítica tan alejada de los hechos observables? ¿Por qué los intelectuales escuchan tan poco y tan mal los ruidos procedentes de la calle? Sólo veo una explicación de esta actitud: los intelectuales se han identificado tan por completo con la imagen racionalista, ilustrada, de la modernidad que después de haber triunfado con esa imagen, se descomponen junto con ella a medida que las conductas sociales y culturales de todas partes del mundo se dejan reducir cada vez menos a esa representación. Redefinir la modernidad no es sólo útil para las sociedades modernas o para las sociedades en vías de modernización. Es también para los intelectuales un medio indispensable de escapar a la pérdida de sentido que los empuja a ver solamente control y represión en la civilización técnica y a negar la existencia de actores sociales en un mundo que está, sin embargo, agitado por problemas e innovaciones, por proyectos y protestas.

8. SALIDAS DE LA MODERNIDAD

LA IDEA DE MODERNIDAD dominó el pensamiento antes de que se constituyera la sociedad industrial. La lucha contra el pasado, contra el Antiguo Régimen y las creencias religiosas, la confianza absoluta en la razón daban a la imagen de la sociedad moderna una fuerza y una coherencia que pronto debieron desaparecer cuando la experiencia reemplazó a la esperanza, cuando la sociedad nueva se hizo realidad y ya no fue tan sólo el reverso de esa otra sociedad que se quería destruir o superar. La historia de la modernidad es la historia del surgimiento de actores sociales y culturales que se apartan cada vez más de la fe en la modernidad como definición concreta del bien. Los intelectuales, después de Nietzsche y Freud, son los primeros en repudiar la modernidad, y la corriente más influyente del pensamiento moderno, desde Horkheimer y sus amigos de Frankfurt a Michel Foucault, ha llevado cada vez más lejos una crítica de la modernidad que terminó por aislar completamente a los intelectuales en una sociedad que ellos designaban despectivamente como sociedad de masas. Pero junto a ellos, en un sentido a veces próximo a sus críticas intelectuales, pero la mayoría de las veces muy alejado de ellas, las naciones y su pasión por su independencia, por su historia y por su identidad toman una importancia creciente hasta el punto de que el siglo XX será el siglo de las naciones, así como el siglo XIX había sido el de las clases, por lo menos en los países modernizados. Las empresas, nacidas más tardíamente, primero en Estados Unidos, luego en Japón y en Europa, llegan a ser actores cuya potencia excede a veces la de los estados nacionales, pues son centros de decisión política más que simples agentes económicos. Finalmente, en Estados Unidos primero, luego en Europa y más tarde en Japón, el consumo de masas, hace eclosión seguido por la comunicación de masas, fenómenos ambos que hacen entrar en la vida pública el mundo de los deseos, de lo imaginario y, más simplemente, del cuerpo que el racionalismo moderno había repudiado, reprimido o encerrado. Pero mientras la racionalidad instrumental teje su red de relaciones entre esos actores sociales y culturales, la modernidad se mantiene y se puede hablar de sociedad industrial e incluso neoindustrial o hiperindustrial. Las sociedades más modernas se sienten amenazadas, pero la importancia que tienen las técnicas en su funcionamiento les permite reaccionar al combinar la formación técnica con la defensa de cierto ascetismo. Se encuentran protegidas con el mayor vigor por la escuela, que se considera, sobre todo en Francia, como la defensora del racionalismo de la Ilustración, hasta que la escuela

quede a su vez desbordada por el retorno de lo que había sido eliminado por las burguesías posrevolucionarias durante su larga ocupación del poder.

¿A partir de qué momento ese eclipse de la modernidad se hace completo y ya no parcial? Precisamente cuando el universo de la racionalidad universal se separa completamente del universo de los actores sociales y culturales. Eros, el consumo, las empresas y las naciones andan libremente a la deriva como *icebergs* que unas veces se alejan unos de otros, a veces entran en colisión y otras veces también se pegan transitoriamente el uno con el otro. Más concretamente aún, salimos de la modernidad cuando dejamos de definir una conducta o una forma de organización social por el lugar que ocupe en el eje tradición-modernidad o subdesarrollo-desarrollo, como suele decirse en el caso de los países menos modernizados. Vivimos cada vez más conscientemente, por lo menos desde 1968, esta salida de la modernidad. Dejamos de explicar los hechos sociales por el lugar que ocupan en una historia que tiene un sentido, una dirección. El pensamiento social espontáneo, las ideologías y el aire de este tiempo arrojan por la borda toda referencia a la historia. Es esto sobre todo lo que significa el tema del posmodernismo, que es principalmente un poshistoricismo.

Son posibles dos respuestas a esta crisis de la idea clásica de modernidad y de la ideología modernista: la primera, la de los posmodernos, afirma que su descomposición es irreversible; la segunda sostiene que la modernidad puede y debe ser defendida e incluso ampliada. Eso es lo que piensa Jürgen Habermas y es también, aunque en términos diferentes, la idea que defenderé en la tercera parte de este libro. Pero antes de seguir en esta dirección debemos llegar primero al final del camino que conduce desde la idea clásica de la modernidad hasta su crisis, hasta su descomposición y, finalmente hasta su desaparición.

EL MERCADO Y EL GUETO

La crisis de la modernidad alcanza su cima cuando la sociedad se aparta de todo principio de racionalización (ya sea que funcione como un mercado o que se defina sólo por una identidad histórica) y cuando los actores sólo tienen referencias culturales, comunitarias o individuales. ¿Hay que hablar ahora de crisis de la modernidad? ¿No es acaso la misma modernidad, tal como la he definido de entrada, la que tiende a esta creciente separación del sistema y los actores? ¿Y no es su historia la de la destrucción cada vez más completa de todo principio de unidad entre sistema y actores? A la ruptura del universo de lo sagrado sucedieron la destrucción de la visión racionalista del mundo y también el agotamiento de la imagen de la sociedad entendida como lugar de

correspondencias entre las instituciones y los actores socializados por la familia y la escuela. Desde el dualismo cristiano al individualismo burgués y desde el romanticismo posrevolucionario a una cultura de la juventud netamente opuesta a la cultura de las grandes empresas, ¿no hemos entrado en la gran disociación donde se cumple y se elimina la modernidad misma? Durante mucho tiempo hemos apresurado la desaparición del universo integrado donde el hombre ocupaba su lugar dentro de una naturaleza creada o no por un Dios, pero lo que hoy nos asusta no es el carácter cerrado de un mundo demasiado inmóvil cuyas leyes son imperiosas, sino, por el contrario, el desorden de una sociedad en la que el universo de las técnicas y de las organizaciones choca demasiado violentamente con el universo de los deseos y las identidades. Las diversas corrientes posmodernas esclarecen diferentes aspectos de esta crisis, pero hay que describirla en su realidad histórica antes de buscar sus reflejos en los pensamientos que están ellos mismos tan fragmentados como el mundo que interpretan.

Aquí no hay que partir de concepciones del hombre, sino de reflexiones sobre los actores económicos.

En efecto, fue la sociología de las organizaciones la que desempeñó en este caso el papel intelectual central. La sociología funcionalista o institucionalista había presentado las organizaciones con fines económicos, administrativos o sociales como realizaciones de la racionalidad instrumental, capaces de crear una correspondencia entre reglas de funcionamiento y conductas individuales o colectivas. Ahora bien, la sociología de las organizaciones ha quebrantado esta imagen. A veces lo ha hecho en un tono de crítica social, cuando trazó un retrato muy poco halagador del "hombre de la organización", como hizo W. H. Whyte; con más frecuencia y de manera mucho más fecunda al mostrar que las reglas de una organización e incluso su funcionamiento observable no son más que una frágil y cambiante componenda entre un gran número de presiones y de coacciones y que la organización eficaz no es esa organización clara, sólida y transparente, sino aquella que sabe manejar la complejidad, los conflictos y los cambios. Y es aquí donde la idea de estrategia reemplaza la de *management*. Peter Drucker ha formulado claramente este cambio. En un nivel más teórico, los libros de Herbert Simon y James March en Estados Unidos, así como los de Michel Crozier en Francia han demostrado, no la crisis del racionalismo instrumental, sino, por el contrario, la posible renovación de ese racionalismo con la condición de que rompa con toda referencia a la idea de sistema social o a la de sociedad y que se vincule enteramente con el tema del cambio social. La empresa deja así de ser la célula básica de la sociedad industrial moderna para convertirse en un combatiente que, en nombre de una sociedad nacional o de ella misma, se bate en los mercados internacionales, lucha por transformar las tecnologías nuevas en procesos de producción y por adaptarse a un ambiente de cambios constantes y poco previsibles. Simon ha hablado de racionalidad limitada y Crozier de con-

trol de la incertidumbre. Estos notables análisis presentan la empresa como un estrategia, que ya no se encuentra aferrado a una organización del trabajo llamada científica, sino abierto al mundo exterior y a los problemas humanos internos de una organización compleja. Al culto de la organización fuerte y simple ha sucedido el elogio de la organización débil, flexible, compleja. Esta concepción es a la vez más rica que el funcionalismo modernista al que reemplaza y más modesta, porque acepta renunciar al principio central de la sociología clásica: la correspondencia de las reglas institucionales y las conductas. La estrategia puede apoyarse en una lealtad de estilo japonés respecto de una empresa que se funda en relaciones al mismo tiempo autoritarias y participativas; también puede contentarse con introducir en la empresa las coacciones y las incitaciones del mercado, que es lo que define el modelo llamado de "Silicon Valley". Se puede concebir también una estrategia de empresa muy diferente, una estrategia que sepa combinar la integración en la empresa con el aliento de proyectos profesionales personales. La empresa puede, por fin, aspirar a la mayor participación posible de sus miembros en su funcionamiento y en su adaptación al mercado. Todas estas concepciones de la empresa están netamente orientadas hacia el exterior, aunque constantemente tales empresas se preocupen por la movilización de sus recursos humanos y técnicos.

Si ampliamos esta concepción de la empresa y la aplicamos al conjunto de la sociedad debemos admitir que ya no vivimos en una sociedad industrial dominada por conflictos sociales centrales, sino que vivimos en medio de un flujo incesante de cambios. Nos vemos empujados a un mar o a un río peligroso y estamos tensos por dar respuestas rápidas a incidentes en gran parte imprevisibles. Algunos ganan la carrera, otros se ahogan. La idea de sociedad se encuentra reemplazada por la de mercado y este cambio ha tomado un giro dramático con el derrumbe del sistema comunista, pues la conclusión de los principales responsables de los países en cuestión es que el sistema no puede reformarse y que, por lo tanto, hay que lanzarse, aun en las peores condiciones, a los torrentes de un río desconocido y tratar de instaurar a toda costa la economía de mercado en esos países. Es así como, tanto en el Occidente como en el Oriente, estamos embarcados en una sociedad formada por tres grupos: los pilotos, grupo poco numeroso de aquellos que si bien no mandan, responden a las incitaciones del mercado y del ambiente en general; los pasajeros, que son consumidores, al igual que los miembros de la tripulación y, finalmente, los despojos que han sido empujados por la tempestad o lanzados al mar como bocas inútiles. Esta sociedad liberal, que sustituye a la sociedad de clases fomentada por la socialdemocracia u otras formas de Estado benefactor, reemplaza la explotación por la exclusión y sobre todo reemplaza un modelo de funcionamiento por una estrategia de cambio, una visión sincrónica por una visión diacrónica.

Estas imágenes de la sociedad *liberal* seducen a muchos de aquellos que quedaron decepcionados por la acción política más voluntarista, más revolu-

cionaria. Esto explica el júbilo con que tantos ex izquierdistas se entregan a un liberalismo extremo, hacen el elogio del vacío o de lo efímero, de la liberación de la vida privada y del fin de las limitaciones y coacciones que imponían los modelos voluntaristas de sociedad. De este modo se desarrolla lo que los norteamericanos han llamado el liberalismo libertario. Pero, ¿cómo olvidar que esta sociedad, reducida a su instrumentalidad, a su cambio y a la estrategia de sus dirigentes, es también una sociedad salvaje en la que los marginados tienen cada vez menos posibilidades de entrar en la carrera, donde las desigualdades sociales aumentan y se mantienen alejados a los adeptos de las culturas minoritarias que guardan con la cultura mayoritaria relaciones desiguales de diglosia?

La oposición de esas minorías y de una mayoría impulsada por los amos de la producción, el consumo y la comunicación otorga un sentido nuevo a la oposición entre la derecha y la izquierda. La derecha ya no defiende a los de arriba, sino que más bien defiende a los que avanzan y confía en los buenos estrategias para reducir los costos sociales del cambio. La izquierda defiende en mayor medida a los excluidos que a los que están abajo y es más sensible a las desigualdades crecientes entre el Norte y el Sur, a las amenazas que pesan sobre el planeta, a la exclusión de numerosas categorías sociales y culturales. Y este espíritu de izquierda encuentra grandes dificultades puesto que ya no habla en nombre de la mayoría sino en nombre de minorías. El partido demócrata norteamericano experimenta las mayores dificultades para escapar a esta definición tradicional que lo condena a la derrota.

Este liberalismo extremo forma la línea de avanzada del modernismo, pero ya se encuentra más allá y constituye el tipo de sociedad económica donde se desarrolla la cultura posmodernista. Tal liberalismo es el modo dominante de gestión de nuestra sociedad en este fin de siglo.

Cuando la sociedad se asemeja cada vez más a un mercado donde los objetivos ideológicos y hasta políticos parecen haber desaparecido, sólo perduran la lucha por el dinero y la búsqueda de la identidad; los problemas sociales quedan reemplazados por problemas no sociales, los del individuo y los del planeta que desbordan el campo social y político por arriba y por abajo y lo vacían de casi todo contenido. Se trata de una sociedad que no busca ser pensada, sino que desconfía de las grandes ideas y de los grandes discursos que perturban su pragmatismo o sus sueños. La mayor fuerza de esta visión liberal consiste en que parece ser la protección más segura contra todas las tentativas de las elites dirigentes para tomar el poder y, sobre todo, contra las elites que pretenden hablar en nombre del hombre y la sociedad. ¿Acaso el dinero no se manifiesta como el menos brutal de los amos porque es el menos personal, mientras que los hombres de convicción, portadores de un proyecto grandioso, tratan siempre de imponer su fe y su poder?

La crítica que suscita esta visión es la de que ella misma es víctima de su propio instrumentalismo. Esta visión reduce la sociedad a un mercado y a un

flujo incesante de cambios, pero no explica conductas que escapan a este reduccionismo. No explica ni la búsqueda defensiva de la identidad, ni la voluntad de equilibrio; no comprende ni la pasión nacional ni la cultura de los excluidos. En una palabra, es la ideología de las elites que dirigen el cambio y que se sienten bastante a sus anchas y al tanto de la situación para preferir el movimiento al reposo, la ofensiva a la defensiva, la impersonalidad de los sistemas de comunicación a la subjetividad. Sin embargo, no hay que subestimar la capacidad de estas elites de arrastrar a las mayorías silenciosas.

El liberalismo corresponde sólo a una cara de la modernidad fragmentada, la cara de la acción y el cambio, separada de la otra cara, la de la identidad divorciada de toda acción social, de la sofocante subjetividad de las nacionalidades, de los guetos, de las bandas agresivas, de los que inscriben en las paredes o en los vagones del tren subterráneo una identidad indescifrable y realmente anónima.

No existe una sociedad que sea solamente un mercado, sólo países en los que el mercado bordea el gueto, en los que la innovación y el movimiento rodean los bolsos de exclusión. Sociedades fragmentadas, de las que Estados Unidos ofrece, desde hace mucho tiempo, el modelo fascinante e inquietante y al que se aproximan a gran velocidad los países europeos, a pesar de sus solemnes declaraciones sobre la integración republicana, la seguridad social ejemplar y la necesaria lucha contra las desigualdades, modelo que sin embargo asume formas mucho más dramáticas donde no existe la gran riqueza que permite a los pobres sobrevivir y a veces salir del gueto. Los países subdesarrollados e incluso los países que se hallan en una situación intermedia, como la mayor parte de los de América Latina, parecen arrastrados hacia una dualización acelerada que aumenta la proporción de los pobres y los aleja cada vez más de las categorías sociales que participan en el sistema económico mundial. ¿Se puede hablar de semejantes sociedades como no sea en términos de patología social, en la medida que lo que las caracteriza es su débil y declinante capacidad de obrar sobre sí mismas, de manera que ya no se trata en efecto de sistemas sociales, sino de sociedades divididas en sí mismas, en las que los pobres viven un mundo cada vez más diferente del mundo de los ricos, en las que la coexistencia de comunidades cerradas y zonas abiertas a la economía mundial destruye toda posibilidad tanto de intervención política como de protesta social?

Se puede oponer la visión de una sociedad puramente móvil al modelo racionalista de los comienzos de la era moderna. Este modelo constituía una visión de conjunto, aun cuando la crisis de la modernidad tendía a desarticularla. En cambio, la visión liberal sólo describe una parte de la sociedad, como un guía que sólo hiciera visitar una parte de la ciudad: los barrios hermosos. Y la misma crítica, si se invierten sus términos, es válida contra la visión de la vida comunitaria de los guetos o los grupos excluidos.

Quienes están excluidos del movimiento incesante de las innovaciones y también de la decisión no se apoyan ya en una cultura de clase, en un medio

obrero o popular. Ya no se definen por lo que hacen sino por lo que no hacen: el desempleo y la marginación.

Esta sociedad del cambio es también una sociedad del paro y la inmovilidad. A veces, esos excluidos se ven devorados por la anomia, otras veces empujados a la delincuencia y, más frecuentemente, integrados en comunidades de vecindario o de etnias. Esto ocurre desde hace mucho tiempo en Estados Unidos y Gran Bretaña. Aquel que ya no se encuentra definido por su actividad se construye o se reconstruye una identidad partiendo de sus orígenes. Este fenómeno reviste una importancia aún mucho mayor cuando se lo considera en la escala mundial; pero aquí nos limitaremos a las sociedades industriales que se han hecho posmodernas. Son sociedades dinámicas, liberales, porque se han lanzado a cambios que transforman de manera permanente todos los modos de sociabilidad y de modernidad, pero son también sociedades de comunidades y guetos. Cuando la economía no es más que un conjunto de estrategias de empresa, cuando el actor no es más que el no actor, el desempleado, el inmigrante o el alumno del liceo inquieto por su futuro, el sistema y los actores se encuentran enteramente disociados. La objetividad del mercado y la búsqueda subjetiva de una identidad que ya no puede ser socioprofesional, la identidad del campesino o del obrero, ya no se encuentran aquí. Ésta es una dualización que llega mucho más lejos que la economía "de dos velocidades", denunciada frecuentemente tanto en los países industriales como en el tercer mundo.

En la Europa industrializada, acabamos de vivir en unos pocos años el fin del movimiento obrero, ya pervertido por su participación en el totalitarismo comunista, ya incorporado en el sistema de las decisiones económicas y sociales y, por lo tanto, reducido a ser sólo un "interlocutor social", lo cual le confiere un papel importante en el sistema político, pero ya no en el debate central sobre las orientaciones de la sociedad. Si la vida social se ha convertido en una maratón, podemos ver que algunos pugnan por ganar la competencia, muchos se esfuerzan por continuar en la carrera, otros muestran su miedo de quedar rezagados y fuera de la competencia y, finalmente, están quienes muerden el polvo y abandonan el campo agotados. Hemos pasado de los conflictos sociales a las esperanzas o a las desesperaciones relacionadas con cambios cada vez más rápidos, de los problemas de una estructura social a los problemas de un modo de cambio. Los movimientos juveniles, como los que conoció Francia en 1990, son característicos de esta nueva coyuntura social. Si los alumnos del liceo, sobre todo los de los suburbios, han hecho manifestaciones, se debe a que generalmente proceden de un medio en el que la generación anterior distaba aún mucho de alcanzar el mismo nivel de estudios, sobre todo en el caso de los inmigrantes; y ahora esos jóvenes temen no entrar en la inmensa clase media de los consumidores urbanos. Además, jóvenes que viven en los nuevos barrios de los alrededores de Lyon o París han suscitado serios incidentes sometiendo a pillaje centros comerciales o in-

cendiendo automóviles, a veces con motivo de la muerte de uno de ellos provocada por una intervención policial brutal. Tampoco ellos tienen la esperanza de la integración social de los alumnos de liceo, sino que están animados por una rabia que muestra que esa integración es a menudo más imposible que negada. Pero ninguna de estas reacciones ofrece un punto de partida a un movimiento social nuevo, así como lo que se llamaba en el siglo XIX la acción de las clases peligrosas no fue la cuna del movimiento obrero. Estas reacciones indican la crisis de un sistema que aparta de la acción colectiva en lugar de alentar la protesta. Cada vez más observamos en Europa, así como desde hace bastante tiempo en Estados Unidos, de qué manera esta exclusión del mundo de la producción y el consumo favorece la etnicidad, es decir, la conciencia de la identidad étnica. Aquellos que ya no pueden ser definidos por el trabajo, sobre todo porque no tienen empleo, se definen por lo que son y, por lo tanto, en muchos casos por el hecho de pertenecer a una etnia. Y esas contraculturas que se encarnan en bandas, pero también en expresiones musicales con vigorosas referencias étnicas, se convierten en los puntos de apoyo de una población marginada que conserva, sin embargo, el deseo de ingresar en el mundo que la ha rechazado. Esto es lo que se observa en ciertos barrios de Nueva York, Londres y, en menor medida París, y no se trata de un fenómeno diferente de la ruptura que se acentúa más cada año entre naciones ricas y naciones pobres. Están lejos los tiempos en los que Alfred Sauvy llamaba *tercer mundo* a esas naciones proletarias a las cuales deseaba el mismo futuro del tercer estado que derrocó en Francia al Antiguo Régimen. Si hoy se habla de cuarto mundo, es para subrayar el hecho de que la frustración ha reemplazado la esperanza y la marginalidad, la perspectiva de entrar en la producción y el consumo modernos. Lo cual acarrea la descomposición de la acción colectiva que ya no es capaz de protestar contra la apropiación social de los medios de producción y se encuentra dividida entre el repliegue a una identidad cada vez más mítica y la fascinación por la luz del consumo.

LOS POSMODERNISMOS

Esta disociación completa de la racionalidad instrumental, hecha estrategia en mercados móviles y comunidades encerradas en su diferencia, define la posición posmoderna. El modernismo afirmaba que el progreso de la racionalidad y de la técnica no tenía sólo efectos críticos de liquidación de las creencias, las costumbres y los privilegios heredados del pasado, sino que también creaba contenidos culturales nuevos. Durante mucho tiempo el modernismo afirmó la complementariedad de la razón y el placer, de manera libertaria y aristocrática en el siglo XVIII, de manera burguesa en el siglo XIX y de manera popular

en el XX, gracias a la elevación del nivel de vida. El individuo moderno, liberado del sentido de culpabilidad que le había impuesto el pensamiento religioso, podía unir los placeres del cuerpo a los del espíritu e incluso a las emociones del alma. Debía ser tan hábil como sensible y tan sensible como inteligente. Esta imagen de los *kalós kai agathós*, como decían los griegos, ya no era convincente por cierto, pues testimoniaba una indiferencia chocante respecto de las condiciones de vida real de la mayor parte de las personas. Pero la idea de una relación directa entre la racionalización y el individualismo era rara vez puesta en tela de juicio, ni siquiera por las críticas de la desigualdad social y la explotación económica. Se reclamaba tan sólo el derecho de todos de entrar en un mundo moderno, es decir, simultáneamente productivo, libre y feliz. Es esta imagen global de la modernidad la que se ha quebrantado después de haberse fisurado por los ataques de todos aquellos que pusieron en tela de juicio la idea misma de modernidad a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Las condiciones del crecimiento económico, la libertad política y la felicidad individual ya no nos parecen análogas ni interdependientes. La disociación de las estrategias económicas, por un lado, y, por el otro, la construcción de un tipo de sociedad, de cultura y de personalidad se ha realizado muy rápidamente y es esa disociación la que da nombre y define el concepto de posmodernidad. Si la modernidad asoció progreso y cultura al oponer culturas y sociedades tradicionales a culturas o sociedades modernas, con lo que explicaba todo hecho social o cultural por el lugar que ocupaba en el eje tradición-modernidad, la posmodernidad disocia lo que había estado asociado. Si el éxito económico ya no depende de la racionalidad del ingeniero, sino del realismo del estratega, si el éxito ya no es, pues, un efecto de la ética protestante, sino que se debe al talento de un financiero o a la audacia de un jugador —en el sentido en que se habla de jugador en la teoría de los juegos—, hay que renunciar a la herencia de Weber y de Condorcet y, en consecuencia, definir la cultura sin referirse ya al progreso de la racionalización, es decir, saliendo del dominio de la acción histórica. Gianni Vattimo considera fundamentales dos transformaciones para definir la posmodernidad: el fin de la dominación europea sobre el conjunto del mundo y el desarrollo de los medios de difusión que dieron la palabra a las culturas “locales” o minoritarias. Así desaparece el universalismo que asignaba una importancia central a los movimientos sociales de los cuales la Europa de los siglos XVIII y XIX suponía que luchaban por la razón y el progreso o contra ellos. La sociedad ya no tiene unidad, de manera que ningún personaje, ninguna categoría social, ningún discurso posee el monopolio del sentido. Esto determina un multiculturalismo que no pocas obras defienden. En otro registro, la inquietud, ya mencionada, frente a la disociación de la conducta de producción, de consumo y de vida política, es decir, frente a la desaparición de la sociedad tal como la concebía el pensamiento occidental, hace adquirir conciencia de la desaparición de los sujetos históricos. Paralelamente, el sujeto individual acaba de descomponerse hasta

el punto de que Erving Goffman lo reduce a una sucesión de presentaciones del sí mismo definidas por su contexto, por interacciones y ya no por orientaciones de acción, por proyectos, lo cual reduce el sí mismo (*self*) a un estado de extrema debilidad.

En este fin del siglo XX, la destrucción del yo, de la sociedad y de la religión, iniciada por Nietzsche y Freud, parece haber llegado a su término. Dicha destrucción se encuentra fortalecida por el pensamiento sistémico de Niklas Luhman, quien descarta las ideas de actor y de sujeto como todavía estaban presentes en el funcionalismo de Talcott Parsons y concentra el análisis en el sistema mismo y en la creciente diferenciación de los subsistemas, para los cuales los demás son un simple ambiente, así como la vida social no es más que el ambiente del sistema político.

Resulta fácil criticar la variedad de los sentidos atribuidos al posmodernismo, pero esas críticas no se dirigen a lo esencial. El posmodernismo, tal como lo he definido y cuyas principales orientaciones describiré, es mucho más que una moda intelectual; prolonga directamente la crítica destructora del modelo racionalista, crítica lanzada por Marx, Nietzsche y Freud. El posmodernismo es la culminación de un largo movimiento intelectual que casi constantemente se opuso a la modernización técnica y económica que no fue interpretada por ninguna obra intelectual importante durante el siglo pasado, con la excepción quizá de la obra de Dewey, penetrada de darwinismo. ¿Cómo no ver que este posmodernismo, en todas sus formas, es incompatible con lo esencial del pensamiento social que heredamos desde hace dos siglos, especialmente con nociones como las de historicidad, movimiento social y sujeto? Nociones que sin embargo yo defenderé contra ese pensamiento posmodernista en la tercera parte de este libro.

El posmodernismo reúne por lo menos cuatro corrientes de pensamiento, cada una de las cuales representa una forma de ruptura con la ideología modernista:

1. La primera corriente define la posmodernidad como una *hipermodernidad*, de la misma manera en que Daniel Bell definía la sociedad posindustrial como hiperindustrial. El movimiento de la modernidad se acelera continuamente, las vanguardias se hacen cada vez más efímeras y toda la producción cultural, según afirma con razón Jean François Lyotard, se convierte en vanguardia por un consumo cada vez más rápido de lenguajes y signos. La modernidad se elimina a sí misma. Baudelaire la definía como la presencia de lo eterno en el instante, lo cual se oponía al idealismo de las culturas empeñadas en separar las ideas eternas de las deformaciones y mancillas de la vida práctica y de los sentimientos; un siglo después, la modernidad parece prisionera del instante y arrastrada a la eliminación cada vez más completa del sentido. Cultura caleidoscópica que no renuncia a la modernidad pero la reduce a la constitución de disposiciones técnicas que sólo llaman la atención por su novedad y sus proezas técnicas, rápidamente superadas.

2. Muy diferente —aunque fácilmente complementaria— es la crítica, ya no del modernismo técnico, sino del modernismo social y político que ha inventado contramodelos de sociedades cuya realización invocaba la intervención de un poder tanto más absoluto cuanto más completa fuera la ruptura que debía efectuarse. La idea de revolución, como lo dije desde el comienzo, siempre estuvo estrechamente relacionada con la de modernidad. El éxito intelectual del posmodernismo fue, a fines de la década de 1970, una consecuencia directa de la crisis del izquierdismo revolucionario. El neoliberalismo, que triunfa en la vida económica y política durante la década de 1980, y el posmodernismo cultural son productos paralelos de la descomposición del izquierdismo, forma extrema de modernismo, sobre todo en los trotskistas, quienes desde los comienzos de la revolución soviética, cultivaron la utopía del mecanismo central, convertido en plan central y transformado más recientemente en ordenador central, supuestamente capaz de transformar el gobierno de los hombres en administración de las cosas y, por lo tanto, liberarlos de los males del subjetivismo político de tipo staliniano o hitleriano. En Francia, es Jean Baudrillard quien realiza con mayor determinación este paso desde la crítica izquierdista a la crítica posmodernista del izquierdismo y hasta la negación de lo social.

¿Hemos entrado ya en la era de la disolución de lo social? Para muchos, desde Baudrillard a Lipovetsky, es ése el sentido profundo de una descomposición de la cual el concepto de posmodernidad no abarca más que el aspecto de ruptura con una tradición intelectual y cultural. La situación *postsocial* es el producto de una separación completa de la instrumentalidad y el sentido: la instrumentalidad está administrada por empresas, económicas o políticas, que compiten entre sí en los mercados; el sentido se ha hecho puramente privado, subjetivo. De manera que no existe otro principio de regulación de la vida social que no sea la tolerancia. Dice Lipovetsky en *L'Ère du vide* (p. 46): “Todos los gustos, todos los comportamientos, pueden coexistir sin excluirse, todo puede escogerse a gusto, la vida simple —ecologista— y la vida hipersofisticada en una época desvitalizada, sin puntos de referencia estables, sin coordenadas importantes”. En efecto, esta disociación de lo público y lo privado es visible en todas partes. La política ya no pretende “modificar la vida” y los parlamentos pierden su rol de representación de las demandas sociales. Son tan sólo lugares en los que se define de manera más o menos pragmática la base de apoyo del Poder Ejecutivo que, a su vez, es un administrador y sobre todo un banco. Los actores dejan de ser sociales, se vuelven hacia sí mismos en la búsqueda narcisista de su identidad, sobre todo cuando no están integrados en la clase media, la cual se define por la profesión y el consumo antes que por normas de conducta social. Mientras algunos, como yo mismo, creían poder encontrar en mayo de 1968 y en los nuevos movimientos sociales que se formaban entonces el anuncio de un nuevo mundo social de actores, objetivos y conflictos, aún más integrados y centrales que los de la sociedad indus-

trial, los analistas de la situación postsocial sólo ven desocialización en todas partes, lo cual constituye un movimiento más profundo que sólo la desideologización. Agreguemos, finalmente, que en esta situación postsocial, la "cuestión social" queda reemplazada por la "cuestión natural", según la expresión de Serge Moscovici, la cuestión de la supervivencia del planeta, amenazada por los efectos destructores de la contaminación y de la proliferación de técnicas divorciadas de todo sentido social y cultural.

De manera que las tres grandes tendencias de nuestro tiempo (el triunfo de la instrumentalidad convertida en acción estratégica, el repliegue del individuo en la vida privada y la globalización ecologista de los problemas planteados por la tecnología) forman en su conjunto un campo postsocial en el que están separadas las relaciones propiamente sociales, orientadas hacia otros actores sociales, las relaciones con uno mismo y las relaciones con la naturaleza. Los mismos sociólogos se sienten abrumados por la palabra *social*, como si designara el conjunto de las formas de normalización, las luchas contra la droga o los guetos, las luchas contra la pobreza o el racismo. Renovación de buenos sentimientos y de pequeños poderes, conciencia tranquila de una clase media, fuera de la cual se expanden las fuerzas no sociales que son las únicas capaces de modificar la conducta y de suscitar movilizaciones colectivas. Cuán irrisorias resultan las apelaciones a la integración y a la solidaridad, cuando a pasos gigantescos por todas partes avanza la descomposición de la vida social, que conduce al caos y a la violencia en las regiones más pobres o frágiles y, en cambio, se experimenta, como las dulzuras de la Arcadia, como un debilitamiento de las coacciones y de las reglas en las sociedades más ricas. Como si únicamente la escasez hubiera impuesto la concentración del poder y la rigidez de las reglas, lo que permitiría a una sociedad rica evolucionar autorregulándose casi sin intervención central.

Aunque controlo con dificultad la irritación que me provoca esta visión, tan alejada de las situaciones observables, reconozco que este pensamiento de lo postsocial, al destruir las ideologías modernistas, nos ha liberado de la fascinación que ejercen los regímenes "progresistas", incluso los más represivos, sobre tantos intelectuales aferrados sin embargo a sus propias libertades.

3. Estas dos corrientes, la hipermodernista y la antimodernista, pueden salir por completo del campo de la modernidad. Pero tal vez lo hagan en dos direcciones opuestas. La más frecuentemente afirmada es la ruptura con el historicismo, por consiguiente, el reemplazo de la sucesión de las formas culturales por su simultaneidad. La obra cargada de significaciones religiosas y sociales por una sociedad poco diferenciada debe colocarse en nuestros museos y en nuestro mundo imaginario junto con una pura disposición de formas, con la expresión directa de un sentimiento o con una obra cargada de un sentido comercial o político. No porque todas esas obras nos remitan a ideas eternas, sino porque nada permite escoger entre experiencias que deben aceptarse todas desde el momento en que tienen cierta autenticidad, según afirma

Habermas. Este pluralismo cultural, este retorno al politeísmo mezclado de ateísmo, lleva al extremo la idea que Weber había tomado de Kant: si la modernidad descansa en la diferencia de las esencias y de los fenómenos y si la acción técnica y científica se sitúa únicamente en el segundo de estos dominios, nuestro espacio cultural y político es forzosamente politeísta, puesto que la unicidad de la explicación racional de los fenómenos está divorciada del mundo de los dioses que ya no posee ningún principio de unidad. El posmodernismo se convierte aquí en *poshistoricismo*, lo cual constituye su sentido principal y es lo que le otorga su importancia. El posmodernismo corresponde a la experiencia de nuestros contemporáneos que recorren el espacio y el tiempo mediante los viajes, las visitas a los museos, la lectura de libros, el arte, la audición de discos y de *cassettes*; recursos que los hacen igualmente sensibles a obras a las que están materialmente próximos o bien de las que están alejados por siglos o por millares de kilómetros. Jean Cazeneuve, al retomar el tema de Ernest Bloch de la simultaneidad de lo no simultáneo, ha insistido, refiriéndose a la televisión, en su capacidad de hacer próximo y simultáneo lo que está alejado en el tiempo o en el espacio. Así desaparece la idea, durante tanto tiempo evidente, de la unidad de una cultura y se fortalece la idea del pluralismo cultural. Claude Lévi-Strauss tuvo el valor de sostener que ese pluralismo implicaba cierta actitud defensiva y de cierre de cada cultura, pues de otra manera todas ellas serían destruidas tarde o temprano por una cultura dominante o bien por la acción de aparatos técnicos y burocráticos puramente instrumentales y, por lo tanto, ajenos al mundo de la cultura. El posmodernismo alimenta directamente un ecologismo cultural que se opone al universalismo de la ideología modernista, sobre todo en su fase de conquista y en los países que más se identificaron con la modernidad y con valores universales, como Francia durante la revolución y Estados Unidos en el reciente período, que fue el período de su hegemonía.

4. Pero si las obras culturales están separadas del acaecer histórico donde aparecieron, su valor sólo puede definirse por el *mercado*. De ahí la nueva importancia adquirida por el mercado de arte, cuando durante mucho tiempo las obras habían sido escogidas por príncipes o por aficionados que representaban ciertas demandas culturales de la aristocracia o de la burguesía. Esto nos remite a nuestro análisis de la sociedad liberal en la que triunfan dos de los elementos de la modernidad fragmentada, la empresa y el consumo, sobre los otros dos, Eros y la nación; el triunfo pues del movimiento y el cambio sobre el ser.

De esta manera, el movimiento posmodernista lleva al extremo la destrucción de la representación modernista del mundo. Niega la diferenciación funcional entre los dominios de la vida social —arte, economía, política— y su complemento, el empleo que cada uno de esos dominios hace de la razón instrumental. Por eso rechaza la separación entre alta cultura, social y política, así como estética, que se refiere a garantes metasociales del orden social —la razón, la historia, la modernización o la liberación de la clase obrera— y

cultura de masas. De ahí su lema de lo "antiestético", fuertemente subrayado por Fredric Jameson (especialmente en el libro dirigido por Hal Foster, *The Anti-Aesthetic*). Más profundamente aún, lo que se rechaza es la construcción de imágenes del mundo, para decirlo con la expresión que Heidegger considera como la más significativo de la modernidad. El pensamiento posmoderno ya no acepta situar al hombre frente al mundo para mirarlo y reproducirlo en imágenes, pues sitúa al hombre en el mundo, sin distancia alguna o, mejor dicho, reemplazando esa distancia (que implica la existencia previa del objeto) por la construcción de una red de comunicaciones, de un lenguaje entre los objetos y el pintor, el arquitecto o el escritor. El pintor Jean Dubuffet alude a una realidad oculta por las construcciones artificiales de la cultura:

En suma, nuestro espíritu sólo puede aprehender objetos individualizados, es decir, *formas*; luego juega con esas formas lo mismo que con los naipes, las baraja y hace mil combinaciones y maridajes, como las hacen los músicos con sus doce notas en el piano. De manera que el contenido de las cosas, la sustancia de las cosas en lo absoluto es naturalmente del todo diferente de las formas (nuestras formas); no hay formas en lo absoluto, las formas son un invento de nuestro espíritu, un pobre recurso de nuestro espíritu que sólo puede pensar valiéndose de formas y que por eso ve todas las cosas desde su ventana, una ventana totalmente falsaria, totalmente falsificada (*Lettres à J. B.*, pp. 228-229).

Con él y con otros, el posmodernismo vuelve a encontrar un naturalismo anti-humanista, todo lo contrario de la filosofía de la Ilustración y del pensamiento de Locke. Se trata de una actitud que niega con violencia los discursos ideológicos y la conciencia tranquila de las civilizaciones. Ése es también el sentido de la célebre declaración de Jean François Lyotard sobre el fin de los grandes relatos: más allá del contenido de las ideologías, lo que se repudia es la concepción narrativa de la experiencia humana, que activa la destrucción de la idea de sujeto. Ya no hay un sujeto hegeliano, y el futuro del mundo no es el surgimiento del sujeto racional que se libera de las creencias tradicionales. Ni el yo ni la cultura tienen unidad propia. Hay que negar la pretensión de la cultura occidental a la unidad y a la universalidad, así como hay que rechazar el concepto de la conciencia o del *cogito* como creador del yo. Jameson lleva el análisis crítico al extremo cuando define la cultura posmoderna caracterizada por la imitación y por la esquizofrenia. La imitación, porque la falta de unidad de una cultura induce a reproducir estilos pasados: ¿no podemos decir en particular que el fin del siglo XX rompe con el modernismo de los siglos XIX y XX al imitar al siglo XVIII, especialmente su libertinaje aristocrático, su fascinación por el lenguaje y su concepción liberal y libertaria de la crítica del poder? La esquizofrenia, que otros han llamado narcisismo, porque al encerrarse uno en un presente perpetuo suprime el espacio que permite construir la unidad de la cultura.

El posmodernismo marca el fin de la partida entablada por Nietzsche, la destrucción del reinado de la técnica y la racionalidad instrumental. La experiencia y el lenguaje reemplazan los proyectos y los valores, la acción colectiva pierde toda existencia, lo mismo que el sentido de la historia. El posmodernismo pone de manifiesto que la hiperindustrialización actual no entraña la formación de una sociedad hiperindustrial; por el contrario, entraña la disociación del universo cultural y del universo técnico, lo cual suprime la idea en la que se había basado hasta ahora la sociología: la interdependencia de la economía, la política y la cultura "modernas".

Nada parece capaz de volver a unir lo que se ha estado separando desde hace un siglo. Por eso han desaparecido las ideologías políticas y sociales reemplazadas por declaraciones modernizadoras que conmueven un instante pero que pronto parecen ridículas, hipócritas y hasta manipuladoras. Esta destrucción de la ideología moderna ha llegado a su término en el momento en que se encomendó a los publicistas la celebración del segundo centenario de una Revolución Francesa que ha perdido todo sentido y se ha convertido en un objeto *kitsch*. Los que promovían un retorno de las grandes causas y los grandes valores, los que querían volver a dar un sentido a la historia o identificar su país, Francia, Estados Unidos o cualquier otro, con ese sentido y con principios universales se manifestaron entonces como ideólogos retrasados frente a la posición oficial de reducir lo que había sido un acontecimiento fundamental a un puro espectáculo, a un producto de la cultura de masas, cuyo contenido es tan diverso y tan rápidamente renovado como los programas de televisión.

La multiplicidad de las definiciones dadas y la confusión de la mayor parte de los análisis no son argumentos suficientes para descartar la idea de posmodernidad. Los fenómenos a los que la historia cultural reconoció gran importancia, desde el romanticismo al estructuralismo, no han sido definidos de manera más clara o más estable. Pero en el caso del posmodernismo hay que superar una dificultad más seria, pues su nombre mismo resulta curiosamente contradictorio ya que se recurre a una definición histórica —*post*— para designar un movimiento cultural que rompe con el historicismo. Esto incita a buscar en un estado de la sociedad la explicación de un fenómeno cultural que sin embargo procura definirse por sí mismo, como un texto. ¿Acaso no es lo esencial el paso de la sociedad de producción, fundada en el racionalismo, en el ascetismo y en la creencia en el progreso, a una sociedad de consumo en la que el individuo participa en el funcionamiento del sistema no sólo con su trabajo y su pensamiento sino también con los deseos y las necesidades que orientan su consumo y que no son tan sólo atributos del lugar que el individuo ocupa en el sistema de producción? Esto altera la relación del hombre con la sociedad: el hombre se encontraba en la posición de productor, de creador de una historicidad; ahora ya no se encuentra frente a una naturaleza que transforme con sus máquinas sino que está incorporado en un mundo cultural, en un conjunto de

signos y de lenguajes que ya no tienen puntos históricos de referencia. Esto parece quebrantar definitivamente la idea de sujeto, siempre asociada con la de creación, y más frecuentemente con la idea de trabajo de la razón. Todo se fragmenta, desde la personalidad individual hasta la vida social.

Esta idea destruye el pensamiento social clásico, el pensamiento por el cual el triunfo de la razón permite e impone una correspondencia entre las normas del sistema social y las motivaciones de los actores, de suerte que el ser humano se manifiesta ante todo como un ciudadano y un trabajador. Así queda consumado el divorcio del sistema y de los actores. De esta manera termina el largo período de triunfo de los pensamientos modernistas que habían dominado la mentalidad occidental, desde la filosofía de la Ilustración a las filosofías del progreso y el sociologismo. Pero el éxito de la crítica posmodernista no nos exime de buscar una nueva definición de la modernidad que se base en la relativa autonomía de la sociedad y de los actores. Pues resulta imposible aceptar tranquilamente que la disociación de sociedad y actores sea completa, como lo sugiere en este fin de siglo la coexistencia del neoliberalismo y del posmodernismo, uno de los cuales describe una sociedad reducida a no ser otra cosa que un mercado sin actores (es decir, una sociedad en la que las conductas son pre-visibles partiendo de las leyes de la elección racional) y el otro imagina actores sin sistema, encerrados en su imaginación y en sus recuerdos.

Una ruptura tan completa tiene consecuencias más dramáticas de las que permiten suponer las expresiones que acabamos de emplear. ¿Qué es un actor definido independientemente de toda referencia a la acción racional? Ese actor está obsesionado por su identidad y sólo ve en los demás lo que los diferencia de él mismo. Simultáneamente, en una sociedad que sólo es un mercado, cada cual intenta evitar a los demás o se contenta con hacer con ellos transacciones mercantiles; la otra persona se manifiesta fácilmente como una amenaza absoluta: él o yo; él invade mi tierra, destruye mi cultura, me impone sus intereses y sus costumbres que son extraños a los míos y los amenaza. Esta diferenciación absoluta, este multiculturalismo sin límites, tal como se ve en vastas partes del mundo y que a veces toma, hasta en las mejores universidades norteamericanas, la forma de una presión ideológica que proclama e impone este multiculturalismo absoluto, lleva consigo el racismo y la guerra religiosa. La sociedad está reemplazada por un campo de batalla entre culturas enteramente ajenas las unas a las otras, campo de batalla en el que blancos y negros, hombres y mujeres, adeptos a una religión o a otra, o también laicos, no son más que enemigos. Los conflictos sociales de los siglos pasados, que eran siempre limitados puesto que las clases sociales del momento aceptaban los mismos valores y pugnaban por su realización social, están reemplazados por guerras culturales. Guerras tanto más violentas cuanto que a este caleidoscopio de culturas se opone la fuerza fría, impersonal, de los aparatos de dominación, semejantes a las naves espaciales de las películas y de los videojuegos para adolescentes, dirigidas por sistemas de cálculo y una implacable voluntad

de poderío. Los actores se encuentran encerrados en su cultura y frente a fuerzas de producción civiles y militares acorazadas en su poder: entre ellos la guerra es una amenaza.

LA SEPARACIÓN

La crisis de la idea modernista nació de la negativa, lanzada primero por Nietzsche y por Freud, luego por actores sociales colectivos, a reducir la vida social y la historia de las sociedades modernas al triunfo de la razón, aun cuando ésta se considere asociada al individualismo. Ese repudio estuvo alimentado por el temor a un poder que puede ser el de un déspota, pero también el de la sociedad de masas, poder que se identifica con la racionalidad y reprime, explota o excluye a todos los actores sociales que considera irracionales y elimina tanto de la vida individual como de la colectiva todo lo que no le sea útil, todo lo que no sea funcional para el fortalecimiento de su poder. Asimismo, este rechazo ha sido alentado por una crítica más ofensiva emitida por los actores de la modernización misma, que invocaron la vida o las necesidades, la nación o la empresa, que no pueden ser reducidos a una figura de la racionalización. Mientras más se aceleraban y multiplicaban los procesos de modernización, más imposible parecía definirlos como endógenos, es decir, considerarlos como el fruto de la modernidad misma. En todas partes es el Estado, son los movimientos nacionales y religiosos, la voluntad de obtener beneficios de las empresas y el espíritu de conquista lo que dirige una modernización que nunca es sólo la obra de técnicos.

El mundo contemporáneo, que se presentaba como triunfo del racionalismo, se manifiesta en cambio como el terreno de su ocaso. Es en los orígenes, en el pensamiento griego y en el pensamiento cristiano alimentado por Aristóteles, donde triunfó el concepto de razón objetiva. El universo, consideraba ese pensamiento, fue creado por un dios racional o que permite las conquistas del espíritu científico. La misma sociedad se reconstruye partiendo de decisiones racionales y libres, según enseñan Hobbes y Rousseau. Partiendo de esta base, y a medida que se construye una sociedad moderna, más allá de una idea de la modernidad, este triunfo de la razón cede el lugar al paso de la racionalidad de los fines a la racionalidad de los medios, racionalidad que se degrada a su vez en técnica, lo cual deja un vacío de valores en el que algunos ven la liberación de la vida cotidiana, pero que casi todos ven llenarse rápidamente por un poder social que penetra en todas las partes de la vida social, o bien por invocaciones carismáticas, o por el renacimiento de las naciones y de la religión o, finalmente, por la violencia y la desaparición del orden.

¿Cómo no quedar convencidos por la convergencia de todas estas críticas de la modernidad? ¡Qué débil nos parece hoy el lenguaje que defiende obstinadamente, pero sin eficacia, la imagen de conquista del racionalismo modernizador! Como las sociedades reales distan mucho de ser empresas o servicios públicos racionalmente administrados, el racionalismo se repliega en la institución de la escuela, pero es en vano pues pronto se acentúan las presiones en favor de una educación que tenga en cuenta toda la personalidad del niño, con sus relaciones familiares y su origen cultural, con sus características y su historia de vida personal. Algunos representantes de los docentes, tal vez porque su profesión se encuentre en retroceso en una sociedad donde el nivel educativo se eleva, se defienden contra este movimiento en favor de la educación y los derechos de los niños, contra la presión de sus propios alumnos, y quieren continuar siendo o quieren volver a ser, como los antiguos clérigos, mediadores entre los niños y la razón, encargados de sustraerlos de la influencia opresiva de sus familias, de su medio social, de su cultura local, para hacerlos entrar en el mundo abierto de las ideas matemáticas y las grandes obras culturales. Ésta es una misión cuyo noble lenguaje no puede disfrazar su debilidad, pues impone a la escuela una función cada vez más represiva y un papel de refuerzo de las desigualdades, puesto que se trata de separar lo universal de lo particular, como el buen grano de la paja. Esta concepción culmina tan sólo en una creciente disociación del instrumentalismo —en este caso, cursos especiales y exámenes— y de la personalidad del niño o del joven que desea vivir, prepararse para un empleo, que aspira a una identidad cultural, nacional o religiosa y a la cultura de la juventud. ¿Se puede hablar del éxito de la escuela cuando ésta se encuentra partida en dos? Por un lado, los docentes reducidos a transmitir conocimientos aceptados por su utilidad social; por otro lado, niños o jóvenes que viven en un universo cultural completamente divorciado del universo de la enseñanza. Felizmente, muchos docentes en su actividad personal vuelven las espaldas a esta concepción, que a menudo defienden colectivamente. Pero el fracaso de este discurso escolar demuestra la declinación de un racionalismo que debe ser rechazado: porque sirve de máscara al poder de una elite racionalista, porque se encuentra desbordado por todo lo que antes rechazaba o desdénaba que ahora llena tan completamente el escenario de la historia colectiva e individual que la contribución liberadora de la razón, que sería insensato no oír, corre el peligro de ya no ser escuchada. La concepción clásica de la modernidad, que la identificaba con el triunfo de la razón y con el repudio de los particularismos, la tradición y las emociones está tan agotada que ya no aporta ningún principio de unificación a un mundo en el que se entrecrocaban mística religiosa y tecnología moderna, ciencias fundamentales y publicidad, poder personal y medidas políticas de industrialización acelerada.

El siglo XX es el siglo del crepúsculo del modernismo, aunque sea el siglo de las conquistas de la técnica. Actualmente la vida intelectual está dominada por el rechazo, tardío y por lo tanto más violento, del modelo comunista que

fue —¿podemos recordarlo todavía?— la gran esperanza de este siglo, no sólo para los militantes obreros o para los movimientos anticolonialistas, sino también para un gran número de intelectuales, y está dominada también por el repudio de todo pensamiento de la historia, de todo análisis de los actores históricos, de sus proyectos, de sus conflictos, y de las condiciones de su confrontación democrática. El mundo occidental, embriagado por su victoria política e ideológica, cae en el liberalismo, es decir, en la exclusión de los actores y recurre a principios universales de regulación que se designan según el nivel de instrucción y la actividad profesional de las personas, el interés, el mercado o la razón. La vida intelectual e incluso la vida política se encuentran divididas hoy entre aquellos que tratan de definir a los nuevos actores y los nuevos objetivos, tanto de las sociedades que se pueden llamar posindustriales como de los países en desarrollo, y aquellos que propician sólo una libertad negativa, es decir, reglas institucionales y métodos económicos que permitan protegerse contra los abusos de poder. Para algunos, este rechazo de una sociología de la acción colectiva adquiere la forma de un retorno al individualismo económico; se esfuerzan por demostrar que los individuos buscan ante todo su interés personal y que la acción colectiva, que frecuentemente se manifiesta como un medio necesario para defender ese interés, corre el riesgo constante de tomarse por su propio fin, como lo anunció Roberto Michels hace casi un siglo. Para otros, ese rechazo toma la forma de una apelación al rigor y a las demostraciones de la razón, único principio sólido de unidad social, única luz eficaz contra las presiones de las iglesias y las sectas, de las minorías y la irracionalidad.

Esta actitud defensiva se ve fortalecida, a pesar de la victoria obtenida sobre el sistema comunista, porque Occidente se siente amenazado por la presión demográfica y política del Tercer Mundo. Mientras la imagen dominante sea la del hambre o la violencia urbana de Bogotá o Calcuta, Occidente no se conmueve más allá de alguna campaña filantrópica tranquilizadora. Sin embargo, el rechazo se hace sentir rápidamente cuando el Tercer Mundo se encuentra presente en el barrio vecino o en el conjunto de edificios donde habita quien cree pertenecer a la sociedad occidental. Para los que se consideran más directamente amenazados, los pequeños blancos, como se decía en el sur de Estados Unidos después de la guerra de secesión, ese rechazo es claro y se expresa política y socialmente. Para aquellos a quienes su nivel de educación y de ingresos mantiene al abrigo de esta penetración, el rechazo se sublima y toma la forma de la afirmación de que la sociedad occidental es depositaria del universalismo y tiene el deber (que pesa más que su interés) de defenderse contra todos los particularismos. Semejantes afirmaciones suscitan hoy más sospechas y temores que apoyo cuando durante un siglo se sucedieron las campañas en favor de los derechos de esta o aquella categoría social. La sociedad occidental ya no se siente poseedora de una capacidad de integración suficiente como para conservar la apertura que permitió a Gran Bretaña y a Fran-

cia en el siglo XIX llegar a ser sociedades cosmopolitas y tierras de acogida o asilo. Occidente se siente desbordado por el número, la pobreza, la distancia cultural creciente entre los que llegan y los que los reciben, cada vez más molestos y preocupados por los primeros.

En un nivel más abstracto se sitúa el rechazo de la sociología, que siempre fue un análisis inquieto y crítico pero positivo de la modernidad, no sólo en Durkheim y Weber, sino ya en Tocqueville y Marx y también en Parsons y la escuela de Chicago. La sociología ha hablado de industrialización y de clases sociales, de instituciones políticas y de conflictos sociales, se ha interrogado sobre la manera en que se combinan la innovación económica y la participación del mayor número con los resultados y los instrumentos del crecimiento. Hoy en cambio, la cuestión que parece más apremiante no es la de la gestión del crecimiento, sino la cuestión de la lucha contra el despotismo y la violencia, la cuestión de mantener la tolerancia y el reconocimiento de los demás. Porque formo parte de aquellos que creen en las respuestas atendiendo a contenidos culturales y a actores sociales, me importa reconocer, antes de lanzarme a una reflexión más personal, que la respuesta de los liberales a los estragos del totalitarismo convence más fácilmente que la nuestra, amenazada también por la fuerza de los movimientos comunitarios, sobre todo cuando éstos se apoyan en una fe religiosa o en una conciencia nacional.

Hay que soportar esta prolongada noche del pensamiento social. De la misma manera en que hubo que esperar largamente, después del triunfo de la burguesía financiera y mercantil, para que se formara el movimiento obrero, para que fuera reconocida la importancia central de la "cuestión social" y para que aparecieran al final de un siglo de crecimiento y de miseria los primeros signos precursores de la democracia industrial. Hace un cuarto de siglo, cuando aparecieron los primeros escritos, entre ellos los míos, sobre la sociedad posindustrial, era difícil guardarse suficientemente de la imagen de un paso progresivo de una sociedad a otra sociedad, como si la segunda rematara la primera y al mismo tiempo la superara. Hoy, en cambio, sabemos que no se pasa directamente de una montaña a la siguiente de la cadena, que hay que descender al valle, pasar por sus escombros y perder de vista la cumbre siguiente. Sabemos que el riesgo que nos amenaza ya no es creer en una ilusoria continuidad, sino, por el contrario, no creer en la existencia de montañas que se han hecho invisibles y pensar que debemos detener nuestra marcha. Acepto sin reservas el repudio del historicismo y la crisis de las sociologías del progreso; pero creo que es tan peligroso ceder a la obsesión de la identidad individual colectiva como deslizarse hacia un fundamentalismo racionalista.

Reconozcamos una vez más que la concepción materialista de la modernidad conserva su virtud liberadora, sobre todo en un momento de auge de los "integrismos", sólo que ya no posee la capacidad de organizar una cultura y una sociedad. La descomposición de la idea de modernidad, que fue el tema central de esta segunda parte, lleva a contradicciones cada vez más peligro-

sas. Vida pública y vida privada se separan; el campo de las relaciones sociales se descompone y deja frente a frente las identidades particulares y el flujo mundial de intercambios. Por un lado, cada cual se encierra en su subjetividad, lo cual lo lleva en el mejor de los casos a olvidarse de los demás y, más frecuentemente, a rechazar al extranjero. Por otro lado, el flujo de intercambios fortalece a los países y a los grupos sociales centrales, pues profundiza la dualización tanto en el nivel nacional como en el internacional. Estas son contradicciones más profundas que los conflictos sociales que han desgarrado la sociedad industrial. Sexualidad, consumo, empresa y nación constituyen cada vez más universos separados que chocan entre sí o se ignoran en lugar de combinarse. Entre ellos, el espacio público se vacía o no es más que un vago terreno en el que se enfrentan bandas rivales, en el que se desencadena la violencia.

¿Cómo conciliar una descomposición de la visión racionalista clásica, que sabemos inevitable, con principios de organización de la vida social sin los cuales la justicia y la libertad mismas se hacen imposibles? ¿Existe otra manera de escapar al universalismo dominador y al multiculturalismo preñado de segregación y de racismo? ¿Cómo escapar a la destrucción del sujeto, que conduce al reinado del interés y de la fuerza, pero también a la dictadura de la subjetividad que ha segregado tantos totalitarismos?

El mundo actual, que algunos espíritus optimistas ven unificarse alrededor de los valores "occidentales" que triunfaron sobre el fascismo, el comunismo y el nacionalismo tercermundista, en realidad se encuentra desgarrado entre el mundo objetivo y el mundo subjetivo, entre el sistema y los actores. Vemos alzarse, una contra otra, la lógica del mercado mundial y la lógica de los poderes que hablan en nombre de una identidad cultural. Por una parte, el mundo parece global; por otra, el multiculturalismo parece sin límites. ¿Cómo no ver en estos desgarramientos completos una doble amenaza para el planeta? Mientras la ley del mercado aplasta sociedades, culturas y movimientos sociales, la obsesión de la identidad encierra en una arbitrariedad política tan total que no puede mantenerse sino por la represión y el fanatismo. Lo que nos incita a redefinir la modernidad no es solamente la reflexión sobre la historia de la ideas; es el craso enfrentamiento de dos culturas y de dos tipos de poderes lo que nos obliga a reunir lo que se ha separado, pero sin ceder a la nostalgia de la unidad perdida del universo. Si no logramos definir otra concepción de la modernidad, menos orgullosa que la de la Ilustración pero capaz de resistir la diversidad absoluta de las culturas y los individuos, entraremos en tormentas aún más violentas que las que acompañaron la caída de los antiguos regímenes y la industrialización.

Tercera parte

NACIMIENTO DEL SUJETO

9. EL SUJETO

RETORNO A LA MODERNIDAD

TODO NOS OBLIGA a reconsiderar el siguiente interrogante: ¿puede identificarse la modernidad con la racionalización o, más poéticamente, con el desencanto del mundo? Asimismo hay que aprovechar las lecciones de las críticas antimodernistas al final de un siglo que estuvo dominado por tantos “progresismos” represivos o hasta totalitarios, pero también por una sociedad de consumo que se consume en un presente cada vez más breve, una sociedad indiferente a los deterioros que produce el progreso en la sociedad y en la naturaleza. Pero para hacerlo, ¿no debemos retroceder e interrogarnos acerca de la naturaleza de la modernidad y sobre su nacimiento?

El triunfo de la modernidad racionalista rechazó, olvidó o encerró en instituciones represivas todo aquello que parecía resistir al triunfo de la razón. ¿Y si ese orgullo del hombre de Estado y del capitalista, en lugar de haber servido a la modernidad, la hubiera amputado en una gran parte, quizá lo esencial de ella, de la misma manera en que las vanguardias revolucionarias destruyen los movimientos populares de liberación en mayor medida seguramente que sus enemigos sociales o nacionales?

Cerremos sin tardanzas algunos de los caminos que sólo nos conducen a respuestas falsas; ante todo, el de la antimodernidad. El mundo actual acepta la idea de modernidad. Sólo algunos ideólogos y algunos déspotas recurren a la comunidad encerrada en su tradición, en sus formas de organización social o de creencia religiosa. Casi todas las sociedades están penetradas por formas nuevas de producción, consumo y comunicación. El elogio de la pureza y la autenticidad nacional es cada vez más artificial y aun cuando los dirigentes lancen anatemas contra la penetración de la economía mercantil, las poblaciones se encuentran atraídas hacia esa economía como los trabajadores pobres de los países musulmanes son atraídos a los campos de petróleo del Golfo, los subempleados de América Central hacia California y Texas o los del Magreb hacia Europa Occidental. Fingir que una nación o que una categoría social tenga que elegir entre una modernidad universalista, destructora, y la conservación de una diferencia cultural absoluta es una mentira demasiado gruesa como para no encubrir intereses y estrategias de dominación. Todos nosotros estamos embarcados en la modernidad; la cuestión está en saber si lo estamos

como remeros de galeras o como viajeros con sus equipajes, impulsados por una esperanza y conscientes también de las inevitables rupturas. Simmel ha hecho del extranjero la figura emblemática de la modernidad; hoy habría que elegir la figura del inmigrante, viajero colmado de recuerdos y proyectos, que se descubre y se construye a sí mismo en el esfuerzo cotidiano por ligar el pasado y el futuro, la herencia cultural y la inserción profesional y social.

El segundo camino que debemos vedarnos está indicado por la imagen del “despegue”, como si el ingreso en la modernidad supusiera un esfuerzo, una separación violenta del suelo de la tradición, y luego, después de una fase de torbellinos y de peligros, se alcanzara una velocidad de crucero, una estabilidad que permitiera distenderse e incluso olvidar los puntos de llegada y de partida para gozar de la liberación de las coacciones ordinarias. Esta idea se encuentra muy presente hoy, como si cada país debiera imponerse un siglo de duros esfuerzos y conflictos sociales antes de entrar en la tranquilidad de la abundancia, la democracia y la felicidad. Los primeros países industrializados ya habrían salido de la zona de las tempestades; los nuevos países industriales, como el Japón y otros de Asia, estarían todavía realizando plenos esfuerzos, en tanto que muchos esperarían con impaciencia el momento de entrar en ese purgatorio de la modernidad. Esta visión optimista de las etapas del crecimiento económico no resiste un juicio más realista sobre el mundo actual, perturbado y desgarrado desde hace un siglo y en el que el número de los que mueren de hambre no deja de aumentar.

Un tercer camino nos conduce a un callejón sin salida; se trata del camino que identifica la modernidad con el individualismo, con la ruptura de los sistemas que Louis Dumont llama holistas. La diferenciación funcional de los subsistemas, en particular la separación de la política y la religión o de la economía y la política, la formación de universos de la ciencia, el arte, la vida privada son ciertamente condiciones de la modernización, pues anulan los controles sociales y culturales que antes aseguraban la permanencia de un orden y se oponían al cambio. La modernidad se identifica con el espíritu de la libre investigación y choca siempre con el espíritu doctrinario y la defensa de los aparatos de poder, como lo ha dicho con fuerza Bertolt Brecht en *La vida de Galileo Galilei*. Pero, hay que repetirlo, nada permite identificar la modernidad con un modo particular de modernización, el modelo capitalista, que se define por la extrema autonomía de la acción económica. De Francia a Alemania y de Japón o Italia a Turquía, Brasil o India, la experiencia histórica ha mostrado, por el contrario, la acción casi general del Estado en la modernización. Separación de los subsistemas, sí, pero también movilización global. Si el individualismo desempeñó una gran parte en la industrialización, la voluntad de unidad o de independencia nacional desempeñó una parte igualmente importante. ¿Puede considerarse pues la idea protestante del “esclavo albedrío” y la idea de la predestinación como ejemplo de individualismo? Es en Estados Unidos y en los países nuevos de fronteras abiertas donde triunfa la imagen del

empresario solitario, hombre que corre riesgos, hombre de innovación y de beneficios. Fuera de algunos centros del sistema capitalista, la modernización se llevó a cabo de manera más coordinada y hasta más autoritaria.

El debate no se refiere solamente a la historia de las industrializaciones logradas; se refiere aún más a los países que tratan de salir de las ruinas de un voluntarismo estatal transformado en poder autoritario, clientelista o burocrático. Se trate de los países poscomunistas, de numerosos países latinoamericanos, de Argelia y muchos otros, lo cierto es que sólo mediante la economía de mercado es posible desembarazarse de la economía administrada y de los privilegios de la *nomenklatura*. Pero el establecimiento del mercado, si bien lo permite todo, no arregla nada. Condición necesaria, ese establecimiento no es una condición suficiente de la modernización; paso negativo de destrucción del pasado, no es un paso positivo de construcción para una economía competitiva. Puede llevar a la especulación financiera, al mercado negro o incluso a la formación de modernos enclaves extranjeros dentro de una economía nacional desorganizada. El paso de la economía de mercado a la acción de una burguesía modernizadora no es ni automático ni simple, y el Estado tiene que desempeñar un papel esencial en todas partes. Nuestra conclusión es la siguiente: no hay modernidad sin racionalización, pero tampoco sin la formación de un sujeto-en-el-mundo que se sienta responsable de sí mismo y de la sociedad. No confundamos la modernidad con el modo puramente capitalista de modernización.

De manera que debemos reconsiderar la idea misma de modernidad, idea difícil de captar como tal, pues se encuentra oculta detrás de un discurso positivista como si no fuera una idea sino simplemente observación de los hechos. ¿Acaso no es el pensamiento moderno el que deja de encerrarse en la vivencia o en la contemplación mística o poética del mundo de lo sagrado para hacerse científico y técnico al interrogarse sobre el cómo y ya no sobre el porqué? La idea de modernidad se ha definido como lo contrario de una construcción cultural, como la revelación de una realidad objetiva. Por eso se presenta de manera más polémica que sustantiva. La modernidad significa la antitradición, el trastrueque de las convenciones, las costumbres y las creencias, la salida de los particularismos y la entrada en el universalismo, o también la salida del estado de naturaleza y la entrada en la edad de razón. Liberales y marxistas han compartido esta misma confianza en el ejercicio de la razón y han concentrado de la misma manera sus ataques contra lo que llamaban los obstáculos que se oponían a la modernización, obstáculos que unos veían en las utilidades privadas y otros en la arbitrariedad del poder y los peligros del proteccionismo.

Actualmente, la imagen más visible de la modernidad es una imagen del vacío, de un poder sin centro, de una economía fluida, una sociedad de intercambios mucho más que de producción. En suma, la imagen de la sociedad moderna es la de una sociedad sin actores. ¿Se puede llamar actor al agente que se conduce con arreglo a la razón o al sentido de la historia cuya práctica

es pues impersonal? ¿No caía Lukacs en la paradoja cuando se negaba a considerar a la burguesía como un actor histórico, porque ésta se encuentra orientada hacia sí misma y sus intereses y no hacia la racionalidad del desarrollo histórico, como el proletariado? Inversamente, ¿se puede llamar actor al operador financiero o industrial que sabe interpretar la coyuntura y las indicaciones del mercado? Para el pensamiento moderno, la conciencia es siempre falsa conciencia, y la escuela pública de Francia, expresión tardía y extrema de la ideología modernista, ha privilegiado, lógicamente, el conocimiento científico sobre la formación de la personalidad. La escuela en su fase militante, soñó con extirpar las creencias y las influencias familiares del espíritu de los niños, pero rápidamente, al no lograr ese objetivo, se contentó con mantener una paz armada respecto del mundo privado, el de las religiones y las familias, pensando que las creencias terminarían por disolverse a causa de la ciencia y la movilidad geográfica y social.

De este modo, la idea de modernidad, ¿no nos indica, acaso, por lo que rechaza y por la manera en que se niega a definirse a sí misma, el lugar en que debemos buscar? ¿La modernidad se define sólo negativamente? ¿Es sólo una liberación? Esta representación de sí misma tuvo fuerza, pero llegó a un rápido agotamiento desde el momento en que el mundo de la producción se impuso claramente al mundo de la reproducción. Por consiguiente, ¿no hay que intentar definirla hoy positivamente antes que negativamente, por lo que ella afirma antes que por lo que niega? ¿No existe un pensamiento de la modernidad que no sea solamente crítico y autocrítico?

LA SUBJETIVACIÓN

¿Puede uno contentarse con la imagen de la razón que disipa las nubes de la irracionalidad, con la imagen de la ciencia que reemplaza la creencia y con la imagen de la sociedad de producción que toma el lugar de la sociedad de reproducción, visión que conduce a la sustitución del finalismo dado en la imagen de un dios creador y todopoderoso por sistemas y procesos impersonales? Sí, si se trata de nuestra representación del mundo, de nuestro modo de conocimiento, pues desde hace siglos nada nos permite poner en tela de juicio el conocimiento científico. Pero esto es sólo la mitad de lo que llamamos modernidad y más precisamente el desencanto del mundo. La imagen se transforma por completo si consideramos la acción humana y no ya la naturaleza. En la sociedad tradicional el hombre está sometido a fuerzas impersonales o a un destino en el cual no puede influir; sobre todo su acción no puede sino tender a armonizar con un orden establecido, y concebido, por lo menos en el pensamiento occidental, como un mundo racional que hay que

comprender. El mundo de lo sagrado es un mundo creado y animado por un dios o un gran número de divinidades, pero al mismo tiempo es un mundo inteligente. Lo que nuestra modernidad quebranta no es un mundo que se encuentra a merced de las intenciones favorables o desfavorables de fuerzas ocultas, sino un mundo a la vez creado por un sujeto divino y organizado de conformidad con leyes racionales. De manera que la tarea más elevada del hombre es contemplar la creación y descubrir sus leyes o también encontrar las ideas detrás de las apariencias. La modernidad desencanta el mundo, decía Weber, pero él también sabía que ese desencanto no puede reducirse al triunfo de la razón; se trata más bien de la crisis de esa correspondencia entre un sujeto divino y un orden natural y por lo tanto de la separación del orden del conocimiento objetivo y del orden del sujeto. ¿No es acaso la revelación de ese dualismo lo que ha hecho de Descartes la figura emblemática de la modernidad y al mismo tiempo el heredero del pensamiento cristiano? Cuanto más entramos en la modernidad, más se separan el sujeto y los objetos, que en las visiones premodernas estaban confundidos.

Durante mucho tiempo, la modernidad sólo se definió por la eficacia de la racionalidad instrumental, por la dominación del mundo que la ciencia y la técnica hacían posible. En ningún caso se debe rechazar esta visión racionalista, pues ella es el arma crítica más poderosa contra todos los holismos, los totalitarismos y los integrismos. Pero esa visión no da una idea completa de la modernidad e incluso oculta su mitad: el surgimiento del sujeto humano como libertad y como creación.

No hay una figura única de la modernidad, sino dos figuras vueltas la una hacia la otra y cuyo diálogo constituye la modernidad: la *racionalización* y la *subjetivación*. Gianni Vattimo (p. 128) cita unos versos de Hölderlin: *Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet / der Mensch auf dieser Erde* (Colmado de éxitos, es, sin embargo, poéticamente como el hombre mora en esta tierra). Los éxitos de la acción técnica no deben hacer olvidar la creatividad del ser humano.

La racionalización y la subjetivación aparecen al mismo tiempo, como el Renacimiento y la Reforma, que se contradicen pero que aún más se complementan. Los humanistas y los discípulos de Erasmo se resistieron a este desgarramiento y quisieron defender a la vez el conocimiento y la fe, pero quedaron vencidos por la gran ruptura que define la modernidad. En adelante, el mundo ya no tendrá unidad, a pesar de los repetidos intentos del cientificismo; el hombre pertenece ciertamente a la naturaleza y es el objeto de un conocimiento objetivo, pero también es sujeto y subjetividad. El logos divino que penetra la visión premoderna queda sustituido por la impersonalidad de la ley científica, pero también, al mismo tiempo, por el yo del sujeto; el conocimiento del hombre se separa del conocimiento de la naturaleza, así como la acción se distingue de la estructura. La concepción clásica, "revolucionaria", de la modernidad sólo ha retenido la liberación por obra del pensamiento racional, la muerte de los dioses y la desaparición del finalismo.

¿Qué se entendía por sujeto? Ante todo, la creación de un mundo regido por leyes racionales e inteligibles al pensamiento del hombre. De manera que la formación del hombre como sujeto se identificó, según puede verse en los programas de educación, con el aprendizaje del pensamiento racional y con la capacidad de resistir a las presiones de la costumbre y del deseo para someterse únicamente al gobierno de la razón. Esto es cierto también en el caso del pensamiento historicista, según el cual el desarrollo histórico es una marcha hacia el pensamiento positivo, hacia el espíritu absoluto o hacia el libre desarrollo de las fuerzas productivas. Ése es el mundo que Horkheimer llama el mundo de la razón objetiva y del cual siente nostalgias. ¿Cómo él y muchos otros no iban a formular un juicio pesimista sobre el mundo moderno, ya que la modernidad se identifica precisamente con el ocaso de esa razón objetiva y con la separación de la subjetivación y la racionalización? El drama de nuestra modernidad estriba en que se desarrolló pugnando contra la mitad de sí misma, expulsando el sujeto en nombre de la ciencia, rechazando toda contribución del cristianismo, que vive todavía en Descartes y en el siglo siguiente, destruyendo, en nombre de la razón y de la nación, la herencia del dualismo cristiano y de las teorías del derecho natural que hicieron nacer las declaraciones de los derechos del hombre y el ciudadano en ambos lados del Atlántico.

De manera que se continúa llamando modernidad a lo que constituye la destrucción de una parte esencial de ella. Cuando sólo hay modernidad por la creciente interacción del sujeto y la razón, de la conciencia y la ciencia, nos han querido imponer la idea de que había que renunciar al concepto de sujeto para hacer triunfar a la ciencia, que había que ahogar el sentimiento y la imaginación para liberar la razón y que era necesario aplastar las categorías sociales identificadas con las pasiones, mujeres, niños, trabajadores y pueblos colonizados, bajo el yugo de la elite capitalista identificada con la racionalidad.

La modernidad no es el pasaje de un mundo múltiple, de un pulular de divinidades, a la unidad del mundo revelado por la ciencia; por el contrario, la modernidad marca el momento en que de la correspondencia entre microcosmos y macrocosmos, entre el universo y el hombre, se pasa a la ruptura aportada por el *cogito* cartesiano después de los *Ensayos* de Montaigne, ruptura que se ampliará rápidamente debido a la invasión de los sentimientos y el individualismo burgués en el siglo XVIII. La modernidad triunfa con la ciencia, pero también desde el momento en que la conducta humana se rige por la conciencia, llámese ésta o no alma, y no ya por la conformidad con el orden del mundo. Las invocaciones de servir al progreso y a la razón o al Estado, que es su brazo armado, son menos modernas que la invocación a la libertad y a la administración responsable de la propia vida, de uno. La modernidad rechaza ese ideal de conformidad, salvo cuando el modelo que ella propone es el de la acción libre, como el caso particular de la figura de Cristo, quien se so-

mete a la voluntad de su padre pero ha salido del ser para entrar en la existencia, para desarrollar una historia de vida y para enseñar que cada uno debe amar a su prójimo como a sí mismo y no como a la ley o al orden del mundo.

Los que pretenden identificar la modernidad únicamente con la racionalización sólo hablan del sujeto para reducirlo a la razón misma y para imponer la despersonalización, el sacrificio de uno mismo y la identificación con el orden impersonal de la naturaleza o de la historia. En cambio, el mundo moderno está cada vez más penetrado por la referencia a un sujeto que es libertad, es decir, que postula como principio del bien el control que el individuo ejerce sobre sus actos y su situación y que le permite concebir y sentir su conducta como componente de su historia personal de vida, concebirse él mismo como actor. *El sujeto es la voluntad de un individuo de obrar y de ser reconocido como actor.*

EL INDIVIDUO, EL SUJETO, EL ACTOR

Los tres términos, *individuo*, *sujeto*, *actor*, deben definirse en relación los unos con los otros, como hizo Freud por primera vez, sobre todo en su segunda tópica, al analizar la formación del yo como el producto final de la acción que ejerce el superyó sobre el ello. El hombre premoderno buscaba la sabiduría y se sentía penetrado por fuerzas impersonales, por su destino, por lo sagrado y también por el amor. La modernidad triunfante quiso reemplazar este sometimiento al mundo por la integración social. El hombre debía cumplir su función de trabajador, de progenitor, de soldado o de ciudadano, participar en la obra colectiva y antes que ser el actor de una vida personal, convertirse en el agente de una obra colectiva. Semimodernidad, en realidad, que trata de dar al antiguo racionalismo de los observadores del cielo la forma nueva de la construcción de un mundo técnico que reprima con más fuerza que nunca todo lo que contribuya a construir al sujeto individual. Para que tal sujeto aparezca no es necesario que la razón triunfe sobre los sentidos, para decirlo en el lenguaje de la época clásica, sino, por el contrario, es preciso que el individuo reconozca en él la presencia del sí mismo, así como la voluntad de ser sujeto. La modernidad triunfa cuando el hombre, en lugar de estar en la naturaleza, reconoce en él la naturaleza. Sólo hay producción del sujeto en la medida en que la vida resida en el individuo y en lugar de aparecer ésta como un demonio que hay que exorcizar se la acepte como libido o como sexualidad y se transforme en esfuerzo para construir, más allá de la multiplicidad de los espacios y de los tiempos vividos, la unidad de una persona. El individuo no es más que la unidad particular donde se mezclan la vida y el pensamiento, la experiencia y la conciencia. El sujeto significa el paso del ello al yo, significa el control ejercido sobre la vivencia para que haya un sentido personal, para que el individuo se

transforme en actor que se inserta en relaciones sociales a las que transforma, pero sin identificarse nunca completamente con algún grupo, con alguna colectividad. Pues el actor no es aquel que obra con arreglo al lugar que ocupa en la organización social, sino aquel que modifica el ambiente material y sobre todo social en el cual está colocado al transformar la división del trabajo, los criterios de decisión, las relaciones de dominación o las orientaciones culturales. Los funcionalismos de derecha y de izquierda sólo hablan de lógica de la situación y de reproducción de la sociedad. Ahora bien, la sociedad se transforma constantemente y de manera acelerada hasta el punto de que lo que se llama una situación es hoy más una creación política que la expresión de una lógica impersonal, económica o técnica.

La idea de que una infraestructura material supone superestructuras políticas e ideológicas (tan ampliamente admitida en las ciencias sociales cuando éstas consideran el triunfo del capitalismo liberal, desde Karl Marx a Fernand Braudel) ya no corresponde a un siglo dominado por revoluciones políticas, por regímenes totalitarios, por estados benefactores y por una inmensa extensión del espacio público. Es pues natural que las ciencias sociales hayan abandonado poco a poco su antiguo lenguaje determinista para hablar cada vez con mayor frecuencia de actores sociales. No creo que haya sido ajeno a esta transformación al referirme constantemente a *actores sociales* y al reemplazar en mi propia labor el concepto de clase social por el de *movimiento social*. La idea de actor social no puede separarse de la idea de sujeto, pues si el actor ya no se define por la utilidad que tiene para el cuerpo social o por su respeto de los mandamientos divinos, ¿qué principios lo guían si no son los de constituirse como sujeto y extender y proteger su libertad? Sujeto y actor son conceptos inseparables que se resisten a un individualismo que vuelve a dar la ventaja a la lógica del sistema sobre la lógica del actor al reducir éste a la persecución racional —y por lo tanto calculable y previsible— de su interés. Esta realización del actor por obra del sujeto puede frustrarse en la sociedad moderna. El individuo, el sujeto y el actor pueden alejarse uno del otro. Con frecuencia, estamos afectados por esta enfermedad de la civilización. Por una parte, vivimos un individualismo narcisista; por otra, nos sobrecoge la nostalgia del Ser o del sujeto, en el sentido antiguo que se atribuía a este término, y le damos expresiones estéticas o religiosas; y también, por otra parte, “hacemos nuestro trabajo”, desempeñamos nuestros papeles y consumimos, votamos o viajamos como se espera que lo hagamos. Llevamos varias vidas y experimentamos tan intensamente el sentimiento de que ese sí mismo es lo contrario de nuestra identidad que huimos de ella valiéndonos de una droga o simplemente soporizando las obligaciones de la vida cotidiana.

El sujeto ya no es la presencia en nosotros de lo universal, ya se lo llame leyes de la naturaleza o sentido de la historia o creación divina. El sujeto es el llamamiento a la transformación del sí mismo en actor. Es yo, es esfuerzo por decir yo sin olvidar que la vida personal está llena, por un lado, de ello, de li-

bido, y por otro de los papeles sociales. El sujeto no triunfa nunca. Si tiene la ilusión del triunfo, se debe a que ha suprimido al individuo así como ha suprimido la sexualidad o los papeles sociales y se ha convertido en el superyó, el sujeto proyectado fuera del individuo. Se anula a sí mismo al convertirse en la ley, al identificarse con lo más exterior, con lo más impersonal.

La *subjetivación* es la penetración del sujeto en el individuo y por consiguiente la transformación —parcial— del individuo en sujeto. Lo que era orden del mundo se convierte en principio de orientación de la conducta. La subjetivación es lo contrario del sometimiento del individuo a valores trascendentes: antes, el hombre se proyectaba a Dios; en adelante, en el mundo moderno, es el hombre quien se convierte en el fundamento de los valores, puesto que el principio central de la moral es la libertad, una creatividad que es su propio fin y se opone a todas las formas de dependencia.

La subjetivación destruye el yo que se define por la correspondencia de la conducta personal y de los roles sociales y se construye por interacciones sociales y la acción de instancias de socialización. El yo se quiebra: por un lado el sujeto y por el otro el sí mismo (*self*). El sí mismo asocia naturaleza y sociedad, así como el sujeto asocia individuo y libertad. Como ha enseñado Freud, el sujeto —que Freud no concebía netamente fuera del superyó— se encuentra vinculado con el sí mismo, con el ello, en tanto que está en ruptura con un yo cuyo análisis debe quitar las ilusiones. El sujeto no es el alma opuesta al cuerpo, sino el sentido dado por el alma al cuerpo, en oposición a las representaciones y las normas impuestas por el orden social y cultural. El sujeto es a la vez apolíneo y dionisiaco.

Nada es más opuesto al sujeto que la conciencia del yo, la introspección o la forma más extrema de la obsesión de la identidad, el narcisismo. El sujeto quebranta la conciencia limpia como la conciencia sucia. No siente ni culpabilidad ni goce de sí mismo; impulsa al individuo o al grupo a la busca de su libertad mediante luchas sin fin contra el orden establecido y los determinismos sociales. Pues el individuo sólo es sujeto en virtud del dominio de sus obras que le ofrecen resistencia. Esta resistencia es positiva en la medida en que es racionalización, pues la razón es también el instrumento de la libertad, y es negativa en la medida en que la racionalización está dominada y es utilizada por amos, modernizadores, tecnócratas o burócratas que se sirven de ella para imponer su poder a quienes transforman en instrumentos de producción o de consumo.

Esta separación del yo y del sí mismo es combatida constantemente no sólo por las normas y la definición de los papeles sociales sino también por la conciencia de uno mismo que trata de ligar el yo con el sí mismo para evitar el retorno de ese yo al mundo de los dioses y para evitar la caída del sí mismo en el ello. Desde comienzos del siglo XVI, el humanismo se caracterizó por buscar esta solución de compromiso entre los dioses y la naturaleza, la fe y la Iglesia, el sujeto y la ciencia; Montaigne dio a este intento su expresión más elevada.

Pero esa lección de prudencia y de sabiduría no puede prevalecer contra las necesarias rupturas ni contra la búsqueda de uno mismo como sujeto en la que está empeñado el individuo moderno y que lo condujo a perturbar permanentemente el orden establecido. Desde el momento en que el sujeto se degrada en introspección y el sí mismo en roles sociales completamente impuestos, nuestra vida social y personal pierde toda fuerza de creación y ya no es más que un museo posmoderno en el que reemplazamos por múltiples recuerdos nuestra impotencia para producir una obra.

He recordado que Michel Foucault vio la sujeción en la subjetivación. Era necesario construir al hombre interior, al hombre "psicológico" dicen, para que el control penetre en mayor medida, para que se apodere del corazón, el espíritu y el sexo y no solamente de los músculos. Pero esta perversión de la subjetivación no puede en modo alguno sustituir el nacimiento del sujeto o constituir su sentido principal. En primer lugar, cuando se estableció el totalitarismo, la fuerza principal de resistencia que se movilizó contra él fue la invocación al sujeto, a la ética de la convicción, revista una forma religiosa o no, se llame Solzhenitsin o Sajarov. Hace un siglo, Weber recurría al triunfo de la ética de la responsabilidad sobre la ética de la convicción. Hoy, en cambio, nuestra admiración se dirige a quienes se niegan a ser buenos trabajadores, buenos ciudadanos, eficaces esclavos y se sublevar en nombre de una convicción religiosa o en nombre de los derechos del hombre. Esta resistencia a la modernización represiva no puede ser solamente modernista; no es suficiente decir, como los socialistas de la primera época de la industrialización, que el movimiento obrero hará triunfar la modernidad contra la irracionalidad de los beneficios capitalistas. Para resistir a la opresión total hay que movilizar al sujeto total, la herencia religiosa y los recuerdos de la infancia, las ideas y el coraje. Max Horkheimer ha formulado una de las ideas más profundas de este siglo cuando escribió: "La razón no basta para defender a la razón", al referirse a la impotencia de los intelectuales y de los militantes políticos alemanes ante la "resistible ascensión de Arturo Ui". Esta enunciación, que el cardenal Lustiger tomó por su cuenta en sus memorias, rompe con el racionalismo, demasiado seguro de sí mismo de la ideología de la Ilustración. Se trata de una evocación del sujeto y de la negativa a dar una importancia central a la oposición de lo tradicional y lo moderno. Esto había sido descubierto primero por Nietzsche y Freud al encontrar en el hombre los mitos y las creencias más antiguas, sin dejar de atacar en su obra racionalista los conceptos pseudomodernos —o por lo menos protomodernos— del hombre y la sociedad como seres conscientes y organizados. Porque acabamos de vivir las catástrofes producidas por la modernización autoritaria impuesta por estados totalitarios, sabemos que la creación del sujeto, figura central de la modernidad, sólo es posible si la conciencia no separa el cuerpo individual de los papeles sociales, ni las figuras antiguas del sujeto proyectado en el universo en la forma de Dios, de la voluntad presente de constituirse uno mismo como persona.

La idea de sujeto como principio moral se opone tanto a la idea del control de las pasiones mediante la razón (idea presente desde Platón hasta los ideólogos del *rational choice*) como a la concepción del bien entendido como cumplimiento de deberes sociales. Estas tres concepciones opuestas se podrían definir como etapas sucesivas de la historia de las ideas morales. En primer lugar, la idea de que existe un orden del mundo y su variante principal, según la cual ese orden es racional. La conducta más elevada es entonces la que pone al individuo en armonía con el orden del mundo. La secularización debilita esta concepción, puesto que reduce la razón objetiva a no ser más que la razón subjetiva. Entonces es la utilidad social de la conducta humana la que mide su valor, o sea, la contribución de cada cual al bien común. Sólo cuando este moralismo social es denunciado por los pensadores críticos, sobre todo después de Marx y Nietzsche, la afirmación del individuo como sujeto puede ocupar un lugar central, aunque este lugar central tiene más posibilidades de ser asignado al individualismo, según el cual no existe ningún principio de moralidad que no sea el derecho de cada uno a vivir libremente según sus deseos individuales, posición naturalista que lleva a suprimir toda norma y, por lo tanto, toda sanción y que si se aplicara —si los asesinatos y las violaciones ya no fueran condenados— produciría reacciones violentas, lo cual muestra hasta qué punto resulta artificial apelar aquí a la naturaleza.

Pero esta visión evolucionista es insuficiente e incluso peligrosa. Lo que ella omite es que la invocación moderna del sujeto procede (en una forma secularizada) de la antigua idea del derecho natural, según la cual todos los hombres son iguales y tienen los mismos derechos porque son las criaturas de Dios. E inversamente, omite que la idea del acuerdo con el orden del mundo toma también formas modernas sin dejar de ser un principio de jerarquización social; su contenido se transforma solamente según se coloque en lo alto de la jerarquía a los sacerdotes, a los guerreros, a los sabios o a los hombres de negocios. De manera que es preferible oponer permanentemente una moralidad del orden (asociada a una visión jerárquica de la sociedad y del universo) y una moralidad de los derechos del hombre que puede apelar tanto a la idea de la gracia divina como a la idea de sujeto humano.

Lo esencial es oponer estas concepciones morales, lo cual no creo haga Charles Taylor, quien define la moralidad moderna al mismo tiempo por el respeto de los derechos del hombre, por el concepto de vida completa y autonomía y por el sentido de la dignidad de cada uno en la vida pública. Estos tres principios me parecen más divergentes que convergentes, pues si el primero conduce a la idea del sujeto, el último conduce a la moral social a la cual esta idea se ha opuesto constantemente, en tanto que el segundo lleva a bien hacia un individualismo extremo o bien hacia la noción de una vida razonable con el necesario control de las pasiones. Esta divergencia se encuentra acentuada por una transformación importante en la que justamente insiste Charles Taylor: la moralidad ya no define para los modernos la vida de una categoría superior si-

no que caracteriza la vida corriente de todos. Idea que retoma el tema cristiano del prójimo y que nos hace admirar, más que a los héroes o a los sabios, a los individuos corrientes que han respetado, comprendido y amado a los demás y que han sacrificado a esas exigencias el éxito social o las proezas del espíritu. La idea de sujeto afirma la superioridad de las virtudes privadas sobre los papeles sociales y la superioridad de la conciencia moral sobre el juicio público.

Esa idea no puede constituir un "valor" central que inspire a las instituciones. Esta apelación a los valores, afirmados de manera tan fuerte en las sociedades que poseen fundamentos religiosos, ya sea Estados Unidos o las sociedades islámicas, se encuentra en abierta contradicción con la idea de sujeto, que es una idea *disidente* que siempre animó el derecho a la rebelión contra el poder injusto, exigencia moral que jamás puede transformarse en principios de moralidad pública, pues el sujeto personal y la organización social nunca pueden corresponderse.

EL ORIGEN RELIGIOSO DEL SUJETO

El espíritu moderno se caracteriza ante todo por su lucha contra la religión. Y esto fue así sobre todo en los países que habían sido marcados por la Contrarreforma. No basta con dejar morir semejante discurso que ha perdido toda fuerza de movilización y ni siquiera con recordar que los "beatos" de Chile o de Corea, por ejemplo, han combatido las dictaduras con más convicción y valentía que muchos librepensadores; hay que rechazar abiertamente la noción de la ruptura entre las tinieblas de la religión y las luces de la modernidad, pues el sujeto de la modernidad no es otro que el descendiente secularizado del sujeto de la religión.

El eclipse de lo sagrado quebranta el orden religioso así como todas las formas de orden social y libera al sujeto encarnado en la religión; asimismo libera el conocimiento científico encerrado en una cosmogonía. Nada es más absurdo y destructor que negar la secularización, que también se puede llamar laicismo; pero nada autoriza a arrojar al sujeto con la religión, que es como tirar al niño con el agua de su baño. Frente al creciente dominio de los aparatos técnicos, los mercados y los estados, que son creaciones del espíritu moderno, tenemos la apremiante necesidad de buscar en las religiones de origen antiguo, así como en los debates éticos nuevos, aquello que en las religiones y en los debates no se reduce a la conciencia colectiva de la comunidad ni al vínculo del mundo humano y el universo, sino, por el contrario, aquello que constituya un principio no social de regulación de la conducta humana.

Ésa es la razón por la que adopté tan calurosamente la idea de derecho natural que inspiró la Declaración de los derechos de 1789: se trata de imponer límites al poder social y político, de reconocer que el derecho de ser sujeto es

superior al orden de la ley, que la convicción no es una racionalización de la responsabilidad, que la organización de la vida social debe combinar dos principios que nunca pueden reducirse el uno al otro: la organización racional de la producción y la emancipación del sujeto. Éste no es sólo conciencia y voluntad, sino que además es esfuerzo por relacionar sexualidad y programación, vida individual y participación en la división del trabajo. Lo cual supone que cada individuo tenga el espacio de autonomía y las mayores perspectivas posibles y que se pongan límites al dominio de la ley y el Estado sobre los cuerpos y los espíritus. El retorno de las religiones no es solamente la movilización defensiva de comunidades perturbadas por una movilización importada; ese retorno también lleva consigo, sobre todo en las sociedades industrializadas, el repudio de la concepción que reduce la modernidad a la racionalización y de esta manera priva al individuo de toda defensa ante un poder central cuyos medios de acción son ilimitados. Este retorno a lo religioso no implica ninguna recuperación de influencia de las iglesias; éstas continúan declinando tan rápidamente como los partidos ideológicos que enarbolaban la bandera de la racionalidad modernizadora y antirreligiosa. No anuncia necesariamente el retorno a lo sagrado ni a las creencias propiamente religiosas; por el contrario, como la secularización está sólidamente establecida, se hace posible reconocer en la tradición religiosa una referencia al sujeto que puede movilizarse contra el poder de los aparatos económicos, políticos o de comunicación masiva. La exigencia moral se ha transferido de la religión a lo que se llama la *ética*, pero ésta ha de encontrar en tradiciones religiosas referencias al sujeto que no deben ser rechazadas por nuestra cultura secularizada. La importancia central otorgada hoy a los derechos del hombre y a las decisiones morales deriva de la decadencia de las filosofías políticas de la historia de tipo socialista o tercermundista, pero también se debe en parte a la herencia de las iglesias y las religiones establecidas. Esto puede aplicarse probablemente al ámbito cristiano, pero también al ámbito islámico y al judaísmo, a pesar de la presencia, en los tres casos, de corrientes neotradicionalistas, quietistas o místicas.

Debemos temer la extensión de los poderes y los movimientos políticos que rechazan la secularización y quieren imponer una ley religiosa a la sociedad civil; pero el gran movimiento de retorno al sujeto representado por el repudio de esos "integrismos" se debe asimismo al fracaso dramático de las medidas políticas modernizadoras que son herederas de los despotismos ilustrados que, en nombre de la razón, hicieron penetrar el poder ideológico y policial en todas partes e incluso en los espíritus. La modernidad no se define por un principio único, tampoco se reduce a la subjetivación o a la racionalización, sino que se define por la creciente separación de ambas. Por eso hoy, después de algunos siglos dominados por modelos políticos que confiaban en sí mismos como agentes del progreso, y después de períodos más largos encuadrados dentro de grandes civilizaciones de fundamentos religiosos, vivimos en un mundo frágil, pues ya no existe ninguna fuerza superior, ni siquiera una

instancia de arbitraje, capaz de proteger eficazmente la interdependencia indispensable entre las dos caras de la modernidad.

La idea de sujeto, tal como fue definida y defendida aquí, parece ir contra el pensamiento moderno. Muchos piensan también que es una idea peligrosa, pues son los amos del poder quienes apelan al Hombre para extender su dominación sobre los espíritus. Todo lo escrito en esta tercera parte del libro constituye una respuesta a esas críticas que son bastante importantes como para pedir una respuesta más directa y detallada.

La modernidad marcaría el paso de la subjetividad a la objetividad. ¿Acaso no se ha desarrollado la ciencia siendo materialista, descubriendo explicaciones físicas y químicas detrás de las sensaciones, las opiniones y las creencias? Aun en el orden moral, ¿no reemplaza acaso la ética de la responsabilidad a la ética de la convicción y la moral del deber a la moral de la intención, característica de las religiones más alejadas de la idea de modernidad? Esta representación general de la modernidad está de acuerdo con el concepto general de secularización y de desencanto. Los hechos naturales ya no remiten a la intención de un creador, sino a leyes que definen relaciones entre los fenómenos y dejan a un lado toda hipótesis sobre el ser y la naturaleza. Nadie puede discutir el eclipse de lo sagrado, aunque uno pueda preocuparse por el mantenimiento o el resurgimiento de creencias irracionales y prácticas mágicas. Pero nada autoriza a reducir la modernidad al triunfo del conocimiento y la acción racionales. Decir que lo sagrado se quebranta y que el dominio de las leyes y el de los valores se separan es muy diferente de afirmar el triunfo de la era positiva. La idea de sujeto, separada de la idea de naturaleza, tiene dos destinos posibles: o se identifica con la sociedad, o más bien con el poder, o, en cambio, se transforma en principio de libertad y de responsabilidad personales. La elección entre una visión religiosa y una visión positivista del mundo es artificial; cada uno de nosotros debe elegir en cambio entre ser el súbdito de la sociedad, después de haberlo sido de un rey, y ser un sujeto personal que defiende su derecho individual o colectivo para llegar a ser el actor de su propia vida, sus ideas y su conducta. Quienes se dicen positivistas se entregan a menudo, como Auguste Comte, al culto de la sociedad y no son pocas las formas secularizadas de la escatología que han hecho nacer los cultos de la nación, el proletariado o la moralidad.

El hombre moderno está constantemente amenazado por el poder absoluto de la modernidad; y porque nuestro siglo se ha oscurecido por el totalitarismo, el hombre moderno se ve llevado más directamente que los anteriores a reconocer la idea de sujeto como principio central de resistencia al poder autoritario.

La sociedad moderna nace con el eclipse del orden sagrado del mundo; en lugar de ese orden aparece la separación, pero también la interdependencia de la acción racional instrumental y el sujeto personal. Si esa acción racional quiere ignorar al sujeto, se instaura el culto de la sociedad y de la funcionalidad de la conducta humana; inversamente, si el sujeto descarta la acción racional instrumental, se instaura el culto de la identidad individual o comunitaria.

También hay otra manera más aceptable de rechazar este dualismo por el cual he definido la modernidad. Se trata del pensamiento *liberal*, que es propiamente centrista y se esfuerza por aproximar y hasta por confundir el mundo de la naturaleza y el mundo de la acción humana, apoyándose en la visión menos rígida de los determinismos naturales elaborada por los modernos teóricos de los sistemas fundados en la física, la química y la biología. Este esfuerzo anti-dualista posee grandes virtudes y permite sobre todo descartar una concepción superada del determinismo, que siempre ha suscitado, por reacción, respuestas demasiado espiritualistas. Pero Henri Atlan ha subrayado bien los equívocos que puede hacer nacer una consideración demasiado sintética y la necesidad de mantener un dualismo cuyas formas extremas en el pensamiento son la construcción de modelos y la interpretación hermenéutica. El propio Edgar Morin, que tanto ha hecho por establecer la continuidad entre ciencias naturales y conocimiento del Hombre, ¿no muestra acaso con su obra la necesidad de retornar al sujeto en el análisis de la sociedad de masas?

Hoy, lo esencial es oponerse a toda absorción de uno de los dos elementos de la modernidad por el otro. Y esto sólo puede hacerse recordando que el triunfo exclusivo del pensamiento instrumental conduce a la opresión, así como el triunfo del subjetivismo lleva a la falsa conciencia. El pensamiento es moderno sólo cuando renuncia a la idea de un orden general del mundo, un orden a la vez natural y cultural, cuando combina determinismo y libertad, naturaleza y sujeto, lo innato y lo adquirido. Esto debe llevarnos a reconocer la diferencia esencial que hay entre ciencias de la naturaleza y conocimiento social, con la condición, sin embargo, de no olvidar que existen ciencias naturales del Hombre, pues el ser humano es a la vez naturaleza y sujeto.

LA MODERNIDAD DIVIDIDA

Algunos dirán que no hay razón para llamar moderna una concepción que podría llamarse más justamente posmoderna. Esa reacción puede parecer aceptable puesto que yo mismo coloqué el pensamiento del siglo pasado desde sus principales inspiradores, Nietzsche y Freud, bajo el signo de la crisis y la descomposición de la modernidad. Pero, en realidad, esa reacción no es aceptable, pues la crítica del *modernismo*, es decir, de la reducción de la modernidad a la racionalización, no debe llevarnos a una posición antimoderna o posmoderna. Se trata, en cambio, de redescubrir un aspecto de la modernidad que ha sido olvidado o combatido por la racionalización triunfante. En nombre de Descartes, de la idea de derecho natural y también en nombre de la preocupación contemporánea del sujeto conviene abrir las dos alas de la modernidad y desplegarlas en el espacio tanto de la subjetivación como de la racionalización. Más

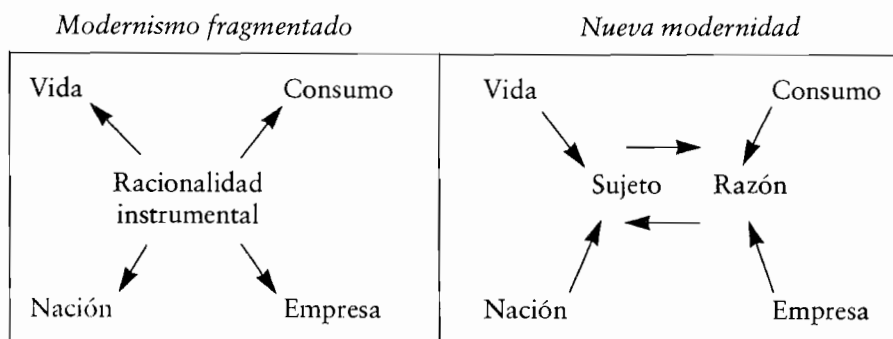
allá de las querellas de palabras, hay que afirmar la modernidad del tema del sujeto, afirmar que éste está vinculado con la creación acelerada de un mundo artificial producido por el pensamiento y la acción del hombre.

Pero hay que admitir una imagen menos dulce de la situación actual de la modernidad: si he hablado largamente de la crisis y la descomposición del modernismo ha sido porque la experiencia humana contemporánea está en efecto hecha añicos. Es la contrapartida de la globalización, sobre la cual insisten con razón tantos sociólogos, y es lo que le confiere su verdadero sentido. Decir que las nuevas técnicas de comunicación nos han acercado unos a otros y que tenemos conciencia de pertenecer todos a un mismo mundo puede parecer superficial y trivial, si no agregamos inmediatamente que ese mundo en el que todos los desplazamientos se han acelerado y multiplicado se parece cada vez más a un caleidoscopio. Todos pertenecemos al mismo mundo, pero es un mundo fraccionado, fragmentado. Para que podamos hablar todavía de nuevo de modernidad hay que encontrar un principio de integración de ese mundo contradictorio, reunir los fragmentos.

Hoy una parte del mundo se repliega en la defensa y en la búsqueda de su identidad nacional, colectiva o personal, en tanto que otra parte, por el contrario, sólo cree en el cambio permanente y ve el mundo como un supermercado en el que aparecen sin cesar nuevos productos. Para otros, el mundo es una empresa, una sociedad de producción, mientras que otros, finalmente, son atraídos por lo no social, ya se lo llame el ser o el sexo. En medio de los fragmentos de vida social cargados de valores opuestos se agita el ejército de las hormigas afe-rradas a la racionalidad técnica, operarios, empleados, técnicos de alto o bajo nivel, despreocupados de los fines de su acción. Como no se puede pasar una película al revés y volver a encontrar la unidad irremediabilmente perdida del mundo de la Ilustración y del progreso, hay que interrogarse, pues, sobre la manera de restablecer la unidad entre la vida y el consumo, la nación y la empresa y entre cada una de estas cosas y el mundo de la racionalidad instrumental. Si esa reconstrucción es imposible, será mejor entonces no hablar más de modernidad.

La idea de sujeto, y más concretamente el movimiento de subjetivación, ¿permiten reunir lo que se ha separado? ¿Pueden ser un principio de unidad de una modernidad? Esta interrogación suscita una respuesta negativa, pues no podemos concebir una sociedad cuyo principio central sea la subjetivación. Ante todo porque la figura del sujeto está siempre cortada en dos. Si la idea de sujeto surge con tanta fuerza entre nosotros es por reacción contra el orgullo demoníaco de los estados totalitarios o simplemente burocráticos que han tragado la sociedad y hablan en su nombre. Estados ventrílocuos que fingen dar la palabra a la sociedad cuando la han devorado. Pero esta resistencia al poder social, cuya necesidad nos enseñaron Nietzsche, los filósofos de Frankfurt y Michel Foucault, debe apoyarse a la vez en lo que hay de menos social en el individuo humano y en las fuerzas suprasociales que resisten a las órdenes del poder político. Esa resistencia se apoya en el sexo y la historia, en el indivi-

duo y la nación. Todo el mundo percibe claramente que es inmensa la distancia que hay entre la juventud occidental, que rechaza el control social de la sexualidad y está fascinada por la afirmación de la identidad y la libertad de cada uno, por un lado, y la movilización colectiva de las culturas de las religiones amenazadas por una modernización exógena, por el otro. Pero el reconocimiento de esa distancia no debe separarse del descubrimiento de que el sujeto se ve atraído a la vez por la sexualidad y por la comunidad y que por vincular ambas cosas es él quien permite resistir al Estado y a las empresas. Sexualidad y comunidad son fuerzas de resistencia y de rebelión que impiden, con la misma fuerza del derecho natural antes del historicismo, al poder social adueñarse de la personalidad y de la cultura. Cuando los funcionalistas y en primer término Talcott Parsons elaboraban el gran proyecto de unificar el estudio de la sociedad, de la cultura y de la personalidad, nosotros sabíamos ya desde Nietzsche y Freud que hay que oponer esos conceptos y, yendo más lejos aún, que debemos afirmar hoy que la invocación al individuo y a su deseo, así como la evocación de la nación y de su cultura son los dos mensajes complementarios emitidos por el sujeto, mensajes que le otorgan su doble fuerza de resistir al poder de la "sociedad activa". De aquí resulta que la idea de sujeto puede reunificar el campo fragmentado de la modernidad. Sólo puede lograrlo la *pareja del sujeto y la razón*. Por un lado, nuestra sociedad de producción y consumo de masas, de empresas y mercados, está animada por la razón instrumental; es una sociedad que presenta un flujo de cambios y un conjunto de estrategias de adaptación y de iniciativas en un ambiente móvil y débilmente controlado. Por otro lado, en nuestra sociedad están presentes el deseo individual y la memoria colectiva, las pulsiones de vida y de muerte y la defensa de la identidad colectiva. Auguste Comte, profeta de la modernidad y de la religión de la humanidad, afirmaba que la sociedad está hecha de más muertos que vivos y, siguiendo su idea, se puede afirmar que la modernidad de una sociedad se mide por su capacidad de apropiarse de las experiencias humanas alejadas de la suya en el tiempo o en el espacio. Se puede esquematizar la reconstrucción del siguiente modo:



La nueva modernidad —pues se trata ciertamente de una modernidad— une la razón y el sujeto que forman dos de los elementos culturales de la modernidad fragmentada. La modernidad, que había rechazado y reprimido la mitad de sí misma al identificarse con un modo de modernización conquistador y revolucionario, el de la tabla rasa, puede en definitiva reencontrar las dos mitades de sí misma. Sólo se la puede definir como el vínculo y la tensión entre la racionalización y la subjetivación. Esta falta de integración de los dos principios es esencial para definir la modernidad y para descartar la idea de sociedad que es reemplazada por la idea de cambio social. Las sociedades premodernas consideraban que existía un orden social que, bajo la presión de causas exteriores a los actores, debía transformarse en un nuevo orden. Con ese espíritu nos hemos preguntado cómo se realizó el paso de la Antigüedad a la Edad Media, de la ciudad griega al Estado o del comercio a la industria. Actualmente, la historicidad ya no es un atributo secundario de una sociedad. Las filosofías de la historia fueron las primeras en afirmarlo, sólo que todavía volvían a situar las sociedades reales en una historia que era la del espíritu, la de la razón o la de la libertad, esto es, un principio no histórico. Si constantemente organicé mi reflexión alrededor de la idea de *historicidad*, corriendo el peligro de crear algunos equívocos, lo hice para indicar que la vida social ya no puede describirse como un sistema social cuyos valores, normas y formas de organización se encuentren establecidos y defendidos por el Estado y otras instancias de control social, sino que, por el contrario, la vida social debe entenderse como acción y, por lo tanto, como movimiento, de suerte que constituye el conjunto de las relaciones entre los actores sociales del cambio. Por eso, la manera en que se reconstruye aquí la unidad del campo social descarta absolutamente el concepto de *sociedad*, concepto del que las ciencias sociales deben desembarazarse urgentemente, pues la vida social, en la medida en que es moderna, está marcada por las innovaciones de un sistema de producción y de consumo por un lado, y por la apertura a los deseos del ello, por el ahínco con que el sujeto defiende una tradición cultural y por la afirmación de la libertad y la responsabilidad del sujeto, por el otro.

El sujeto no puede ser concebido como un medio para reunificar los elementos fragmentados de la modernidad que son la vida, la nación, el consumo y la empresa; pero es el sujeto quien los relaciona entre sí al tejer una ceñida red de relaciones complementarias y de oposición. La idea de sujeto reconstruye el campo cultural fragmentado que, después de las críticas de Marx, Nietzsche y Freud, nunca podrá volver a encontrar la claridad y la transparencia que tuvo en el momento de la filosofía de la Ilustración. El sujeto no es de ninguna manera un individuo encerrado en sí mismo, y Alain Renaut ha mostrado con fuerza aquello que opone la tradición que él llama monadológica (introducida por Leibniz y que se prolonga, según Renaut, hasta

Hegel y Nietzsche) a lo que él también llama el sujeto. Esto obliga a considerar el sujeto, no como un yo superior, como la imagen del padre o como la conciencia colectiva, sino como un esfuerzo para unir los deseos y las necesidades personales con la conciencia de pertenecer a la empresa o a la nación o bien el esfuerzo de unir la cara defensiva con la cara ofensiva del actor humano.

Tenemos cierta dificultad para deshacernos de la representación de la sociedad vista como un sistema unificado por una autoridad central, como un cuerpo social regido por un cerebro o por un corazón. La modernidad se encuentra atacada constantemente por fuerzas que, por opuestas que sean entre sí, tienen en común el hecho de referirse a un principio único. Este principio es con frecuencia la religión o la nación; en otros casos, es la racionalidad técnica o incluso el mercado; antes era un proyecto histórico global propiciado por un partido único o por un gobierno investido de un poder sin límites. La modernidad se define, en cambio, por pasar de una concepción centralizada de la vida social a una concepción bipolar, es decir, a la administración de relaciones a la vez de complementariedad y de oposición entre la subjetivación y la racionalización.

Por eso, la idea de sujeto se resiste a ser identificada con cada uno de los elementos fragmentados de la modernidad. No hay sujeto que se confunda con la comunidad, la nación o la etnia; no hay empresa sujeto, no hay reducción del sujeto a la sexualidad y, sobre todo, no hay confusión del sujeto con la libertad que tiene el consumidor en el mercado de la abundancia. En este último caso, no se trata únicamente de evitar semejante reducción, pues lo que se llama sociedad de consumo no es un sistema técnico o económico, sino la construcción de la realidad social de conformidad con un modelo opuesto al del sujeto, un modelo que destruye a éste al reemplazar el sentido por el signo, la profundidad de la vida psicológica por la superficialidad del objeto o lo serio del amor por los juegos de la seducción. Paisaje trivial en el que se agitan personajes estereotipados. ¿Quién puede creer que el mundo secularizado, divorciado de todo más allá, se reduzca a las apariencias y a las decisiones de compra? En el Occidente rico y comercial el sujeto se constituye en primer lugar contra la sociedad de masas, contra el consumo estandarizado y al mismo tiempo jerarquizado, así como en otras partes del mundo el sujeto se constituye contra el nacionalismo cultural. Sólo la apelación al sujeto puede hacer encontrar la distancia respecto del mercado, distancia que implica todo juicio moral y permite reconstruir lo que descompone la sociedad de consumo. Ascesismo del mundo, decía Weber para definir el capitalismo y la modernidad. Lo cual no conduce a rechazar de manera hipócrita los bienes de consumo que todos desean, sino que invita a guardar la suficiente distancia respecto de esos bienes como para volver a dar al individuo la solidez y la duración de un sujeto, en lugar de que éste se disuelva en lo instantáneo del consumo.

Cuando la racionalidad se reduce a la técnica, a la instrumentalidad, los elementos fragmentados de la modernidad clásica ya no están relacionados unos con otros sino por la eficacia y el rendimiento. Cada cual construye alrede-

dor de sí un universo extraño a los demás; se habla de cultura de empresa, de sociedad de consumo o de integrismo nacional o religioso. El sujeto se descubre e incluso se define por su esfuerzo para reunir lo que se ha separado. El sujeto es lo contrario de la apelación a un principio que está fuera del mundo, a un garante metasocial del orden social; constituye su propio campo de acción y de libertad al aproximar los contrarios, al extender su experiencia y al rechazar todas las ilusiones del yo, todas las formas de narcisismo. El sujeto asocia el placer de vivir con la voluntad de emprender, la diversidad de las experiencias vividas con la seriedad del recuerdo y el compromiso. El sujeto necesita que el ello rompa las defensas del superyó, así como necesita ser fiel a un rostro o a una lengua; porque la fuerza del deseo, como la fuerza de la tradición, la atracción del consumo y de los viajes como la de la investigación y la producción liberan de papeles y normas que imponen los sistemas y que objetivan al sujeto para controlarlo mejor. Esto hace revivir, en la idea de sujeto, la utopía creadora de aquel humanismo que anunciaba la modernidad pero que no pudo entrar en la tierra prometida porque no podía haber modernidad real sin la ruptura del Renacimiento y la Reforma. Ese desgarramiento no terminará nunca y nunca renacerá el mundo antiguo de lo Uno. Pero hoy el sujeto lleva consigo las herencias contradictorias de Erasmo, Rabelais y Lutero, y reconoce por lo menos que estas figuras son en parte complementarias y que su propia razón de ser es hacerlas vivir juntas, asociando el conocimiento del mundo y del sí mismo con la libertad personal y colectiva. Lo que mejor define al sujeto es este trabajo sin fin, pero feliz, de construcción de una vida, como una obra de arte hecha de materiales dispares.

MUJERES SUJETOS

En el centro de la sociedad se encuentra, pues, lo que he llamado *movimientos culturales*. Los más importantes de ellos son los que apuntan a fortalecer uno de los dos polos de orientación de la sociedad en relación con el otro. En nuestra sociedad, el movimiento cultural más visible y por cierto el más vigoroso es el que trata de dar la hegemonía a la producción y al consumo. Ese movimiento se identifica —como todo movimiento cultural, social o histórico— con la modernidad y procura derribar los obstáculos que se oponen al cambio, a la modernización permanente. Dirigido por industriales y comerciantes, por organizadores y publicitarios, ese movimiento levanta la bandera del liberalismo e incluso del individualismo. Sus representantes sólo ven ante ellos grupos de intereses hostiles a los cambios que amenazan sus propios intereses adquiridos. Pero el movimiento cultural opuesto, que defiende la subjetivación, se considera tan moderno como su adversario.

¿Qué actores concretos son los representantes de este movimiento cultural? El más importante es el movimiento de las mujeres que, en nombre de la modernidad, ha reivindicado el conocimiento del deseo de las mujeres y también de su identidad biocultural, doble desafío lanzado a una sociedad de innovaciones técnicas y económicas. Seguramente existen fuertes corrientes feministas que rechazan este movimiento cultural y reclaman tan sólo la igualdad de oportunidades para las mujeres, que ya no deben ser definidas por su sexo (género) en la vida económica o administrativa, sino por su capacidad profesional. Simone de Beauvoir y Élisabeth Badinter han ilustrado en Francia este movimiento que se ha hecho escuchar fácilmente por los poderes públicos por cuanto una gran parte de lo que se llama las conquistas de las mujeres es sólo la consecuencia de su entrada masiva en el mercado del trabajo. La sociedad de consumo impulsa masivamente a las mujeres y las transfiere desde los servicios personales no mercantiles a otros sectores, especialmente los de la educación y la salud. Pero no confundamos este feminismo, que se presenta en el interior del movimiento cultural dominante (el cual identifica la modernidad con la racionalización) con el *movimiento de las mujeres* que luchan por la subjetivación contra la racionalización. Se trata de un movimiento débil y dividido, pues así como es fácil establecer un frente común entre productores y consumidores, entre industriales y comerciantes, resulta difícil asociar liberación sexual e identidad cultural de la mujer, puesto que esta liberación combate los papeles a los que la sociedad ha confinado a las mujeres, mientras que la identidad cultural, según Freud, define a la mujer, pero también al hombre y al niño, por sus relaciones. Pero este movimiento cultural, que aparentemente se ha agotado en sus disputas internas, no ha dejado de extender su influencia y ha hecho progresar las referencias a la sexualidad de las mujeres y a su rol cultural en el conjunto de la población femenina, y lo ha hecho con un éxito tal, que hoy se encuentran muchos hombres que se sienten más solidarios que adversarios de ese movimiento.

EL OTRO

¿Tiene el sujeto algún otro juez que no sea el sujeto mismo? La respuesta es imposible pues confundiría el yo y el ego, que la idea de sujeto impone separar. Es necesario que el sujeto se afirme reconociendo al otro como sujeto para salir de la conciencia y sus trampas. Este paso es tradicional y el cristianismo en particular, desde *El sermón de la montaña*, le ha reconocido una importancia central: hay que amar al prójimo como criatura de Dios, hay que amar a Dios en el prójimo. Pero la concepción moderna del sujeto ya no puede considerar que la nobleza del ser humano proceda de ser una criatura hecha por Dios a su

imagen. La teoría del derecho natural y el dualismo cartesiano, a los que me he referido a menudo, son formas históricamente importantes del pensamiento del sujeto, pero que ya no pueden ser aceptadas por un pensamiento moderno, pues se basan en una visión religiosa que la secularización ha descartado. Ya no aceptamos ver en los demás y en nuestras relaciones con los demás la presencia del Ser, del infinito, así como ya no concebimos el amor como una divinidad o como un rayo que cae sobre el ser humano. Reconocer al otro como sujeto no es reconocer a Dios en el otro, sino su capacidad de combinar el ello y el yo. Lo que llamamos amor es la combinación del deseo, que es impersonal, y el reconocimiento de la otra persona como sujeto. El individuo se afirma como sujeto si combina el deseo con la empatía, sin ceder nunca a la tentación de identificar ambas cosas, lo cual reduciría el yo a casi su contrario, el ego. Es entonces en la relación interpersonal, en la relación amorosa o amistosa, donde el sujeto se afirma antes que en la experiencia de la soledad cara a los románticos, pues ésta está cargada de naturalismo, o que en la experiencia social a la que remite siempre el pensamiento funcionalista y su conformismo esencial.

La cultura popular actual, y sobre todo la canción, difunden por todas partes esta idea que puede parecer alejada de la realidad vivida. ¿Acaso esta cultura no muestra, en sus mejores logros, el encuentro del erotismo y la ternura, de personajes a la vez libres y atraídos el uno por el otro sin perder nunca su individualidad? ¿Y estas relaciones de deseo y amor no se mantienen con su mayor fuerza fuera de toda integración social, de todo lugar, tiempo o medio social real porque pertenece al mundo del sujeto y no al de la vida social y sus modelos racionalizadores? Si nuestra cultura separa con tanto vigor el mundo privado y el mundo público, se debe no sólo a que es una cultura narcisista o a que las ideologías políticas están muertas, a que distingue lo que estuvo confundido durante largos siglos, la racionalización y la referencia al sujeto, suprimiendo progresivamente todo lo que vinculaba un orden con el otro, en particular lo que daba un contenido social a las relaciones interpersonales.

La acción de las mujeres, que ha llegado a reconocer oficialmente la separación de la reproducción y el placer sexual, tuvo un papel decisivo en este descubrimiento del sujeto, aunque hay que agregar que éste sólo se constituye si reúne el deseo y la relación intersubjetiva. La historia de los movimientos feministas es, en gran medida, la historia del descubrimiento de la relación con el niño, luego de la ruptura inicial de los papeles femeninos tradicionales, y después, de manera más vacilante, del descubrimiento de la relación con el hombre. La ideología modernista cuanto más juzgó las relaciones interpersonales inferiores a la participación en obras colectivas, por lo tanto en el trabajo, tanto más el retorno del sujeto estuvo marcado por la importancia otorgada a las relaciones amorosas y al erotismo. La vida privada ya no se encuentra encerrada en la esfera escondida —administrada por las mujeres— de la reproducción social y la transmisión de herencias; esa esfera se hace pública en la medida en que nuestra cultura otorga tanta importancia a la libertad y afir-

mación del sujeto como al progreso técnico y económico y a la capacidad de manejar colectivamente los cambios sociales.

Con el mismo espíritu, los estudios sobre el niño, especialmente los de Winnicott y los de Erikson, asignaron un lugar central a la comunicación del niño con una persona, en general la madre, que le da seguridad y confianza en sí mismo al asegurarle un espacio de iniciativa reconocido y protegido.

El tema de *ser para otro* tiene una importancia capital en la ética actual, porque rompe con la obsesión de la totalidad, que recibió del marxismo sus formas más exigentes, especialmente en la obra de Lukacs. Esta ruptura lleva a Emmanuel Levinas a reconocer a la otra persona, no como objeto de relación, sino como distancia infinita. El respeto por el otro es la condición primera de la justicia y, por lo tanto, de la liberación. Levinas define al otro como el rostro, pero a través de él capta lo infinito en el momento en que se asume su responsabilidad, dice Levinas. Éste habla aquí como Alíocha, el hermano Karamazov. Presenta a la mujer como el Otro y la define por el secreto, por el pudor, pues para él el prójimo, a fin de resistir toda relación y ser verdaderamente el Otro, debe estar lejano. Visión que desconfía de la relación, tan frecuentemente mancillada, de poder y que se propone preservar al otro en su autenticidad, es decir, en el hecho de pertenecer al infinito, al Ser. Levinas aprendió de Husserl que la conciencia es siempre conciencia de algo, y agrega, de alguien, lo cual libera tanto del individualismo como del colectivismo y coloca la ética, la conducta respecto del otro, en la base de la filosofía. Esta visión aporta una protección contra las manipulaciones del poder, pues muestra cómo el sujeto se constituye en virtud del reconocimiento del otro. Ese sujeto significa contemplación del ser, contemplación de Dios a través del otro antes que comunicación con el otro. El pensamiento de Levinas insiste menos en la relación ética con los demás que en su mira del infinito que no presenta los límites ni la trabas de la realidad.

Levinas es más un filósofo de la liberación que de la relación. En él, el reconocimiento del otro es el medio de despojar la idea de Dios de representaciones consoladoras, casi utilitarias, en que lo encierran las religiones, para hacer de Él el principio de una política basada en el "derecho del otro hombre". Paul Ricoeur concede un sentido más positivo a la relación con el otro cuando habla (por ejemplo en su capítulo incluido en *Sur l'individu*, Seuil, 1987) de la promesa en relación con el otro, lo cual introduce el concepto de solidaridad y la imagen de una sociedad que es capaz no sólo de resistir el mal sino también de transformar un principio ético en reglas institucionales. Pero el pensamiento de Levinas posee la fuerza del repudio religioso frente al poder invasor que impone un modelo de identidad, de participación, de homogeneidad; ese pensamiento opone a esta estandarización, a esta reducción de la sociedad a una muchedumbre, el carácter no social de la relación con el otro, el respeto por el extraño, por el extranjero, podría decirse.

Todo pensamiento del sujeto debe guardarse permanentemente de su

propia transformación en principio de integración social y de moralización. Nos han ensordecido con las invocaciones a los camaradas, a los ciudadanos y hasta a la fraternidad, en nombre de los cuales los poderes totalitarios se infiltraron en las conciencias y en las instituciones. Nada resiste con más vigor a este colectivismo que el reconocimiento del otro, conciencia negativa del otro, conciencia profética que ve en la otra persona la presencia oculta del Dios ausente cuya llegada espera siempre. El pensamiento de modernidad sólo puede construirse alrededor de la idea de sujeto con la condición de destruir al mismo tiempo todos los ídolos que los poderes establecidos hacen adorar, pues la idea misma de sujeto es inseparable de la resistencia al poder, inseparable del derecho a la diferencia e incluso del derecho a la soledad en una sociedad de masas.

Pero la distancia y la no relación psicológica, que crean y preservan tanto el pensamiento religioso como el erotismo, no deben separarse completamente de la comunicación, a través de la cual dos seres se reconocen mutuamente como sujetos y se esfuerzan por transformar su relación en fundamento de un fragmento de vida social, por ejemplo la familia, constantemente considerada como centro de transmisión de la herencia económica y cultural y como lugar de imposición de normas. Sin embargo, después de Freud, aprendimos lenta y difícilmente a considerar la familia como el lugar de formación del sujeto y, más recientemente, como el espacio de resistencia a las presiones autoritarias. Esto obliga a revisar la oposición demasiado clásica entre la familia conservadora y la escuela progresista, pues la familia es el lugar de la subjetivación, así como la escuela es el lugar de la racionalización. Es esencial no separarlas y *a fortiori*, no considerar al sujeto como la ilusión conservadora, como el equivalente de la sociedad cerrada que debe abrirse a fuerza de trabajo a las luces de la razón y el orden social.

Pero es la relación amorosa la que se refiere más directamente al tema del sujeto. A medida que se disuelve la imagen antigua del dios Amor, cuya flecha hiere los corazones y enciende los deseos, el amor deja de ser un estado de hecho que uno comprueba y declara como una carga o una enfermedad. Lo que nos impresiona en *El amante*, de Marguerite Duras, es la ausencia del amor, de las palabras y los sentimientos de amor en la mujer, de quien el lector siente, a pesar de esto o precisamente a causa de esto, que ha vivido un gran amor. Éste se reconoce por la disociación y por el mutuo deseo del encuentro con el otro. En la ausencia, en la pérdida de los controles ejercidos por el *ego* y las normas sociales sobre la conducta se reconoce a un sujeto que se siente comprometido (más allá de lo que está permitido o prohibido) con alguien o con algo cuya privación destruye el sentido de la vida y produce la sensación de pérdida de uno mismo. Esta doble experiencia de la pérdida del *ego* y el sentido adquiere diferentes formas de una sociedad a otra, pero revela siempre la presencia del sujeto, ya sea divino, ya sea natural o humano.

Si asociamos tan fuertemente el surgimiento del sujeto en el individuo a la relación de éste con el otro es porque la conciencia de sí mismo no puede hacer aparecer al sujeto; por el contrario, lo oculta. En efecto, el individuo es sólo el lugar de encuentro del deseo y la ley, del principio de placer y el principio de realidad, lo cual produce represiones y reduce así al sujeto a lo contrario de sí mismo, al lenguaje impersonal del inconsciente que descifran los psicoanalistas. Lo que descubre la conciencia de sí es ciertamente el antisujeto. La búsqueda de lo más individual, lo más íntimo, no puede sino descubrir lo más impersonal. Únicamente cuando el individuo sale de sí mismo y habla a la otra persona, no en sus papeles sociales, no en sus posiciones sociales, sino como sujeto, se ve proyectado fuera de su propio sí mismo, de sus determinaciones sociales, y deviene libertad.

Es la relación amorosa lo que elimina los determinismos sociales, lo que da al individuo el deseo de ser actor, de inventar una situación en lugar de adaptarse a ella y, sobre todo, es lo que lo lleva a un compromiso bastante categórico para no ser sólo de orden social, para alejarlo de la conducta de consumo y de adaptación que es tan intensa en las relaciones interpersonales no transformadas por el amor o la amistad.

El compromiso militante es de la misma naturaleza que el compromiso amoroso si no degenera en apego a una organización o a un partido y si sirve para liberar a otros definidos socialmente, nacionalmente o culturalmente. Por obra de su relación con el otro como sujeto, el individuo deja de ser un elemento de funcionamiento del sistema social y se convierte en creador de sí mismo y productor de la sociedad.

EL RETORNO DEL SUJETO

Este libro es una historia de la desaparición y de la reaparición del sujeto. La filosofía de la Ilustración ha eliminado el dualismo cristiano y el mundo del alma en nombre de la racionalización y de la secularización. Los filósofos de la historia han querido superar esta oposición de espiritualismo y materialismo al construir la imagen de una historia que se eleva hacia el Espíritu, hacia la satisfacción de las necesidades o hacia el triunfo de la razón. Visión monista que estuvo acompañada por extraordinarias transformaciones económicas y por el triunfo del historicismo, por la esperanza de que el aumento de la producción implicaría el de la libertad y la realización de la felicidad para todos. Hasta que descubrimos que ese poder que tiene la sociedad sobre sí misma podía ser tan represivo como liberador y que la creencia en el progreso no dejaba ninguna protección contra los "deterioros del progreso", para decirlo con el título de un libro publicado por la CFDT. Esta identificación de la vida

social con el progreso y la racionalización y, en sentido inverso, con las resistencias que encuentran progreso y racionalización, es lo que pone en tela de juicio la experiencia histórica y lo que el pensamiento social debe hacer aún más directamente.

Algunos se contentan con una visión limitada de estas mutaciones. Pienzan que después de un largo y penoso período de “despegue”, durante el cual se construyó la infraestructura de la sociedad industrial, los países industrializados entraron finalmente en la sociedad de consumo. La construcción de los ferrocarriles, la gran producción de armas y el conjunto de la industria pesada dominaron la fase de constitución de la sociedad industrial, la protoindustrialización. Ahora habríamos entrado en una sociedad industrial madura en la que el consumo personal desempeña un papel central y en la que una parte creciente del presupuesto de los hogares está dedicada a compras de bienes y de servicios menos utilitarios que simbólicos y cargados de significación cultural: expansiones, información, educación, salud, moda, etc. ¿No llega hoy este triunfo del consumo a amenazar los sistemas colectivos y de seguridad social?

Ese razonamiento no es falso, pero deforma y subestima el sentido y la importancia de las transformaciones en marcha. Las reduce al triunfo del individualismo y de la sociedad de consumo. Ahora bien, el consumo se define mejor por la adquisición de los signos de un nivel social real o deseado que por la afirmación de uno como individuo libre o como sujeto, expresiones que toman aquí un sentido muy confuso y propicio a todas las racionalizaciones ideológicas. No hay que confundir el retorno del sujeto con el cambio de coyuntura que en algunos años ha hecho que la Europa occidental pasara de un modelo socialdemócrata a uno liberal.

¿Se puede pensar al menos que una civilización de consumo individual es más favorable para que se produzca el retorno del sujeto que una sociedad movilizadora por proyectos políticos y sociales colectivos? Esta idea tampoco es más aceptable. El retorno del sujeto es tan difícil en una sociedad puramente liberal que se remite a mecanismos impersonales, puesto que son los del cálculo racional del interés, como en una sociedad dirigista y estatizada que impone una integración completa y destruye el individualismo y toda referencia a un sujeto personal caracterizado por su oposición a esa integración. Esto no debe llevarnos a buscar un tercer camino entre el individualismo y el colectivismo. Sabemos demasiado bien que semejante expresión introduce con ella las más peligrosas confusiones y al mismo tiempo las mayores esperanzas y que la década de 1930 ofreció numerosos ejemplos de contaminación de la invocación a la libertad personal por obra de las ideologías autoritarias y nacionalistas.

En el momento en que caen las barreras entre el este y el oeste de Europa, no podemos contentarnos con creer que seres humanos destruidos por los regímenes comunistas alcanzarán finalmente la libertad y la felicidad que les ofrece Occidente. Sabemos que los habitantes del Este quieren adquirir los

bienes de consumo de que han estado privados, pero también sabemos que ese mundo ha producido disidentes aislados o movimientos colectivos como Solidaridad que han elevado la idea de sujeto libre muy por encima del hedonismo exaltado por la publicidad occidental.

Indudablemente, un régimen totalitario reprime más activamente que cualquier otro la reaparición del sujeto. Pero el sujeto no se reduce de ningún modo a la abundancia y el consumo, acompañados por la marginación cada vez más completa de los que no participan de tales bienes. Pues el retorno del sujeto señala el ocaso de todos los principios unificadores de la vida social, ya se trate del Estado o del mercado. El espacio público (*Oeffentlichkeit*) puede ser destruido por el mercantilismo de todos los aspectos de la vida, como por la propaganda de un partido único. La idea de sujeto se destruye por sí misma si se confunde con el individualismo. Esa idea no puede aislarse de la pareja que forma con la idea de racionalización e impone volver a una visión dualista del hombre y de la sociedad, para poner fin al orgullo de una razón que creía necesario destruir sentimientos y creencias, filiaciones colectivas e historias individuales.

Este retorno de lo privado y, en su seno, del sujeto, puede desarticular la vida social. A menudo tenemos la impresión de que nuestra vida se divide cada vez más en dos mitades, la del trabajo y la del tiempo libre, la de la organización colectiva y la de las elecciones particulares, lo cual lleva la personalidad individual al borde de la crisis, sobre todo cuando la realización de los papeles sociales y familiares se combina con estallidos de violencia y con la liberación de deseos reprimidos. Pero hoy es preferible aceptar este riesgo que ceder a los peligrosos sueños de reconstruir una cultura unificada por un principio central.

LA MODERNIDAD COMO PRODUCCIÓN DEL SUJETO

Tratemos de no reducir nunca la modernidad al nacimiento del sujeto. Ésa sería la manera más segura de destruirlo, transformarlo en su contrario, el sí mismo, es decir, el actor que ya sólo es definido por lo que los otros esperan de él y está controlado por reglas institucionales. El sí mismo es lo que Robert K. Merton llama el conjunto de los roles (*role set*), conjunto que no tiene otra unidad que la lógica del sistema social, llamada por algunos racionalidad y, por otros, el poder. La sociología ha permanecido con demasiada frecuencia en estos conceptos de condición y de papeles sociales sin ver que se trata de formas activas de destrucción del sujeto. Al igual que las ideologías individualistas que a veces parecen muy próximas a una evocación del sujeto, pero que, por el contrario, sólo apuntan a destruirlo, a disolverlo en la racionalidad de las decisiones económicas. El sujeto sólo se define por su relación, a la vez de

complementariedad y de oposición, con la racionalización. Y es incluso el triunfo de la acción instrumental, porque desencanta al mundo, lo que hace posible la aparición del sujeto. Éste no puede existir mientras el mundo esté encantado, mientras sea mágico. Es cuando el mundo pierde su sentido que puede comenzar el reencantamiento del sujeto.

Para caracterizar y describir la modernidad hay que agregar al tema de la producción y el consumo de masas el del nacimiento del sujeto. Éste se ha formado partiendo del pensamiento religioso monoteísta hasta llegar a la imagen contemporánea del sujeto, impulsada con frecuencia por los nuevos movimientos sociales, pasando por todas las formas intermedias (burguesas u obreras) de afirmación de un sujeto que inventó la sociedad civil frente al Estado. Volvamos a considerar a Weber, quien reconoció que el espíritu del capitalismo se fundaba, no en el paso del ascetismo a la voluntad de adquirir y consumir, sino, por el contrario, en el paso de un ascetismo fuera del mundo a un ascetismo en el mundo, por consiguiente, a la interiorización del movimiento en virtud del cual el individuo se transforma en sujeto. La decadencia de los garantes metasociales de la acción social no conduce al triunfo del utilitarismo y el pensamiento funcionalista, sino que determina, en cambio, la aparición de un ser humano creador, que ya no se adapta a una naturaleza creada por Dios, que se busca y se encuentra a sí mismo mediante su capacidad de invención, de construcción, y también mediante su voluntad de resistir a la lógica de los objetos técnicos, los instrumentos de poder y la integración social. La modernidad es la permanente creación del mundo por obra de un ser humano que goza de su poderío y de su aptitud para crear informaciones y lenguajes al tiempo que se defiende contra sus propias creaciones desde el momento en que éstas se vuelven contra él. Por eso la modernidad, que destruye las religiones, libera la imagen del sujeto, vuelve a apropiarse de ella, pues hasta entonces era prisionera de las objetivaciones religiosas, de la confusión del sujeto y de la naturaleza, y transfiere el sujeto de Dios al hombre. La secularización no es la destrucción del sujeto, es su humanización. No es tan sólo desencanto del mundo, es también reencantamiento del hombre y crea una creciente distancia entre las diversas caras del hombre, su individualidad, su capacidad de ser sujeto, su *ego* y el sí mismo que construyen desde afuera los roles sociales. El paso a la modernidad no es el de la subjetividad a la objetividad, el paso de la acción centrada en uno mismo a la acción impersonal, técnica o burocrática; ese paso conduce, por el contrario, de la adaptación al mundo a la construcción de mundos nuevos, de la razón que descubre las ideas eternas a la acción que, al racionalizar el mundo, libera al sujeto y lo recompone.

El respeto por el sujeto es hoy lo que define el bien: ningún individuo o grupo ha de considerarse como un instrumento puesto al servicio del poderío o del placer. El mal no se encuentra en la supuesta impersonalidad de la tradición, por confundir ésta lo individual y lo universal; está en el poder que reduce al sujeto a ser sólo un recurso humano que entra en la producción de la ri-

queza, el poderío o la información. La moral moderna no valoriza la razón como instrumento que ponga de acuerdo al ser humano con el orden del mundo, sino que valoriza la libertad como un modo de hacer del ser humano un fin y no un medio. El mal es pues producido por el hombre, a diferencia de la desventura que resulta de la impotencia del ser humano frente a la muerte, la enfermedad, la separación, la miseria.

Hoy ya no comprendemos la dificultad que tuvieron los pensamientos religiosos para explicar el mal en la Creación realizada por un Dios infinitamente bueno. Ya no hay una voluntad suprema ni existe el finalismo de la creación, sólo hay actos humanos que construyen al hombre y otros actos que lo destruyen y que son ciertamente también actos, aunque parezcan propios de la lógica interna de sistemas económicos o políticos. El mal es la dominación del hombre por el hombre y la transformación del hombre en un objeto o en su equivalente monetario. Entre la lógica del bien y la lógica del mal, existen conductas neutras, técnicas, rutinarias, pero el bien o el mal se manifiestan desde el momento en que una conducta es social, es decir, cuando apunta a modificar el comportamiento de otro actor y por lo tanto a aumentar o a disminuir su capacidad de acción autónoma.

UNA DISOCIACIÓN CONTROLADA

La crisis de la modernidad marca la separación de lo que durante tanto tiempo había estado unido: el hombre y el universo, las palabras y las cosas, el deseo y la técnica. De nada vale volver atrás en busca de un principio de unidad absoluta. Algunos quisieran que el mundo fuera de nuevo la obra de un dios geómetra; otros que el deseo liberado reemplazara al hombre en la naturaleza. Pero nada puede impedir el movimiento de deriva ni que el mundo de la producción y del poder se alejen del mundo del individuo, de sus necesidades y de su ámbito imaginario. No basta con querer conciliarlo todo mediante una tolerancia pura que rebaja cada vez más el nivel de las reglas y las prohibiciones para dar cabida a más complejidad, pues esta solución, demasiado seductora, reduce la vida social a un conjunto de mercados vigilados con benevolencia por el Estado, guardia nocturna del viejo liberalismo. Entre la búsqueda de lo Uno y la aceptación de la crisis completa, entre el retorno al pensamiento de la Ilustración y el posmodernismo autodestructor, ¿no existen territorios intermedios en los que podrían situarse el pensamiento, la acción colectiva y la ética? Si hubiera que medir la modernidad, habría que hacerlo según el grado de subjetivación aceptado en una sociedad, pues esta subjetivación no puede separarse de un equilibrio inestable entre dos orientaciones opuestas y complementarias: por un lado, la racionalización mediante la cual el hombre es

amo y dominador de la naturaleza y de sí mismo; por otro lado, las identidades personales y colectivas que resisten a los poderes en virtud de los cuales se pone por obra la racionalización. La técnica creadora de los cambios libera al sujeto de la ley de la tribu; la memoria lo protege contra el hecho de verse reducido a objeto. Cada vez que estas tres fuerzas se separan, y sobre todo cuando una de ellas pretende la hegemonía, el mundo entra en crisis, en mortal enfermedad. Mortal es el integrismo cultural, mortal es también el orgullo tecnocrático y militar e igualmente mortal es el narcisismo de un sujeto privado de instrumentos y de memorias.

Una de las grandes versiones de la modernidad muestra cómo la secularización conduce del mundo encantado de los dioses al mundo desencantado y conocible de las cosas. Ésta es una versión casi opuesta a la que ofrezco aquí: la ruptura del mundo sagrado que aleja cada vez más la naturaleza y sus leyes del sujeto y de la afirmación de su libertad. Separación que, si se deja llegar hasta la ruptura completa, culmina en el quebrantamiento total de una sociedad identificada con un mercado, una sociedad de actores sociales reducidos a pulsiones o a tradiciones, lo cual suprime todo principio de intervención social contra la violencia, la desigualdad, la injusticia y la segregación. Es necesario reconstruir una representación general de la vida social y del ser humano para fundar una política y hacer posible la resistencia al desorden extremo y el poder absoluto. Dicha representación sólo puede fundarse en la idea de que el sujeto nace y se desarrolla sobre las ruinas de un *ego* objetivado por los poseedores del poder y transformado así en sí mismo, sujeto que como individuo aspira a ser productor (y no sólo consumidor) de su experiencia individual y de su ambiente social. Lo que mejor define la modernidad no es el progreso de las técnicas, ni el creciente individualismo de los consumidores, sino la exigencia de libertad y su defensa contra todo lo que transforme al ser humano en instrumento, en objeto o en extraño absoluto.

10. EL SUJETO COMO MOVIMIENTO SOCIAL

LA PROTESTA

EL SUJETO no significa reflexión sobre el sí mismo ni sobre la experiencia vivida; por el contrario, se opone a lo que se ha intentado llamar primero papeles sociales, que en realidad es la constitución de la vida social y personal por obra de los centros de poder que crean consumidores, electores y un público, al menos en la medida en que ofrecen respuestas a demandas sociales y culturales. El individuo, si no está constituido como sujeto, lo está como sí mismo por esos centros de poder que definen y sancionan sus papeles. Éstos no son neutros ni técnicos, no están constituidos por la división técnica del trabajo ni por la diferenciación funcional de las diversas instituciones. Aquellos que consumen la sociedad, en lugar de producirla y transformarla, están sometidos a quienes dirigen la economía, la política y la información. El lenguaje de la propaganda y la publicidad tiende constantemente a ocultar este conflicto central, a imponer la idea de que la organización de la sociedad responde a "necesidades", siendo así que esa organización es la que crea necesidades que, por cierto, no son artificiales, pero responden a los intereses del poder.

El individuo únicamente llega a ser sujeto, al separarse del sí mismo, oponiéndose a la lógica de dominación social en nombre de una lógica de la libertad, lógica de la libre producción de uno mismo. Se trata de rechazar una imagen artificial de la vida social vista como máquina u organismo; es una crítica desarrollada, no en nombre de principios trascendentes —Dios, la razón o la historia—, sino en nombre de la libre producción de uno mismo que conduce a afirmar el sujeto y sus derechos en un mundo donde el ser humano está transformado en objeto.

Esta posición se encuentra alejada no sólo del racionalismo que separa al individuo de su situación particular para identificarlo con lo universal, sino que está también completamente alejada del liberalismo de Isaiah Berlin y de Richard Rorty, basado en el pluralismo aceptado de los valores. Uno puede negarse a arbitrar entre la libertad y la igualdad, entre la creatividad personal y la justicia social, solamente si se define por completo al individuo atendiendo a su particularidad. Ahora bien, esta definición sólo conviene a los genios y no puede satisfacer al sociólogo. Éste conoce demasiado bien el carácter ilusorio que tiene tal individualismo en una sociedad de masas donde una parte

creciente de la conducta humana está regida por centros de decisión capaces de prever los gustos, las demandas y las compras de la población. Hasta el punto de que dicho individualismo no puede tener otro sentido que el de proteger a una elite que dispone de recursos tan abundantes como para poseer, efectivamente, grandes posibilidades de elección.

En cambio, cuando hablo del sujeto, es decir, de la constitución del individuo como actor, resulta imposible separar el individuo de su situación social. Por el contrario, hay que oponer al individuo consumidor de normas y de instituciones sociales el individuo productor de esa vida social y sus cambios. En el nivel del consumo de la sociedad, y tratándose de sociedades o de situaciones favorables, es posible no arbitrar entre la libertad y la igualdad, pero en la mayor parte de los casos ese arbitraje se impone: o un gobierno disminuye los impuestos o desarrolla servicios sociales públicos. Por cierto que la mayoría de las veces nada obliga a decisiones extremas, pero debe haber decisión, es decir, debe buscarse la equidad y la justicia en los términos que han sido perfectamente definidos por John Rawls. Asimismo, en el nivel de la producción de la sociedad, la defensa del sujeto y la racionalización deben combinarse y sólo pueden hacerlo, como ya ocurría en la sociedad industrial, instituyendo entre ellas una alianza contra la producción de los privilegios y contra la parte de irracionalidad que está presente en todo ejercicio del poder. El sujeto debe definirse atendiendo al actor social y a los conflictos sociales: el sujeto no es ni un principio que esté por encima de la sociedad ni el individuo en su particularidad, es un modo de constitución de la experiencia social, al igual que la racionalidad instrumental.

Ya lo he indicado al analizar la subjetivación como un movimiento cultural de condición análoga a la de la racionalización. Las sociedades modernas están animadas por dos movimientos opuestos, como lo estuvieron el Renacimiento y la Reforma: por un lado, la creación de una visión naturalista, materialista, ilustrada, del ser humano y del mundo; por otro lado, la invención de la subjetividad que fortalece la ética de la convicción, opuesta a la ética tradicional y religiosa de la contemplación y la imitación.

Corresponde preguntarse ahora si ese movimiento cultural, si esa decisión en favor de uno de los polos de la cultura moderna es también un movimiento social, es decir, si está realizado por actores socialmente definidos que combaten no sólo contra una orientación cultural sino también contra una categoría social particular.

EL SUJETO Y LAS CLASES SOCIALES

Ésta es, ciertamente, la idea hacia la que se orienta nuestra reflexión. El sujeto sólo existe como *movimiento social*, como oposición a la lógica del orden,

aunque ésta tome una forma utilitaria o simplemente represente la búsqueda de la integración social.

La racionalización lleva al fortalecimiento de la lógica de integración social y, por consiguiente, a un dominio cada vez mayor del poder ilustrado sobre los miembros de la sociedad que, en este sentido, son los súbditos de nuevos príncipes o de nuevas fuerzas dirigentes, como dice Michel Foucault. Es entonces cuando la subjetivación se separa de la racionalización y de este modo se corre el riesgo de romper una relación sin la cual no hay modernidad. La historia central de la modernidad es el momento en el cual se pasa de las luchas del sujeto contra el orden sagrado, lucha en la que éste se había aliado al racionalismo, a otra lucha, la del sujeto contra los modelos racionalistas, en la que a veces apela a las antiguas imágenes de sí mismo que habían elaborado las religiones monoteístas para protegerse mejor del orgullo totalitario, propio del poder modernizador y animado por la pretensión de transformar radicalmente la sociedad y el ser humano.

La subjetivación estuvo primero y durante mucho tiempo en manos de los conductores de la sociedad. Al principio en las manos de los clérigos, por lo menos en las sociedades marcadas por el cristianismo, puesto que es la persona de Cristo la que hace descender al sujeto del cielo a la tierra y la que produce la separación de lo espiritual y de lo temporal en la vida social, piedra angular sobre la cual se edificó nuestra modernidad. Esto no impidió a la Iglesia, ni siquiera a las iglesias a través de los siglos, realizar un esfuerzo contrario tendiente a subordinar la acción humana a la ley divina interpretada por los clérigos, circunstancia que los hizo enemigos centrales del racionalismo modernizador y los condenó a la decadencia a partir del momento en que triunfó la secularización. Luego la subjetivación estuvo en manos de la burguesía, término que sirve para designar a los actores de la autonomía de la sociedad civil frente al Estado y, más precisamente, para designar la diferenciación funcional de la economía en relación con la política, la religión y la familia, momento fundamental en el que se define la "gran transformación" que liberó la modernidad. El *burgués* fue la figura central de la modernización occidental porque al mismo tiempo fue el agente de la racionalización y el de la subjetivación. En este aspecto es muy diferente del *capitalista* descrito por Weber, cuya fuerza consistió en eliminar toda referencia al sujeto en nombre de su sumisión a la predestinación, lo cual hizo tabla rasa de todas las filiaciones y los sentimientos y dejó lugar libre al trabajo, la producción y las utilidades mercantiles.

El capitalista desempeñó un papel tan importante que el burgués podría ser considerado como una figura opuesta a la suya, en la medida que el burgués es el hombre de la vida privada, de la conciencia y del decoro, es el hombre de la familia y de la piedad. Edmund Leites nos ha dado una imagen mucho más rica del puritano de las colonias norteamericanas de Nueva Inglaterra y de Pensilvania que la que nos había transmitido Weber. Esos pu-

ritanos no repudian la vida privada, especialmente la sexualidad; por el contrario, sus pastores fueron los primeros sexólogos que combinaron la búsqueda del placer y la felicidad con el respeto de la ley divina al exaltar la constancia y, por lo tanto, la fidelidad conyugal o la felicidad familiar manteniéndose alejados de la brutalidad del mandamiento paulino de hacer uso de los bienes del mundo como si no se los usara. Los burgueses de la segunda mitad del siglo XVIII, como lo han mostrado especialmente Philippe Ariès y Élisabeth Badinter, otorgan a los sentimientos, en particular a la relación con el niño, una importancia nueva, al tiempo que las mujeres conquistan en la familia y en la sociedad un lugar que habrán de perder sólo el día en que triunfa el capitalismo racionalista con la revolución industrial. Es la burguesía, no el capitalismo, quien defendió la propiedad y los derechos del hombre al hacer de la propiedad el más importante de esos derechos. El aspecto negativo del espíritu burgués, la importancia dada a la herencia y la correlativa minimización del trabajo, se ha denunciado justamente y tan fuertemente que se ha olvidado su aspecto positivo: las limitaciones que el espíritu burgués imponía a la dominación política y social. La burguesía, al combatir contra la monarquía absoluta, fundó el individualismo moderno, que asoció a una lucha social contra el orden establecido y sus fundamentos religiosos. Es grande la continuidad entre la defensa de la propiedad realizada por Locke, los constituyentes franceses y el movimiento obrero que, un siglo después, será el defensor del oficio y el empleo que, como la propiedad, constituyen principios de resistencia al poder establecido. La reaparición del sujeto es en parte un retorno al espíritu burgués y al mismo tiempo al espíritu del movimiento obrero, contrario al espíritu de totalidad que, desde la Revolución Francesa a la revolución soviética, ha dominado dos siglos de historia. Actualmente, es más importante reunir a los enemigos del pensamiento de la totalidad que reproducir los discursos que defendieron al mundo obrero contra la burguesía considerando ese mundo obrero y su praxis como la encarnación de la totalidad histórica. Esto obliga a descartar conceptos ambiguos, como el de *praxis*, asociado estrechamente al de totalidad por Lukacs, en tanto que Sartre, en la *Critique de la raison dialectique* (p. 30, nota 1), le da un sentido que se aproxima más a las ideas defendidas aquí cuando dice: “La conciencia de clase no es la simple contradicción experimentada que caracteriza objetivamente a la clase considerada; es esa contradicción, ya superada por la praxis, y por eso mismo conservada y negada al mismo tiempo”. Esta praxis es una acción liberadora, no de identificación con la historia, cuando en realidad después de la Revolución Francesa, como lo ha subrayado Eric Weil, “la práctica moral se convierte en práctica histórica y su sujeto ya no es el individuo solo sino la humanidad”. De la burguesía al movimiento obrero como movimiento social, es en cambio el individuo (pero situado en relaciones sociales concretas) y no la humanidad (figura pseudosocial de la totalidad), lo que se defiende, en todo caso contra lo que se llama la sociedad. Pues ésta impone las mayores restricciones y coacciones a

los rebeldes y a los dominados, generalmente, en nombre de la utilidad social y de la lucha contra sus enemigos exteriores e interiores.

Cuando esta protomodernidad termina, cuando triunfan los modelos racionalistas, en la política con la Revolución Francesa y en la economía con la industrialización británica, se rompe la unidad de la racionalización y de la subjetivación, en tanto que la cultura y la sociedad se hacen bipolares. Sin embargo, la burguesía se hace capitalista, antes de llegar a ser el vasto mundo del personal dirigente, y desaparece la referencia al sujeto en ese mundo dominante que ya sólo cree en los beneficios mercantiles y en el orden social, que se convierte en clase dirigente y dominante y se desplaza hacia el mundo de los dominados de la sociedad moderna, que pronto se llamará clase obrera. El texto de Denis Poulot, *Le sublime* (1869, nueva edición Maspero, 1980, con una larga introducción de Alain Cottoreau), señala su presencia en los talleres. Para ese pequeño empresario, los sublimes (de los que establece una tipología que va desde el simple sublime a los hijos de Dios y al sublime por excelencia) son obreros muy calificados, al mismo tiempo alcohólicos, violentos, revolucionarios que protestan y descarados, lo cual corresponde —aproximadamente en juicio de valor— al análisis ofrecido aquí. El sujeto se opone a los papeles sociales invocando la vida y la sexualidad y apelando al mismo tiempo a una comunidad.

Conviene agregar ahora que la unión de las dos caras del sujeto se realiza en la lucha y mediante la lucha contra el adversario social que se identifica con el progreso y con la racionalización. En la *Conscience ouvrière* y luego nuevamente en *Le Mouvement ouvrier* (con Michel Wieviorka y François Dubet) he mostrado que el movimiento obrero, es decir, la presencia de un movimiento social dentro de la acción obrera, se caracterizaba por la defensa de la autonomía obrera contra la organización del trabajo, que pronto habrá de llamarse racionalización. El movimiento obrero no se contenta con reivindicar mejores condiciones de trabajo y empleo, ni con exigir el derecho de negociar y firmar convenios colectivos; defiende al sujeto obrero contra una racionalización que no rechaza pero que no quiere ver identificada con el interés patronal y, desde fines del siglo XIX, si se habla de justicia social, se lo hace para indicar la necesidad de combinar los dos principios de la modernidad, la racionalización y la “dignidad” del trabajador. Es verdad que el movimiento obrero así definido se encuentra casi constantemente subordinado a la acción política, a los partidos socialistas, laboristas, socialdemócratas o comunistas, pero ese triunfo de la acción política es sólo un ardor del espíritu de racionalización para imponer su lógica al movimiento obrero, para reducirlo a una “acción de masas” dirigida por un partido que fácilmente se transforma en poder dictatorial y encarcela a los animadores de la acción obrera.

Sólo durante breves períodos el movimiento obrero logra que se reconozca su independencia respecto de los partidos políticos: durante el período del sindicalismo de acción directa, en el paso del siglo pasado a éste y, más recién

temente, en vísperas de su gran decadencia, en el momento del cálido otoño italiano y de la huelga Lip en Francia, que siguieron poco después del movimiento de mayo de 1968. Este tipo de movimiento obrero, que fue atacado tanto por los dirigentes políticos de la izquierda como por el mundo capitalista, debe reconocerse como la primera gran acción colectiva que transformó la subjetivación, que era una orientación cultural, en un movimiento social. El movimiento obrero abandona entonces la lucha de la modernidad contra la tradición, la lucha de la razón contra la religión, y sitúa su lucha en el interior de la modernidad para hacer que se manifiesten los conflictos que oponen la idea de la productividad al respeto por los derechos de los trabajadores tratados generalmente como objetos, como una simple fuerza de trabajo.

Si el pensamiento de Serge Mallet ha ejercido tanta influencia durante la década de 1960 se debe a que la idea de “nueva clase obrera” llevaba en sí la esperanza central del movimiento obrero, que aspiraba a independizarse de los partidos políticos, a ser responsable del sentido de su acción, contrariamente a la concepción leninista. Hoy resulta difícil comprender lo que fue el movimiento obrero, pues el sindicalismo sólo conserva vigor e influencia cuando se transforma en fuerza propiamente política, como ocurre en Suecia o Alemania. El movimiento obrero fue lo opuesto a un interlocutor social, no porque fuera revolucionario —lo que no era cierto en todas partes y, por el contrario, en algunas partes se acentuaba su dependencia respecto de los partidos políticos—, sino porque trataba de liberar a los trabajadores de la organización del trabajo, de defenderlos contra la lógica de la productividad, de interpretar sus esfuerzos espontáneos para resistirse a las reglas de una organización del trabajo que se decía científica, al construir una organización informal de la producción y al constituir un poder compensador en el taller y en la empresa.

¿Habrá que proseguir este análisis hasta el fin e identificar la racionalización con el capitalismo y la subjetivación con el movimiento obrero? No, pues un movimiento social es el esfuerzo de un actor colectivo por adueñarse de los “valores”, de las orientaciones culturales de una sociedad oponiéndose a la acción de un adversario con el que está vinculado por relaciones de poder. La pareja de la racionalización y la subjetivación, por definir las orientaciones culturales de la sociedad moderna, sus dos temas principales, constituye lo que está en juego en la lucha entre lo que se ha dado en llamar clases sociales en la sociedad industrial, clases definidas por su posición en las relaciones de producción, de suerte que industriales y asalariados, movimiento capitalista y movimiento obrero se refieren en realidad a los mismos valores culturales, a la racionalización y a la subjetivación, sin dejar de combatir por ello uno contra el otro. El movimiento obrero, y sobre todo el pensamiento socialista, son tan francamente historicistas y naturalistas como los industriales y los financieros, adeptos al darwinismo social, que creen que el mundo, gracias a la técnica y la inversión, marcha hacia la abundancia y la felicidad. Por otro lado, en ambas partes se encuentra la misma fe en el trabajo, el esfuerzo, la capacidad de

ahorrar y hacer proyectos, es decir, lo que los sociólogos llaman el modelo de la recompensa diferida (*differed gratification pattern*) en cuyo nombre obreros y patrones se imponen a sí mismos e imponen a sus hijos una educación puritana y una moral exigente, unos porque el control de uno mismo es indispensable para no caer en el alcoholismo y la miseria, los otros porque es necesaria para el ahorro y la inversión.

DE LAS CLASES A LOS MOVIMIENTOS

Esta concepción de los movimientos sociales, aplicada aquí a la sociedad industrial, rompe con la idea marxista de la lucha de clases, a pesar de que ambas concepciones analizan los mismos fenómenos históricos. Pues la concepción marxista identifica la acción obrera con la naturaleza y con el desarrollo histórico e identifica el capitalismo con la construcción del mundo artificial e irracional del beneficio mercantil, mundo oculto por las categorías pseudopositivas de la economía política y por las brumas del pensamiento religioso. El triunfo necesario del movimiento obrero no será la realización del Espíritu, como creía Hegel pensando en la modernidad, sino de la naturaleza humana. Por eso, para los marxistas, la conciencia de clase no significa en modo alguno una clase obrera consciente de sí misma, sino que se trata de la situación obrera interpretada por los intelectuales revolucionarios como el signo de las contradicciones del capitalismo y de su superación necesaria y posible.

Cuando hablo del movimiento obrero, de movimiento social antes que de conciencia de clase, lo hago precisamente para evitar toda confusión con el pensamiento marxista. Me refiero a un actor colectivo cuya orientación principal es la defensa del sujeto, la lucha por los derechos y la dignidad de los trabajadores. Por eso el pensamiento revolucionario ha hablado tanto del proletariado; en otras palabras, ha definido a los trabajadores por lo que no tienen: la propiedad. En cambio, los historiadores y los sociólogos de la acción obrera, como yo mismo, han mostrado que el movimiento obrero estaba guiado por obreros calificados, defensores del trabajo y de la autonomía obrera, y que su acción había sido más positiva que negativa pues inventaban otra sociedad y no se contentaban con criticar el capitalismo y la organización del trabajo. Un *movimiento social* es simultáneamente un conflicto social y un proyecto cultural. Esto es cierto tanto en el caso de los dirigentes como en el de los dirigidos. Un movimiento social aspira siempre a la realización de valores culturales y, al mismo tiempo, a obtener la victoria frente a un adversario social. Una lucha de reivindicación no es en sí misma un movimiento social; puede ser defensa corporativa, aprovechamiento de la coyuntura en el mercado del trabajo e incluso presión política. Para que llegue a ser movimiento so-

cial es necesario que hable en nombre de los valores de la sociedad industrial y se convierta en su defensora contra sus propios adversarios. En la sociedad industrial no hay movimiento social mientras los obreros se oponen a la industrialización, rompen las máquinas o se resisten a la implantación de técnicas nuevas (aun cuando éstas se apliquen por razones importantes y legítimas) puesto que tales técnicas amenazan su empleo; tampoco hay movimiento social si la acción sindical no está positivamente enderezada a fortalecer la autonomía obrera y no combate especialmente la brutal afirmación de los patronos tayloristas: no se os paga para que penséis.

No se trata de agregar un contenido moral a una acción colectiva cuya razón de ser sería esencialmente de orden económico. La idea de movimiento social se opone con la misma fuerza tanto a una concepción historicista como a una concepción utilitarista de la acción colectiva. La idea central que rige aquí el análisis es la de que una sociedad —definida como una colectividad con cierto nivel de historicidad y, por lo tanto, de modernidad— no es ni un cuerpo de valores que penetre en todos los aspectos de la vida social ni tampoco una guerra civil larvada por la apropiación de los medios de acción que la sociedad tiene sobre sí misma, ya se trate de los medios relativos a la producción o se trate de los medios relativos al conocimiento o a la moral. Una sociedad moderna funciona alrededor de la lucha de dirigentes y de dirigidos para poner por obra la racionalización y la subjetivación. Nada debe separar valores culturales y conflictos sociales, de manera que el análisis tiene que resistir a las ideologías opuestas, la ideología de los amos de la sociedad que ocultan su poder identificándose con la modernidad y presentando a sus adversarios como simples obstáculos al progreso, y la ideología de los trabajadores dependientes que, no pudiendo identificarse con una producción a la cual están sometidos, se proclaman los portadores del principio vivo de la modernidad, el trabajo, en nombre de una concepción energética que opone la creación del trabajo directamente productivo al atolladero representado por un sistema capitalista generador de crisis, de desempleo y de miseria.

Todos los movimientos sociales están interiormente desgarrados, pues ninguno de ellos puede servir conjuntamente y de la misma manera a la racionalización y a la subjetivación. *La esperanza* de André Malraux es una de las obras fundamentales del siglo XX porque está construida sobre las contradicciones de la acción colectiva, dividida entre el espíritu de partido, eficaz pero animado de un totalitarismo tan peligroso como el que el autor combate, y la rebelión anarquista, cargada de protestas morales pero que se descompone en sus luchas internas y en su incapacidad de organizarse. Se puede decir que la idea de totalidad acompañó siempre a las clases ascendentes, en tanto que la idea de sujeto da calor a los inviernos de la acción histórica. En el momento de la “guerra boba”, en 1940, Georges Friedmann, que había sido compañero de ruta del Partido Comunista y había escrito *La crisis del progreso*, dice en su *Diario de guerra* que no basta una

causa social justa para suscitar las resistencias, hacen falta también cualidades morales, una idea que expresaba casi en el mismo momento Horkheimer, exiliado de Alemania. Es en la soledad y el abandono, frente a lo que parece ineluctable y que con frecuencia se presenta con los colores del futuro, cuando la conciencia de ciertos individuos se siente responsable de la libertad de los demás, lo cual está muy lejos del moralismo y conduce a una lucha personal contra un orden injusto. Los modelos políticos contruidos en nuestro siglo nos inspiran más horror que esperanza; tenemos pues mayor necesidad de una teoría de la libertad, de la *liberación*, que de una teoría del compromiso, con frecuencia pervertida en militarización de la acción colectiva en una época en que la bandera roja del movimiento obrero ondeó con más frecuencia sobre las tropas que reprimían los movimientos populares que a la cabeza de los desfiles de huelguistas. Cuanto más sombría es la situación, más se acentúa el repliegue sobre la defensa del sujeto; cuando las luchas de liberación tienen mayores posibilidades de triunfar, reaparece la identificación con la historia o con la razón, pero el análisis no debe separar —y menos aún oponer— el compromiso y la liberación, la esperanza colectiva y la defensa de uno mismo, la modernización y la protesta.

La defensa del sujeto, esto es, la subjetivación, está animada de movimiento social, puesto que las orientaciones culturales de una sociedad no se encuentran por encima de ésta, como el sol en el cielo, sino que son inseparables de la forma social que les da el estado de los conflictos sociales, forma que va desde la identificación completa con los intereses de la clase dirigente hasta una autonomía extrema. La subjetivación se opone a la identificación de la racionalización con los intereses de la clase dirigente. Si el sujeto es un movimiento social, lo es en nombre de las críticas del modernismo lanzadas por Nietzsche y Freud para subrayar que cuanto más moderna es una sociedad, más tiende a quedar reducida a un modelo racionalizador, a un sistema de técnicas y de objetos, a una tecnoestructura, lo cual hace indispensable apelar a la idea de sujeto para romper el encierro en lo que Max Weber llamaba la “jaula de hierro” de la sociedad moderna.

Este análisis es tan directo y ataca tan eficazmente las ilusiones tecnicistas y dirigistas que se impone ante todo defenderlo, sólo que no debe llevarnos a la idea aparentemente próxima pero inaceptable de que la sociedad moderna no es más que la expresión racionalizada e ideológica de los intereses del sistema mismo o de sus dirigentes. Recurrir al sujeto es contestatario, pero no es más que eso; por tal razón no se confunde con la creación de contraculturas o microsociedades que los alemanes llaman “alternativas”. Semejantes respuestas a la modernidad sólo tienen importancia real en una situación de tipo totalitario donde reine la intolerancia respecto de todo aquello que no se conforma a la lógica central del sistema y a los intereses de sus dirigentes.

La defensa del sujeto no está subordinada a la racionalización, así como no es incompatible con ella. Dicha defensa ya no sueña con retornar a un orden

natural ni con que es el motor de todas las instituciones. Hay que rechazar el pensamiento moralista con la misma fuerza que un pensamiento que tan sólo se crítico. Ambos tipos de pensamiento son incapaces de reconocer la dualidad de los principios constitutivos de la modernidad, lo cual no impide reconocer que la defensa del sujeto choca ante todo contra el positivismo y el tecnicismo de la sociedad moderna, con sus aparatos de gestión y de control, de manera que el contenido contestatario de la idea de sujeto debe recordarse con mayor fuerza que el contenido modernizador del concepto de racionalización.

La idea de sujeto está constantemente cargada de protesta, pues la sociedad moderna tiende a negar su propia creatividad y sus conflictos internos y a representarse como un sistema autorregulado, que escapa pues a los actores sociales y a sus conflictos. Así como en las sociedades cristianas la tendencia teocrática o simplemente clerical tuvo siempre mayor peso que la inclinación a la fe y que la separación de lo espiritual y lo temporal, de la misma manera, en la sociedad moderna tanto las concepciones tecnocráticas como las liberales estuvieron más estrechamente vinculadas con el poder establecido que con la evocación de la libertad del sujeto. Por eso la idea de sujeto es ante todo contestataria, lo cual permite justificar la formulación extrema colocada en el título de este capítulo: *el sujeto como movimiento social*. Ciertamente la idea de sujeto no puede ocupar una posición extrema pues su importancia es demasiado central, pero tampoco puede estar simplemente en el centro del análisis puesto que no es ella sola la que define las orientaciones culturales de la sociedad moderna, sino que es la pareja que forma con la idea de racionalización. La idea de racionalización tiende generalmente a combinar la centralidad cultural y la asociación con la gestión del orden establecido; la idea de sujeto tiende a ocupar un lugar culturalmente central pero está asociada a un contenido social contestatario. La racionalización está más intensamente vinculada con la acción de las fuerzas dirigentes, en tanto que la subjetivación constituyó frecuentemente el tema central del movimiento social propio de las categorías dominadas.

El concepto de *clase social* correspondió por cierto a un pensamiento historicista. Dicho concepto hacía descansar la oposición de dominadores y dominados en la oposición de sociedad y naturaleza o en la oposición de pasado y futuro. Hoy, en cambio, debemos sustituir las nociones que definieron a los actores en virtud de una situación no social por otras nociones que analicen las situaciones atendiendo a actores y a relaciones sociales. Por eso el concepto de *movimiento social* debe reemplazar el de *clase social*, así como el análisis de la acción debe ocupar el lugar del análisis de las situaciones. Esto no equivale a reemplazar el hecho por la opinión, lo objetivo por lo subjetivo, sino a reconocer que el sentido de la acción, si no se reduce nunca a la conciencia que de él tienen los actores, es aún menos independiente. Un movimiento social no es una corriente de opinión, puesto que pone en tela de juicio una relación de poder que se sitúa muy concretamente en las instituciones y en las

organizaciones, sino la mira de orientaciones culturales a través de las relaciones de poder y desigualdad. Una función importante de las ciencias sociales, sobre todo después de Marx, consiste en encontrar las relaciones sociales que están detrás de las categorías impersonales del análisis económico, administrativo o aun teórico. Y esto es más importante hoy que en la época en que nacía la sociedad industrial.

LA SOCIEDAD PROGRAMADA

No se puede sostener la idea de modernidad sin vincular estrechamente una reflexión general con el análisis de una situación histórica particular, caracterizada ella misma como una etapa de la modernidad. Pero ¿cómo se puede rechazar el historicismo y al mismo tiempo hablar concretamente de sociedad posindustrial? Basta con reconocer que el historicismo es la manera de concebir cierta forma y cierta etapa de la modernización y que la etapa ulterior, en la cual ya hemos entrado, ya no se concibe desde el punto de vista del desarrollo histórico, así como no lo hacía la etapa anterior, aquella en que se formó la filosofía política clásica desde el siglo XVI al XVIII. En el siglo XVIII se hablaba de la felicidad y no del progreso, como en el siglo XIX; ¿por qué lo característico de una sociedad posindustrial no sería hablar del sujeto?

Nuestra modernidad se caracterizó en primer lugar por el abandono de la sociedad tradicional sin dejar de estar ligada al dualismo cristiano, lo cual quita, según vimos, toda unidad real a lo que se ha llamado el espíritu de la Ilustración. Luego se produjo el gran intento de integración de las dos fases de la modernidad en las filosofías de la historia, idealistas o materialistas. El historicismo fue ante todo una voluntad de unificar racionalización y subjetivación. Actualmente, una concepción aún más viva de nuestra historicidad está vinculada con la conciencia crítica de los peligros del productivismo y del modernismo y con el retorno a un dualismo que insiste tanto en la oposición de la racionalización y la subjetivación como en su carácter complementario.

Definir la sociedad posindustrial equivale a explicar las razones de este nuevo dualismo. Por otra parte, éste no se puede comprender fuera de la situación histórica en que se desarrolla, situación que se encuentra regida por el rápido crecimiento de las industrias culturales. Llamo, en efecto, *sociedad programada* —expresión más precisa que la de sociedad posindustrial, la cual sólo está definida por aquello a lo que sucede— aquella en que la producción y la difusión masiva de los bienes culturales ocupan el lugar central que antes habían ocupado los bienes materiales en la sociedad industrial. La metalurgia, la industria textil, la industria química y también las industrias eléctricas y electrónicas fueron en la sociedad industrial lo que en la sociedad programada son

la producción y la difusión de conocimientos, de cuidados médicos y de informaciones, es decir la educación, la salud y los grandes medios de difusión.

¿Por qué esta designación? Porque en esta sociedad el poder de gestión consiste en prever y en modificar opiniones, actitudes, conductas, en modelar la personalidad y la cultura, en entrar pues directamente en el mundo de los "valores", en lugar de limitarse al dominio de la utilidad. La nueva importancia de las industrias culturales reemplaza las tradicionales formas de control social por nuevos mecanismos de gobernar a los hombres. Invirtiendo la antigua fórmula, se puede decir que el paso de la sociedad industrial a la sociedad programada es el paso de la administración de las cosas al gobierno de los hombres, idea bien expresada por la fórmula "industrias culturales" lanzada por los filósofos de Frankfurt.

En la sociedad programada, la resistencia al poder de gestión ya no puede apoyarse en una filosofía naturalista de la historia; sólo puede apoyarse en la defensa del sujeto. ¿Qué temas apasionan en las sociedades más industrializadas si no son los de la educación, la formación y sobre todo la salud? Ahora bien, en estas esferas, ¿no se trata acaso de defender cierta concepción de la libertad, de la capacidad de dar sentido a la vida contra aparatos dirigidos por una voluntad neoliberal de adaptación al cambio, por un deseo de control social o por argumentos tecnoburocráticos?

Especialmente el hospital, ¿deberá ser una organización regida por una mezcla de lógicas profesionales, financieras, administrativas, corporativas? ¿O el hospital debe centrarse en el enfermo, de manera que éste no sea sólo un objeto de cuidados, sino también un sujeto informado, capaz de proyectos y de memoria, que participe en las decisiones y en la aplicación de esos cuidados? Este debate no ha provocado la formación de actores organizados, de sindicatos de enfermos. Pero está presente en todos los espíritus y se expresa frecuentemente en la televisión donde las transmisiones médicas que alcanzan mayor resonancia son aquellas que abordan más directamente el tema de la responsabilidad y de los derechos de los enfermos, ya se trate de eutanasia o de cuidados paliativos, ya se trate de fecundación asistida o de tratamiento de las grandes enfermedades. La opinión pública francesa se ha conmovido profundamente al enterarse de la contaminación de enfermos provocada por una transfusión de sangre que los responsables sabían infectada por el virus del SIDA.

La discusión sobre las finalidades de la escuela se encuentra más difundida aún en la opinión pública y en los interesados mismos. Pero los alumnos de liceo y los estudiantes universitarios viven intensamente la tensión entre una enseñanza que prepara para el empleo o que transmite normas propiamente escolares y una educación que se preocupe por la personalidad de cada alumno y la realidad de la clase. En 1990, los alumnos de liceo que iniciaron en Francia un importante movimiento de protesta estaban preocupados por su porvenir profesional, amenazado por el desempleo, pero también querían que la cultura escolar no fuera ajena a su cultura de jóvenes o de ciertos segmentos

de la juventud. Asimismo, los estudiantes interrogados por Didier Lapeyronnie oponen la defensa de su personalidad a un mundo universitario que ellos consideran desorganizado y agresivo. No van en busca de su interés o su placer, sino que aspiran a cierta autenticidad de vida en la situación en que se encuentran. Esta reacción no determina una acción colectiva, pues la desconfianza respecto de los partidos políticos y de los sindicatos es grande, pero conduce a adquirir viva conciencia de un conflicto general de orientaciones entre el aparato de enseñanza y los proyectos personales de los estudiantes.

En definitiva, es alrededor de la televisión, el principal de los medios de difusión, donde el debate público se encuentra menos organizado y donde ha sido reemplazado por una extrema ambivalencia de las actitudes frente a ella. Un canal de televisión transforma todo en espectáculo y, con frecuencia, sólo trata de aumentar su participación en el mercado; pero también lleva a cada casa rostros, palabras, gestos, que transforman a seres humanos remotos en nuestros prójimos. La comunicación de masas, cualquiera sea su contenido, político o documental, concede la primacía a la comunicación misma, esto es, al impacto del mensaje, idea que MacLuhan expresó primero y los profesionales de la televisión comprenden claramente, aprueben o no esta transformación del medio en su propio fin. Pero nada autoriza a creer que el público se siente atraído sólo por la violencia, el dinero y la tontería. La atracción de los programas más fáciles, que reducen al espectador a mero consumidor, no es felizmente lo bastante fuerte como para eliminar a su contrario, el efecto de la expresión, la revelación de lo que está lejos o próximo porque se impone bruscamente a nosotros con su peso de interrogación y de participación.

Mientras los antiguos movimientos sociales, sobre todo el sindicalismo obrero, se degradan y se transforman en grupos de presión política o en agentes de defensa corporativa de sectores de la nueva clase media asalariada antes que en defensores de las categorías menos favorecidas, esos nuevos movimientos sociales, aun cuando carecen de una organización y una capacidad de acción permanente, hacen surgir ya una nueva generación de problemas y conflictos sociales y culturales. Ya no se trata de enfrentarse para obtener la dirección de medios de producción, sino que ahora se trata de las finalidades de esas producciones culturales que son la educación, los cuidados médicos y la información de masas.

Más complejos pero también más visibles son los movimientos de rebelión contra un poder totalitario o autoritario, que orienta los espíritus y las costumbres así como organiza la producción, que concentra en sus manos todas las formas de poder político, económico y cultural. La figura más vigorosa de estas últimas décadas es la del *disidente*. La imagen dominante de la resistencia al nazismo era la de una resistencia política y, sobre todo en el caso francés, la de los militantes comunistas o gaullistas. Frente al totalitarismo postestalinista, en cambio, es la imagen del hombre solo, el *zek*, y la conciencia libre y valiente de un Sajarov, de un Solzhenitsin, de un Boukovski o de un Chtcha-

ranski, entre muchos otros, lo que ha llegado a ser símbolo de una libertad que ya no apela al compromiso sino a la liberación, a la valentía, no de tomar bastillas, sino de decir no a un poder que no vacila ante ninguna forma de represión.

Y desde una perspectiva diferente, ¿no hay que ver en Gandhi a una de las figuras más importantes de este siglo?; y su llamado a la *no violencia* ¿no ha movilizad las convicciones culturales y nacionales así como los intereses sociales? Las protestas más vivas tienen hoy un fundamento moral, no porque la acción colectiva sea impotente, sino porque la dominación se ejerce sobre los cuerpos y las almas aún más que sobre el trabajo y la condición jurídica, porque la propaganda y la represión totalitarias son las enfermedades más graves del mundo que se dice moderno.

En efecto, vemos desaparecer ante nuestros ojos el "repertorio", según la expresión de Charles Tilly, de los movimientos sociales de la época industrial: las manifestaciones de masas, los violentos gritos de combate, la idea de toma del poder. En París, en mayo de 1968, he sido testigo del encuentro de ese antiguo repertorio, el de la huelga general utilizado sobre todo por la CGT, y el nuevo repertorio creado por los estudiantes e interpretado con gran inteligencia política por Daniel Cohn-Bendit, una movilización vuelta hacia sí misma antes que contra el enemigo, "sentadas" pacíficas provenientes de Estados Unidos. Una transformación importante es el nuevo papel que desempeñan las mujeres en estos nuevos movimientos sociales en los que ellas constituyen la mayoría de los participantes activos; las mujeres aportan temas culturales y sociales, invocan la defensa del sujeto que encontró su expresión más consciente y más organizada en las acciones colectivas en favor de la anticoncepción y la libertad de abortar.

Hoy el espacio público está lleno de estos movimientos sociales nuevos, aun cuando muchos de ellos sólo exhiben su debilidad política. A pesar de la influencia que ejerce sobre ellos el fundamentalismo revolucionario de sectas izquierdistas o, por el contrario, de encerrarse en temas no políticos y en una mezcla de afirmaciones muy globales y de objetivos muy particulares, hay que reconocer que las nuevas protestas no apuntan a crear un nuevo tipo de sociedad y menos todavía a liberar las fuerzas del progreso con miras al futuro, sino que aspiran a "cambiar la vida", a defender los derechos del hombre, tanto el derecho a la vida de aquellos a quienes amenaza el hambre o el exterminio como el derecho a la libre expresión o a la libre elección de un estilo de vida personal. Ciertamente, es en las sociedades industrializadas donde se forman estos nuevos movimientos sociales, que también se manifiestan en las acciones de defensa de las poblaciones más pobres y más dominadas. De ahí el carácter internacional de estos movimientos que supera en mucho el del movimiento obrero de principios de siglo, antes de 1914, casi ningún otro tema suscita tanta emoción en la juventud como el de la solidaridad con los pueblos más pobres y con las víctimas de la segregación y la intolerancia. Pues

la conciencia moral, presente en el corazón de los nuevos movimientos sociales, está más íntimamente ligada a la defensa de la identidad y de la dignidad de quienes luchan contra una opresión extrema o contra la miseria que las estrategias políticas y sociales de sindicatos o de grupos de presión, que hoy forman parte del sistema de decisión de los países más ricos.

El gran vuelco de la acción colectiva que pasa de los temas económicos a los temas personales y morales no se observa solamente en las formas más organizadas de movilización. Por el contrario, resulta más visible en las preferencias o en los temores, en las opiniones y en las actitudes expresadas en la vida cotidiana, lo cual determina un fuerte desafecto por las instituciones políticas y las ideas sociales. Al comienzo de la sociedad industrial y en la Europa occidental, nada parecía interponerse entre la formación de un capitalismo brutal y las utopías a la vez sociales y morales; sólo muy lentamente se constituyeron mediaciones políticas entre estos dos polos opuestos. De la misma manera, hoy asistimos a la descomposición de fuerzas y de instituciones políticas procedentes de la sociedad industrial, fuerzas e instituciones que ya no expresan demandas sociales vigorosas y se transforman en agencias de comunicación política, en tanto que los nuevos movimientos sociales movilizan principios y sentimientos. Pero esta decadencia de las pasiones políticas no se explica sólo por el hecho de entrar en un nuevo período utópico. Lo que está en crisis y en vías de desaparición es la función de los *partidos* políticos como representantes de la necesidad histórica y puestos por encima de los actores sociales y a menudo contra ellos. Los grandes partidos populares de las masas estuvieron en el origen de los regímenes totalitarios del siglo XX; los nuevos movimientos sociales quieren alejarse lo más posible del modelo dado por los partidos fascistas y comunistas. De ahí el debilitamiento de las fuerzas propiamente políticas, contrapartida de la apertura y de la creciente actividad del espacio público y del papel cada vez más importante de la opinión pública, mucho más próxima, por su flexibilidad e incluso por su fragilidad, a las demandas sociales que las grandes maquinarias políticas seguras de sí mismas y de su derecho histórico a representar a un pueblo prontamente reducido al estado inferior de "masa". Los nuevos movimientos sociales hablan más de autogestión que de sentido de la historia y más de democracia interna que de toma del poder.

No arribemos a la conclusión de que todas las formas de individualismo y juicio moral que se difunden tan rápidamente en las sociedades más industrializadas sean expresiones del sujeto y, en particular, de nuevos movimientos sociales. No lo son, así como no todas las manifestaciones de la acción sindical representan al movimiento obrero. Cada sociedad funciona en el nivel más bajo así como en el más elevado. Por otra parte, un país perteneciente por lo menos de manera dominante a un tipo de sociedad, a un sistema de acción histórica dado, también está marcado por su modo de modernización, más o menos liberal o estatista, según que el cambio esté dirigido por capitalistas o por el Estado. Pero, más allá de este doble principio de diferenciación interna,

existe lo que caracteriza el sistema de acción histórica: un conjunto de orientaciones culturales —la historicidad— y de conflictos sociales por la apropiación de esos modelos de obrar por sí misma que tiene la sociedad. La sociedad industrial tuvo como modelo dominante de conocimiento el evolucionismo y como modelo moral la energía, el trabajo y el control de uno mismo; la referencia al sujeto quedó entonces ahogada en la filosofía de la historia. Las crisis de mutación que hacen pasar de la sociedad industrial a la sociedad programada entrañan el peligro de hacer desaparecer la conciencia de la historicidad y, por lo tanto, la idea misma de modernidad, pero también es cierto que a través de esas crisis la idea de sujeto se desliga del historicismo.

Hoy el mundo no vive solamente la ruina de los modos de desarrollo voluntarista, es decir, el fin del socialismo y el triunfo de la economía de mercado; el mundo también pasa, ante todo, de la sociedad industrial a la sociedad programada, pasa de la fusión de la racionalización y la subjetivación, fusión propia de las filosofías de la historia, a su separación y a su complementariedad. Y esta mutación incumbe al mundo entero, tan grande es el efecto dominante de las sociedades que ya han entrado en la posindustrialización y que difunden sus ideas y sus maneras de vivir en todo el planeta. Es muy improbable que la entrada en la sociedad programada se realice en todas partes mediante los métodos liberales del Occidente contemporáneo. Esos métodos triunfan hoy en la Europa poscomunista así como en la América latina pospopulista; pero podemos pensar que tales métodos a menudo serán juzgados como insoportables o modificados en muchos países de suerte que se formarán modos de intervención popular y estatal que en una u otra forma reproducirán el esfuerzo que fue el de la socialdemocracia europea en la primera mitad del siglo XX; no todos los caminos conducen al liberalismo.

Sin embargo, todos conducen a la sociedad programada, aunque no todos lleguen a ella. Estamos tan impresionados por el derrumbe de los regímenes comunistas y por la desintegración de las ideas socialistas que nos sentimos tentados a ver en los cambios históricos actuales sólo el desquite del capitalismo y hasta el triunfo completo del único buen camino, el del liberalismo. Pero esto es confundir peligrosamente un modo de desarrollo con un tipo de sociedad. Lo esencial es reconocer la formación de una cultura y de relaciones sociales nuevas vinculadas con el reemplazo de las industrias materiales por las industrias culturales. Ni las formas de organización política ni la conducta personal o colectiva son las mismas según que la entrada en esta sociedad programada se realice por el camino liberal o por un camino diferente que sea más intervencionista o esté más orientado por movimientos sociales populares; pero más allá de esas diferencias propiamente históricas queda la unidad propia de un modelo de sociedad, del sistema nuevo de acción histórica que es la sociedad programada. Y lo que mejor la define no es la aparición de nuevas técnicas, sino el retorno de la idea de sujeto. Bien se comprende que esta reaparición del sujeto produzca a veces efectos antimodernistas, pero representar

la superación del historicismo como una ruptura con la modernidad sería tomar el detalle por el conjunto del cuadro.

Esta evocación de un nuevo sistema de acción histórica, el sistema de la sociedad programada con sus actores, sus movimientos sociales, con los objetivos culturales de sus conflictos y de sus negociaciones, está muy alejada de las imágenes dominantes hoy en nuestra sociedad, las imágenes vinculadas con el concepto de posmodernismo. Y esto me lleva a definir lo que opone esta idea a la de sociedad posindustrial o programada. El posmodernismo afirma la disociación completa del sistema y el actor: el sistema es autorreferencial, *autopoietico*, dice Luhman, en tanto que los actores ya no se definen por relaciones sociales sino por una diferencia cultural. No niego que estas afirmaciones correspondan a una parte de la realidad, pero son tan deformadoras como las descripciones, hechas a principio del siglo XIX, de la sociedad industrial como el reinado del dinero y la mercancía. Lo que aún no era la clase obrera se representaba como el mundo diferente de los suburbios, los talleres y las tabernas; el mundo del dinero y el mundo del trabajo parecían ajenos el uno al otro en la sociedad capitalista. Hubo que esperar a que aparecieran los sindicatos y las ideas socialistas para descubrir relaciones de producción detrás de esas diferencias extremas. Hoy la acción de la sociedad sobre sí misma, su historicidad, es tan grande que, en efecto, existe la posibilidad de una ruptura cultural que ya no deje ningún espacio al conflicto social. Sin embargo, es más probable la evolución inversa. Se nos habla de nuestra sociedad como de una sociedad de información, así como se hablaba de la sociedad industrial y del maquinismo. ¿Cuánto tiempo hará falta todavía para que encontremos seres humanos y relaciones sociales detrás de las técnicas y para que se comprenda que en todas partes se enfrentan maneras socialmente opuestas de utilizar la información y de organizar la comunicación, ya sea “abstractamente”, para reforzar el flujo de información que es también flujo de dinero y de poder, ya sea “concretamente”, para fortalecer el diálogo entre interlocutores situados desigualmente en las relaciones de poder o de autoridad?

En las ideas posmodernas veo, ante todo, una interpretación sociológicamente superficial de transformaciones; en los fenómenos en que insiste el pensamiento posmoderno veo más situaciones de crisis que innovaciones duraderas. La extrema diferenciación del sistema político y el sistema social de la que habla Luhman, ¿no define acaso la crisis de representación política que todo el mundo reconoce y que sólo se superará el día en que se organicen nuevas demandas sociales y en que nuestras democracias vuelvan a ser representativas? Asimismo, referirse a la diferencia absoluta representa una conducta de crisis cuando se desliga del reconocimiento de los conflictos sociales y de sus objetivos culturales.

Vivimos el momento de transición de una sociedad a otra. El siglo XIX estuvo casi por completo ocupado por la transición de una sociedad mercantil a una sociedad industrial y del espíritu republicano al movimiento obrero. Luh-

man recuerda muy justamente que una sociedad no puede definirse por una sola de sus dimensiones: industrial, capitalista o democrática. Esto es cierto hoy pero también lo era ayer.

El interés principal de este debate es recordar que la idea de sujeto es inseparable de la de relaciones sociales. En la sociedad programada, el individuo reducido a ser sólo un consumidor, un recurso humano o un blanco se opone a la lógica dominante del sistema al afirmarse como sujeto contra el mundo de las cosas y contra la objetivación de sus necesidades materiales. Por eso la idea de sujeto no es separable de un análisis de la sociedad actual entendida, no como posmoderna, sino como posindustrial o programada. Las teorías posmodernas nos muestran la descomposición del sujeto pero también las crecientes demandas de las minorías y el desarrollo de los sistemas cibernéticos. Pero en lugar de ver sólo el carácter recíprocamente extraño de estos dos mundos, por qué no ver su conflicto, pues ninguno de los dos mundos se define por sí mismo tecnológicamente o culturalmente; uno y otro deben definirse socialmente o, mejor aún, por la oposición en que se encuentran. Esto es lo que opone sobre todo la idea de sujeto a la idea de identidad o de conciencia: el sujeto representa el cuestionamiento de un orden, así como la imagen de la sociedad vista como mercado tiene como razón de ser la reducción de la resistencia de las defensas culturales. Todavía vivimos con la conciencia del desgarramiento, pero ya se hacen oír en la opinión pública —aunque todavía no en la vida política organizada— nuevos conflictos y la exigencia de la transformación profunda de una sociedad cuyas orientaciones culturales están aceptadas por movimientos sociales que se oponen en cuanto a su realización social y política.

LO UNO Y LO OTRO

Lo que se llama posmodernismo, cuyo sentido como forma extrema de descomposición del modelo racionalizador de la modernidad he señalado, define bien aquello a lo que se opone el sujeto. El lenguaje impersonal de las pulsiones y sobre todo el de aquello que la ley y el superyó reprimen en el inconsciente ya no están encerrados en el individuo, sino que son visibles por doquiera en la sociedad llamada de consumo, que reemplaza también la reivindicación social por la violenta retirada hacia una cultura utilizada como lenguaje de un nuevo poder.

Esa cultura posmoderna niega ante todo la profundidad, es decir, la distancia entre los signos y el sentido. Por eso lleva al extremo la supresión del sujeto y sustituye por el objeto —la lata de sopa Campbell o la botella de Coca-Cola en Andy Warhol— al sujeto, el cual puede, como la Marilyn del mismo autor, convertirse en objeto publicitario. Esta cultura del consumo constituye el campo en el que se sitúa la reivindicación del sujeto, así como la sociedad indus-

trial constituía el campo en el que se formó el movimiento obrero. Lo cual da un nueva actualidad a la crítica que hizo Marx de las categorías de la vida y el análisis económico, detrás de las cuales quería encontrar relaciones sociales de producción. Éste es un ejemplo que se puede seguir adaptando a una situación profundamente nueva. Contra el mundo de la imagen ya no se trata de apelar a un valor de uso, así como se apelaba a la liberación necesaria de las fuerzas productivas contra la irracionalidad de las relaciones sociales de producción. Lo que se opone a este universo de signos es la búsqueda de un sentido que remita, ya no a la naturaleza, sino al sujeto. El sujeto y el mundo de los objetos de consumo están en la misma relación de oposición que el capital y el trabajo en un tipo anterior de sociedad. Lo cual subraya que la afirmación y la negación del sujeto están vinculadas con el reemplazo de la sociedad de producción por la sociedad de consumo y que nuestra imagen del sujeto es ajena a la imagen del sujeto racionalizador y ascético tal como lo concebía todavía Max Weber. Caracterizar un conflicto social es imposible si al mismo tiempo no se bosqueja el campo cultural en el que se sitúa y que constituye lo que está en juego entre relaciones sociales opuestas. Sociedad de consumo y defensa del sujeto son los actores opuestos cuyo conflicto define la forma social tomada por una sociedad posindustrial que en modo alguno es posmoderna sino que, por el contrario, es hipermoderna.

La importancia creciente otorgada a la idea de sujeto es opuesta a las visiones que eliminan completamente al sujeto, ya sea reduciéndolo a sus demandas mercantiles, o encontrando en él estructuras que escapen al actor y a su conciencia, o, finalmente, continuando el trabajo de la teoría crítica y la sociología de inspiración althusseriana que busca, detrás de la falsa conciencia, la lógica de un sistema de dominación. En este período de transición en el que las prácticas sociales de la acción colectiva son demasiado débiles o están desorientadas para llevar a cabo su propio análisis, los intelectuales han asignado una importancia extrema a la conducta y a las explicaciones que rechazan toda referencia al sujeto. Y ellos son las principales víctimas, puesto que ninguna sociedad está vacía de actores y porque queriendo ser sólo críticos o queriendo reemplazar la sociología relacionada con la historia por una antropología ahistórica, los intelectuales se ven en la imposibilidad de explicar las prácticas nuevas y terminan por crear ellos mismos un Estado dentro del Estado, una corporación dentro de la sociedad, cuya lengua propia consiste en negar al sujeto.

Para volver a encontrar un sentido justo de los cambios observables basta con que los intelectuales y, en primer lugar los sociólogos, vuelvan a entroncarse con la gran tradición de su profesión: descubrir lo que está oculto, salir de sí mismos y de su medio para restablecer la distancia con el objeto estudiado, distancia que permite al historiador o al etnólogo elaborar sus análisis. ¿No es demasiado tarde para pensar que hemos entrado en un período "post-social" y "poshistórico", en una sociedad de puro simulacro y de permanente

disolución de los actores en un caleidoscopio de imágenes? ¿No vemos más bien reconstruirse o tratar de transformarse a las sociedades que estuvieron sometidas al sistema comunista y no observamos al mismo tiempo conductas personales y colectivas hasta ahora desconocidas propagarse rápidamente en las sociedades occidentales, mientras una parte del tercer mundo se hunde en la miseria, las luchas étnicas y la corrupción? Ya no es hora de anunciar el ocaso de la sociedad industrial ni de soñar con un nuevo equilibrio después de un período de grandes transformaciones y de crecimiento acelerado. La noche termina. Desde 1968 hemos recorrido todas las etapas de un cambio de sociedad, desde la descomposición de la sociedad industrial y las ilusiones poshistóricas hasta el proyecto puramente liberal de reconstruir una economía nueva; es hora de que aprendamos a describir y analizar los modelos culturales, las relaciones y los movimientos sociales que les dan forma, las elites políticas y los modos de cambio social que hacen mover lo que durante un breve instante pudo parecer un mundo situado más allá de la historicidad. Volver a encontrar la idea de modernidad significa primero reconocer la existencia de una sociedad nueva y de nuevos actores históricos.

11. YO NO ES EGO

LAS DISCIPLINAS DE LA RAZÓN

EL ESPÍRITU DE LA ILUSTRACIÓN se proponía ser liberador y lo fue; a menudo se lo caracterizó como individualista pero no lo fue. El lector recordará la oposición, que mostramos al comienzo de este libro, entre el himno cantado a la razón y el empirismo, característico del espíritu de la Ilustración, y el dualismo cristiano y cartesiano que se encuentra en la Declaración de los derechos del hombre. El sometimiento a las exigencias del pensamiento racional liberó a la humanidad de las supersticiones y de la ignorancia, pero no liberó al individuo. Ese sometimiento sustituyó por el reino de la razón el de la costumbre, por la autoridad racional legal, como decía Weber, la autoridad tradicional. El racionalismo moderno desconfía del individuo, prefiere las leyes impersonales de la ciencia que se aplican también a la vida y el pensamiento del hombre. El pensamiento llamado moderno se considera científico, pero es materialista y naturalista; disuelve la individualidad de los fenómenos observados en leyes generales. En el orden social, puesto que el criterio del bien ha llegado a ser la utilidad social, la educación debe consistir en elevar a los adultos y más aún a los niños del egoísmo al altruismo a fin de convertirlos en hombres y mujeres capaces de desempeñar sus papeles de conformidad con las reglas que parezcan más favorables a la creación de una sociedad razonable y bien equilibrada.

Esta concepción de la educación entendida como socialización y como ascenso hacia la razón no ha desaparecido y se conserva todavía en las escuelas de no pocos países. El niño debe ser disciplinado y debe estar estimulado a través de recompensas o ser reprimido mediante castigos a fin de que se domine y aprenda las reglas de la vida en sociedad y los pasos del pensamiento racional. La finalidad de esta educación cargada de restricciones y coacciones consiste en procurar a cada individuo la capacidad de resistir las dificultades materiales pero sobre todo intelectuales y morales que pueda encontrar en la vida. El individuo deberá ser capaz de dominarse a sí mismo, de dar pruebas de coraje y sacrificio. La educación es aprendizaje del deber y el hecho de que la palabra *deber* signifique también la tarea asignada por el maestro al alumno y que la palabra *disciplina* designe al mismo tiempo una coacción, un instrumento de castigo y un dominio de conocimiento no se debe a una ca-

sualidad. De esta concepción se puede retener una imagen luminosa o sombría, pero es difícil caracterizarla como individualista. La educación introduce mediaciones entre las demandas del individuo y su satisfacción, mecanismos de sublimación que escapan al control del individuo y que son en alto grado universalistas.

La sociedad industrial en sus comienzos fue considerada como una movilización general, la clase obrera como el ejército del trabajo y la organización de las fábricas estuvo con frecuencia asegurada por militares. Convendremos fácilmente en que esta imagen es demasiado brutal y parcial, pero contiene bastante verdad para mostrar que la mayor parte de la sociedad moderna no aceptó el individualismo. Y lo mismo cabe decir de las elites dirigentes, sometidas a restricciones particularmente rígidas que debían convertirlas en servidoras del beneficio mercantil o de la industria; sus miembros, pertenecientes a una clase o a una profesión, ocultaban su personalidad individual en uniformes y detrás de convenciones. De ahí el gusto que esta sociedad experimentaba por las alegorías que representaban los papeles sociales independientemente de todo rasgo particular de quien los desempeña. La pérdida de la individualidad es aún más completa en el caso de las mujeres, reducidas a sus papeles de esposas, madres o amantes. Esta lucha contra el individualismo continúa y es el objeto de campañas de opinión y de prohibiciones legales, cuando la modernización tiene que ver con la creación o el renacimiento de la nación. Se apela entonces al heroísmo de todo el mundo para que sacrifique el interés y la felicidad individuales por la conquista de la independencia o el engrandecimiento de la nación. Las empresas emplean el mismo vocabulario en términos más mesurados.

¿Dónde está el individualismo en esta sociedad moderna? ¿Cómo no comprender a los budistas o a los confucianos que oponen su moral de la intención a la moral del deber que, según ellos caracteriza al mundo occidental moderno, especialmente después de Kant? La moral llamada tradicional se centraba en el individuo, aunque tratara de liberarlo de sus pasiones; la moral llamada moderna, ¿no es ante todo un conjunto de reglas que deben seguirse en interés de la sociedad, la cual sólo puede prosperar si los individuos se sacrifican a ella?

Finalmente, ¿cómo no recordar que la sociedad moderna puede caracterizarse también como sociedad de masas, primero en la producción y luego en el consumo y las comunicaciones y que, por lo tanto, es imposible llamarla individualista? Las propias sociedades modernas proclaman que su fuerza se debe a que reemplazan los particularismos por el universalismo, y la sociología se encuentra plagada de parejas de oposición que señalan esta naturaleza de la modernización: de la comunidad a la sociedad, de la reproducción a la producción, del estatuto al contrato, del grupo al individuo, de la emoción al cálculo.

Esta referencia constante a la racionalización y a la función motriz de la ciencia y la tecnología ha ejercido una vigorosa atracción tanto en el Este co-

mo en el Oeste. ¿Por qué provoca hoy más temor que entusiasmo? En primer lugar, porque este universalismo de la razón es una temible máquina de destruir las vidas individuales en las que entran el oficio, los recuerdos y las protecciones, tanto como la ciencia, los proyectos y los estímulos. La aceleración del progreso ha determinado el paso de la generación que debía sacrificarse al sacrificio permanente de una gran parte de la humanidad. ¿Puede la Europa de fines del siglo XX creer todavía, como en los tiempos en que Eisenstein filmaba *La línea general*, que el triunfo de la técnica asociado al poder popular liberará al hombre de la ignorancia, la irracionalidad y la pobreza? Pero, sobre todo, hemos visto de qué manera la razón (enteramente respetable cuando se reduce a la ciencia fundamental) se identificaba cada vez más con poderes, aparatos e individuos. Los poderes totalitarios han hablado con entusiasmo del progreso del hombre y de la modernidad. Y hasta en sociedades suavizadas por décadas de *Welfare State* nos sentimos prisioneros de aparatos públicos o semipúblicos que, en nombre de la razón y del interés general que representan, ignoran la realidad que reducen ingenuamente a los efectos de las decisiones que ellos mismos toman. El discurso de los estados, y a veces también de los aparatos privados, sobre todo cuando éstos poseen un monopolio, está lleno de un voluntarismo desbordante de espíritu científico y de preocupación por el bien común, pero que entra en contradicción de manera cada vez más visible con una realidad que se permite con frecuencia contradecir el discurso de los poderosos.

El pensamiento crítico ha destruido en el orden social el ego ingenuamente orgulloso de los estados, así como el pensamiento freudiano había disipado en el orden individual las ilusiones de la conciencia. Por todas partes se habla con razón de la destrucción del ego y de la conciencia. Pero el error de esos críticos radica en que se engañan sobre lo que destruyen llamándolo sujeto. Tienen razón en reducir todos los principios de identificación de la acción humana al orden del mundo, ya sea que esos principios se remitan a la religión o a la razón, ya sea que se remitan a la meditación o a la ciencia. Pero esos críticos, al destruir un ego individual o colectivo que basa su poder en las leyes de la naturaleza, liberan al mismo tiempo, como hacía Descartes, el espíritu científico siempre amenazado por el finalismo y la idea de sujeto que nace como resistencia al poder de los aparatos.

Sin embargo, no nos detengamos demasiado en estas concepciones que acompañaron el auge del modelo racionalizador, pues lo que las ha debilitado no es el pensamiento crítico sino una transformación social casi inesperada, en todo caso retrasada durante mucho tiempo en la Europa del siglo XIX en vías de industrialización: el nacimiento y la rápida expansión de la *sociedad de consumo*. Es esta sociedad y luego la sociedad de la información las que hicieron nacer un individualismo que hoy se opone a la idea de sujeto más eficazmente que el antiguo poder absoluto de la razón, y este fenómeno merece, pues, nuestra atención crítica.

EL INDIVIDUALISMO

Hoy ya no podemos simplemente retomar y aceptar representaciones elaboradas en el momento en que triunfaba la gran industrialización de fines del siglo XIX en Alemania y en Estados Unidos con mayor fuerza aun que en Gran Bretaña y en Francia. ¿Cómo no considerar primero la imagen completamente diferente que se impuso en nuestra sociedad de consumo y parece difundirse por toda la tierra partiendo de Estados Unidos? Actualmente el concepto de modernidad está más relacionado con la liberación de los deseos y con la satisfacción de las demandas que con el reinado de la razón. Este rechazo de las coacciones colectivas, de las restricciones y prohibiciones religiosas, políticas o familiares, la libertad de movimiento y la libertad de opinión y de expresión son exigencias fundamentales que repudian todas las formas de organización social y cultural que traban la libertad de elegir y de conducirse por considerarlas superadas o incluso reaccionarias. Un modelo liberal ha reemplazado a un modelo técnico y movilizador. En particular, las imágenes de la juventud son en su mayor parte imágenes de la liberación de deseos y sentimientos. El liberalismo define al sujeto —así como a la democracia— de manera negativa, es decir, rechazando aquello que representa un obstáculo a la libertad individual y colectiva. Lo cual conduce a reemplazar las parejas de oposición que acabo de mencionar por la pareja a la que Louis Dumont ha otorgado una formulación de entrada clásica, la pareja de holismo e individualismo.

Las sociedades no modernas, aunque su aparición sea reciente, definen al individuo por el lugar que ocupa dentro de un conjunto que constituye un actor colectivo, o bien en cambio un conjunto de reglas impersonales creadas por un pensamiento mítico que se refiere a una creación divina, a un acontecimiento primitivo o a la herencia de los antepasados. El individualismo no tiene contenido propio, pues una norma sólo puede emanar de una institución y sólo puede tener efectos de regulación colectiva. La libertad de cada uno no reconoce otro límite que la libertad de los demás, lo cual impone aceptar reglas de vida en sociedad que son puras restricciones pero que son necesarias al ejercicio de la libertad que de otra manera se destruiría por el caos y la violencia. No es el individuo quien debe ser orientado o dirigido, es la sociedad la que debe civilizarse. Las reglas de la vida en sociedad están hechas para ampliar el espacio dado a la libertad individual. Ésta es una idea enteramente opuesta a la educación clásica que imponía fuertes disciplinas al niño a fin de que en él la razón y el orden se impusieran a las pasiones y la violencia. Este modelo liberal sólo puede definirse recurriendo de manera muy general a la

libre iniciativa, en tanto que los modelos de educación y de organización clásicos eran de una complejidad infinita y dieron nacimiento a una casuística de la que constituyen un buen ejemplo los manuales de los confesores de nuestra Edad Media, ejemplo bien estudiado especialmente por Jacques Le Goff. La observación de las costumbres actuales muestra, sobre todo en la juventud —o por lo menos en su fracción mayoritaria, que se siente parte de esta sociedad liberal y moderna—, una fuerte combinación de individualismo y tolerancia y el repudio de toda exclusión de una categoría social o nacional. De ahí el éxito de las campañas negativas desarrolladas por el movimiento feminista en favor del derecho a la anticoncepción y el aborto, que contrasta con la debilidad y el fracaso del movimiento positivo de “liberación de las mujeres” y también el repudio de las discriminaciones raciales y el *apartheid*, tan intenso como el de los regímenes totalitarios y autoritarios.

¿Acaso no es la modernidad la desaparición de todos los modelos y todas las trascendencias y, por lo tanto, de las fuerzas religiosas, políticas o sociales que crean civilizaciones caracterizadas por imperiosas normas de moralidad? Nuestra concepción de la modernidad, es decir de la historia moderna, estuvo dominada por la idea de que no pudo superarse la inercia de los sistemas sociales y las instancias de control social y cultural —familia, escuela, Iglesia, derecho— y que la sociedad se puso en movimiento por la conjunción de dos factores: la apertura de las fronteras del sistema y la formación de un poder central que quebranta los mecanismos de reproducción social.

El primer tema tiene que ver con la función creadora del comercio y, por consiguiente, con la superioridad de los estados marítimos, como Atenas, Venecia o la Inglaterra moderna, sobre los estados continentales, como Turquía o Rusia. La Europa contemporánea otorga una importancia capital a este tema: sus etapas se han llamado Unión europea de pagos, Comunidad del carbón y del acero y Comunidad económica europea. La constitución de Europa rara vez es definida en términos positivos, casi siempre se lo hace atendiendo a la supresión de fronteras, de suerte que el acto más simbólico de la caída de los regímenes comunistas de Europa no fue la primera elección libre realizada en un país comunista, Hungría, sino la caída del muro de Berlín. La libre circulación de hombres, ideas, mercancías y capitales se manifiesta como la característica más concreta de la modernidad, la cual convierte al aduanero en una figura del mundo antiguo.

El segundo tema es el de la función modernizadora del Estado. Una sociedad no se moderniza; lo mismo no se convierte en lo otro. Todo resiste al cambio y sobre todo los valores y las motivaciones que nacen de su interiorización en los individuos. El Estado no pertenece a la sociedad y, por esta razón, puede transformarla abriéndola al comercio y lanzándola a lejanas conquistas o bien quebrantando las formas tradicionales de organización social y los poderes locales, como lo hicieron los reyes de Francia, especialmente al comienzo de la era llamada, por esta razón, *moderna*.

El costo social de estos mecanismos económicos y políticos de desarrollo es muy elevado: destruyen para crear; también provocan movilizaciones económicas o bélicas que dividen, oponen, conquistan en lugar de integrar y convencer. Las grandes modernizaciones, producidas tanto en Europa como en las Américas, han recurrido más frecuentemente al fuego de las armas que a la razón, han impuesto la esclavitud, el trabajo forzado, la deportación, la proletarianización. Pero fue así como se creó la sociedad moderna que produjo su propia modernización, ya no mediante la fuerza obligada de la razón y de las instituciones, sino mediante la proliferación de las demandas y las ofertas, mediante la libre iniciativa y la expansión del mercado. El Estado moderno preparó el triunfo de la sociedad civil y se impuso limitaciones. Así como en el orden moral las sociedades liberales reemplazan las reglas positivas por reglas negativas y las normas por garantías, de la misma manera en el orden político, el Estado democrático refrenó su propio poder al fomentar la libre asociación de los productores, los consumidores o los habitantes.

La combinación de estas dos transformaciones determina el poder de los jueces que sustituye el poder del Estado y también el de las Iglesias o las familias. Vida privada y vida política, lugares de principios, de poderes y de secretos se disuelven en una vida pública que es una combinación de códigos y cálculos. La fuerza de esta concepción consiste en que elimina toda referencia al sujeto sin recurrir a la coacción. Nuestra sociedad tiende a no elaborar hipótesis sobre el sujeto y a menudo afirma, de la manera más enfática, que el pensamiento, las costumbres y las leyes sólo son modernos si eliminan toda referencia al sujeto considerado como la máscara de la sustancia divina. La modernidad sería materialista por definición.

Tal es el sentido de un pensamiento que se puede llamar liberal, pero que desborda, y mucho, los límites de una doctrina económica o política. Ese pensamiento limita las intervenciones del Estado a la creación de condiciones y reglas favorables a la libre circulación de personas, bienes e ideas. No formula ningún juicio moral sobre la conducta humana salvo sobre los peligros que esa conducta pueda hacer correr a la vida pública. Recurre a la razón como a un principio de individualismo y por consiguiente de resistencia a las presiones de todos los particularismos, especialmente religiosos, nacionales o étnicos; separa el Estado y la sociedad civil y más aún la Iglesia y el Estado, mientras lleva lo más lejos posible la tolerancia respecto de las minorías. ¿No es cierto que esta concepción de la vida colectiva y personal parece hoy "normal" a quienes viven en sociedades ricas y democráticas en las cuales ya casi no se encuentran movimientos colectivos que reclamen otro tipo de sociedad o una revolución? Las críticas que suscita este liberalismo son de dos órdenes. Unas denuncian la mala o insuficiente aplicación de buenos principios. Reclaman mayor libertad y tolerancia, más movilidad y menos barreras o prohibiciones. Las otras reconocen, en general con dificultad, que esos principios no son aplicables a todos los habitantes del mundo, porque muchos no están su-

ficientemente modernizados o debido a que los países ricos impiden el desarrollo de los pobres; ambos razonamientos, aunque tengan connotaciones opuestas, están muy próximos el uno del otro puesto que aceptan con idéntica convicción la referencia al mismo modelo central.

La visión de la vida social como cambio permanente y urdimbre de estrategias otorga una importancia central al *mercado* que asegura la unión de la empresa y del consumidor: la empresa adapta su producción a las demandas de los consumidores mediante el *marketing*. Este paso de una sociedad de orden a una sociedad de movimiento, de cambios, aclara un aspecto importante de la modernidad: la descomposición de todos los "personajes" de la escena humana, ya se trate del *ego*, ya se trate de la ley o de la voluntad del príncipe, individual o colectiva. Dicha transición permite comprender también la fuerza de los movimientos contrarios que tratan de volver a introducir el espíritu de comunidad en una sociedad de puros cambios. Esos movimientos adquirieron fuerza creciente a partir del momento en que las naciones, después de haber reivindicado su derecho a ser representantes de la modernidad, se sintieron amenazadas por ésta y se definieron cada vez más por una tradición cultural que había destruido el universalismo abstracto de la modernidad, percibido siempre como "extraño". Tales movimientos dominaron el siglo XX porque estuvieron en la base de los regímenes totalitarios de este siglo, desde el nacional-racismo nazi hasta el nacional-comunismo staliniano y hasta los imperialismos culturales y militares del tercer mundo, en particular del mundo islámico. La evocación de estos regímenes antiliberales obliga a rechazar las actitudes demasiado cómodas de doble repudio que condenan la sociedad de consumo occidental con la misma fuerza con que condenan los regímenes totalitarios. Esta posición, demasiado bien equilibrada, sólo tiene el peso de las palabras; sin embargo, hay que reconocer, con casi todos aquellos que están en condiciones de tomar una decisión, que los europeos del Este miran hacia Occidente, en tanto que son bien pocos los occidentales que hoy ven alguna luz en el Este. Nuestro siglo ha conocido demasiadas persecuciones, demasiados exterminios y actos arbitrarios como para que no se prefieran las debilidades y el estrés de una sociedad demasiado voluble antes que la violencia institucionalizada propia de sociedades que invocan la comunidad, la historia, la raza o la religión. Pero esta decisión, que debe tomarse con toda claridad, significa tan sólo que en un mundo en desarrollo, en un proceso de modernización acelerada y raramente endógena, los peores peligros proceden de la destrucción de la sociedad tradicional o de la sociedad moderna por obra del Estado modernizador y autoritario. El mercado es la única protección eficaz contra la arbitrariedad del Estado; esto no significa que el mercado deba ser el principio de organización de la vida social, pues ésta implica siempre relaciones de poder que piden respuestas diferentes de las liberales o las autoritarias, respuestas concebidas atendiendo a relaciones entre grupos sociales y fuerzas políticas.

De ahí la importancia de la psicología de las muchedumbres y de las masas que, desde Le Bon a Freud y a la escuela de Frankfort, ocupó un lugar tan central en el pensamiento social del siglo XX, lugar que Serge Moscovici ha redescubierto recientemente. Si se define la sociedad moderna sólo por la disolución de las jerarquías y las normas, si sólo se ve en ella consumo y competencia, se suscita la formación de una imagen complementaria inversa que opone la irracionalidad de la vida colectiva, y sobre todo política, al aparente triunfo de la ciencia, la técnica y la administración. Desde Bergson y Poincaré, a Mussolini y Hitler, todos aquellos que, desde la filosofía a la política y desde la izquierda socialista a la derecha fascista, han reflexionado sobre la sociedad de masas se apasionaron por el descubrimiento de una vida colectiva cuyas leyes parecían estar en contradicción con las de la naturaleza. Cada vez que la imagen de la sociedad moderna se reduce a la imagen de un mercado, ignorando las relaciones sociales así como los proyectos individuales y colectivos, vemos reaparecer la imagen espantosa de la sociedad de masas. Hoy ya no son los dirigentes políticos quienes nos inquietan, sino más bien los medios de comunicación; sin embargo, la oposición entre la acción estratégica y la manipulación política o cultural no ha cambiado. Cada vez que se destruye la idea de sujeto, uno vuelve a caer en la oposición doblemente artificial de la racionalidad instrumental pura y de las muchedumbres irracionales. La única manera de descartar esta interpretación muy superficial de los regímenes autoritarios modernos consiste en renunciar a una imagen reductora de la sociedad moderna. Ésta no constituye en modo alguno una sociedad individualista; el orden jerárquico, del que dice justamente Louis Dumont que caracteriza las sociedades tradicionales, está reemplazado por la solidaridad orgánica y sobre todo por relaciones de producción y de gestión tocante a los recursos sociales. Y así como la integración en el orden comunitario estaba completada por la apertura del mundo místico y por el esfuerzo del individuo para hallarse en una relación directa con lo sagrado, de la misma manera hoy las relaciones sociales de producción están completadas por la relación con uno mismo, por la afirmación de un sujeto que se caracteriza por su reivindicación de ser un actor y, por consiguiente, por resistirse a la dominación de las cosas, las técnicas y los lenguajes masivamente difundidos.

La sociedad protomoderna confundía el modo de funcionamiento social con un modo de desarrollo histórico y, por consiguiente, la sociedad civil con el Estado; lo propio de la sociedad moderna o hipermoderna consiste en separarlos, lo cual impide reducir la sociedad moderna al mercado o a la planificación estatal, que son modos de desarrollo. El individualismo, si se hace de él un principio general de definición de la sociedad moderna, la reduce a un modo liberal, mercantil, de modernización. Lo cual equivale a olvidar todas las realidades del trabajo, la producción, el poder y la política. Se puede subrayar la superioridad del mercado sobre la economía administrada, lo que hoy en día es objeto de un casi consenso, y rechazar, por otro lado, la reducción de la

sociedad al mercado. La sociedad moderna no es ni holista ni individualista; es una urdimbre de relaciones de producción y poder. Es también el terreno donde aparece el sujeto, no para rehuir las coacciones de la técnica y de la organización, sino para reivindicar su derecho a ser actor. Pero aquí la oposición de lo moderno y lo tradicional cede el lugar a cierta continuidad. Así como en una sociedad de producción el sujeto está entregado tanto a la racionalización como al empeño de liberarse de la dominación de las cosas y las técnicas, del mismo modo en una sociedad de orden el sujeto no se pierde enteramente en los papeles y los rangos sociales pues el individuo trata de liberarse del mundo social mediante el contacto más directo posible con el mundo del Ser. La oposición que ha presentado con tanta fuerza Louis Dumont traduce sobre todo las inquietudes de muchos modernos que temen verse arrastrados a una sociedad puramente fluida en la que se exhiben por doquier la anomia y las conductas de desorganización social. Por eso definiendo aquí al mismo tiempo una concepción "liberal" del desarrollo y una concepción del sujeto muy opuesta a un individualismo que representa al hombre como un ser no social, de suerte que relaciono estrechamente, en cambio, la idea de sujeto con la de movimiento social y, por consiguiente, con la relación conflictiva de que está hecha la vida social.

El individualismo fundado en la racionalidad económica está sobre todo asociado a un optimismo del que hoy estamos muy lejos. Ulrich Beck, al hablar de sociedad de riesgo para designar aquella sociedad en que la energía nuclear (con sus accidentes de escasa probabilidad pero de consecuencias enormes) ocupa un lugar simbólicamente central, ha trastocado la visión tradicional que hacía del individuo el terreno de lo imprevisible, en tanto que el sistema económico parecía dirigido por la razón y el progreso. ¿No ocurre ahora todo lo contrario?, se interroga Anthony Giddens, quien define nuestra sociedad atendiendo a la confianza (*trust*) en una sociedad de riesgo, esto es, atendiendo a un sujeto que se apoya en sí mismo y en sus relaciones interpersonales, en su "reflexividad" y en el sentimiento de amor para precaverse de las incertidumbres de la *fortuna* en un mundo que está mejor representado por una nave espacial de intenciones imprevisibles que por la máquina que asegure un rendimiento regular, según los primeros pensadores de la industrialización. El individuo ya no es quien persigue racionalmente su interés en el mercado ni es el jugador de ajedrez, personajes que parecen muy impersonales y que algún día serán reemplazados por los sistemas expertos, sino que es el ser afectivo, centrado en sí mismo, preocupado por realizarse (*self-fulfillment*, dice Giddens).

Modernity and Self-identity (1991) desarrolla las ideas presentadas en *Consequences of Modernity* (1989), y sus temas a menudo parecen aproximarse a los expuestos aquí. Primero porque Giddens insiste en el carácter complementario de la globalización de los hechos sociales y del auge del individualismo que hace surgir la *self-identity*. La ruptura de las comunidades de

restricción y sus códigos estables y explícitos otorga al individuo la libertad de escoger su estilo de vida, pero también le da el impulso a la *reflexivity*, es decir, a dirigir su conducta partiendo de la conciencia que tiene de ella el individuo, terreno en el que ocupan un lugar cada vez mayor la psicología, la sociología, el *consulting* y todas las formas de terapia. Pero para Giddens el individuo se constituye primero de manera defensiva; en el comienzo de la vida se apoya en la confianza que el niño tiene en aquellos que lo cuidan, luego se define por la integración de las experiencias de vida “en el curso del auto-desarrollo” (p. 80). Esta preocupación de sí mismo, para emplear la expresión de Michel Foucault, no tiene principio de unidad, como reconoce Anthony Giddens al hablar de sectores de estilo de vida. Se trata ciertamente de una conciencia de sí mismo, es decir, de la conducta esperada por los demás y que el individuo trata de unificar, empeño sin fin, siempre cargado de narcisismo. Esta imagen es la del *cocooning*, del espejismo de un *ego* que recupera su alimento al retirarse de las relaciones sociales que lo amenazan. ¿No es esta imagen lo opuesto de lo que llamo sujeto, que no es preocupación de sí mismo sino defensa de la capacidad de ser actor, es decir, de modificar el ambiente social contra la acción de los aparatos y de las formas de organización social en virtud de las cuales se construye el sí mismo? La *self-identity* que escruta Anthony Giddens es una realidad psicológica, un paso del individuo dirigido hacia sí mismo, mientras que el sujeto, tal como yo lo defino, es un disidente, alguien que ofrece resistencia y que se forma lo más lejos posible de la preocupación de sí mismo, en el terreno en que la libertad se defiende contra el poder.

Una generación después de la de David Riesman, Robert Bellah ha dado una imagen de las costumbres norteamericanas, dentro de la tradición de Tocqueville, que muestra los límites del individualismo extremo y de su “cultura de la separación”. Los norteamericanos de la clase media se sienten hoy atraídos por una “cultura de la coherencia” tanto en el trabajo como en la vida local o en las relaciones interpersonales, como lo atestigua el apogeo de la ecología social. Esto significa que el descubrimiento de sí mismo toma formas tan variables como los estilos de vida de que hablan Giddens y Bellah. El individualismo quebranta las antiguas relaciones jerárquicas y comunitarias, pero no constituye un tipo dominante de vida personal y social, lo cual debería impedir confundir el sujeto (principio vigoroso de defensa de la persona en sus conflictos con los aparatos de poder) con las diferentes y cambiantes imágenes del individualismo que, como bien dice Robert Bellah, son variadas maneras de adaptarse a un ambiente cambiante. El rudo individualismo norteamericano de la leyenda dista mucho del espíritu de campanario de los conservadores de las pequeñas ciudades y del *cocooning* de la década de 1920. Es vano tratar de reducir estos tipos de conducta a un modelo general. No hay que confundir la idea de sujeto con el cuadro de costumbres que varían de un país a otro y de una generación a la siguiente.

En todas estas imágenes del individuo falta sacar las consecuencias de la destrucción del *ego* como fue realizada por Freud. El individuo, aun cuando se considere movido por sus deseos, es cada vez más un efecto del sistema y sus objetivos. Esto nos obliga a separar cada vez más claramente el yo (principio agudo de resistencia a esta lógica del sistema) y el sí mismo, que es proyección en el individuo de las exigencias y las normas del sistema.

La idea de sujeto no se opone a la de individuo pero es una interpretación muy particular de ésta. Louis Dumont insiste en varias ocasiones sobre la necesidad de distinguir al individuo como singularidad empírica y al individuo como noción moral. Pero el primer sentido es puramente descriptivo, mientras que hay varias maneras de construir al individuo como noción moral. Para unos, se trata de perseguir la utilidad o el placer individual y éste debe ser el principio de organización de la vida social; para otros, en cambio, que ven la sociedad menos como un mercado que como un conjunto de aparatos de decisión y de influencia, el sujeto es ante todo una reivindicación de la libertad personal y colectiva. Otros, finalmente, situados entre estas dos concepciones opuestas, definen al individuo por sus papeles sociales, especialmente por su papel en la producción y lo consideran, pues, con Marx, como un ser “social”. Los liberales han reducido lo más posible al individuo la búsqueda racional de su interés; la importancia que doy a los movimientos sociales y especialmente a los que he llamado después de 1968 los “nuevos movimientos sociales” me ha inclinado hacia el segundo sentido otorgado al individuo, en tanto que el marxismo —y muchas otras escuelas sociológicas— han puesto el acento en el tercer sentido. Si me resisto a emplear el primer sentido y el tercero es debido a que nada es menos individual, nada es más previsible estadísticamente que las decisiones racionales, en tanto que la teoría crítica ha mostrado hasta qué punto el sistema y sus categorías de funcionamiento obraban sobre el individuo, categorías que son impuestas por los poseedores del poder o están dirigidas a fortalecer el dominio del todo sobre sus partes. Pero si se reemplaza el concepto de individuo, cargado de demasiados sentidos diferentes, por el de sujeto, que está mejor definido, ya no es posible identificar enteramente la modernidad con el nacimiento del sujeto, y esto me ha llevado a definirla atendiendo a la separación y a la tensión creciente entre la racionalización y la subjetivación.

LA DISOLUCIÓN DEL EGO

El pensamiento racionalista es el pensamiento más francamente antiindividualista, pues no se puede al mismo tiempo apelar a un principio universal, el de la verdad demostrada por el pensamiento racional, y defender el individualis-

mo, salvo que se lo haga para defender la libertad que cada uno tiene de buscar y exponer la verdad, lo cual dio al pensamiento racional una gran fuerza de resistencia a la opresión intelectual y política. El tema del individualismo, del que trato de mostrar su confusión y hasta su inexistencia, oculta la grandeza de los pensamientos racionalistas que piden a los seres humanos que se sometan a un principio, la verdad, la cual los eleva por encima de la dispersión de las diversiones y los impulsos de las pasiones.

Tampoco se puede llamar individualismo al descubrimiento del ello realizado por Nietzsche y Freud, o, más concretamente, la importancia dada a la sexualidad por la cultura contemporánea y los pensamientos nacidos de las filosofías de la vida. También aquí se realiza lo contrario de la liberación individualista, pues se lleva a cabo la disolución del *ego*, reducido a ser sólo el lugar de equilibrio inestable y conflictivo entre el ello y el superyó. Agreguemos por fin que la cultura del consumo se manifiesta también ella, contrariamente a la imagen que se complace en dar de sí misma, como una de las armas destructivas del *ego* y que de esta manera puede considerarse como una de las grandes acciones de la modernidad.

El *ego*, que fue la presencia del alma, es decir de Dios, en el individuo, se convirtió en un conjunto de papeles sociales. Ese yo no triunfó, pues, sino en los comienzos de la modernidad, cuando aparecía como un principio de orden asociado al triunfo de la razón sobre las pasiones y asociado a la utilidad social. El esplendor del retrato pictórico corresponde a la primera modernidad, sobre todo al centro de la civilización moderna, Flandes y Holanda pero también las ciudades italianas. El retrato, que ya había aparecido en Roma, señala la correspondencia de un individuo y un papel social: se trata del emperador, el mercader o el donante pero como personaje individualizado; el placer del espectador estriba en adivinar la violencia, la avaricia o la sensualidad debajo de los uniformes de la burguesía, la aristocracia o el clero. Pero lo que se impone es el papel social, primero porque es el que explica la existencia del retrato encargado por algún dignatario y luego porque el éxito del retrato prueba que ese papel social es asimilable no sólo a un rango o a una función, como en la sociedad premoderna, sino también a una actividad que implica fuerza e imaginación, que moviliza la ambición o la fe. Es en ese momento, en el comienzo de la modernidad, cuando triunfa el individualismo con el espíritu burgués. Pero nuestra cultura, después de un largo siglo de crítica de la modernidad racionalista, ha hecho estallar el retrato, ha hecho aparecer el deseo impersonal, el lenguaje del inconsciente, los efectos que la organización tiene sobre la personalidad individual, de suerte que la referencia al *ego* se vacía de su sentido.

Si el sujeto nace sólo cuando desaparece la correspondencia del *ego* y el mundo, el sujeto no puede ser personaje novelesco ni tema para un pintor. La escritura del sujeto se desarrolla con la descomposición de la novela a partir de Proust y Joyce y con el final de la pintura representativa se produce la se-

paración de un lenguaje pictórico que construye objetos y un lenguaje expresionista que trata de tener sentido para quien contempla la tela. Soulages dice: "La pintura no es un medio de comunicación. Quiero decir que no transmite un sentido, sino que ella misma tiene sentido. Tiene sentido para el espectador, según lo que éste es" (*Le Monde*, 8-9 de setiembre de 1991). El hombre creador ya no se identifica con sus obras; éstas han cobrado tanta autonomía que el creador también necesita tomar distancias. Dios estaba en el mundo que había creado y el hombre desde el comienzo de la modernidad quiso imitarlo y ocupar su lugar. Así cae presa de una trampa a causa de ese orgullo y se deja aprisionar en nombre de la libertad, lo cual lo obliga a retornar a la separación de la objetividad y la subjetividad y sobre todo a hacer uso de su libertad sólo en la fluctuación del compromiso y la liberación.

Esta crisis del *ego* aleja cada vez más el sí mismo [*self*] del yo. El sí mismo es la imagen que el individuo adquiere de él mismo a través de sus intercambios lingüísticos con otros en el seno de una colectividad. Lo decisivo aquí es la relación con los demás, una relación socialmente determinada, que constituye la definición misma del papel y de lo que se espera del papel. "Uno es un sí mismo sólo en medio de otros sí mismos. Un sí mismo nunca puede describirse sin referencia a quienes lo rodean", dice Charles Taylor (p. 33) retomando el principio de Wittgenstein de que todo lenguaje supone una comunidad lingüística. El sí mismo se sitúa, pues, en el universo de la comunicación, en tanto que el sujeto, el yo, se encuentra en el centro del universo de la acción, es decir, de la modificación del ambiente material y social.

George Herbert Mead ha dado la expresión más elaborada de esta concepción de la personalidad vista como interiorización de los modelos de relaciones sociales. De ahí la dificultad que este autor tiene para distinguir el sí mismo del *ego*. Éste es "el conjunto organizado de las actitudes de los demás que uno mismo asume" (p. 147), en tanto que el sí mismo se constituye por el reconocimiento complementario del otro como aquel ante el cual va a reaccionar el yo. El conjunto del *ego* y del sí mismo forma la personalidad, y la tesis central de Mead es que "el contenido del espíritu sólo es el desarrollo y el producto de una interacción social" (p. 163). El yo se distingue del *ego* por su libertad de reaccionar positivamente o negativamente a las normas sociales interiorizadas por el *ego*. Pero las razones de la resistencia a las exhortaciones de un "otro generalizado" no son claras; parece que la simple existencia de la individualidad explica los frecuentes desfases entre un actor particular y las normas generales. Mead habla de la acción creadora y transformadora, de los hombres de genio, pero está sumamente alejado de la idea de sujeto, tal como la presento aquí. El hombre tiene personalidad sólo "porque pertenece a una comunidad, porque asume las instituciones de esa comunidad en su propia conducta" (p. 138); más precisamente, "el individuo es capaz de realizarse como sí mismo en la medida en que tome la actitud del otro" (p. 165). De manera que Mead no está muy lejos de la concepción clásica del personaje de-

finido por sus papeles sociales y cuya individualidad es más fuerte cuanto más haya interiorizado normas sociales.

La idea de que el sí mismo y el sujeto se separan cada vez más, que la identidad asociada al sí mismo y el yo se oponen, lo cual destruye la unidad de lo que se ha llamado con un término vago la personalidad, no impone una interpretación radical, pero dicha idea reacciona francamente contra todos los intentos por colocar al individuo y a la sociedad, al sujeto y los roles sociales en reciprocidad de perspectiva. Es en cambio el desfase entre las cuestiones y las respuestas lo que asegura la transformación permanente de la sociedad, pero es también la capacidad de administrar ese desfase lo que caracteriza la eficacia de un sistema institucional.

Aquí sólo puedo recorrer de nuevo el camino abierto en la segunda parte de este libro. La crisis de la imagen racionalista de la modernidad, de la razón objetiva, hace que se manifiesten las cuatro fuerzas opuestas cuya combinación caracteriza la sociedad contemporánea: la sexualidad, la necesidad de bienes, la empresa y la nación. El *ego* fragmentado se proyecta a los cuatro ángulos de este cuadro: penetrado por la sexualidad, modelado por el mercado y la jerarquía social, integrado en la empresa, identificado con la nación, ese yo sólo parece reencontrar su unidad cuando una de estas fuerzas se impone a las demás. La máscara se le pega entonces a la piel y el individuo no se siente él mismo sino bajo las armas, en el trabajo, en su deseo sexual o como consumidor libre de sus compras y sus preferencias. En las sociedades más ricas es esta última figura la que domina a las demás y la que se ve fortalecida por un discurso ideológico insistente pero cuya pobreza y artificio iguala a la pobreza de los discursos pronunciados por las empresas, las naciones o la literatura erótica. En ese nivel la única realidad es el individuo, pues constituye el lugar en el que se encuentran y se mezclan fuerzas impersonales ajenas las unas a las otras.

Hoy, Occidente, ebrio por la victoria obtenida sobre los imperios del Este y las dictaduras nacionalistas del Sur, se entrega enteramente a un liberalismo sin límites. Ahora ya no se trata de definir el bien ni el camino escarpado que permite aproximarse a él; parece suficiente descartar los poderes absolutos y sus ideologías, dejar el campo libre al interés, a la expansión del individuo, a la expresión de los deseos. Liberalismo libertario que llena el horizonte político y acerca la extrema derecha libertaria a la extrema izquierda de 1968. Parece demasiado peligroso definir el bien. Éste se reduce a la autenticidad y ya no se lo concibe desde el punto de vista de luchas liberadoras. El individualismo triunfa y el mal es lo único claramente dibujado: la subordinación de los individuos, sus intereses y sus ideas a la omnipotencia de un Estado que invoca la comunidad, denuncia al extranjero, desconfía de todos los cuerpos intermedios. Los regímenes comunistas han llegado a ser la imagen casi perfectas del mal y uno siente que está en el buen camino cuando se exalta lo que aquellos regímenes habían condenado. La cultura contemporánea rechaza el simbolismo porque remite a un mundo que está por encima del hombre; lo reem-

plaza por los signos de la experiencia directamente vivida, el esfuerzo, el deseo, la soledad, el temor y así prescinde de la idea de sujeto, hasta tal punto vivir parece ser lo esencial, expresarse, incluso comunicarse sin que resulte útil reflexionar sobre uno mismo o considerarse a uno mismo diferente de un objeto del cual se trata de sacar el mejor partido posible.

Este júbilo de un consumo sin freno no es despreciable, marca una reacción después del triunfo sofocante de las ideologías colectivistas que sólo hablaban de movilización, conquista y construcción. Pero, ¿cómo no percibir los límites de ese júbilo? Pues el individuo es lo contrario de lo que cree ser. Apenas liberado de las presiones autoritarias, se descompone. Por un lado, se encuentra determinado por el lugar que ocupa en la estratificación y la movilidad sociales: quien cree expresar un gusto personal hace elecciones características de una categoría social; su libertad es ficticia puesto que su conducta es en alto grado previsible. Por otro lado, lo que lo impulsa es el ello, lo que permite al analista denunciar una vez más y con razón las ilusiones del *ego*. Quienes sólo hablan del individuo son en realidad aquellos que creen en la lógica de los sistemas y descartan más activamente la idea de sujeto. Si el ser humano está guiado por su interés individual, se puede comprender su conducta sin hacer referencia a su personalidad, su cultura o su posición política. La idea de sujeto sólo vuelve a introducirse mediante la conciencia de nuevas formas de crisis de la personalidad. La sociedad liberal responde al interés pero está llena de boquetes, de desgarraduras desde cuyo fondo se oye, ya no la voz del sujeto, sino el grito o incluso el silencio de aquel que ya no es sujeto, es decir, el suicida, el drogado, el deprimido, el narcisista, como si la sociedad fuera una pista de carreras automovilísticas detrás de la cual se oculta el hospital al que van a parar los accidentados.

La idea de sujeto es lo más alejado del sometimiento a la ley o al superyó. El sujeto ya no es un *ego*; por eso desconfío del concepto de *persona* que, en efecto, supone una coincidencia del *ego* y del yo que considero irreal. El sujeto es una voluntad consciente de construir la experiencia individual, pero también es apego a una tradición comunitaria, es goce de sí mismo pero también sumisión a la razón. No sustituye el mundo fragmentado del posmodernismo por un principio todopoderoso de unidad; el sujeto es una noción "débil" que existe menos como afirmación central que como red de relaciones entre compromiso y liberación, entre individuo y colectividad.

La descomposición del *ego* es paralela a la disolución de la idea de *sociedad*. Ésta había sido definida hasta tal punto como un yo colectivo que se la identificó, mucho antes de Freud, con la imagen del padre y con el superyó. La sociología contemporánea ha mostrado bien el carácter ilusorio de esta representación. La sociedad ya no es un avatar de la Iglesia, la comunidad o lo sagrado; tampoco es el ajuste y la organización de la racionalidad. Una sociedad o una organización nunca es más que el espacio cambiante, poco integrado y débilmente controlado en el cual se proyectan varias lógicas diferentes y, por lo tanto, varios conjuntos de relaciones, negociaciones y conflictos

sociales, aunque se trate de una sociedad nacional, una empresa, un hospital o un ejército. Los sociólogos de las organizaciones, como Michel Crozier, han demostrado que era necesario reemplazar aquí la referencia a las normas de un sistema social por el análisis de las estrategias de gestión y de cambios en gran parte no controlados. Hay mucha ingenuidad en la pretensión de las empresas de defender su yo, su personalidad, su espíritu, y es muy peligroso para ellas complacerse en el narcisismo, pues la eficacia exige apertura, aptitud para adaptarse y cambiar, exige pragmatismo y cálculo, por lo que en el nivel de las empresas y los gobiernos así como en el de los individuos la obsesión de la identidad determina parálisis y una conducta cada vez más defensiva.

Nada puede, pues, llenar la brecha que separa el sujeto de un *ego*, que, según la expresión de Cornélius Castoriadis, es *para sí*. La sociedad, el individuo, el organismo mientras son para sí son también capaces de finalidad, de cálculo, de preservarse y de crear un mundo propio. Pero este encerrarse en el *para sí* es lo contrario de la subjetividad, que es capaz de modificarse y comunicarse con los demás. El sujeto se caracteriza por la reflexividad y la voluntad, por la transformación reflexiva de sí mismo y su ambiente. Y, según dice Castoriadis, esto otorga una función central a la imaginación entendida como capacidad de creación simbólica.

EL ESPEJISMO DE LA MODERNIDAD ABSOLUTA

La sociedad de consumo nos ha conducido muy rápidamente al lugar percibido por un grupo reducido de intelectuales del siglo XVIII. La distancia entre el ser y el deber ser, entre el deseo y la ley, parece abolida al igual que la frontera entre el hombre interior y su conducta social, como ha dicho David Riesman en un libro justamente célebre, *La muchedumbre solitaria*. El mundo parece haberse vuelto chato, como una decoración o una página escrita. Ya no es más que un texto, un montaje de signos muy débil y endeble. El gran sueño de esta sociedad estriba en la correspondencia espontánea de la oferta y la demanda, del mundo imaginario del consumidor y los beneficios mercantiles de las empresas de consumo y comunicación. Las interpretaciones de esta sociedad de consumo son menos posmodernistas que *low modernists*, según la expresión de Marshall Berman retomada por Scott Lash y Jonathan Friedman. Lo cual significa, en realidad, un modernismo extremo, generalizado, presente en todas partes, según un proceso análogo a la transformación del poder descrita por Foucault, poder concentrado primero en la cúspide y que luego se difunde por todo el cuerpo social y la vida cotidiana. En los centros comerciales, ¿nos encontramos en el espacio interior, donde se mezclan deseos reprimidos, o dentro de una empresa de servicios?

Es comprensible que esta situación en la que el sujeto y la objetividad de la razón desaparecen juntos en un mundo de imágenes haya atraído a casi todos los comentaristas y que todos se hayan sentido fascinados por la aparente unidad de un mundo surgido al mismo tiempo, según las palabras de Jean-Luc Godard en *La Chinoise*, de Marx y la Coca-Cola. Pero, ¿acaso no se trata de un espejismo tan cargado de ideología como el espejismo antiguo de la liberación del hombre por obra del trabajo y la abundancia? Esta fusión del individuo y la organización dentro del flujo del consumo y la comunicación, ¿no está acaso más presente en los discursos de los comentaristas que en los comportamientos reales? En realidad, la observación sociológica nos indica una dirección opuesta a la de los discursos de la nueva filosofía social. Esa observación muestra una separación extrema del mundo subjetivo y el mundo de los objetos, de los grupos primarios y la sociedad de consumo, así como los efectos negativos de la disolución del sujeto en un ambiente construido por los mercaderes de mundos imaginarios. Michel Maffesoli vio certeramente cuando percibió tribus en lo que se suponía que debían ser individuos. En los barrios periféricos de las grandes ciudades occidentales hay ciertamente bandas, grupos étnicos, comunidades, conjuntos de vecinos que utilizan o que devastan los centros comerciales. En todas partes se observan conflictos violentos, relaciones hostiles y agresivas en lugar de la fusión del actor y el sistema de la sociedad de consumo.

Es verdad que la sociedad de consumo y comunicación es hipermoderna y lleva a cabo la destrucción de las esencias y las posiciones transmitidas (*ascribed*), destrucción iniciada en el período clásico de la modernidad; pero es más cierto aún que esta sociedad constituye sólo la culminación de un prolongado movimiento de secularización, de desencanto del mundo. La imagen que ella ofrece de sí misma, y que amplifican las filosofías sociales, encubre los desgarramientos que revelan su verdadera naturaleza, la creciente ruptura entre un sentido que se hace privado y signos que invaden la vida pública, la ruptura entre proyectos y un mercado y también entre la toma de decisiones democráticas y la libertad de consumo. La defensa del sujeto contra la sociedad de consumo estriba ante todo en denunciar la ideología dominante, en descubrir relaciones de poder y dependencia, de rupturas y repudios, de conducta agresiva y de carencia en un mundo que se considera chato y homogéneo. La sociedad hipermoderna no está más allá del sujeto y de los movimientos sociales; refuerza los mecanismos que los destruyen, pero también extiende el campo de acción de tales movimientos.

El pensamiento liberal, aunque hable equivocadamente de individualismo, ha comprendido bien el movimiento general de eliminación de las esencias. E incluso ha alentado, tanto como el pensamiento crítico más radical, la destrucción de las ilusiones de la conciencia y la intimidad. Destrucción realizada desde hace tanto tiempo y con tanta fuerza, que hoy uno casi se siente tentado a identificar la modernidad con sus resultados: ¿no hay que llamar modernas a la cultura y la sociedad que han llevado hasta el extremo la secularización y el empirismo, que han eliminado radicalmente la invoca-

ción de todos los principios centrales de explicación, se llamen Dios, el alma, el yo, la sociedad o la nación? Acepto estas conclusiones con la condición de agregar que no sólo el nacimiento del sujeto nada tiene que ver con la defensa del *ego*, de la conciencia y de la integridad, sino también que *únicamente la destrucción del ego permite el surgimiento del yo*, lo cual corre parejo con la destrucción de la naturaleza humanizada, antropomórfica.

Con Cézanne la naturaleza vuelve a ser naturaleza y deja de ser impresión, sentimiento, intervención del hombre. Y esto hace desaparecer la unidad del arte: mientras una escuela de pintura, en la que se encuentran los surrealistas y los cubistas, elimina el sujeto y revela una estructura, otra escuela, que parte del expresionismo y llega hasta la abstracción lírica, se encierra en el sujeto o lo redescubre. La primera escuela acumuló los mayores éxitos, pues hacía de los artistas creadores de lenguajes, y algunos de esos artistas mostraron una capacidad casi ilimitada de crear una serie de lenguajes. Las obras procedentes de la segunda escuela conmueven más, aun cuando susciten menos admiración, sobre todo cuando asocian explícitamente la destrucción del *ego* y el descubrimiento del sujeto. Esto es lo que ocurre con Giacometti, cuyos personajes filiformes, que a veces caben en una caja de cerillas, parecen movimiento puro, aunque una observación más atenta nos convence muy pronto de que Giacometti es ante todo un autor de retratos, los de su hermano Diego, el de Isaku Yonaiharu y el de Elie Cantor. El mismo autor dice de su trabajo:

Aun en el caso de la cabeza más insignificante, menos violenta, la cabeza del personaje más vago, más blando, de estado deficiente, si empiezo a querer dibujar esa cabeza, a pintarla o más bien a esculpirla, todo se transforma en una forma tensa y siempre, según me parece, de una violencia extremadamente contenida, como si la forma misma del personaje sobrepasara siempre lo que el personaje es. Pero también es esto: es sobre todo una especie de núcleo de violencia (*Écrits*, p. 245; este texto está citado en parte por Herbert Matter en *Alberto Giacometti*).

Pero lo que corresponde es señalar el carácter complementario de estas dos escuelas más que oponerlas: lo que las acerca es la ruptura de ambas con la representación de los papeles y los tipos sociales, la eliminación completa de la alegoría.

EL YO FRENTE AL SÍ MISMO

El yo sólo existe cuando es invisible a su propia mirada. Es deseo del *ego* pero nunca espejo del *ego*. Este principio se aplica evidentemente aún más a

las relaciones entre el yo y el sí mismo, que es un conjunto de papeles sociales. El yo sólo se forma por ruptura o distanciamiento respecto de esos papeles sociales. El rostro, la mirada, están ocultos por máscaras, pero es frecuente que reconozcamos sólo nuestras máscaras y nos identifiquemos sólo con ellas mientras nuestro rostro nos parece informe y nuestra mirada vacua, así como el hombre que carece de empleo se siente privado de existencia social y no sólo profesional. La sociedad liberal contemporánea puede favorecer el nacimiento del yo porque multiplica y diferencia los papeles sociales y en cada uno de nuestros papeles nos impone códigos y modos de conducta cada vez más elaborados. A fuerza de jugar esta partida uno se da cuenta de que hay que prestarse a ella antes que entregarse a ella, lo cual puede conducir al narcisismo que rechaza todo compromiso y salta de un papel a otro y de una situación a otra, en busca de un yo liberado de todos los papeles. Pero esto también puede determinar la voluntad de ser un sujeto cuando, en lugar de desligarse uno de los papeles o de destruir las máquinas, descubre en la situación un poder y una lógica del aparato, en la lucha contra los cuales se construye la defensa del sujeto. No podemos contentarnos con la oposición establecida por Ron Harré entre la persona y el sí mismo (*self*). Para él, la persona sería "el ser concreto definido socialmente, visible públicamente, dotado de todas las clases de poderes y facultades para llevar a cabo acciones públicas con sentido"; el *self* sería "la unidad personal por la que siento que soy yo mismo, mi ser singular interior" (p. 26). Esta distinción supone, en efecto, una correspondencia, en la que insiste Ron Harré (especialmente en el capítulo 4), entre el ser social y el ser interior que cobra conciencia de su existencia como individuo. Esta correspondencia del *I* y del *Me*, para seguir el análisis clásico de George Herbert Mead, es insuficiente; precisamente partiendo de la falta de correspondencia de los papeles sociales, de las imágenes de mí que me da o me impone la sociedad y partiendo de mi afirmación de mí mismo como sujeto creador de su propia existencia, se plantea el problema central de la sociología, el problema de la oposición entre determinismo y libertad. Erik Erikson es más sensible a la oposición de los *Selves* cambiantes y el *Ego*. Este autor opone la formación de la identidad a las identificaciones que determinan una "confusión de la identidad". Lo que yo llamo sujeto es una reflexión del individuo sobre su propia identidad.

La liberación de los papeles sociales, los límites de la socialización, la disociación de las funciones sociales y los proyectos personales constituyen hechos importantes que nos alejan de la antigua idea de integración social y del modelo griego del hombre ciudadano que nuestras sociedades modernas procuran defender o renovar —hablando de trabajadores más que de ciudadanos—, pero las prácticas se alejan cada vez más de esta idea y la afirmación del sujeto se vincula más directamente con el repudio de los sistemas y su lógica de organización y poder, como lo han expuesto con mucho vigor André Gorz y Ulrich Beck.

Nada debe apartarnos de nuestra afirmación central: *el sujeto es un movimiento social*. Se constituye no en la conciencia de sí mismo, sino en la *lucha contra el antisujeto*, contra la lógica de los aparatos sobre todo cuando éstos se convierten en industrias culturales y, *a fortiori*, cuando tienen objetivos totalitarios. Por eso la conciencia del sujeto ha estado permanentemente asociada a una crítica de la sociedad. Esto es cierto ya en Baudelaire; y lo es más dramáticamente en *Una temporada en el infierno*, momento clave de la conciencia del sujeto en la cultura contemporánea. El yo sólo se revela a sí mismo al desligarse de todos los vínculos personales y sociales, por obra del desarreglo de los sentidos, por una experiencia mística. Y esa revelación del yo no sobrevive al retorno del infierno; el sujeto se quema en las llamas que lo han iluminado y Rimbaud ya no será más que un exiliado de sí mismo. Oímos la exigencia del sujeto a través del testimonio de las víctimas, los deportados, los disidentes y no a través de los discursos moralizadores de quienes sólo hablan de integración social. Lo que crea al sujeto es el gesto del rechazo, de la *resistencia*. La capacidad más limitada de desfasarse respecto de sus propios roles sociales, la no pertenencia y la necesidad de protestar son las que hacen que cada uno de nosotros se experimente como sujeto. Y la subjetivación es siempre lo opuesto de la socialización, de la adaptación a posiciones y a roles sociales, pero con la condición de que uno no se encierre en una contracultura de la subjetividad y, en cambio, entable la lucha contra las fuerzas que destruyen activamente al sujeto.

La idea de *persona*, en cambio, permanece fiel a la tradición principal del pensamiento occidental, según el cual el ser humano supera la individualidad de su cuerpo y sus sentidos para elevarse hacia la razón, no porque ésta sea universalista, sino porque la razón sólo obedece a sus propias leyes que están en el espíritu del hombre. Kant hablaba de personalidad, pero empleaba esta palabra en el sentido en que muchos hablaron después de la persona. Hasta Emmanuel Mounier, en quien aparecen temas bien diferentes, define la personalización como el empeño puesto al servicio de valores generales, de suerte que la persona se eleva por encima del mundo material. Si hablo de sujeto y no de persona, lo hago para alejarme de esta tradición. Apelar a la razón libre de las pasiones, pero no constituye el sujeto, salvo en el primer momento, aquél en el que el pensamiento moderno es todavía el heredero de la idea cristiana de un Dios racional creador del mundo. Todavía Descartes sitúa la existencia por encima de las esencias y puede concebir que Dios haya creado un mundo que no estaría sometido a las leyes de la razón. El triunfo de la razón es sobre todo el triunfo del poder industrial y estatal, poder que en términos ideológicos se puede llamar la sociedad, de manera que en un mundo modernizado la invocación al compromiso y al servicio de la razón pudo llegar a ser, en el mejor de los casos, el encierro en la jaula de hierro de las técnicas y, en el peor, la participación en prácticas homicidas llevadas a cabo en nombre de la búsqueda racional de la victoria.

El vuelco necesario consiste en relacionar la libertad del sujeto, no con el hombre-noúmeno, sino con el hombre-fenómeno, para decirlo con los términos que emplea Kant en *Los fundamentos de la metafísica de las costumbres*, y con el hombre-cuerpo; no para reducir el sujeto al individuo, sino para definir el sujeto como la reivindicación de ser un individuo, de llevar una vida personal, generalmente contra los aparatos y las técnicas del poder, pero utilizando también la fuerza de la razón para resistir al poder arbitrario o a las presiones de la comunidad. El sujeto no se forma alejándose del cuerpo y del ello, del mundo del deseo, y la modernidad no consiste en aplastar la afectividad y los lazos interpersonales en nombre de la razón. Todo lo contrario, el sujeto es siempre un *sujeto malo*, es un rebelde a la regla y a la integración, que trata de afirmarse, de gozar de sí mismo, y mediante la resistencia al poder es como transforma esta afirmación de sí en voluntad de ser un sujeto. El sujeto se define por la libertad y el esfuerzo de liberación antes que por la razón y las técnicas de racionalización. Esto no debe llevarnos a oponer la razón al sujeto, pues según veremos son interdependientes, sino que debemos separarlos para empezar rompiendo con la idea de que la individuación y la socialización son una y la misma cosa, con la idea de que la libertad personal sólo se alcanza mediante la sumisión a las leyes de la razón. Pero esta conciencia dramática del sujeto, asociada al esfuerzo de desligarse de los papeles sociales y asociada a la resistencia frente a las presiones de los grupos, de la opinión pública y de los aparatos, no puede reducirse a una conciencia de sacrificio y de servicio, puesto que no se somete a ninguna ley, a ninguna necesidad superior a la existencia humana.

Pero, ¿de qué manera una marcha hacia uno mismo puede no ser una marcha inmóvil? ¿Cómo puede transformar la superación de la normas del sí mismo y las ilusiones del *ego* en creación de un yo y hacer que éste no sea una nueva figura de un Dios oculto cuya idea impondría un nuevo jansenismo, una moral del rigor y del renunciamento? Quienes criticaron la modernidad racionalista buscaron una respuesta en el retorno al ser a través de la vida, el erotismo o la contemplación de las ideas. A fines del siglo XVIII, el arte se constituyó en Alemania como el sustituto de lo sagrado y lo religioso. Y, siempre en el arte, Nietzsche, Adorno y Barthes buscan lo absoluto sin trascendencia, lo que está más allá de la regla y la utilidad. Si esta nostalgia del ser no resulta satisfactoria, cuya decepción experimentó Michel Foucault cuando la buscó en la Grecia antigua, y si se tiene clara conciencia de que el sujeto sólo se experimenta en la resistencia a los aparatos y hasta a la sociedad como aparato total, solamente en la relación con la otra persona como sujeto puede captarse a sí mismo el sujeto personal. Sólo cuando el otro sujeto se dirige a mí a fin de que yo sea sujeto para él soy en efecto sujeto. Así como ser para los demás, es decir, para el sí mismo, destruye al sujeto al someterlo a las normas de los roles sociales, el ser para la otra persona empero es la única manera que tiene el individuo de experimentarse como sujeto.

Ninguna experiencia es más importante que esta relación con el otro en virtud de la cual ambas entidades se constituyen como sujetos. Pero sería artificial oponer esta relación privada a la vida pública. Todos los individuos están cogidos en una red de roles, existen para los demás y el encuentro con la otra persona nunca se realiza en terreno descubierto, como en la imagen de un filme en la que surgen dos personajes, frente a frente en una decoración vacía. Siempre hay que apartar los obstáculos exteriores e interiores, y sobre todo es necesario que el reconocimiento del otro como sujeto nos lleve a participar en sus esfuerzos por liberarse de las coacciones que le impiden experimentarse como tal. Y esta manera de hacerse cargo del otro no puede ser puramente individual, puesto que si el sujeto es siempre personal, los obstáculos a su existencia son casi siempre sociales, ya se encuentren dentro de la familia o en la vida económica y administrativa, ya se sitúen en la vida política o religiosa. El yo no puede producirse sin amor a la otra persona, no hay amor al otro sin solidaridad. ¿Habría que agregar que no hay solidaridad sin conciencia de las relaciones reales entre la situación en que yo vivo y la situación en que vive el otro? Pues es demasiado fácil, por ejemplo, para los países ricos enviar mil millones de dólares a los países pobres cuando en el mismo momento salen de los países pobres veinte mil o treinta mil millones de dólares para amontonarse en los bancos de los países ricos. Si hoy la ética se impone a la política, por lo menos en ciertas circunstancias y en ciertas partes del mundo, es porque ya no creemos que la sociedad y el individuo más modernos sean los que se someten más completamente a las leyes de la razón. En la afirmación de la libertad del sujeto encontramos el principio central —no social aunque cargado de efectos sociales— de resistencia a las presiones del poder social, ya sea poder concreto en manos de un déspota o un poder difundido en toda la trama de los intercambios sociales.

En los países industriales más antiguos, los que ocupan el centro de la sociedad programada, se ha desarrollado la imagen de la sociedad de comunicación que transforma las anteriores concepciones de los roles sociales. Ahora, en lugar de que la función de cada uno esté basada en el ejercicio de una capacidad preexistente, un oficio, una habilidad o una vocación, la actividad se redefine atendiendo a la comunicación y la calificación consiste en codificar, transmitir y decodificar lo más eficazmente posible los mensajes más complejos. Sobre esta base se ha formado una ideología que exalta el intercambio comunicativo y, por lo tanto, la comprensión mutua sin la cual no sería posible la comunicación. Ésta es una ideología de los grupos dominantes que imponen la idea de que el individuo se expresa mejor cuando entra completamente en el proceso de transmisión de las informaciones. Todos los días oímos cantar las alabanzas a la sociedad de la información en la que casi todos los miembros reciben más información y más rápidamente que los grandes de este mundo apenas un siglo atrás. Ideología contra la que hay que reaccionar recordando que la comunicación es la combinación de la circula-

ción de la información y la dedicación de individuos a su papel comunicativo, dos dimensiones que se oponen más de lo que se complementan. De la misma manera, los mensajes publicitarios son más eficaces cuando las actitudes que se proponen modificar son menos importantes para los receptores; se cambia más fácilmente de jabón que de religión, lo cual explica que las campañas publicitarias más costosas estén dedicadas a los aspectos menos importantes de la vida. Un buen sistema de comunicación es el que permite transmitir mensajes mas personales, es decir, mensajes en los que la información pertinente se encuentre menos separada del conjunto de la personalidad, especialmente de un proyecto de conducta, y donde es necesaria una mayor cantidad de ruido para permitir la captación de un mensaje complejo. Volvemos a introducir en la actividad técnica aspectos cada vez más variados de la personalidad individual. La separación de la vida pública y la vida privada, que durante mucho tiempo caracterizó a la modernidad, se convierte ahora en el signo de una forma primitiva y superada de la modernidad. Por eso, después de un paréntesis de dos siglos, volvemos a encontrar el espíritu de la declaración de los derechos del hombre, aunque la figura burguesa del sujeto ya no corresponda a la sociedad en que vivimos. En lugar de comprender la vida social de arriba hacia abajo y del centro hacia la periferia, como si las prácticas fueran sólo aplicaciones particulares de valores, de normas y de formas de organización cultural, partimos de la creación del yo por el individuo, con todas las formas de destrucción del ego y del sí mismo que esa creación exige, y luego tratamos de hacerla compatible con el trabajo de la razón, de la cual nacen poderes de opresión, pero que es también, y sobre todo, una fuerza permanente de liberación.

La biología contribuyó mucho a facilitar, si no un pensamiento del sujeto que no le incumbe directamente, por lo menos la destrucción de una representación que descartaba ese pensamiento. Durante mucho tiempo, los modelos de la física han llevado a disolver lo particular en lo general y al hombre en las leyes de la naturaleza. Proceder que es demasiado importante en todas las ciencias como para que sea descartado, pero que hoy se encuentra complementado por una visión más histórica de la naturaleza, la visión de los astrofísicos o de los geólogos que se esfuerzan por reconstruir la historia, no del universo, sino de este universo nuestro, y complementado asimismo por la preocupación de la individualidad. François Jacob ha señalado vigorosamente que tal preocupación estaba en el centro mismo de la genética que estudia, como él dice, los mecanismos implacables creadores de las diferencias que hacen que en el mundo no haya, salvo en el caso de gemelos verdaderos, dos seres humanos biológicamente idénticos. Descubrimiento relacionado con el de la plasticidad del organismo humano en el cual millones de neuronas y millones de relaciones sinápticas producen facultades de evolución y adaptación tan grandes que la oposición de lo innato y de lo adquirido debe reemplazarse por el reconocimiento de la capacidad innata de adquirir. Por-

que el individuo ya no se resuelve en categorías generales es posible examinar la construcción de la persona, del *ego* y el sujeto, del *yo*, y no considerarla como socialización, sino como trabajo del individuo sobre sí mismo para afirmar su individualidad.

Lucien Sève, redactor del informe *Investigación médica y respeto de la persona humana* del Comité Nacional de Ética (Documentation Française, 1987), ha utilizado conceptos muy próximos a los expuestos aquí y ha insistido en el hecho de que el sujeto es un valor, no la persona; en efecto, el sujeto se define por su afirmación de que la persona es un valor y por un trabajo que se realiza a través de las relaciones sociales, en particular el lenguaje, pero que tiende primero a constituir un cuerpo subjetivo, un *yo*, antes de afirmar el derecho de la persona. Así se establece una relación directa entre el individuo biológico, absolutamente singular, y el sujeto que reivindica el derecho de ser una persona, el derecho del individuo objetivo a transformarse en individuo subjetivo, en lugar de identificarse con una categoría general o universal que lo elevaría por encima de su individualidad. El pensamiento orientado y dominado por la física conducía a una teoría de los sistemas; el pensamiento orientado por la biología es más favorable a una teoría del actor y a una política de la persona. Ésta es una expresión concreta del principio según el cual únicamente el reconocimiento de la otra persona como sujeto permite al actor constituirse como sujeto y no sólo como sí mismo (*self*). Este principio nos aleja del modernismo para el que el sujeto humano sólo se manifiesta en la acción instrumental de dominar la naturaleza. Comparto enteramente la opinión de Jürgen Habermas cuando afirma en *Le Discours philosophique de la modernité* (p. 347):

Mientras contemos solamente con sujetos cuyas aptitudes consistan en representarse y manipular los objetos, en volcarse en esos objetos o relacionarse con ellos como con objetos, no será posible concebir la socialización como una individuación, ni escribir una historia de la sexualidad moderna que parta *también* del hecho de que es la interiorización de la naturaleza subjetiva la que permite la individuación.

La ruptura con los fundamentos trascendentales del sujeto no conduce sólo al empirismo de la ciencia sino también, como decía Novalis, a dominar uno su *ego* trascendental y a ser "el *ego* de su propio *ego*".

El pensamiento social se resiste siempre a semejantes ideas que quitan a lo social el papel de fundador de la moralidad, papel que le otorgó el pensamiento moderno, heredero en esto del pensamiento griego. Pero si la sociología no toma partido por el sujeto contra la sociedad se condena a convertirse en un instrumento ideológico puesto al servicio de la integración social y la moralización, en formas a veces suaves, a veces, brutales, pero que siempre provocan la búsqueda dramática del sujeto vedado.

EL SUJETO AUSENTE

La idea de sujeto fue durante mucho tiempo tan arrogante que el pensamiento científico y crítico tuvo que atacarla de frente para descubrir la lógica impersonal de las clasificaciones, los sistemas y los mitos, así como la lógica del lenguaje o la del inconsciente. Pero ha llegado el momento de recorrer un camino inverso, aunque sin retornar al punto de partida, en el que el eje del *ego* era también el eje del mundo, la razón que debía guiar la conducta humana porque hacía inteligible la naturaleza y, por consiguiente, controlable y utilizable.

En las sociedades modernas, que ejercen una vigorosa acción transformadora sobre sí mismas y poseen un elevado grado de historicidad, la destrucción del sujeto no tiene el mismo sentido que en las sociedades de débil historicidad. Esa destrucción consiste en el enfrentamiento directo del ello y el superyó, del deseo y la ley, la cual reprime en el inconsciente una parte del deseo e impide así al individuo constituirse como sujeto personal. Esto lleva a un psicoanalista como Lacan a buscar con razón el sujeto del significante, que no puede ser el sujeto "popular y metafísico" ingenuamente triunfante, pero que tampoco puede reducirse a "fuerzas". El sujeto es débil, está dominado no sólo por los aparatos de poder sino que se ve privado de una gran parte de sí mismo transformada en inconsciente. De manera que no puede manifestarse y obrar sino luchando por su liberación y ampliando un espacio interior en el que el deseo y la ley no sean contradictorios. El sujeto se constituye por obra de la democracia y los derechos del hombre, por la libertad y por la tolerancia, por el retroceso de la ley y la transformación de las pulsiones en deseo por el otro. Nunca se constituye transformándose en *ego* contento consigo mismo, entregado al placer narcisista de la introspección; se constituye en cambio escapando al orden de la ley y a la lógica del lenguaje impersonal de la acción.

La contribución esencial del psicoanálisis, de Freud a Lacan, consiste en haber separado el sujeto del enunciado, el *ego*, del sujeto de la enunciación, para el cual reservo el nombre de sujeto. La sociedad moderna es aquella en la que la descomposición del orden y sus lenguajes hace posibles tanto la dominación extrema de las lógicas de poder, y la represión o marginación que esa represión entraña, como la formación de un sujeto personal contestatario que al mismo tiempo trata de transformar sus deseos en felicidad. Ese sujeto nunca es un sujeto triunfante, no tiene un espacio protegido, aun cuando crea encontrarlo en un club de vacaciones, en una vida privada retirada del mundo o en una secta. Y sería ceder de manera indecente a los privilegios de los países ricos reducir la libertad del sujeto a la buena vida que

dichos países ofrecen tan fácilmente. El sujeto sólo se afirma negando las lógicas impersonales, tanto interiores como exteriores. Y las ciencias sociales no deben separar nunca la experiencia de la libertad y las amenazas que pesan sobre ella.

El sociólogo y el historiador deben desconfiar de las ideologías y del voluntarismo y rechazar toda identificación del sujeto con el orden social. Más sencillamente, es necesario que reconozcan la existencia del infierno y el pecado, aun cuando éstos aparezcan en la vida cotidiana. La fuerza de las grandes obras del pensamiento social, aunque adquieran su forma en la sociología, la historia, la novela, el cine, el teatro o la pintura, consiste en hacer visible la intervención de lo que está ausente, lo que es invisible, lo que falta. Hay que revelar los efectos observables de la ausencia del sujeto. Sería erróneo ver la referencia al sujeto como el estadio superior de una conducta sólidamente instalada sobre una base utilitaria, por encima de la cual se sitúa el esfuerzo colectivo para conquistar una mayor influencia política antes de llegar a poner en tela de juicio las orientaciones generales de una sociedad, que es lo que define un movimiento social. Esta visión supone que cuando ese estadio superior no existe, los estadios inferiores permanecen sólidos y obligados tan sólo a protegerse con un toldo ideológico que los abrigue de la intemperie. En realidad, la ausencia de referencia al sujeto, a la racionalización y a los movimientos sociales no deja intactos los niveles inferiores de conducta sino que los devora. Lo que una psicología novelesca antigua presentaba como vicios o pasiones puede tal vez reinterpretarse como la expresión de una falta, de una carencia; y la psicología social nos muestra la dependencia de drogas como la falta de sujeto que destruye en el individuo la capacidad de ser un *ego* o un sí mismo, un ser social. Al observar la juventud marginal en *La Galère*, François Dubet ha dado una importancia capital a la *rabia* de esos jóvenes, porque no puede reducirse a los efectos de la marginación o incluso de la exclusión social, porque esa rabia es destrucción de los objetos de los demás y de uno mismo, lo cual manifiesta la ausencia, por sí misma destructora, del *yo*. De la misma manera, Michel Wieviorka se situó en la frontera imprecisa entre un movimiento social invertido en no movimiento social y el terrorismo puro, que ya no tiene ningún referente social real. Castoriadis, Lefort y Morin han interpretado el movimiento de mayo de 1968 como una brecha. Ese análisis tuvo el mérito de reconocer el alcance de una protesta que, en efecto, era global; sin embargo, sostengo que dicho análisis es insuficiente y que hay que agregarle la idea, expuesta en mi *Communisme utopique*, de que el movimiento de mayo llevaba en sí nuevos movimientos sociales y culturales que estaban trabados por una ideología política arcaica y asociados a formas autoritarias de acción. En cambio, en la Francia de 1990, el movimiento de los alumnos de liceo, desprovisto de capacidad política y por lo tanto manipulado por grupos exteriores, se deshizo muy pronto acompañado por actos marginales de

violencia. La búsqueda de la identidad, tan obsesiva hoy en día, no manifiesta la voluntad de ser un sujeto, representa, por el contrario, la autodestrucción del individuo que por razones interiores o exteriores es incapaz de ser un sujeto. El narcisismo es una de las formas extremas de esta búsqueda autodestructora de la identidad. El vacío pide lo lleno, cuando en realidad el sujeto es relación indirecta y siempre desfasada del individuo respecto de sí mismo en virtud de los demás y de la resistencia a la opresión. Si falta este tipo de análisis, se vuelve a caer en la sociología a la que este libro se opone directamente, aquella para la cual la utilidad social y la funcionalidad son la medida de la moralidad, sociología que llama marginales y desviadas a las conductas que perturban el orden de las cosas.

La presencia del *yo* se manifiesta a la vez en el modelo cultural de una sociedad (desde sus formas religiosas hasta la ética secularizada actual) y en los movimientos de solidaridad y protesta contra las diferentes formas de dominación. El análisis del sujeto y los movimientos sociales, así como el de la racionalización, constituyen no la cima sino la base, el punto de partida del análisis social, de manera que la sociología que se considera más positiva o más empírica porque sólo pretende conocer el *ego* y el sí mismo, negando el *yo*, se colocará activamente en el campo de las fuerzas de control sociocultural e ideológico que mantienen el dominio del sistema sobre los actores, que reemplazan el sujeto por el individuo consumidor de bienes y de normas y la historicidad por la reproducción de valores, de normas y de formas de organización establecidas.

La referencia al sujeto no representa un suplemento de alma o una moralidad abstracta encargada de contener los intereses y la violencia. Esa referencia es un principio central del análisis de todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva. El *yo* no es el *ego*, pero lo rige tanto por su ausencia como por su presencia

COMPROMISOS, LIBERACIÓN

El sujeto sólo se hace presente al individuo al desligarse de los roles sociales, pero también de los elementos fragmentados de la modernidad que lo destruyen cada uno a su manera. El erotismo destruye al sujeto, como comprendieron bien los surrealistas, puesto que libera el deseo inconsciente; de otra manera el consumo, que es aspiración a cierto nivel social y al mismo tiempo seducción, disolución del sujeto en el mundo de los signos, lo destruye. Y de manera muy diferente, lo destruye también la identificación con la empresa y con los trabajos colectivos que ponen la lealtad, el espíritu de cuerpo y la movilización bélica por encima de la relación con uno mismo. Finalmente, la

nación pide los mayores sacrificios porque está constituida más por muertos y seres que aún no han nacido que por hombres vivos. Después de dos siglos de compromisos, llenos de exaltación y barbarie, ya no nos es posible afirmar sin reservas que el ser humano se supera en sus compromisos y al ponerse al servicio de una causa política o religiosa. La presencia del sujeto se señala por la distancia que el actor toma respecto de su situación. Ya no se encuentra enteramente comprometido en su acto, en cierto modo se desliga de él, no para observarlo desde afuera sino para entrar en sí mismo, para experimentarse en su existencia, en el sentido que el acto tiene para esa existencia antes que para la sociedad o para la tarea que se le ha confiado. Eso es lo que hace el coracero de Géricault (museo del Louvre) en pleno combate, con el sable en la mano, el busto vuelto hacia atrás, la mirada expectante, pensando en su vida y en su muerte, e inmóvil en el centro del torbellino de los combatientes. El romanticismo, en efecto, si fue nostalgia del ser y de lo bello y fusión con la naturaleza, sobre todo en Alemania, fue también retorno a uno mismo y a la soledad después de las conmociones colectivas de la Revolución Francesa y del Imperio. El distanciamiento de la naturaleza que introduce el romanticismo, aunque cambiando de tonalidad, no dejó de reforzarse durante todo el siglo XIX. Fernando Pessoa, que inventaba heterónimos, el epicúreo Ricardo Reis, el violento Alvaro de Campos y el viejo Alberto Caeiro, invadido por la angustia, representa mejor que nadie esta explosión de la personalidad. Borges imaginó a Shakespeare diciendo a Dios: "Yo que he sido tantos hombres en vano, deseo ser uno solo que sea yo". Pero Dios le responde: "Yo tampoco soy. He soñado mi mundo como tú has soñado tu obra, William Shakespeare, y entre las apariencias de mi sueño estás tú que, como yo, eres múltiple y, como yo, nadie". Esta dispersión de los personajes, a la que Pirandello otorgó la más vigorosa expresión teatral, explica la atracción que ejerció en la literatura, sobre todo en el momento en que después de la Primera Guerra Mundial se desvaneció, como dice Valéry, la ilusión de la inmortalidad de nuestra civilización.

La descomposición del *ego* como conciencia y persona es tan visible que hoy hay que guardarse de la concepción inversa. Un desasimiento extremo puede llevar a la confusión del sujeto y el individuo, a un egoísmo cada vez más agudo y por último a la incapacidad de alzarse para defender la libertad del sujeto cuando está amenazada. En el mejor de los casos, esta actitud conduce a una moral a la manera de Camus. Rieux, el médico de la ciudad castigada por la peste, se sacrifica, lo mismo que Tarrou y Grand, con riesgo de la vida, al servicio de los enfermos sin recurrir a ninguna fe, ni en Dios ni en el hombre, sin comprometerse en ninguna causa, pero sin rehusarse a ningún pedido, por solidaridad humana y para no ser sólo víctima, para hacer frente a la situación. Pesimismo activo, tanto más profundo cuanto que la ciudad antes de la peste era mediocre y estaba interesada sólo en el dinero. Pero, ¿de qué vale una moral que sólo conviene a los casos desesperados?

Recordemos que en la modernidad el concepto de sujeto no sustituye a la razón objetiva como principio de unidad asociándose a la racionalización. El sujeto no es puro retorno a uno mismo ni pura distancia del *ego* y del sí mismo. El sujeto es también el sentido dado a los compromisos del *ego* y es evocación del *yo* a través de sus compromisos y no fuera de ellos. Esto nos obliga a interpretar la mayor parte de los modos de conducta como modos que responden a dos lógicas, más opuestas que complementarias, y a oponernos a las sociologías que hacen del individuo y la sociedad o de sus instituciones dos términos que están en reciprocidad de perspectiva. Sin embargo, lo que explica la mayor parte de los modos de conducta, sus conflictos internos y su riqueza es el desfase de las dos lógicas.

Esta idea se encuentra expresada más claramente en el caso de las relaciones amorosas. El deseo y el reconocimiento de la otra persona no marchan naturalmente juntos, lo cual otorga al tema del amor mayor fuerza aún: el amor es el compromiso del sujeto en su deseo, la combinación del erotismo y la ternura; hace de la otra persona un objeto deseado y al mismo tiempo un sujeto; el amor crea a la vez la fusión y la distancia. Durante mucho tiempo concebimos el amor como un dios que lanza una flecha para atravesar los corazones. Cuando esta imagen se desvaneció junto con todas las formas de representación mágica del mundo, identificamos el amor con el deseo. El amor ya no era algo que nos sobreviniera desde afuera sino que procedía de la parte más oscura de nosotros mismos, era pulsión antes que sentimiento, emoción antes que idea. Esto corresponde al triunfo del individualismo y a la desaparición de toda referencia a lo sagrado. Pero no todo es deseo y el sufrimiento de la separación o la pérdida no se reduce a la privación del placer. El amor no sólo está presente en el comienzo de la relación sino que está presente en lo que crea con ella, en el sentido que toma la relación —rápida o lentamente— y que permite unir el deseo que aspira a la fusión y el reconocimiento de la otra persona como sujeto. Unión creada o destruida por la respuesta común a las separaciones, a los conflictos, a las pruebas a que nos somete la vida. Uno no está enamorado, pero llega a estarlo de la misma manera en que un individuo no es un sujeto pero puede llegar a serlo si se reencuentra a sí mismo en virtud de lo que ha sufrido. No hay amor sin deseo y sin reconocimiento del otro, pero tampoco hay amor sin historia de vida, sin resistencia a la adversidad y a la pérdida. Por eso, especialmente en la tradición occidental, el amor ha sido asociado a la muerte, porque en efecto es lo contrario de la vida, pues está más allá del deseo y lo transforma en sujeto deseante, corriendo el riesgo de hacer imposible su deseo.

El amor es uno de los terrenos donde el sujeto aparece, porque no se reduce ni a la conciencia ni al deseo ni a la "psicología" ni a la pasión. El amor significa abandono de los papeles sociales y olvido de uno mismo, así como experiencia del sujeto que se descubre al reconocer a la otra persona como deseo y al mismo tiempo como sujeto. Tanto en la relación interpersonal como

en las relaciones colectivas, el sujeto nunca está en reposo, en equilibrio, se encuentra en permanente movimiento y pasa de la distancia a la fusión o del conflicto a la justicia. El sujeto no tiene una naturaleza, principios, conciencia; es acción dirigida a la creación de sí mismo a través de las resistencias que nunca pueden ser completamente superadas. El sujeto es deseo de sí mismo.

Esta tensión entre el sujeto y el compromiso personal o colectivo se encuentra en toda conducta social. El compromiso del sujeto con la empresa es un tema que actualmente se impone con fuerza creciente. Frente a un modelo llamado japonés, que se basa en la ausencia de referencia al sujeto y que define el *ego* como el sí mismo, por sus filiaciones y sus lealtades, vemos ahora formarse la idea de que la eficacia profesional es mayor desde el momento que se combinan un proyecto profesional personal y la racionalidad de la organización. Y esto se observa mejor en las organizaciones de producción más modernas, especialmente en los centros de investigación o en los hospitales, donde investigadores, profesores y clínicos deben integrarse en un sistema complejo de producción y estar movidos al mismo tiempo por objetivos personales, sobre todo por un compromiso, no con la organización, sino con un "servicio público", con la lucha contra las enfermedades, la ignorancia o la injusticia. Esta idea del doble compromiso (con la empresa y con uno mismo) otorga una expresión concreta al tema de la necesaria asociación entre la liberación de los papeles sociales y el compromiso en las relaciones sociales y las actividades colectivas contra los discursos publicitarios sobre el espíritu o la moral de la empresa.

El compromiso nacional es el que parece más difícil de combinar con la evocación del sujeto, pues resulta demasiado grande el desequilibrio entre el individuo y un ser colectivo o las leyes o autoridades que reglan sus actividades. Pero los países occidentales que fueron colonizadores o aún lo son obligan a sus nacionales a sentir la disociación de dos experiencias. Por un lado, tienen una experiencia interior de su nacionalidad en la que la lengua, el paisaje, los recuerdos de infancia, ocupan un gran lugar, pero también reciben una imagen de sí mismos que les imponen aquellos que han sido o son colonizados. Para emplear un vocabulario más contemporáneo digamos: los hombres del norte son también la imagen que de ellos les devuelven los hombres del sur. Por eso, los colonizadores mismos no han mostrado siempre una lealtad completa con la administración, con el ejército o con la iglesia a cuyo servicio estaban; entre ellos se han encontrado los primeros defensores de las colonias.

No existe un equilibrio estable entre estas dos tendencias opuestas, la tendencia al compromiso y la tendencia a desligarse de él, pero es en ese desequilibrio donde mejor se realiza la existencia real del sujeto, que constituye un estado inestable. El sujeto no es lo más fuerte que existe, no es la estatua del *superyó* erigida por encima del individuo y dentro de su conciencia; el sujeto es lo más frágil que existe y al mismo tiempo la mayor exigencia.

LA ÉTICA

Parece difícil combinar cosas opuestas: el retorno a sí mismo y la liberación de los papeles sociales con la acción transformadora y la integración en una organización colectiva de trabajo. Sin embargo, no hay que separar de ninguna manera estas dos caras del sujeto. Lo que hay que abandonar e incluso repudiar es la idea de buscar el sujeto en su identificación con el sentido de la historia o con el renacimiento de la nación. Sabemos demasiado bien hasta qué punto este sacrificio por las grandes causas está cargado de peligros; prepara la formación de poderes autoritarios y transforma a los demás en extranjeros, en enemigos. Esta concepción nuestra es tanto más necesaria pues cuanto más se desarrolla la actividad técnica y administrativa, más se oponen las ideologías puestas al servicio de las grandes organizaciones económicas y políticas y las protestas de las buenas almas. La preocupación por la *ética*, que hoy se impone con gran fuerza, combate estas dos tendencias opuestas, pues la ética es la aplicación de principios morales, no sociales, a situaciones creadas por la actividad social. El dominio de la ética se amplía constantemente a medida que retrocede el de la moral de inspiración religiosa y se comprueba al mismo tiempo que la técnica librada a sí misma se somete en realidad a un poder tecnocrático que abusa de los derechos de la razón al confundir su autoridad con la fuerza propia de la verdad científica. Los defensores de la ética combaten en dos frentes: por un lado, contra el intento de reducir la sociedad a una empresa económica que sólo piense en el equilibrio del comercio exterior, en la inflación y en el *cash-flow*; por otro lado, contra el retorno a un comunitarismo religioso. Esto pide un doble esfuerzo de análisis crítico: por una parte, para no reducir el trabajo a un aparato de producción; por la otra, a fin de no reducir la imagen del sujeto presente en el pensamiento religioso a la búsqueda reaccionaria de una moral comunitaria.

La estrecha asociación de la constitución del sujeto personal y del movimiento social es un tema que se encuentra en el centro de este libro. Y esto contradice a la vez la idea de praxis y el moralismo de la conciencia limpia. El sujeto se constituye mediante la lucha contra los aparatos y a la vez por el respeto de la otra persona como sujeto; el movimiento social es la acción colectiva de defensa del sujeto contra el poder de las cosas, la empresa y el Estado. Sin pasar al movimiento social, el sujeto corre el riesgo de disolverse en la individualidad; sin recurrir a un principio no social de acción en la vida social, la idea de movimiento social cae en la tentación alienante de adaptarse al sentido de la historia. No hay sujeto sin compromiso social; no hay movimiento social sin apelación directa a la libertad y a la responsabilidad del sujeto.

Este reemplazo de una visión centrada en la sociedad por una visión organizada alrededor del sujeto personal se manifiesta mejor en las ideas sobre la educación. Hoy nos choca que se defina el fin de la educación como la formación de ciudadanos leales, trabajadores activos y padres y madres conscientes de sus deberes respecto de sus hijos. Actualmente se consideran, en cambio, la estima y el control de sí mismo como los resortes de la educación, y los psicólogos observan que el niño a quien se le dice "has triunfado porque has tenido suerte" alcanza sólo bajos rendimientos escolares. Pero también es necesario que esta estima de sí mismo no apunte tan sólo al rendimiento sino a presentar resistencia a las presiones, a las reglas injustas y a las discriminaciones. Sin embargo, el compromiso con un movimiento social sólo tiene sentido positivo si se funda en la estima de sí mismo, en la virtud.

El sujeto no es un principio impersonal, como Dios, la razón o la historia, si bien la experiencia religiosa cuando toma la forma de una religión de la encarnación y de la gracia, como el cristianismo, se encuentra más cerca del sujeto que la sumisión del individuo a las leyes de la razón o de la historia. Lo cual explica que el progreso de la subjetivación esté asociado a una reinterpretación cada vez más secularizada de roles y tradiciones que se transforman al pasar del lenguaje religioso al lenguaje ético.

Cuanto más presente está la modernidad más se borran las representaciones que la identificaban con la desaparición del sujeto, como el sol que reemplaza a la luna en el cielo. La idea de sujeto no puede separarse de la de actor social. El actor, individual o colectivo, obra para hacer penetrar la racionalización y la subjetivación en una urdimbre de papeles sociales que tiende a organizarse según la lógica de la integración del sistema y del refuerzo del control. El actor es lo inverso del sí mismo, es aquel que en lugar de desempeñar los papeles que corresponden a las diversas posiciones, en lugar de encerrarse en la conciencia de sí mismo, reconstruye el campo social partiendo de exigencias, y la exigencia de subjetivación introduce en la sociedad un principio no social. No hay actor sin sujeto, pero tampoco hay sujeto sin actor que lo envuelva en la vida social real, que combata por él contra los equilibrios y las ideologías establecidas. Cuando Talcott Parsons elaboraba una vasta teoría general de la acción, llamaba "acción" al funcionamiento de un sistema social gobernado por la racionalidad en las sociedades modernas. Nada está más alejado de esta visión (que constituye el intento intelectual más ambicioso de la sociología clásica) que la concepción presentada aquí y anunciada en formas menos radicales en mis anteriores libros, *Sociología de la acción* (1965) y *Producción de la sociedad* (1973), pues sólo hay acción contra la lógica interna del sistema. La acción supone cierta capacidad de transformar, de producir una sociedad que tiende también a reproducirse en sentido inverso. La sociología "institucionalista" de Talcott Parsons y sus discípulos se considera modernista, puesto que identifica la acción con modos de conducta funcionales o disfuncionales para el

sistema; yo, en cambio, parto de la crítica y la descomposición de ese modernismo para redescubrir ideas dejadas a un lado desde hace dos siglos y reinterpretarlas con miras a reincorporarlas en una nueva visión de la modernidad. Mi visión es más dramática que la clásica, ofrece un cuadro no integrado y siempre bipolarizado de la vida social, desconfía, en cambio, de la oposición entre la tradición y la modernidad, oposición a la que Parsons permanece tan aferrado como Weber o Durkheim, y reconoce en el pensamiento cristiano y en el concepto de derecho natural formas de referencia al sujeto cuyo equivalente hay que encontrar hoy.

Es difícil romper con las representaciones trascendentales del sujeto. En un siglo en el que el poder político ha llegado a ser omnipresente y omnipotente, ¿no resulta tentador pensar que únicamente la convicción religiosa, la fe en un Dios puede resistir a ese poder? Esto nos lleva, en el mejor de los casos, a una visión "judía" de la historia, tal como aparece especialmente en Paul Ricoeur cuando define esa visión como una promesa divina y la esperanza humana de que se realice. Pero es el propio Paul Ricoeur quien exhorta a desconfiar de la tentación de colocar la ética por encima de la política, como el momento inmóvil del ser que está por encima de la agitación de los fenómenos sociales e individuales. En un mundo secularizado, la llamada al más allá difícilmente se hace oír. La presencia del sujeto no es semejante a la presencia del sol que ilumina y calienta la tierra; el sujeto sólo se percibe a través de las manifestaciones de los individuos y los grupos contra los poderes establecidos, contra los aparatos de gestión y las justificaciones tecnocráticas del orden social. El sujeto, lejos de ser lo Uno que está por encima del mundo cambiante y diverso, sólo se deja ver en estallidos de voces, en rostros un instante visibles, en exhortaciones y en protestas. Y su existencia sólo se hace inteligible en virtud de la búsqueda hermenéutica de la unidad y la diversidad inseparables de todos los desgarramientos del orden establecido, de todas sus invocaciones a la libertad y a la responsabilidad.

¿Se pueden ordenar las apariciones del sujeto en una historia? En parte sí, porque el progreso de la secularización y de la racionalización obliga cada vez más a buscar al sujeto aquí abajo y hace cada vez más irreal la nostalgia del Ser que ha atraído a tantos filósofos. Pero en lo esencial no, en el sentido de que el sujeto sólo se revela parcialmente y según las circunstancias; una u otra parte de su llamamiento es lo que se oye, y esto sólo es perceptible a partir del momento en que se tengan en cuenta primero las realidades propiamente históricas. Hay que oír, por ejemplo, la llamada del sujeto en el movimiento obrero de la sociedad industrial, pero ese movimiento corresponde también al universo historicista y cree en el desarrollo natural de la humanidad y en el progreso de las fuerzas productivas. Para decirlo en términos más concretos, ese movimiento está constantemente mezclado con la idea socialista que, como he tratado de mostrar desde hace tiempo, era de otra naturaleza. Cuanto más se aplica uno a un análisis histórico, más importancia da a la acción so-

cialista; pero cuando se descarta este tipo de enfoque se descubre un movimiento social semejante a otros movimientos, más antiguos o más recientes, que surgen también de fuerzas históricas tan características de su época como el socialismo lo fue de la sociedad industrial.

De esta manera la representación del sujeto como lo contrario de un principio organizador de una cultura y una sociedad, como lo contrario de una religión, una filosofía o una ideología se encuentra llevada al extremo. El sujeto sólo puede aprehenderse en una situación social, en una posición de resistencia contra un orden o un poder. El sujeto no se define por instituciones o ideologías, sino que lo hace en las relaciones sociales y al mismo tiempo en la conciencia de sí mismo, en la afirmación del yo que se opone a todos los papeles sociales de que está hecho el sí mismo. La acción, es decir, la modificación de la situación, se concibe difícilmente sin esta distancia respecto del orden establecido, sin esa palanca que permite desplazarlo. Si la idea de sujeto personal se confunde con una movilización colectiva, emerge un nuevo poder más apremiante que el anterior. Inversamente, si la invocación al sujeto no es más que una protesta, sólo se opera el nacimiento de una contracultura, rápidamente sofocada bajo el peso de las normas comunitarias o prontamente desgarradas a causa de las luchas por el poder. El concepto de sujeto reúne compromiso y liberación, libertad personal y movilización colectiva. Así son siempre los movimientos sociales, que no constituyen movilizaciones de masas sino apelaciones a lo no social para transformar lo social.

¿ES HISTÓRICO EL SUJETO?

En numerosos escritos he empleado la expresión *sujeto histórico*. Reconozco que estaba cargada de historicismo y que podía interpretarse con ella la identificación del sujeto con la historia, como si el proletariado, después del Estado prusiano o la Revolución Francesa, fuera la realización del Espíritu, el agente de la totalidad. En realidad, la lectura de dichos escritos, especialmente los que dediqué al movimiento obrero, muestra que no debería haber lugar para semejante equívoco, pues siempre he concebido los movimientos sociales como actores e incluso como sujetos caracterizados por su lucha con miras a convertirse en actores. El movimiento obrero se basa en la "orgullosa conciencia" de los obreros de oficio y no en la "conciencia proletaria", según lo he demostrado en *La conciencia obrera*. Por eso, ni siquiera hoy quiero abandonar la expresión "el sujeto histórico" para designar no la historia como sujeto, sino los movimientos sociales en virtud de los cuales las orientaciones culturales de una sociedad reciben su forma social, siempre cambiante según los conflictos y los negociaciones entre adversarios. Pues

no hay que elegir entre sujeto histórico y sujeto personal, el sujeto es histórico y simultáneamente personal. En una situación social, así como en una situación interpersonal o en la relación del individuo consigo mismo, se manifiesta el sujeto que trata de encontrarse liberándose de las formas fragmentadas de la modernidad y de los poderes que reducen todo a las condiciones de su propio fortalecimiento y su propia reproducción. Hay que encontrar siempre al sujeto *personal*, al individuo como sujeto en la médula de las *situaciones históricas*, así como actualmente hay que reconocer que son los problemas de la vida privada, la cultura y la personalidad los que se encuentran en la médula de la vida pública.

Hay que llegar a la conclusión de la unidad profunda de todas las formas de invocar al sujeto. La fe religiosa está menos alejada de la rebelión de Rimbaud de lo que esa fe y esa rebelión lo están del poder clerical y el utilitarismo mercantil. Y en el occidente actual, donde parecen triunfar el liberalismo a ultranza y la confianza más ingenua en las virtudes del mercado, sería absurdo no reconocer ni defender todas las manifestaciones del sujeto, cualquiera sea su origen, aunque procedan de quienes creían en el cielo o de quienes no creían en él.

Adentrarse en la modernidad, en lugar de alejar del pasado, lo reinterpreta y se sirve de él como defensa contra el poder de los sistemas y los aparatos. Con mucha frecuencia los intelectuales buscaron refugio contra la sociedad técnica en la nostalgia del Ser o en el goce estético, pero esa ruptura voluntaria con el mundo moderno, al llevar al extremo la crítica de la concepción racionalista de la modernidad y no reemplazarla por ninguna otra cosa, determinó la creciente separación de los intelectuales y los actores de la sociedad. Separación que por un tiempo proporcionó la ilusión de la gran influencia ejercida por los intelectuales antes de que se revelaran las contradicciones de sus posiciones. La importancia fundamental de Jean-Paul Sartre se debe a que su pensamiento y su vida pasaron por todas las etapas de esta grandeza y esta decadencia de los intelectuales. Creador de un individualismo comprometido que unía la crítica del *ego* y la crítica social, Sartre fue, como defensor del movimiento anticolonialista, capaz de dar un contenido histórico positivo a la crítica de la sociedad y de su propia personalidad. Filósofo de la libertad, afirma que "el hombre no es otra cosa que su proyecto; sólo existe en la medida que se realiza; de manera que no es más que el conjunto de sus actos, no es más que su vida" (*L'Existentialisme est un humanisme*, p. 55). Pero esta libertad, según observa Pierre Naville, parece indiferente a las determinaciones sociales. En efecto, es ese subjetivismo, esa falta de una concepción del sujeto entendido como movimiento social, es decir, como movimiento que reacciona a una dominación social, lo que conduce a Sartre muy tempranamente a reconocer el peso agobiante de los determinismos sociales y las dominaciones y a reducir su visión a un análisis puramente crítico del orden burgués. Debido a esto, desde 1953, en el momento en que era presentado el informe Jruschov,

se aferra a un marxismo considerado "insuperable", lo cual limita poco a poco, sin destruirlo por completo, su individualismo enderezado contra el *ego*, para reemplazarlo por un izquierdismo puramente crítico que debía llevarlo muy cerca de los terrorismos y alejarlo de la realidad social. Historia de una vida que no ha de juzgarse como un fracaso o una desviación, pues en Sartre estuvo constantemente presente la preocupación por el sujeto, como lo atestigua su concepción de la acción colectiva, fundada en el juramento voluntario y en la ruptura con lo práctico e inerte. Los intelectuales de la generación posterior se encerraron mucho más que Sartre en un antimodernismo que volvió las espaldas a su acción crítica y provocó una ruptura entre los intelectuales y la sociedad a la que el propio Sartre nunca se dejó arrastrar, lo que le valió una influencia excepcional que sobrevivirá a la crítica de sus errores de juicio político.

Hoy, cuando esa clase intelectual (ya sea puramente crítica o colaboradora de los poderes despóticos posrevolucionarios) ha perdido su influencia, la gran cuestión consiste en crear una concepción de la modernidad que tenga gran vigor crítico y confianza en un sujeto que actualmente se encuentra más presente que nunca a causa de las nuevas formas de dominación.

Esta insistencia, en general más en la liberación del sujeto que en sus compromisos, corresponde demasiado bien a un período de caída de los regímenes posrevolucionarios y de progreso del individualismo para no ponernos seriamente en guardia. En primer lugar, hay que tener en cuenta claramente que el sujeto no se confunde ni con el individuo en pugna contra los poderes ni con el pueblo en marcha. El sujeto puede estar presente en estas dos figuras, y también puede estar amenazado o destruido en ambas, por un lado por las vanguardias que hablan en nombre del pueblo y construyen un poder estatal que lo devora; por el otro lado, por la sociedad de consumo que proporciona la ilusión de la libertad en el momento en que el rango social determina del modo más directo las elecciones de los consumidores.

Más allá de esta recapitulación elemental pero indispensable, hay que afirmar que las demandas más personales no pueden separarse de la acción colectiva. No hay elección posible entre lo individual y lo colectivo, la elección es entre la producción de la sociedad y su consumo, entre la libertad y los determinismos sociales que se manifiestan tanto en el nivel de la conducta individual como en el colectivo.

El sujeto no es la conciencia del *ego* y aun menos el reconocimiento de un *sí mismo* social (*self*). Por el contrario, el sujeto representa la liberación de la imagen del individuo creado por los roles, las normas, los valores del orden social. Esa liberación únicamente se lleva a cabo mediante una lucha cuyo objetivo es la libertad del sujeto y cuyo medio es el conflicto con el orden establecido, con las conductas esperadas y con las lógicas del poder. Sólo se realiza a través del reconocimiento de la otra persona como sujeto, tanto positivamente mediante la relación de amor o de amistad, como negativamente

mediante el repudio de aquello que impide al otro ser sujeto, como la miseria, la dependencia, la alienación o la represión. Quien se dice sujeto y no ve a su lado al que está reducido al silencio o a la muerte no puede engañar a los demás ni engañarse a sí mismo, de suerte que su conducta debe explicarse, no desde adentro, sino desde afuera, como expresión de sus intereses y de la ideología que los defiende. Por otra parte, un movimiento social no se reduce nunca a defender intereses ni a conquistar el poder. Ese movimiento se encuentra siempre al servicio de la libertad personal y puede reivindicar para sí la divisa de la Revolución Francesa: libertad, igualdad, fraternidad. Esta unión estrecha y constante de la libertad del sujeto y las luchas colectivas de liberación es hoy más fácil de percibir que nunca, pues el mundo sólo parece estar ocupado por el enfrentamiento de los despotismos y el mercado, del poder absoluto y la gran comilona. De manera que aquellos que piden la libertad y la responsabilidad del sujeto y aquellos que tratan de hacer renacer los movimientos sociales marchan naturalmente los unos al encuentro de los otros.

LA ESPERANZA

La presencia del sujeto en el individuo debe percibirse como distanciamiento del individuo respecto del orden social y al mismo tiempo como experiencia inmediata. Los textos religiosos están repletos de testimonios sobre esta presencia ausente, y la literatura procura a menudo reconstruir esta experiencia, por ejemplo en la obra de Bernanos, y sobre todo en la obra que domina, junto con la de Malraux, la reflexión en francés sobre nuestro siglo, *El zapato de satén* de Claudel, en la que el imposible amor, más atraído por la superación que por la posesión, nunca es renunciamiento al mundo sino que vive en el mundo, en sus aventuras y en su trivialidad bañado por la luz de Dios.

Este lenguaje no se encuentra muy alejado de otros que no hacen referencia a Dios. La distancia que hay entre aquellos que creen en el sujeto y aquellos que creen sólo en los intereses y en las normas sociales es mucho mayor que entre dos imágenes del sujeto, aun cuando una de ellas esté forjada por alguien que cree en el cielo y la otra no. La presencia del sujeto en todas sus formas atestigua la satisfacción que nace del equilibrio entre lo que cada uno espera y lo que le ofrece la situación en que está colocado. La idea de satisfacción es inseparable del sometimiento del individuo a la sociedad, aunque algunos la identifican con la felicidad. Eso es lo que expresa claramente Diderot, probable autor del artículo "Sociedad" de la *Encyclopédie*: "Toda la economía de la sociedad humana se apoya sobre este principio simple y general: quiero ser feliz". Y es esto lo que la sociedad contemporá-

nea, en la que se ha extendido tanto el consumo de bienes, expresa mejor con la palabra placer, aun cuando se hable de *fun morality*. Ese gusto por el placer es liberador —pues nada es más ambiguo que un puritanismo encaramado en grandes principios y que al mismo tiempo impone una integración autoritaria en nombre de una colectividad sofocante—, pero se encuentra demasiado de acuerdo con los intereses de los comerciantes, muy dispuestos a medir el individualismo en la escala del volumen de sus negocios.

La experiencia del sujeto tampoco coloca al individuo fuera del mundo. Esa experiencia tiene que ver con la esperanza que es distancia, alejamiento, pero que también es espera de posesión. Movimiento concreto de júbilo hacia una felicidad difícil de alcanzar o imposible, la *esperanza* combina alegría y felicidad o, mejor dicho, tiende sus fuerzas entre un movimiento y un goce.

La modernidad no se puede separar de la esperanza. Esperanza puesta en la razón y en sus conquistas, alentada en los combates liberadores, esperanza puesta en la capacidad de cada individuo libre de vivir cada vez más como sujeto. Las sociedades tradicionales, incluso en su dimensión racionalista, precocizan morales de sometimiento al orden e incluso de supresión del deseo y la individualidad. Las religiones de la salvación están dominadas por la idea de la caída, y en ellas el sujeto sólo se descubre a través de la culpabilidad, de la conciencia del pecado que apela a la gracia y a la redención, de suerte que sólo mediante la identificación con el Salvador el pecador descubre que participa del Dios creador, tanto por la razón como por la fe. La conciencia moderna, independiente de la diversidad y hasta de la oposición de sus formas, constituye una afirmación de la esperanza que esa conciencia pone en el ser humano y en la lucha para eliminar la culpabilidad. Empresa peligrosa en cuyo seno más de una vez la esperanza de liberación se transforma en simple apetito de consumo, prontamente manipulado por el poder del dinero o la fuerza. Pero nada puede limitar este esfuerzo vital para reemplazar la culpabilidad por la esperanza y en consecuencia el renunciamiento por la liberación. Dominadores y dominados, cada cual a su manera, dan una forma social a esa esperanza: los primeros apelan al individuo, como energía y deseo, como necesidad; los segundos sólo la captan en virtud de las coacciones y las trabas de que quieren liberarse. Pero tanto unos como otros consideran que la acción, si tiene fuerza liberadora, es también creación del sí mismo. A veces esta visión general está cargada de optimismo y cobra cuerpo en obras y en una confianza muy fuerte en la potencia de la razón; otras veces, en cambio, busca en el retiro una protección contra formas de dominio cuyos efectos no se logran controlar. Pero la cara de luz y la cara de sombra de la esperanza moderna nunca pueden separarse, pues sin la luz percibida o esperada la acción ya no tiene sentido, y sin sombra el mediodía es algo inmóvil cuyo orden perfecto nada puede perturbar. Lo que limita la acción en las sociedades tradicionales es el aislamiento, la ignorancia, la dependencia; en las sociedades modernas es la agitación, la proliferación de los ruidos, el consumo de toda clase de

bienes. Por ambos lados es inmenso el espacio de la no acción, de la no esperanza. Pero lo que opone la acción fundada en la culpabilidad y la gracia a la acción basada en la libertad y la esperanza no es más importante que lo que opone los tiempos de escasez a los tiempos acelerados de la abundancia.

Durante un período intermedio transcurrido entre el mundo de la tradición y el mundo de la modernidad, los hombres se figuraron que representaban papeles de creadores, ardid que les permitía afirmarse independientemente de la influencia de Dios e imitar a éste utilizando la razón, de la cual continuaban pensando que era el atributo del Dios que había creado un mundo inteligible. El hombre estuvo tan ocupado en convertirse en un dios que se sintió fascinado por su propio poder y se identificó con sus propias obras, hasta el momento en que el heroísmo de los comienzos dejó lugar a una demanda de consumo cuya aparente mediocridad estaba compensada por el hecho de que ponía en movimiento y enriquecía a un número cada vez mayor de individuos y de categorías sociales. Y ahora, para no desaparecer en las arenas movedizas de la sociedad de masas, es necesario que el hombre moderno vuelva sobre sí mismo e imagine no sólo el movimiento sino también la distancia consigo mismo, no sólo progreso sino también libertad. Con estos interrogantes y con el retorno al sí mismo termina un siglo en el que los hombres se han entregado tan por completo al totalitarismo, a la guerra y a la sociedad de masas que durante mucho tiempo estuvieron perdidos en una noche en la que las únicas luces provenían de las estrellas, signos del orden del mundo y de las intenciones de Dios.

Retorno al sujeto. Sujeto que no es sólo repudio del orden establecido, sino que también es deseo, deseo del individuo de ser responsable de su propia vida, lo cual implica a la vez una ruptura con los papeles sociales y un esfuerzo constante para reconstruir un mundo que esté organizado alrededor de un vacío central en el que pueda ejercerse la libertad de todos. El concepto de sujeto se encuentra a igual distancia del individualismo y de la utopía de una nueva comunidad, de una sociedad fundada en valores integradores. Esta idea recurre al hombre que está en el mundo antes que al hombre del mundo, que transforma su situación social en vida privada así como la reproducción de la especie en relaciones amorosas y en familia, así como encuentra en el hecho de pertenecer a una sociedad particular un camino de acceso a sociedades y a culturas diferentes. Durante tanto tiempo se nos ha pedido que nos integráramos, que nos identificáramos, que nos sacrificáramos y que reprimiéramos lo que hay de más personal en nosotros que nos vimos atraídos en primer lugar por un individualismo del consumo que tan fácilmente nos engatusa. Pero la exigencia de ser sujeto también se encuentra constantemente presente. Y es más fuerte ahora porque es la única capaz de defendernos contra todas las estrategias de dominación del orden social.

Esta exigencia parece en primer lugar buscar un sentido a la vida personal, una historia individual. ¿No es una vida cabalmente lograda aquella que

tiene un sentido y que ha progresado de la concepción de un gran proyecto a su realización, se sitúe ese proyecto en la vida privada o en la vida pública? Sin embargo, esta imagen, que corresponde mejor a la idea de persona resulta más peligrosa que útil, pues vuelve a presentar el sueño de una correspondencia del actor y el sistema, del individuo y la historia, idea de la que es indispensable desembarazarse. Lo que hace surgir al sujeto no es la unidad de una vida, la construcción del sí mismo, sino la superación de las coacciones, la invocación de la libertad, el movimiento realizado en una vida individual tendiente a reunir los elementos fragmentados de la modernidad. La descomposición del *ego* impide al sujeto ceder a los discretos encantos del sí mismo.

12. LA SOMBRA Y LA LUZ

LAS DOS CARAS DEL SUJETO

¿ES EL SUJETO sólo voluntad de desasimiento, representa únicamente distancia respecto de los roles impuestos y libertad de decidir y emprender? Si fuera así, el sujeto tan sólo sería otro nombre de la razón, principio de la transformación del mundo. Sería el príncipe de la sociedad moderna. Pero la defensa del sujeto no se reduce a la afirmación activa de su libertad, se apoya también en aquello que resiste al poder de los aparatos de producción y administración. El sujeto es tanto un alma como un cuerpo, tanto un proyecto como una memoria de los orígenes. Y esto se manifiesta claramente en todos los movimientos sociales. El movimiento obrero es voluntad de liberación social, pero es ante todo defensa de la autonomía obrera, de un oficio, de una ciudad o de una región. Los movimientos nacionales luchan por la autodeterminación y la independencia, pero también por la defensa de un territorio, una historia, una lengua y una cultura. En 1981 uno de los primeros cuidados de *Solidaridad* en Polonia fue levantar monumentos para recordar a grandes personajes o grandes momentos de la historia nacional prohibidos u ocultados por el régimen comunista. En la Unión Soviética, las primeras rupturas a menudo procedieron de hombres que encontraban en sus convicciones religiosas la fuerza para lanzarse a un enfrentamiento directo con el régimen, lo cual no quita su importancia al pensamiento crítico de Sajarov, sino que recuerda que las grandes luchas por la libertad tienen siempre estas dos caras complementarias: la razón crítica y la resistencia que ofrecen convicciones morales y filiaciones culturales o sociales a un poder absoluto. El sujeto se desembaraza de los roles que le otorga el sistema social y lo hace apelando a una comunidad de origen y creencias y, al mismo tiempo, mediante la "preocupación de sí mismo" y la aspiración a la libertad personal.

Cuando el espíritu moderno se empeña sobre todo en quebrantar el orden tradicional la razón y la voluntad de libertad individual parecen asociadas, pero cuanto más se reemplaza el orden heredado por la organización de la producción y por los aparatos de gestión tanto más se deshace esa asociación, en tanto que se fortalece la asociación de las dos caras del sujeto, la cara defensiva y la cara liberadora, la referencia a la comunidad y la aspiración a la libertad personal. Cuando la modernización ya no es endógena, cuando ya no es el

producto del trabajo propio de la razón aplicada a la ciencia y a las técnicas, sino que es producida por una movilización social y cultural contra los "enemigos de la libertad", contra los obstáculos que se oponen a la transformación de la sociedad y la cultura, el futuro se construye con el pasado y todo progreso hacia adelante se experimenta también como retorno a los orígenes más o menos míticos. ¿Cómo los países colonizados o dominados no iban a desconfiar de un racionalismo identificado por ellos con la fuerza cuyo peso soportan? ¿Cómo no iban a oponer sus historias y sus culturas a un poder hegemónico identificado con la modernidad y con la razón y que considera universales las formas de organización y pensamiento que corresponden asimismo a sus propios intereses particulares?

Pero si es imposible contentarse con un universalismo abstracto, son evidentes los peligros de apelar a la diferencia, a la comunidad definida de manera tal que no mantenga con otras sociedades o culturas más que relaciones de distanciamiento, de repudio o de agresión. Se trate de individuos o de naciones, se impone aquí una primera conclusión: únicamente ciertas formas de combinación de la invocación universalista a la razón y de la defensa de una identidad particular contra las fuerzas generales que son el dinero y el poder permiten que el sujeto exista. Éste queda destruido por la ruptura de dichas formas, por la lógica economicista o tecnicista que recurre a la razón, por las invocaciones políticas o religiosas a la comunidad y a los valores de los que es depositaria privilegiada. Aun antes de escrutar las formas que puede tomar la combinación de estas fuerzas opuestas, es necesario descartar con el mismo rigor esas dos posiciones opuestas que chocan entre sí sin conciliación posible en el mundo político y en el mundo de las ideas, y cuyo conflicto puede hacer imposible la formación del sujeto.

La filosofía de la Ilustración creía en la naturaleza del hombre y Voltaire especialmente trataba de comprender ya no la transformación de la naturaleza gracias al progreso, sino su revelación, en tanto que Montesquieu se empeñaba en desentrañar el espíritu de las leyes. El historicismo significó una ruptura con este universalismo, ruptura que no dejó de profundizarse. Cada vez somos más sensibles a la multiplicidad de los caminos del cambio y de los sistemas políticos o de las representaciones de la sociedad. Esto no implica en modo alguno abandonar toda definición general de la modernidad, pero supone no separar nunca los objetivos generales y los medios particulares con sus diferentes historias, medios en virtud de los cuales los individuos y las naciones procuran alcanzar dichos objetivos y darles forma. Porque la razón y la nación ya no se oponen desde el momento en que Herder, filósofo de la Ilustración y discípulo de Leibniz, asoció el concepto de progreso con el concepto de espíritu de los pueblos (*Volksgeist*).

La nación puede ser una figura colectiva del sujeto. Lo es cuando se define a la vez por la voluntad de convivir dentro del marco de instituciones libres y por una memoria colectiva. Se acostumbra oponer una concepción francesa

de la nación, fundada en una libre elección y en la afirmación revolucionaria de la soberanía nacional contra el rey, a una concepción alemana de la nación considerada como comunidad de destino (*Schicksalsgemeinschaft*). Nada es más artificial y peligroso. Peligroso pues esta voluntad colectiva puede fácilmente reducirse al poder absoluto de algunos que imponen a todos su voluntad en nombre de la nación, sobre todo cuando ésta se encuentra en guerra. Artificial pues aquellos que expresaron con el mayor vigor la conciencia nacional francesa, como Michelet, Renan, Péguy, el general De Gaulle, han sentido intensamente la personalidad física e histórica de su país, su cuerpo y su alma tanto como sus instituciones, el país tanto como la república. Y tenían razón, porque un sujeto es siempre y a la vez libertad e historia, proyecto y memoria. Si el sujeto es sólo proyecto, individual o colectivo, se confunde con sus obras y desaparece en ellas; si es sólo memoria, se convierte en comunidad y debe someterse a los depositarios de la tradición.

De ahí la dificultad y la importancia que tiene la integración de los recién llegados a la nación. En efecto, no basta con que adquieran (mediante la integración social, la asimilación cultural y la naturalización) las normas, los géneros de vida y los derechos de los ciudadanos. También deben participar de una memoria a la que su propia presencia debe a su vez transformar. Es erróneo exigir de ellos que adquieran una memoria en la cual no tienen lugar y que se contenten con un multiculturalismo desprovisto de contenido real. Es preciso que la memoria colectiva esté viva, que se transforme constantemente para desempeñar su función de integración, en lugar de imponer a los recién llegados una lección de historia intangible y convertida en mitología nacionalista.

La tradición modernista surgida de la filosofía de la Ilustración a menudo se ha considerado extraña al espíritu nacional en nombre de la libre circulación de las ideas, los hombres y los bienes. Esto contribuyó a crear conflictos cada vez más violentos entre este universalismo demasiado evidente y ligado a las naciones dominadoras y un nacionalismo defensivo que a veces tomó la forma extrema del racismo. Pierre-André Taguieff ha criticado muy justamente los peligros de un antirracismo de universalismo tan agresivo como el racismo al cual responde. Si la conciencia nacional asume tanta importancia en todo el mundo es debido a que no hay sujeto personal fuera de un sujeto colectivo, es decir, independientemente de la unión de una libre voluntad colectiva y una memoria histórica. Y es en las naciones que asociaron más estos dos elementos donde se da con mayor vigor la afirmación del sujeto personal, incluso contra las presiones de la identidad nacional y todas las filiaciones sociales. No hay democracia cuando no existe la colectividad nacional, porque la colectividad está segmentada en regiones o en etnias o porque está rota por una guerra civil. Es necesario que la nación exista para que la sociedad civil pueda liberarse del Estado y los individuos estén en condiciones de conquistar su libertad personal en el seno de esa sociedad. El sujeto, tanto colectivo como

individual, es de manera indisoluble alma y cuerpo, de suerte que sólo una concepción demasiado estrecha de la modernidad pudo identificarla con el espíritu contra el cuerpo, con el futuro contra el pasado. La modernidad se realiza en la integración de ambos.

EL RETORNO DE LA MEMORIA

Cuanto mayor es la influencia que las sociedades modernas ejercen sobre su existencia (como consecuencia de un desarrollo económico y cambios sociales acelerados o bien por efecto de medidas políticas cada vez más movilizadoras), tanto más se altera la relación entre dominadores y dominados. En las sociedades que entraban en la modernidad, el tercer estado se definía por su actividad y los órdenes superiores por privilegios heredados o asignados a funciones no económicas, religiosas o militares. En las sociedades más modernizadas, en cambio, los dirigentes son directores de empresa o gestores privados o públicos, en tanto que los dirigidos se definen cada vez menos como trabajadores y cada vez más por caracteres naturales, particulares o colectivos, por su personalidad individual, por pertenecer a una comunidad cultural, a un grupo étnico o a un sexo (*gender*).

El campo de las intervenciones organizadas de la sociedad en la vida de los individuos se amplía sin cesar, de suerte que aun lo más privado se encuentra a su vez incorporado en la vida pública. Las relaciones y los conflictos sociales que se limitaban al principio a deudas de tributos al señor o al rey, luego a la actividad profesional, se extienden ahora al consumo y por consiguiente al conjunto de la cultura y la personalidad. Esta conclusión se opone directamente a la idea muy difundida de una creciente reducción de las relaciones y los conflictos sociales a campos limitados. Sin embargo, las dos ideas no son contradictorias. La modernidad se caracteriza, como lo ha dicho Weber, por una diferenciación creciente de las diversas funciones sociales, pero así se produce también un aumento de la influencia de los centros de decisión en la vida de los individuos y los grupos. Cada vez estamos más inmersos en la modernidad y por consiguiente cada vez más sometidos a las iniciativas y al poder de quienes dirigen una modernización que transforma todos los aspectos de la organización social.

De ahí esta situación aparentemente paradójica: nunca, en una sociedad que se define por lo que ella hace (*achievement*), tuvieron tanta importancia las posiciones transmitidas (*ascribed*). Esta idea provoca rechazo a los que están aferrados a la imagen clásica de la modernidad entendida como racionalización. Y especialmente la rechazan las feministas liberales, radicales o moderadas, cuyo objetivo principal es la emancipación de las mujeres, es de-

cir, el rechazo de toda naturaleza femenina, condición necesaria de la igualdad de oportunidades. Pero los éxitos de esta corriente no pueden ocultar la presencia cada vez mayor de mujeres aferradas a su diferencia, ya sea en el mismo movimiento de liberación de las mujeres o en la vida pública, como lo muestran particularmente las investigaciones sobre la condición y la acción de las mujeres en la cultura y la sociedad. De la misma manera, las categorías de edad desempeñan en la vida pública, política o cultural un papel creciente que naturalmente no implica que los jóvenes o los viejos no estén también situados en diversas categorías de ingresos o de educación. Finalmente, ¿cómo no reconocer que la entrada del tercer mundo en el escenario político mundial va acompañada de referencias cada vez más constantes a identidades étnicas nacionales o religiosas? Se habla de los árabes o de las naciones que estaban sometidas a la Unión Soviética o del Islam, y también de los vascos y los irlandeses, mientras que antes se hablaba más del capitalismo, la clase obrera y el socialismo. Esta comprobación no aporta una respuesta a la cuestión candente de los peligros que entraña este retorno a las comunidades, a las categorías de edad y sexo o a la etnicidad, pero impide considerar esta cuestión como un resto del pasado destinado a desaparecer. Esa fue la ilusión del racionalismo: la Ilustración debía disipar las sombras y hasta las tinieblas mantenidas por la familia, la nación y la religión. La modernidad que vivimos hoy es bien diferente: entramos en ella en cuerpo y alma, con la razón y la memoria unidas, hasta el punto de que el campo público de las sociedades modernas parece haber incorporado preocupaciones que desbordan a tal punto las realidades sociales y políticas que a veces éstas se manifiestan menos decisivas que antes. Las más importantes de esas preocupaciones tienen que ver, por un lado, con la sexualidad y, por el otro, con el ambiente.

El tema de la sexualidad no se confunde con el tema de la condición femenina o masculina, lo cual justifica la distinción que hace la lengua inglesa entre *gender* y *sex*, distinción que no se ha impuesto en francés. El pensamiento freudiano, próximo en esto al de Nietzsche, rompió definitivamente con la imagen clásica del *ego* como voluntad esclarecida por la razón, como gobierno del individuo por él mismo, y la preocupación moderna por la sexualidad ha introducido lo sagrado, el más allá o, mejor dicho, el más acá de lo social en el campo de la palabra, cuando la religión mantenía lo sagrado a la distancia, sobre todo las religiones reveladas.

La preocupación por el ambiente, la creciente importancia de los partidos ecologistas, marcan de manera todavía más espectacular el vuelco de las ideas y la sensibilidad. Con frecuencia los ecologistas parecen incluso hostiles a la modernidad, como si los países más modernos, después de haber cumplido con éxito el "despegue" debieran por lo menos reemplazar la creciente destrucción del ambiente por la estabilidad y el equilibrio, mientras que los países que llegaron tarde a la modernidad tendrían que evitar

imitar un modo de modernización tan depredador como el que siguieron los países que hoy son los más ricos y poderosos. Pero esta formulación es superficial, aun cuando corresponde frecuentemente a las razones que llevan a muchas personas a adherir a campañas ecologistas o ambientales. Pues dicha formulación opone lo que la ecología y, más generalmente, la biología tienden a aproximar: la naturaleza y la acción humana. La primera modernidad las opuso y exaltó la dominación humana de la naturaleza. Actualmente en cambio, la tendencia es afirmar con los ecologistas de formación científica que la acción transformadora del hombre debe tener en cuenta los diferentes efectos que ejerce sobre todas las partes del sistema en que dicha acción se ubica. Cuanto más afirman los hombres su capacidad creadora, mejor conocen sus condiciones y sus límites y definen la cultura más como interpretación y transformación de la naturaleza que como dominación o destrucción de ésta. Lo que resulta válido en el caso de la experiencia individual lo es también en el de la actividad colectiva, especialmente en el orden económico.

La definición de la modernidad como triunfo de lo universal sobre lo particular debería pertenecer al pasado. Los países que han desempeñado una parte eminente en la creación de la modernidad tuvieron la tendencia a identificarse con una u otra forma de universalismo. Esto es cierto tanto en el caso de Gran Bretaña como en el de Francia y, más recientemente, en el de Estados Unidos, circunstancia que contribuyó a fortalecer la vocación colonial de esos países. Francia proporcionó una forma política muy vigorosa a esta convicción al identificarse con los principios proclamados por la Revolución Francesa, momento primordial de comunicación directa entre una nación y principios de alcance universal. Hoy, aun cuando es necesario comprender las razones y la fuerza de esta creencia, ¿quién no ve su artificio y su carácter ideológico? El impacto que tuvo el ensayo de Weber sobre las relaciones del protestantismo y el capitalismo se explica en gran parte por el mentís que otorga a la concepción clásica, que veía elevarse las luces de la razón sobre las ruinas de las creencias religiosas, y a partir de Herder el pensamiento alemán se empeñó frecuentemente en relacionar la investigación de la modernidad con la defensa de una cultura y un pueblo que la historia parecía haber condenado a un papel marginal. No deben triunfar ni las pretensiones al monopolio de la universalidad, ni las reivindicaciones de una especificidad absoluta, de una insuperable diferencia respecto de todos los demás. La racionalización se encuentra vinculada con el surgimiento de un sujeto que está hecho a la vez de libertad reivindicativa e historia personal y colectiva. A esto se debe especialmente la influencia de los judíos. Si bien algunos de ellos se funden en las poblaciones y otros se encierran en una ortodoxia extrema, un buen número combina de manera notable el universalismo del pensamiento, de la ciencia y del arte con una conciencia de identidad y una memoria histórica muy vivas.

LAS TRAMPAS DE LA IDENTIDAD

Esta defensa de una tradición cultural dista mucho de la afirmación de una identidad que se defina tan sólo por la oposición a una amenaza extranjera y la fidelidad a un orden social. Semejante afirmación se encuentra más generalmente entre los pueblos dominados que entre los dominadores, quienes tienden en cambio a identificarse con lo universal. Aquellos que se sienten amenazados, que han fracasado en su esfuerzo de ascensión individual o colectiva, que se sienten invadidos por una cultura o por intereses económicos procedentes de afuera, se inmovilizan y petrifican en la defensa de una identidad transmitida de la que son sus depositarios antes que sus creadores. Pero esta afirmación de identidades es artificial. Los dominados se sienten atraídos por el mundo de los dominadores, así como los trabajadores de los países pobres emigran hacia los países ricos que pueden procurarles empleos e ingresos superiores, aunque deban aceptar la idea de convertirse en seres desarraigados, explotados y a menudo rechazados en la sociedad en la que ingresan. La reivindicación de la identidad procede más de los dirigentes políticos y de los ideólogos de los países dominados que de las masas de su población. Esa reivindicación justifica medidas políticas nacionalistas que desdeñan los intereses de las categorías más numerosas en lugar de defenderlos; esas categorías favorecen la omnipotencia de un Estado generalmente militarizado que sustituye a una sociedad que pierde su capacidad de acción autónoma y se transforma en muchedumbre o en masas. El antidesarrollo puede tomar esta forma estatizada y militarizada o bien la forma muy diferente de un populismo con predominio político o religioso. El populismo no es la conciencia nacional y menos aún la voluntad nacional de desarrollo; subordina los objetivos de la modernización a la integración social y cultural, lo cual no implica el rechazo de la modernidad, sólo que la hace difícil o limitada puesto que todo proceso de modernización entraña rupturas con el pasado. El populismo se encuentra siempre animado por la idea del renacimiento o el retorno a los orígenes, se basa en un mito fundador, no cree en el progreso ni que la cultura dependa de la economía.

Gilles Kepel, en *La revancha de Dios*, ha mostrado de manera más precisa la oposición y el carácter complementario de la islamización promovida desde arriba (que triunfó en Irán con el poder de Jomeini, pero fracasó en los países de tradición sunnita, a pesar de los intentos de los discípulos de Sayid Qutab), y de la islamización promovida desde abajo, de la cual el *tabligh*, procedente de la India, es el instrumento más poderoso en tanto que el Frente Islámico de Argelia es su expresión política más fuerte. Esta islamización se

apoyó en una modernización económica acelerada, sobre todo en los países petroleros, modernización vinculada con una integración social muy insuficiente debido en gran parte a la concentración de los recursos en las manos de un aparato político antidemocrático. Dicha islamización no se reduce a un neotradicionalismo, que está desbordado en cambio por los excesos de la modernización y por los movimientos populares. En Irán, según lo ha mostrado Fährad Josrowjavar, el derrocamiento del *sha* producido en 1979 fue ciertamente la victoria de un movimiento revolucionario en el que se mezclaron las masas pobres y desarraigadas del sur de Teherán y la juventud modernizadora. Movimiento de liberación que no encontró apoyo en un país en el que la burguesía "de bazar" había quedado eliminada del poder con la caída de Mossadegh y que pasó bastante rápidamente a la dirección, no del clero, sino de Jomeini, casi el único dirigente religioso que intervino en la lucha política contra el *sha*. El neocomunitarismo religioso no puede, pues, separarse de un movimiento social del que constituye su fase defensiva antes de servir como apoyo a la formación de una dictadura teocrática. La alianza de las masas desarraigadas y proletarizadas y estudiantes sin perspectivas profesionales provoca una reacción antimoderna de pietismo, de fortalecimiento comunitario e incluso de movilización política islámica. Aquí, como en otros casos, el retorno de lo religioso es el resultado del fracaso de la integración social, fracaso acompañado por la difusión de los productos del crecimiento y por la impotencia de las fuerzas políticas "progresistas" aplastadas por el Estado nacionalista. Estos movimientos culturales o políticos conducen a la lucha contra todas las formas de individualismo. Pero si bien sería peligroso enmascarar el carácter cerrado y de control cultural autoritario que representan esos movimientos y los regímenes que se apoyan en ellos, es también imposible limitarnos a oponerles un modelo social y cultural puramente racionalista, pues este modelo se encuentra fuertemente vinculado con las relaciones de dominación que contribuyen a desintegrar sociedades alteradas por una modernización procedente del exterior.

A fines del siglo XX, el mundo se presenta desgarrado por esas fuerzas contrarias: por un lado, la razón subjetiva e instrumental aprisiona a los países más ricos dentro de una lógica que es tanto la del deseo como la del poder; por otro lado, el recurso defensivo de la identidad paraliza a las naciones dominadas o pobres. ¿Cómo quedar satisfechos con esta ruptura, cuyas consecuencias son destructoras de ambas partes y que suscita antagonismos imperdonables entre los países pobres humillados, y los ricos, despectivos o paternalistas? En el momento en que desaparece el enfrentamiento entre capitalismo y socialismo por obra de la victoria de la economía de mercado y el derrumbe de las economías administradas y cuando esta victoria es saludada por aquellos que creen que de esta manera termina la era de los grandes conflictos y las grandes decisiones históricas, vemos estallar un conflicto aún más profundo, de carácter cultural, social y político entre la técnica y la

religión, entre lo que Tönnies llamaba a fines del siglo pasado la sociedad y la comunidad, la primera relacionada con la racionalización y la segunda con la defensa de valores que se identifican con formas de organización social.

Pero no hay que oponer de manera demasiado simple racionalización y comunidad, pues la defensa religiosa de la comunidad es sólo la forma extrema de la defensa cultural de un sujeto colectivo en el que nunca se pueden disociar por completo la afirmación personal y la libertad. De la misma manera, esta defensa puede oponerse enteramente a una voluntad de modernización sólo en casos extremos. El enfrentamiento directo de la técnica y la religión no debe encubrir lo que es aún más importante: la interdependencia de la racionalización y las dos caras del sujeto, libertad personal y comunidad. De manera que si el enfrentamiento está presente siempre, como lo está también entre la libertad y la comunidad, entre el sistema social y el sujeto personal o colectivo, resulta peligroso desear la victoria de una de las partes sobre la otra. Una sociedad solamente racionalizada destruye al sujeto, degrada su libertad que se convierte en las elecciones ofrecidas a los consumidores en el mercado; una sociedad comunitaria se ahoga a sí misma, se transforma en despotismo teocrático o nacionalista; una sociedad enteramente entregada a la subjetivación no puede tener cohesión, ni económica ni moral. El aporte más útil de la imagen del enfrentamiento entre la técnica y la religión es la idea de que la mediación entre ambos modos de organización enteramente opuestos sólo puede provenir del sujeto entendido como libertad, sujeto que no puede separarse de la racionalización que lo protege contra una socialización sofocante ni tampoco de las raíces culturales que lo preservan de ser reducido al estado de consumidor manipulado. Ambas caras del sujeto deben estar siempre unidas para resistir a los dos modos de organización, opuestos pero igualmente peligrosos, que amenazan con destruirlo en beneficio del orden social, orden producido o transmitido, orden de la técnica u orden de la religión.

La ambigüedad de las invocaciones a la identidad, que tan fácilmente pasan del renacimiento de aquello que fuera brutalmente eliminado por la modernización capitalista a la posición de encerrarse en el particularismo cultural o al autoritarismo del poder político que se proclama defensor de la identidad, se encuentra también en los movimientos de defensa del *ambiente*. Aquí también es grande la tentación de eliminar al sujeto y mirar al hombre sólo desde afuera, como parte de un sistema que funciona según leyes ajenas a las intenciones de los actores. Pero la justa crítica de este nuevo naturalismo no debe ocultar el carácter positivo de movimientos que se niegan a identificar al hombre con sus obras y que, al reconocer los límites del crecimiento, ponen en tela de juicio las filosofías "progresistas" que hemos heredado y preparan el nuevo descubrimiento de un sujeto que no está por encima del mundo ni en el centro del mundo, pero que se encuentra amenazado por sus obras y al mismo tiempo liberado y fortalecido por ellas. La ecología política, cuando evita las trampas de una hostilidad general al crecimiento, aporta una contribución im-

portante para superar un historicismo al que se encuentran vinculados el movimiento obrero y el pensamiento socialista. Las ideas de la ecología política son lógicamente defendidas por un sector creciente de la opinión cuyo nivel de conocimientos científicos es superior al nivel medio. Pues si apelar a la razón permite resistir el peligro de un comunitarismo y un ambientalismo extremos, permite aún más la unión del sujeto-libertad y el sujeto-comunidad, que es asimismo un sujeto consciente de pertenecer a un medio natural.

En la racionalización hay que ver, en efecto, la aliada indispensable del espíritu de libertad contra las coacciones de la comunidad. La razón y la libertad no son enteramente interdependientes, pues el sujeto no se reduce al trabajo crítico e instrumental de la razón, pero es cierto que la razón crítica protege la libertad personal contra el hielo comunitario. Los que se llaman occidentales tienen razón en oponer a los nuevos despotismos, a menudo totalitarios, que sucedieron a los movimientos de liberación social y nacional en el mundo comunista y en el tercer mundo, la apertura de su propia sociedad cuya eficacia técnica se apoya en la economía de mercado, que constituye la mejor protección contra la arbitrariedad, el clientelismo, la corrupción y el sectarismo. Esta concepción defensiva de la libertad es demasiado limitada, pero también es demasiado preciosa para que sea abandonada o criticada burdamente.

RELIGIÓN Y MODERNIDAD

Las relaciones entre el cristianismo y la modernidad se han expuesto, sobre todo en Francia y en los países de tradición católica, en una presentación ideológica brutal. La religión constituía el pasado, el oscurantismo; la modernidad se definía por el triunfo de las luces de la razón sobre la irracionalidad de las creencias. La sociedad rural, ¿no era a menudo un universo estrecho, más apegado a la continuidad que al cambio, en el que la Iglesia —apoyándose sobre todo en las mujeres— procuraba mantener su control cultural sobre espíritus turbados por las seducciones de la ciudad y el progreso? Esta visión caricaturesca se acentuó con el enfrentamiento de clericales y laicos que en gran medida constituía, en efecto, el enfrentamiento de una Francia tradicional con su clase media y una clase obrera en ascenso. Este cuadro se apoya en realidades indiscutibles, sólo que las interpreta mal: decir que la resistencia de las sociedades rurales —y también urbanas— a las transformaciones económicas y culturales se apoyaba en creencias, en formas de propiedad o de organización es más verdadero que afirmar que la religión desempeña por su índole un papel de conservación y que inversamente el espíritu de la Ilustración es siempre favorable a ampliar la participación social. Hay que romper con este evolucionismo simplificador que define la modernización como el paso de lo

sagrado a lo racional. ¿Debo decir una vez más aún que la modernidad debe definirse como la ruptura de las correspondencias entre el sujeto y la naturaleza? La imagen de un mundo sagrado que penetra en la experiencia cotidiana es antimoderna, pero la imagen de un orden racional del mundo, creado por el Logos o por un Gran Arquitecto racional, es menos diferente de las representaciones religiosas del universo que del pensamiento poscartesiano que descansa en el dualismo del mundo del sujeto (del hombre interior, decía San Agustín) y el mundo de los objetos. Al entrar en la modernidad, la religión estalla pero sus componentes no desaparecen. *El sujeto, al dejar de ser divino o estar definido como la razón, se hace humano, personal, se convierte en cierta relación del individuo consigo mismo o del grupo consigo mismo.*

No voy a volver a considerar aquí lo que constituye el tema central de este libro; es necesario en cambio precisar otras formas, positivas o negativas, de conservación de la herencia religiosa en la sociedad moderna. Llamo positivas a las creencias y la conducta que mantienen una separación entre lo temporal y lo espiritual. Éste es un aspecto esencial del cristianismo, que historiadores y teólogos encuentran también en el judaísmo, el islamismo o el budismo e incluso en el confucionismo, corrientes que desarrollaron una moral de la intención alejada de la moral del deber. Denomino en cambio negativas las creencias e instituciones que sacralizan lo social.

La idea de que la vida social debe fundarse en valores comunes, especialmente en referencias religiosas, permanece vigorosa en el mundo occidental. Esta idea tiene una fuerza particular en Estados Unidos, donde la Biblia se reconoce como el fundamento religioso de la Constitución y donde un sociólogo como Robert Bellah subraya el fundamento religioso de las normas sociales de ese país. Esto recuerda que la cultura política de Estados Unidos permaneció mucho más próxima al siglo XVIII y a su deísmo que la cultura de los países de Europa occidental, más influida por el nacionalismo del siglo XIX.

Este moralismo modernizador, que relaciona razón y religión, y que por lo tanto opone normalidad y anormalidad fundándolas en representaciones a la vez sociales y religiosas, se enfrenta con una posición exactamente contraria, la que defiende a una comunidad amenazada por una modernización experimentada como invasión. Pueblos cristianos se defendieron contra la invasión turca, la nación polaca se identificó con la Iglesia Católica para conservar su identidad frente a la dominación prusiana o rusa, y sobre todo una parte del mundo musulmán (que desde el comienzo de los “tiempos modernos” tendió a la dependencia y al subdesarrollo relativos) recurre a una tradición social, intelectual y religiosa contra una incorporación de tipo colonial en un modelo de mercado mundial de bienes e ideas dominado por las potencias “centrales”. Esto conduce a una identificación extrema de lo temporal y lo espiritual y a la transformación de la religión en una fuerza fundamentalmente política que reduce la modernidad a técnicas puestas al servicio de una voluntad de defensa o ataque. “Integrismo” que ha sido criticado no sólo por los

laicos sino también por aquellos que piensan que apelar a la fe islámica es la mejor manera de luchar contra el islamismo.

Finalmente, junto con la formación del sujeto personal, del moralismo modernizador y del neocomunitarismo, existe una forma limitada de disociación entre religión y modernidad que conduce al desarrollo de una religión privada opuesta a una vida pública moderna. Es así como puede interpretarse el desarrollo de las sectas en el mundo de tradición cristiana, tanto católica como protestante. Técnicos, profesionales o empleados viven, además de su vida de oficina o de taller, una experiencia religiosa colectiva, fuera de las instituciones eclesásticas o al margen de éstas. Oran juntos o esperan la llegada del Espíritu Santo. Conducta a la vez moderna, ya que hace estallar la unidad del mundo humano y el mundo divino que mantenían las iglesias fuertemente institucionalizadas y a menudo vinculadas con el poder político, y antimoderna, puesto que trata de reencontrar, aunque en un nivel limitado, el carácter global de la experiencia comunitaria y la presencia directa de lo sagrado.

De esta manera se establece un conjunto de formas culturales surgidas de la religión, que van desde el neocomunitarismo francamente religioso a la afirmación, no religiosa sino posreligiosa, del sujeto personal, pasando por el moralismo modernizador y por la privatización de la vida religiosa. Esta conclusión dista mucho de una oposición violenta entre religión y modernidad.

Conviene descartar aquí toda representación evolucionista, pues así lo impone el hecho de que el moralismo ocupa un lugar importante en un país tan modernizado como Estados Unidos. ¿No es acaso propio de una sociedad moderna apartarse de su identificación con un sistema de creencias y valores para producir a la vez creencias favorables a la modernización y a la secularización y otras que se oponen a éstas? La sociedad más moderna no es la más indiferente a la religión, la más desembarazada de lo sagrado, es aquella que ha prolongado la ruptura del mundo religioso mediante el desarrollo conjunto de afirmaciones del sujeto personal y de resistencias a la destrucción de las identidades personales y colectivas.

EL PELIGRO TOTALITARIO

La modernización se concibe como la práctica de la razón sólo en los países más centrales. Así lo han pensado en formas diferentes los ingleses y los norteamericanos y, con mayor fuerza aún, los franceses, que identificaron el progreso de la razón con una voluntad central modernizadora. Esto explica que sus filósofos aconsejaran a menudo en el siglo XVIII a los déspotas ilustrados de Prusia y Rusia y que, a partir de la Revolución Francesa, el Estado francés

se haya identificado con la razón y haya logrado convencer a gran parte de la población —en primer lugar a los funcionarios— de su misión universalista.

Pero en otros lugares, en la periferia, esta identidad del funcionamiento de la modernidad y de las fuerzas de modernización no podía resultar convincente y el papel central en la modernización fue desempeñado por fuerzas no racionales, políticas y culturales, como la independencia nacional, la defensa o la resurrección de la lengua nacional, aun cuando la modernización siempre estuvo definida también en términos económicos. Alemania fue el primero y el más importante foco de esta modernización nacional, que triunfó no sólo en Japón e Italia, sino también en Turquía, México, la India e Israel, para mencionar sólo algunos casos contemporáneos importantes. Esta movilización nacional y cultural no es en sí misma peligrosa; en realidad, es indispensable en todos aquellos lugares donde la modernización no puede ser enteramente endógena. Pero esa movilización puede resultar en un régimen en el que el movimiento se transforme en simple instrumento de movilización política en lugar de crear las condiciones de la modernización endógena. Bismarck o el emperador Meiji crearon economías y sociedades modernas mediante el Estado y la movilización de la conciencia nacional, pero fue también en ese tipo de países donde apareció la militarización de la sociedad, vinculada con un populismo fascista en el caso de Alemania e Italia. Es peligroso oponer sólo la democracia de los países centrales al fascismo, pues si únicamente se reconoce legitimidad a la modernización endógena y a las relaciones libres de sus actores, sólo se deja a los países de la periferia, donde la modernización tropieza con grandes obstáculos internos y externos, los otros caminos, que son el leninismo, el fascismo o las diversas formas de regímenes autoritarios.

No se pueden reducir todos los modos de desarrollo nacionalistas al totalitarismo. Hay que examinar de cerca las causas que determinan que un modo de desarrollo se convierta en *antidesarrollo*. En el caso de las modernizaciones nacionalistas el mayor peligro aparece cuando aumenta la distancia entre el Estado y la sociedad. Lo cual nos lleva a distinguir dos tipos de ruptura: o bien la sociedad se subleva contra la crisis y la corrupción y se lanza entonces a un populismo que pronto encuentra líderes autoritarios para denunciar las instituciones, o bien el poder central dispone de recursos económicos, políticos o militares muy concentrados e impone su voluntad a una sociedad aún poco movilizada, fragmentada, prisionera dentro de las redes locales, familiares o tribales. En el primer caso, aun más que en el segundo, una voluntad política única sustituye la pluralidad de los intereses y las opiniones y, por lo tanto, su negociación o su conflicto. Cuanto más fuerte es la movilización, es decir, la modernización misma, más *totalitario* se hace el Estado, en lugar de ser sólo despótico. El siglo XX fue ante todo el siglo en el que se pusieron masivamente en marcha y en todo el planeta procesos de modernización y quebrantamiento de las sociedades tradicionales, pero fue también el siglo del totalitarismo.

El totalitarismo sólo aparece en las naciones impulsadas por un vigoroso movimiento de modernización puesto en marcha por la industrialización, la urbanización y las comunicaciones de masa. El totalitarismo no deja ningún lugar a la libertad personal, las tradiciones culturales y ni siquiera a las tradiciones religiosas si éstas no se identifican con el poder del Estado. Pues el totalitarismo no es ni religioso ni tecnista, sustituye la acción autónoma de los actores sociales y la cultura por el poder absoluto del Estado, devora la sociedad civil. La técnica y la ciencia quedan al servicio del Estado y su poder, y el individuo es arrancado de su medio familiar, local o religioso, para ser movilizado al servicio del Estado, sea éste laico o religioso. No sólo la libertad personal se destruye, ocurre lo mismo con las filiaciones culturales. El totalitarismo destruye la sociedad, la reduce a la condición de muchedumbre, de multitud dócil a la palabra y a las órdenes de un jefe. El triunfo del jefe asocia la defensa de la comunidad y de su identidad amenazada a la voluntad de modernización. El totalitarismo destruye la sociedad en su condición de red de relaciones sociales organizadas alrededor de una capacidad de producción y la reemplaza por la movilización de una identidad puesta al servicio de una potencia colectiva. La historia sustituye a la sociedad. La fusión del pasado y el futuro aplasta el presente y suprime el espacio público donde se debaten las decisiones colectivas.

Apelar únicamente a la comunidad provoca un despotismo neoconservador, la modernización voluntarista conduce al autoritarismo, la unión de la defensa comunitaria y de la modernización autoritaria produce el totalitarismo. Cada uno de los grandes movimientos históricos nacionales, más que sociales, que han acompañado el ingreso de nuevas regiones en la economía y en la sociedad modernas llevaba en sí y en ciernes un régimen totalitario que con frecuencia se concretó. El movimiento de las nacionalidades que acompañó la entrada de Europa central en la economía moderna y la descomposición de los antiguos imperios se resolvieron en nacionalismos autoritarios y fascismos. La revolución rusa, que fue menos el resultado de la acción del movimiento obrero que de una crisis del antiguo régimen, condujo al totalitarismo comunista que desde Lenin a Stalin y Mao se reveló como la mayor fuerza política del siglo XX. Más recientemente, los movimientos de liberación nacional del tercer mundo han dado nacimiento (junto con despotismos más tradicionales o regímenes corrompidos dependientes de las grandes potencias) a totalitarismos comunitarios que invocan una fuerza de unificación nacional y religiosa contra una modernización identificada con la pérdida de identidad colectiva y la penetración de bienes y costumbres procedentes del extranjero. Ni siquiera en este último caso, en el que el rechazo de la modernización es mayor, se trata de un despotismo conservador, como el que se mantiene en Arabia Saudita y que descansa en la preservación de las formas tradicionales de organización social, sino, en cambio, de una estrecha relación de modernización y nacionalismo, asociación tan hostil a la tradición como a la libertad personal.

El *comunismo* fue la forma más ambiciosa y más destructora que asumió el Estado modernizador revolucionario. El comunismo emprendió la destrucción de los antiguos regímenes en nombre de la ciencia y las leyes de la historia. El Terror jacobino estaba ligado demasiado estrechamente a la situación de guerra extranjera e interior como para estabilizarse y resistir a su autodestrucción. Como no contaba con un objetivo histórico de desarrollo sino sólo con un objetivo político de orden y transparencia, nada pudo limitar su obsesión de la pureza ni su lucha contra las facciones y las desviaciones. Los regímenes comunistas frecuentemente tuvieron que afrontar las mismas dificultades y crisis internas, pero lograron mantenerse mucho tiempo en el poder al asociarse estrechamente con la idea de modernización. Durante décadas, el régimen soviético se caracterizó por la línea general de la industrialización y su influencia en todas partes del mundo estuvo vinculada a sus éxitos, obtenidos en la educación, la salud pública, la producción e incluso, en el caso de la Unión Soviética, en proezas científicas y militares, como la exploración del espacio exterior. Esta referencia constante a los conocimientos científicos y al espíritu de la Ilustración explica la atracción que ejerció el comunismo en los intelectuales, especialmente en los hombres de ciencia occidentales. Si los regímenes comunistas no sucumbieron a las querellas entabladas entre las facciones dirigentes, fue debido a que supieron transformarse en una tecnoburocracia autocrática y represiva. Pero ese Estado modernizador debía experimentar las mismas formas de crisis y descomposición que la idea modernista misma. Atracción del consumo y, por consiguiente, fascinación por el mundo occidental, espíritu de empresa tendiente a liberarse del dominio del Estado, resistencia de la vida privada y en particular del espíritu religioso fueron otras tantas fuerzas que atacaron durante decenios el modelo comunista hasta que finalmente, en 1980, apareció en Polonia *Solidaridad*, un movimiento social total que constituía, ya no una brecha en el sistema soviético, sino un modelo completamente opuesto a dicho sistema. Menos de diez años después, el sistema soviético se derrumbaba y caía su símbolo, el Muro de Berlín, ahogado por su parálisis interna, su agotador expansionismo militar y político y su incapacidad de seguir los progresos tecnológicos y económicos de Occidente.

Pero en lo que hay que insistir aquí no es en la crisis de economías y sociedades mal modernizadas sino en el agotamiento del modelo *revolucionario*, que en el Tercer Mundo está siendo reemplazado cada vez más por modelos nacionalistas. La idea revolucionaria, es decir, la alianza de la modernización económica y las transformaciones sociales, cede el lugar a la defensa de una identidad, a veces tradicional pero la mayoría de las veces construida o reconstruida contra la modernidad. Especialmente los intelectuales islámicos son antitradicionalistas, son los reformados del islamismo, pero al mismo tiempo se muestran hostiles a la modernización, aunque utilicen sus técnicas. Por todas partes vemos renacer el espíritu de comunidad contra la dominación extranjera y las rupturas sociales provocadas por una modernización no

controlada. Un *totalitarismo cultural* sucede a un *totalitarismo social* del mismo modo que éste, el comunismo, se había opuesto al *totalitarismo nacional* representado por el nazismo. La idea de modernización queda sustituida por la de tradición, por la de retorno a la ley revelada y, sobre todo, por el repudio de la secularización, cuyo principio central consiste en rechazar la emancipación modernista de las mujeres.

La invocación a la comunidad no se presenta solamente en el mundo islámico, donde las formas de organización política son frecuentemente arcaicas, es decir, incapaces de asegurar una participación nacional o están próximas al despotismo ilustrado inaugurado por Nasser y retomado en Siria y en Irak por los hermanos enemigos del Baas. En América Latina la invocación a la comunidad toma tanto expresiones revolucionarias, apoyadas en los teólogos católicos de la liberación, como la forma de un apoyo masivo al papa Juan Pablo II que asocia la defensa de la comunidad y la modernización controlada. En Europa central y oriental, entrada ya en la etapa poscomunista, esa invocación puede asumir tanto la forma de un sueño socialdemócrata como la de un nacional-populismo semejante al que América Latina conoció antes de la crisis de la década de 1980.

Una tarea importante de los intelectuales de este siglo, en todas partes del mundo, consistió en reconocer la frontera entre la movilización nacional necesaria para el desarrollo y el peligro totalitario. A menudo fracasaron, aunque algunos de ellos se lanzaron con lucidez y coraje a la lucha antitotalitaria. Son numerosos quienes se sintieron fascinados por el vitalismo del régimen hitleriano, más numerosos aún quienes sólo vieron en Stalin y en sus sucesores a los herederos de una revolución popular o a los héroes de la guerra antihitleriana. Son muy numerosos también, sobre todo en las regiones interesadas, los que han querido ver en el régimen khomeinista sólo un movimiento de liberación nacional y en el militarismo de Saddam Hussein únicamente la expresión del desquite del mundo árabe. Errores dramáticos que recuerdan hasta qué punto la idea democrática, lejos de ser natural, impone un esfuerzo de pensamiento y acción para luchar contra las tentaciones de un nacionalismo y un populismo que pueden transformarse en totalitarismo cuando las amenazas son grandes o cuando existen posibilidades de conquista.

El totalitarismo es la enfermedad social más grave de nuestro siglo; por eso la referencia al sujeto se hace oír hoy con tanta fuerza. Un régimen totalitario somete a los individuos tan brutalmente a su orden que muchos de esos regímenes al no poder fijar objetivos "sociales", como el crecimiento o la igualdad social, apelan directa y dramáticamente al respeto de la persona humana y los derechos del hombre. A algunos este vago objetivo les parece moralizador, pero opinan así porque durante toda su vida estuvieron protegidos de las mayores desgracias: la persecución, el sometimiento a la ocupación extranjera, la pérdida de la libertad. La experiencia del totalitarismo puso fin a

dos siglos de ideas progresistas e historicistas y hoy nos obliga a defender con frecuencia al hombre contra el ciudadano.

Pero tampoco podemos dejar que la racionalidad instrumental y el espíritu de comunidad vayan a la deriva y se separen cada vez más. Si desarrollamos nuestro análisis hasta las formas más extremas de esa disociación, que son también las formas de la crisis de la modernidad, ha sido para hacer sentir mejor la urgente necesidad de un nuevo análisis de la modernidad que limite la separación del pensamiento y lo vivido, de los instrumentos y los valores.

EL MORALISMO

La amenaza totalitaria puede provocar la caída en la trampa moralista. Esta trampa consiste en defender al sujeto solamente desocializándolo por completo. Desviación contraria a la que tantos estragos ha provocado en la época moderna. Después de haber aceptado coacciones y esclavitudes peores que las del pasado en nombre de la necesaria lucha por la libertad, luego de haber impuesto un poder absoluto para desembarazarse de los privilegios, la sociedad moderna se lanza a una defensa tan abstracta de los derechos del hombre que ya no sabe señalar adversarios concretos, que reemplaza las luchas reales por campañas de opinión y sobre todo que sustituye la participación activa de los interesados mismos por la presión, que se considera irresistible, del dinero y los medios de difusión de los países más ricos.

Ésta es una acción generalmente ridícula pero a veces nefasta, que no modifica la vida de una clase media sumida en el consumo y que compra así a bajo precio un suplemento de alma con la esperanza de que los dólares y las canciones que difunde la protejan de las explosiones que podrían perturbar su confortable estado. La denuncia de este *charity business* ha sido bien formulada por las mismas organizaciones humanitarias. Lo más grave es que esa acusación parte de un mundo cortado en dos, hecho juzgado inevitable. Los que evocan tan fácilmente la creciente distancia que separa el norte y el sur generalmente consideran que estos dos mundos son mutuamente extraños, tan diferentes como el día y la noche y, en consecuencia, renuncian a todo espíritu de crítica respecto de su propio mundo, salvo para afirmar que es un mundo egoísta, pensando *in petto* que los hombres desgraciadamente están hechos así y que no vale la pena interesarse por aquellos que son tan profundamente diferentes. Son reflexiones no más superficiales que aquellas otras, aparentemente más radicales, que explican las desdichas del sur por la maldad, la indiferencia o la codicia del norte, como si lo característico de los pobres fuera no tener conciencia, ni voluntad, ni capacidad de acción.

El moralismo sólo se supera cuando la invocación a la libertad, tan fuerte en los países de desarrollo endógeno, se encuentra vinculada con la defensa de la identidad, único recurso de los dominados. El moralismo es peligroso porque halaga la conciencia limpia de quien lo expresa, sea porque se siente demasiado seguro de su propia sociedad, sea porque la denuncia, en cambio, en términos que hacen de él un justo vocero que habla en nombre de un más allá de la sociedad política, social o religiosa. La defensa del sujeto no puede ser la defensa de un principio situado fuera de la historia y la sociedad; al desembarazarse de los trágicos errores del historicismo, esa defensa debe volver a encontrar la inspiración de las revoluciones fundadoras del mundo moderno, las revoluciones de Gran Bretaña, de las colonias inglesas de América, de Francia, y no la inspiración del ascetismo proyectado fuera del mundo. Y esto sólo es posible concediendo a la sociedad mayor fuerza contra el Estado, fuerza que se apoya simultáneamente en la voluntad de libertad personal, en la defensa de las libertades privadas que son conquistas sociales y en el respeto por la memoria y la cultura de comunidades y grupos de creencia. Recurrir al sujeto no representa un último recurso, la defensa última contra las presiones políticas o comunitarias. Pues el sujeto no es un principio que rija la conducta humana desde afuera y desde lo alto, no es solamente una imagen secularizada de Dios y el alma, está a la vez comprometido y liberado, puesto que la creación del sí mismo supone al mismo tiempo la liberación de los papeles sociales y el compromiso en una acción en la que se ejercen la inteligencia, el deseo y la relación con los demás. Por eso, el sujeto es libertad y memoria y sobre todo no sustituye, como principio de modernidad, a la racionalización. Pues la racionalización es indispensable para que el equilibrio inestable del sujeto no sea destruido en provecho de un comunitarismo al servicio de un poder absoluto.

Libertad, comunidad, racionalización son términos inseparables: lo que define la modernidad es su conjunto cargado de tensiones y sobre todo su carácter complementario. Los herederos de la filosofía de la Ilustración consideran que la libertad se encuentra enteramente asociada con la racionalización. Se equivocan al olvidar que el hombre es también deseo y memoria y que pertenece a una cultura, y así caen casi siempre en el "elitismo republicano" que confiere el poder a quienes poseen la capacidad necesaria para ejercerlo sabiamente y son, como quería Guizot, hombres instruidos y propietarios. La historia occidental ha estado dominada por el rechazo elitista de los seres no racionales, mujeres, niños, trabajadores, pueblos colonizados, cuya legítima rebelión constituye el punto de partida de nuestras reflexiones, las que no pueden aceptar el desprecio de que fueron víctimas esos seres. Es verdad que el siglo XX ha estado conmovido por una serie de reacciones antirracionalistas, populistas y nacionalistas que han hecho que el sujeto quedara encerrado en la supuesta herencia de una raza, de una nación o de una religión; pero ¿por qué habría que elegir entre dos concepciones nacidas de la separación de lo que debería estar unido, separación de la libertad y la tradición?

Pero si de todos modos fuera necesario elegir, como si la guerra opusiera los dos campos y no dejara ya ningún lugar a los esfuerzos tan numerosos y diferentes para reconstruir el sujeto, habría que preferir, ciertamente, la sociedad liberal, pues ella lleva consigo sus límites y su autocritica, en tanto que la invocación exclusiva a una nación o a una cultura reemplaza la crítica por la represión y la hipocresía. Pero una reflexión sobre la modernidad no puede aceptar una ruptura tan destructora, decisiones tan artificiales. El *sujeto tiene dos caras* que no hay que separar. Si se ve en él sólo libertad, se corre el riesgo de reducirlo a un productor y a un consumidor racional; la apertura democrática es la mejor garantía contra este peligro, pues sólo los privilegiados del dinero pueden conducirse según el modelo del *homo oeconomicus*. Si, en cambio, sólo se ve en el sujeto el hecho de pertenecer a una tradición cultural, se lo entrega sin defensa alguna a los poderes que hablan en nombre de las comunidades. De ahí que la mejor defensa sea la racionalización y la crítica im placable de todo aquello que pretenda hablar en nombre de una totalidad.

LIBERTAD Y LIBERACIÓN

El sujeto se afirma contra la dominación de los aparatos políticos y sociales, su libertad está vinculada con el hecho de pertenecer a una cultura. Como todos los movimientos sociales propiciados por categorías dominadas, su defensa toma a la vez la forma de reivindicaciones positivas (herederas de la defensa de los derechos de los trabajadores y que hoy hace hablar de los derechos del enfermo, los estudiantes o los telespectadores) y la forma más defensiva de apego a la cultura amenazada por la penetración de un poder económico, político o cultural procedente de afuera. Para decirlo en términos clásicos, ambas vertientes corresponden a lo que fueron las luchas capitalistas y las luchas antiimperialistas, pero se las encuentra también tanto en el seno de una sociedad nacional como en el nivel internacional. El primer tipo de reivindicaciones puede quedar absorbido por el sistema político, conducir al neocorporativismo propio de muchos países industriales o reducirse a un conjunto de grupos de presión formados por los consumidores; el segundo tipo de reivindicaciones, en cambio, puede encerrarse en un rechazo total de la modernización y desembocar en el aventurismo militar o en un populismo más o menos sostenido por la devoción a un jefe. Pero estos riesgos de ruptura y degradación no impiden que la afirmación del sujeto esté estrechamente vinculada con la defensa de una cultura y la afirmación de una libertad personal.

La modernización exige rupturas, pero también continuidad. Si la discontinuidad es total significa que la modernización proviene enteramente desde afuera, por la conquista, y entonces es mejor hablar de colonización o

de dependencia y no de modernidad. En cambio, si la continuidad es completa, lo mismo no se convierte en lo otro, sino que queda inmóvil y se adapta cada vez peor a un ambiente cambiante. Europa occidental y Estados Unidos han dado sólidos ejemplos de la combinación del cambio y la continuidad, y durante mucho tiempo países socialdemócratas, como Suecia, supieron combinar apertura económica y mantenimiento de un control nacional sobre la organización social y cultural. Esta interdependencia del sujeto personal y la defensa comunitaria caracteriza un pensamiento que se opone directamente al pensamiento que dominó la vida intelectual y al cual ha estado dedicada la segunda parte de este libro.

Los intelectuales intentaron constantemente reemplazar la religión por otra versión de lo absoluto: la belleza, la razón, la historia, el ello o la energía. Opusieron —Marx y Nietzsche, cuyas influencias se cruzaron en el siglo XX fueron los primeros— el mundo social que condenaban a un mundo superior y, por consiguiente, la subjetividad “pequeño burguesa” a la objetividad del ser o el devenir, al movimiento del espíritu o al impulso del deseo y de la voluntad de poderío. Según ese pensamiento, si lo social es peligroso, lo cultural en el sentido etnológico es aborrecible, pues lo cultural es particular y está encerrado en sí mismo, cuando la liberación del hombre exige que éste se eleve por encima de las sociedades y las culturas particulares para entrar en el dominio de lo universal, de lo absoluto.

Este pensamiento, según dije, otorga a la crisis de la filosofía de la Ilustración una respuesta vuelta al pasado que toma la forma cada vez más peligrosa de la nostalgia del Ser y el repudio de la modernidad. Por el contrario, hay que concebir la modernidad como la combinación de la racionalización y la subjetivación; por eso el sujeto se define al mismo tiempo por su voluntad de organizar su vida y su acción y por su defensa de una identidad cultural amenazada por los aparatos dominantes o colonizadores. El sujeto no es algo absoluto, su contenido no es el mismo que el de la razón. Pero no por eso se reduce a particularismos sociales, culturales o individuales. Tampoco es un *ego* individual o colectivo. El sujeto sólo se constituye, el yo sólo se afirma por la combinación entre la afirmación del sí mismo y la lucha defensiva contra los aparatos de producción y gestión.

MODERNIDAD Y MODERNIZACIÓN

La modernidad se ha definido durante mucho tiempo por lo que destruía, como cuestionamiento constante de las ideas y las formas de organización social, como trabajo de vanguardia en las artes. Pero mientras más se amplió el movimiento de modernización, más acudió la modernidad a culturas y a so-

ciedades incapaces de adaptarse a ella, sociedades que la toleraban más de lo que la utilizaban. Lo que se había experimentado como liberación se convirtió en alienación y regresión, hasta que en muchas partes del mundo triunfó, primero el nacionalismo más exclusivo, luego se impuso la posición de sociedades encerradas en su discurso y en su aparato de control político y, finalmente, nacieron regímenes identificados con una nación, una cultura o una religión. El Occidente creyó que la modernización era solamente la modernidad en acto, que era enteramente endógena, producto de la razón científica y técnica. En cambio, el siglo XX estuvo dominado por una sucesión de modernizaciones cada vez más exógenas, impuestas por un poder nacional o extranjero, modernizaciones cada vez más voluntaristas y menos racionalistas, hasta el punto de que este siglo, que había comenzado bajo el signo del cientificismo, parece terminar con el retorno de las religiones y, en respuesta a esto, con la afirmación ingenuamente orgullosa de Occidente, dominado por Estados Unidos, de que la historia ha terminado, que el modelo racionalista ha obtenido una victoria total tanto en el orden económico como en el político.

Esta reacción se comprende fácilmente. Durante todo el siglo el modelo capitalista y liberal fue objeto de constantes ataques y sus principales adversarios fueron los regímenes totalitarios del primer mundo, del segundo mundo y del tercer mundo. En el momento en que se perfila claramente su victoria, ¿cómo Occidente no habría de oponer al voluntarismo político las disposiciones progresivas y frágiles del mercado, al adoctrinamiento la libertad de pensamiento y expresión, a la ideología el pragmatismo? El Occidente rico ya no cree en el progreso ni en el triunfo de la razón; ha adoptado una actitud más defensiva, la de Churchill cuando definía la democracia como un mal sistema político, por cierto, pero menos malo que todos los demás. Occidente defiende la razón como crítica y el capitalismo como economía de mercado, como protección contra la invasión de la acción económica por la ideología, por la lucha de clases y el clientelismo. Ese es el sentido del nuevo *liberalismo*, que en pocos años se difundió por las ciencias sociales y la política y que presenta una visión racionalista del hombre y la sociedad, en la que el interés desempeña la parte central. Este nuevo racionalismo, en su forma más ambiciosa, aboga por Occidente a causa de su apego a valores universales que llevan consigo una fuerza permanente para liberar de los prejuicios y de las adhesiones comunitarias y lo opone a las sociedades que se cierran voluntaria y locamente en busca de sus diferencias, que se encierran en sus particularismos, lo cual las condena a la ceguera y la parálisis. Algunos van más lejos aún e identifican su propio país con fuerzas universales. El patriotismo republicano puede adquirir una gran importancia cuando va acompañado por una movilización política real.

Este nuevo liberalismo no puede aceptarse porque es incapaz de explicar dos órdenes de hechos. En primer lugar, no da cuenta de la creciente amplitud de sectores que no pertenecen a la sociedad abierta: pobres aislados, margina-

dos, minorías sociales o culturales, comunidades étnicas. ¿Acaso no es lo característico de las sociedades liberales, cuando funcionan de manera óptima, es decir, con una gran capacidad de integración social, producir minorías excluidas o marginadas que se destacan cada vez más de una vasta clase media cuyo acceso es fácil, cuya movilidad y cuyos cambios son cada vez más rápidos pero en la que los individuos están expuestos a crecientes riesgos de fracaso o accidente? En segundo lugar, a esta exterioridad de los grupos minoritarios corresponde la exterioridad de categorías que son mayoritarias en un planeta donde la desigualdad de oportunidades aumenta a medida que la modernización depende cada vez más de condiciones culturales y políticas así como de condiciones técnicas y económicas.

Precisamente porque los regímenes totalitarios han fracasado es urgente que los países periféricos abandonen las falsas soluciones populistas o militaristas y que los países centrales critiquen una visión puramente liberal que con harta facilidad saca partido de las exclusiones que la sociedad produce y que identifica ingenuamente la historia y la cultura de un país o de una región con valores universales. Estos últimos países no tienen ningún motivo para renunciar a su racionalismo, pero sin embargo deben valorizar una subjetivación que es negada o rechazada por fuertes tendencias del pensamiento liberal. No deben destruir tradiciones culturales que están más vivas de lo que muchos creen, sobre todo en un mundo en movimiento donde el pasado se mezcla con el presente, la diferencia con la continuidad, las comunidades con la sociedad. Durante la mayor parte de este siglo nuestro mundo no dejó de desgarrarse y los países enriquecidos de Occidente parecieron amenazados más de una vez. Pero hoy triunfan, sólo que las distancias y las desigualdades continúan aumentando de suerte que la tarea más urgente, en el centro aún más que en la periferia, es repudiar una brecha entre ricos y pobres, que los movimientos comunitarios y el liberalismo extremo legitiman simultáneamente.

El derrumbe del sistema soviético no unifica el mundo así como no lo unificó la caída del régimen hitleriano medio siglo antes. Los países de Europa occidental, después de un prolongado período de extrema integración social, conquistada gracias a medidas políticas socialdemócratas y keynesianas, observan una creciente distancia entre grupos étnicos y categorías sociales. La imagen que se impone no es la del fin de la historia ni la del triunfo del modelo occidental, sino por el contrario, la imagen de un mundo cada vez más desgarrado, en el que las fuerzas que se movilizan en favor de la modernización y la independencia se alejan crecientemente del racionalismo instrumental que triunfa en los países capitalistas. Las ruinas del comunismo y de su modelo de economía administrada y planificada dejan frente a frente la economía y las culturas, el mercado y las tradiciones, el dinero y la palabra, sin que ninguna concepción política o social parezca ya capaz de aproximar y combinar los dos campos. Como si el mundo de la luz y el de las sombras se hubieran disociado: el primero quema los ojos, deslumbrados por las luces de la ciudad; el

segundo engeguece a quienes estuvieron privados de luz durante mucho tiempo. Y estos dos mundos parecen tan extraños el uno al otro, parecen separados por distancias que superan tanto a las que oponían antes a las clases sociales de los primeros países industriales, que los conflictos parecen imposibles y son reemplazados por una *guerra* entre dos campos que ya no se reconocen objetivos culturales comunes, que son menos adversarios que extraños y competidores. Los pueblos que se sienten invadidos apelan a la guerra santa, los que se identifican con la modernidad quieren imponer a todo el mundo sus valores, que consideran universales, y no se asombran siquiera cuando ven que tales valores coinciden con sus propios intereses.

¿Cómo superar este enfrentamiento cada vez más violento? Algunos piensan que el choque se atenuará, como ocurrió al reducirse entre las clases sociales de los primeros países industriales, y sobre todo piensan que los nuevos totalitarismos, defensores de una cultura, de una nación o de una religión se agotarán por sí mismos, puesto que la única lógica que poseen es la de la guerra que los conduce inevitablemente a la destrucción o al suicidio, como ocurrió antes con el nazismo. Pero ¿quién puede entregarse enteramente a cálculos tan fríos y sobre todo quién está seguro de que el agotamiento de los regímenes totalitarios pueda resolver los problemas internos de otras sociedades, tanto ricas como pobres, cuando progresa en todas partes la separación de la instrumentalidad y la pertenencia, la separación de la participación en una sociedad en movimiento y la exclusión y la marginación? Es necesario que las sociedades modernas revisen la imagen que tienen de sí mismas, que se hagan capaces de integrar una gran parte de lo que han excluido, ignorado o despreciado. Esto impone una nueva definición del sujeto concebido como *fuerza de resistencia a los aparatos de poder, apoyada en tradiciones y definida al mismo tiempo por una afirmación de libertad*. A este movimiento de pensamiento crítico deberá corresponder la reflexión de aquellos que, en las regiones o en los sectores más alejados de la modernidad, procuran impedir que la movilización de sus recursos culturales, movilización necesaria para su modernización, se vuelva contra la modernidad en nombre de la obsesión de su identidad desaparecida o amenazada. De esta manera y en distintos lugares, los hombres se aplicarán a destruir los muros que se levantan en el mismo momento en que cae el muro que separaba el Este del Oeste.

No habrá verdadera integración de los inmigrantes en los países centrales si estos sólo aceptan como solución que los inmigrantes se asimilen renunciando a toda capacidad de modificar el nuevo medio en el que entran. En realidad, la importancia de las mezclas y los mestizajes culturales ya es grande, según lo atestiguan obras como las de Salman Rushdie o de Kateb Yacine, obras atacadas por quienes defienden una separación del Este y el Oeste, del Islam y el Occidente que se manifiesta más en los discursos ideológicos que en las prácticas culturales. Nadie puede negar que esta integración y esta transformación constituyen un conjunto de cambios culturales, preñados de

posibles rupturas; pero esta complementariedad del sujeto libertad y el sujeto comunidad en el interior de una cultura racionalizada es la única solución que responde a una situación en la cual sería presuntuoso, por parte de los países ricos, creer que siempre podrán contener a los "bárbaros" que amenazan invadir el imperio mediante un nuevo *limes*.

La principal brecha política, en el conjunto del mundo, no es la que opone una clase social a otra, los asalariados a los propietarios, sino es la fisura que separa la defensa de la identidad y el deseo de comunicación. Tanto en los países ricos como en las regiones pobres, se observa con fuerza creciente la obsesión de la diferencia y la especificidad. Los más pobres se caracterizan por una religión, los más ricos por recurrir a una razón que consideran como su bien propio.

En Europa y en las dos Américas la opinión se desplaza fácilmente entre posiciones extremas. Por un lado, la posición liberal de una sociedad abierta se transforma con facilidad en imperialismo cultural, mientras que, por el otro, la invocación a la identidad provoca el nacimiento de peligrosas mayorías morales y frentes nacionales más peligrosos aún y también suscita un nuevo izquierdismo diferencial que ya no reconoce ninguna verdad general y reclama una historia de los indios, de las mujeres o de los homosexuales, una historia diferente de aquella que ese izquierdismo denuncia como propia de los hombres blancos.

Este movimiento, que paradójicamente se llama a sí mismo *politically correct*, cuando en realidad se alinea según las tendencias integristas más alejadas de la democracia, se ha desarrollado de manera importante en las mejores universidades norteamericanas. En Francia domina el peligro inverso, pues se trata de una sociedad donde la izquierda quedó profundamente debilitada a raíz de la caída del comunismo: la intolerancia respecto de las minorías y los recién llegados, el apego propiamente reaccionario a un universalismo que pronto conduce a un particularismo estrecho, sordo y ciego a las demandas sociales y culturales, diferentes o nuevas.

La sociedad que hace tabla rasa del pasado y las creencias no debe llamarse moderna; moderna es aquella sociedad que transforma lo antiguo en moderno sin destruirlo, aquella que incluso sabe hacer que la religión sea cada vez menos un vínculo comunitario y cada vez más una llamada a la conciencia, aquella que hace estallar los poderes sociales y enriquece el movimiento de subjetivación. Ya en el siglo XIX, el período de las revoluciones políticas e industriales estuvo acompañado por un aumento de la conciencia histórica; nuestras sociedades muy modernizadas, con mayor fuerza aún, vuelven a descubrir, más allá de una justa reivindicación de la igualdad de oportunidades, el carácter específico de la experiencia femenina, de la experiencia infantil y, a pesar de las múltiples tendencias contrarias, reconocen mejor que antes la diversidad de las culturas, así como la unidad de la condición humana. Si el derribo de los regímenes totalitarios sólo provocara que el orgullo de las sociedades triunfantes sea ciego a los límites y los peligros de esta victoria, el

alivio que acompañó ese triunfo duraría tan poco como el que siguió a la liberación francesa y la caída del nazismo. Es preciso, en cambio, que la necesaria eliminación de los regímenes totalitarios esté acompañada por una redefinición de la modernidad por las sociedades democráticas. Así como no hay democracia sin disminución de las distancias y las barreras sociales, sin ampliación del mundo de la decisión, tampoco puede haberla sin una aproximación de la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción, sin superación de las fronteras trazadas entre la razón instrumental, la libertad personal y las herencias culturales, sin reconciliación del pasado y el futuro. Tampoco puede haber democracia sin cuestionamiento de la dominación que se ejerce sobre las mujeres, los jóvenes o los viejos, los pobres y las naciones amenazadas por la descomposición y la proletarianización, pero no hay que olvidar que los adversarios presentes tienen orientaciones comunes así como intereses en conflicto.

DE OTRA MANERA

El mundo de hoy está plagado de conflictos *más radicales* que los de la época industrial. Entonces se trataba de enfrentamientos entre clases sociales que se oponían, pero que lo hacían en nombre de valores comunes. Los empresarios capitalistas acusaban a los obreros de pereza y de rutina y se consideraban ellos mismos como los agentes del progreso; el movimiento obrero y los pensadores socialistas denunciaban, en cambio, el atolladero del capitalismo, creador de crisis y miseria y apelaban a los trabajadores por considerarlos los portadores de las fuerzas productivas que debían liberarse de las relaciones irracionales de producción. Actualmente, el conflicto opone a actores no sólo sociales sino también culturas, opone el mundo de la acción instrumental al de la cultura y el *Lebenswelt*. Entre ellos ya no hay mediación posible, no hay comunidad de creencias ni de prácticas. Por eso los conflictos sociales son reemplazados por afirmaciones de diferencias absolutas y por el rechazo total del otro. Los que creen, con Francis Fukuyama, en el consenso finalmente alcanzado, en el fin de la historia y los grandes debates ideológicos y políticos, ahora que los comunismos han quedado eliminados y desacreditados tanto como los fascismos, cometen el mayor de los errores: nunca antes los conflictos fueron tan globales; lo son hasta el punto de que el mundo actual se encuentra plagado de cruzadas y luchas a muerte antes que de conflictos políticamente negociables. Por un lado, vemos afirmarse la hegemonía de un Occidente que se considera universalista y destruye culturas y naciones tanto como especies animales o vegetales en nombre de sus técnicas y sus éxitos; por otro, se desarrolla un antieurocentrismo que se resuelve prontamente en un diferencialismo agresivo alimentado de racismo y odio. La aplastante superio-

ridad militar e industrial de Occidente no debe llevarnos a identificarlo con la razón y a reducir sus adversarios a la irracionalidad o a la tradición. En realidad, el Occidente ya hace tiempo que está penetrado por el nacionalismo que a veces es el defensor de una cultura, de un camino de acceso a la modernidad, pero constituye cada vez con mayor frecuencia el rechazo de todos los demás y el desprecio de los valores universalistas. Por otro lado, sería totalmente falso reducir los movimientos que sublevan al tercer mundo a neotradicionalismos cuando en realidad —en formas a veces peligrosas— se buscan nuevas alianzas entre la modernización y las tradiciones culturales. El siglo que comienza estará dominado por la *cuestión nacional*, así como el siglo XIX lo estuvo por la cuestión social. No pocos países de Europa occidental y de América del Norte experimentan hoy reacciones nacionalistas, sociales o políticas que se oponen a la apertura de la sociedad, a la llegada de inmigrantes, así como a la inserción en un conjunto europeo o mundial. Inversamente, la cultura y las empresas que se consideran globales o mundiales son con demasiada frecuencia norteamericanas como para no constituir elementos de una política de poder o hasta de hegemonía. En todas partes del mundo es visible el desgarramiento entre un universalismo arrogante y particularismos agresivos. El principal problema político es y será limitar ese conflicto total, restablecer valores comunes entre intereses opuestos.

A muchos les parece una simple construcción mental semejante recomposición de la sociedad, que en todo caso no puede reducirse al invento de soluciones ideológicas que fácilmente pueden llevar al populismo o al fascismo. Pero estos reproches son más frágiles que la reflexión que critican, pues aquí no se trata de construcciones ideológicas ni de formas de Estado. La sociedad liberal disuelve al sujeto en sus necesidades y en sus urdimbres de relaciones, las sociedades neocomunitarias lo aprisionan en un bloque de creencias y a la vez de poderes. De suerte que por ambos lados es difícil percibir, detrás de las formas visibles y organizadas de la vida social, la referencia al sujeto. Éste, en cambio, se hace oír tan sólo mezclado con otros ruidos, se deja ver en las fallas del sistema, en los vacíos que el control social no logra hacer desaparecer. En la sociedad liberal, el sujeto se manifiesta aquí o allá, en el torbellino del consumo, especialmente en la cultura musical de la juventud, es decir, muy lejos de los centros de producción y de poder donde el sujeto está sacrificado a la lógica del sistema. El sujeto se perfila más claramente en la sociedad occidental cuando el deseo de vivir se aproxima a la protesta contra el orden establecido. En las sociedades comunitarias, de manera análoga, el sujeto se manifiesta primero en el repudio del orden político en nombre de una comunidad, pero no puede tomar la figura de sujeto si ese gran repudio no va unido a la afirmación de la libertad personal apoyada en la razón. No es fácil cotejar estos dos modos de disidencia —Solzhenitsin y Sajarov, por ejemplo—, pero la liberación sería imposible si la crítica liberal y la crítica nacionalista o religiosa no se aliaran en una lucha común. Asimismo, en la sociedad liberal la ju-

ventud pobre, principal víctima de la sociedad, está dividida entre quienes quieren tener acceso a la sociedad de consumo y quienes se repliegan a una identidad colectiva, a una categoría de edad, a una banda, a un grupo étnico, pero los momentos primordiales del nuevo campo político son aquellos, como el de Mayo de 1968, en que estos dos tipos de conducta se acercan.

El pensamiento del sujeto está siempre en oposición a la creencia en un modelo de sociedad. Hoy ya no podemos tener fe en un régimen social o político. Son muy pocos los que desean pasar del capitalismo al socialismo, pero aquellos muchos más numerosos que desean pasar del socialismo al capitalismo quieren desembarazarse de las coacciones y restricciones de los regímenes autoritarios antes que adherir a un modelo opuesto de orden social, y la crítica que hacen los lleva a la búsqueda de sí mismos o a entregarse a la competencia económica, en lugar de entregarse a un nuevo militantismo ideológico. Por eso, no se trata aquí de buscar un tercer camino que una el Este y el Oeste o el Norte y el Sur. Se trata, por el contrario, de hacer que en todas partes del mundo surja la demanda de subjetivación.

Este objetivo muestra la distancia a que se ha llegado respecto del historicismo. La idea de construir la sociedad del futuro, a la vez más justa y más avanzada, más moderna y más libre que la actual, ha desaparecido arrastrada por las sucesivas oleadas del totalitarismo. La tentación hoy no es la de soñar con un mañana capaz de cantar, sino con vivir de *otra manera*, encerrándose en una contrasociedad o en una cultura "alternativa". Actualmente el espíritu de secta tiene mayor fuerza que la movilización política. Pero ese espíritu y esa movilización se encuentran más cerca de lo que parece, pues por ambas partes se dibuja la imagen de un modelo perfecto, utópico e inmutable en el tiempo y el espacio, un modelo, pues, tan pleno y tan homogéneo que la libertad del sujeto ya no encuentra lugar en él. Las fuerzas de protesta se asemejan siempre a aquellas cuyo dominio combaten, de la misma manera en que la industrialización socialista quiso ser una versión perfeccionada, e incluso más racionalizada, de la industrialización capitalista. Asimismo, las culturas alternativas, como los regímenes neocomunitarios, ejercen un control cultural más vigoroso que las industrias culturales de la sociedad liberal: la propaganda va más lejos en la creación de necesidades que la publicidad. En todo caso hay que desconfiar de todos los modelos de perfección.

13. ¿QUÉ ES LA DEMOCRACIA?

LA REPRESENTACION de la democracia ha cambiado desde el siglo XVIII. Primero habíamos definido la democracia por la soberanía del pueblo y la destrucción de un antiguo régimen fundado en la herencia, el derecho divino y los privilegios. La democracia se confundió entonces con la idea de nación, especialmente en Estados Unidos y en Francia. Pero el temor de una dictadura nacional revolucionaria, semejante al Terror de Francia, y sobre todo el creciente predominio de los problemas económicos sobre los objetivos políticos reemplazaron, en el siglo XIX la idea de soberanía popular por el concepto de un poder que estuviera al servicio de los intereses de la clase más numerosa. De esta manera, la idea de nación quedó sustituida por la de pueblo, antes de que éste se transformara a su vez en la clase obrera. De manera más general, la democracia se hizo representativa y, de Benjamin Constant a Norberto Bobbio, sus principales teorizadores hicieron de la democracia un criterio central de la libertad del hombre moderno. Esto introducía, junto con principios universalistas de libertad e igualdad, el respeto por los derechos de los trabajadores aplastados por la dominación capitalista. Durante mucho tiempo y en el tema central del progreso, la política democrática asoció el concepto de modernidad e incluso de racionalización con esta defensa de los intereses de una clase, hasta el punto de que el propio Lenin habla de la alianza del soviét y de la electrificación.

Ese equilibrio entre lo universal y lo particular, entre la razón y el pueblo, luego se rompe y nuestra imagen de la democracia se hace más defensiva. Hablamos de los derechos del hombre, las defensas de las minorías, los límites que hay que poner al poder del Estado y al de los centros de poder económico. De esta manera, el concepto de democracia, identificado primero con el de sociedad, se fue acercando progresivamente al de sujeto, del cual tiende a ser su expresión política. Esto explica que mi análisis del sujeto en la sociedad moderna termine con una reflexión sobre la democracia.

DE LA SOBERANÍA POPULAR A LOS DERECHOS DEL HOMBRE

Quienes un día se consideraron ciudadanos, quienes descubrieron que el poder era una creación humana y que su forma podía transformarse por obra de

una decisión colectiva, dejaron de creer sin reservas en las tradiciones o en el derecho divino. La soberanía del pueblo y los derechos del hombre parecieron, en ese momento fundamental, los dos aspectos de la democracia: el hombre afirma su libertad presentándose como ciudadano y la creación de la república, tanto en Estados Unidos como en Francia, aporta la garantía más sólida de los derechos individuales. Sin embargo, la historia de la democracia es la historia de la progresiva separación de estos dos principios: la soberanía popular y los derechos del hombre. La idea de soberanía popular tendió a deformarse en la de un poder popular que hace caso omiso de la legalidad y se encuentra cargado de aspiraciones revolucionarias, en tanto que la defensa de los derechos del hombre con demasiada frecuencia quedó reducida a la defensa de la propiedad.

En la actualidad, el poder del Estado "popular" ha conquistado una potencia tal, ha destruido con tanta frecuencia los movimientos sociales así como las libertades públicas, que se ha hecho prácticamente imposible abogar por las democracias "populares" contra la democracia "burguesa", o por la libertad "real" contra la libertad "formal". Pensamos, pues, que la democracia es vigorosa sólo cuando somete el poder político al respeto por derechos definidos cada vez más ampliamente como derechos cívicos primero y luego sociales e incluso culturales. Si la idea de los derechos del hombre vuelve a tomar tanta fuerza es porque el objetivo principal ya no es derrocar un poder tradicional, sino protegerse contra un poder que se identifica con la modernidad y con el pueblo y deja cada vez menos espacio a las protestas y las iniciativas.

Al pasar así de la idea unificadora de soberanía popular a la defensa de los derechos (en primer lugar el derecho que poseen los gobernados de elegir a sus gobernantes), la democracia se impone la obligación de combatir en dos frentes y ya no en uno solo. La democracia debe combatir el poder absoluto, el del despotismo militar y el del partido totalitario, pero también debe poner límites a un individualismo extremo que podría divorciar por completo la sociedad civil y la sociedad política para dejar librada esta última, ya a los juegos fácilmente corruptores, ya al poder invasor de las administraciones y las empresas.

Bien pocos son aquellos que todavía se atreven a defender la concepción unanimista y popular de la democracia, que con tanta frecuencia sirvió para encubrir regímenes autoritarios y represivos. En cambio, son más numerosos aquellos que desean el debilitamiento no sólo del Estado sino también del sistema político y ponen toda su confianza en el mercado, extendido al dominio de las decisiones políticas. Debemos alejarnos tanto de unos como de otros y reconocer que hoy la democracia descansa en la libre elección de los gobernantes y en la limitación del poder político por obra de un principio no político, como lo afirmaran en los siglos XVI, XVII y XVIII los teorizadores religiosos o laicos del derecho natural. La libertad de cada uno no queda asegurada

por el hecho de que el pueblo esté en el poder, pues esa situación puede justificar dictaduras nacionalistas o revolucionarias. Tampoco queda garantizada por el hecho de que cada uno pueda elegir libremente lo que el mercado le ofrece, pues éste no garantiza la igualdad de oportunidades y posibilidades para todos, ni la orientación de los recursos hacia la satisfacción de las necesidades más urgentes, ni la lucha contra la exclusión. Es necesario, pues, que la democracia combine la integración, es decir, la ciudadanía, que supone en primer lugar la libertad de las elecciones políticas, con el respeto de las identidades, las necesidades y los derechos. No hay democracia sin la combinación de una sociedad abierta y el respeto por los actores sociales, sin la asociación de procedimientos fríos y el calor de las convicciones y las filiaciones. Estas consideraciones nos alejan tanto de una concepción popular como de una concepción liberal de la democracia.

La democracia es en primer lugar el régimen político que permite a los actores sociales formarse y obrar libremente. Los principios constitutivos de la democracia son los que rigen la existencia de los actores sociales mismos. Sólo hay actores sociales si se combinan la conciencia interiorizada de derechos personales y colectivos, el reconocimiento de la pluralidad de los intereses y las ideas, especialmente de los conflictos entre dominadores y dominados y, finalmente, la responsabilidad de cada uno respecto de orientaciones culturales comunes. Esto se traduce, en el orden de las instituciones políticas en tres principios: el reconocimiento de los *derechos fundamentales*, que el poder debe respetar, la *representatividad* social de los dirigentes y de su política y, por último, la conciencia de la *ciudadanía*, de pertenecer a una colectividad fundada en el derecho.

Conviene presentar con mayor precisión estos tres principios que definen un modo de acción política con mayor amplitud de lo que lo hacen las reglas institucionales.

LA LIBERTAD NEGATIVA

El siglo XX estuvo dominado por regímenes que, en nombre del pueblo, suprimieron las libertades para alcanzar o preservar la independencia y el vigor económico de la nación. De manera que los principales adversarios de la democracia ya no fueron los antiguos regímenes sino los nuevos regímenes totalitarios, fascistas, comunistas o nacionalistas tercermundistas. La concepción positiva de la libertad entendida como realización de la soberanía popular cede, pues, el lugar a una concepción negativa, y la democracia se define y se defiende como el régimen que impide (según las definiciones de Isaiah Berlin y Karl Popper) a cualquiera adueñarse del poder o conservarlo

contra la voluntad de la mayoría. El pensamiento liberal ha reemplazado tan por completo al movimiento revolucionario como defensor de la democracia, que ésta parece caracterizarse más por el respeto a las minorías que por el gobierno de la mayoría y se manifiesta como algo inseparable de la economía de mercado. En el este de Europa, el derrumbe de los regímenes comunistas, a partir del momento en que la potencia militar soviética dejó de protegerlos, otorgan la prioridad al difícil reemplazo de la economía administrada por la economía de mercado, de modo que allí la democracia se define menos como el régimen que asegura la libre representación de los intereses que como el régimen que pone fin a la dominación de la economía por el poder político de la *nomenklatura*. El principio unificador de la soberanía popular queda sustituido por el de la separación de los poderes e incluso de los subsistemas sociales: la religión debe estar separada del poder político y de la gestión de la economía, pero también de la justicia. El gobierno no debe intervenir en la vida privada salvo para proteger la libertad y, por consiguiente, debe hacerlo en nombre de la tolerancia y la diversidad y ya no en nombre de la integración y la homogeneidad sociales. Este liberalismo político se opone a los militarismos del tercer mundo, a los regímenes que desean imponer el respeto de una fe religiosa y también a las dictaduras comunistas que en 1992 continúan gobernando en China, Cuba, Vietnam y el norte de Corea. Después de haber cifrado nuestras esperanzas en la acción política, estamos ahora tan convencidos de que el peor obstáculo que se opone a la libertad, pero también a la modernización, es el despotismo político, sea de tipo totalitario, de tipo absolutista tradicional o de tipo solamente autoritario, que desconfiamos de todo aquello que relacione demasiado estrechamente la acción política y la vida social, desconfiamos de cualquier definición de la democracia concebida como tipo de sociedad y no únicamente como régimen político. Nuestras pasiones ya no son políticas y pensamos en la política con prudencia antes que con entusiasmo. A veces nos parece que la palabra democracia está tan mancillada que vacilamos en emplearla: si las "democracias populares" no fueron más que máscaras de dictaduras impuestas por un ejército extranjero, la idea misma de democracia, ¿no entraña un riesgo de perversión y no resulta más claro y seguro hablar tan sólo de libertades y desconfiar de todas las concepciones del poder? Esto es lo que indica Claude Lefort cuando define la democracia, no por el poder del pueblo sino por la ausencia de poder central, pues es más importante suprimir el trono que hacer sentar en él a un nuevo príncipe, pueblo en lugar de rey, cuyo poder puede ser aún más absoluto.

Este vuelco del concepto de democracia, este pasar de la conquista mediante la fuerza de la soberanía popular al respeto por las libertades y las minorías, traduce muy fielmente los dramas políticos del siglo XX como para que no sea aceptado. Pero como punto de partida de la reflexión, no como punto de llegada.

Punto de partida, sí, pues no puede haber libertad política si el poder no se encuentra limitado por un principio superior a él, un principio que se opone a que el poder llegue a ser absoluto. Las religiones han aportado durante mucho tiempo ese principio de limitación del poder y al mismo tiempo aseguraban, tanto el cristianismo como el islamismo, el sometimiento de las poblaciones al poder establecido. En las sociedades secularizadas la religión perdió estas dos funciones de limitación y de legitimación del poder. Pero la idea religiosa se secularizó al convertirse en invocación a los derechos del hombre y al respeto por la persona humana. Hoy, igual que ayer, sólo es posible construir la democracia si se la funda en un principio no político de limitación del poder político. A esta idea se resisten todos aquellos para quienes la modernidad se define como una naturalización progresiva de la sociedad, que debe culminar en la transparencia de las instituciones y en la libre actividad de individuos y colectividades. Pero, ¿quién se atreve hoy a sostener una concepción tan orgullosa? ¿Quién puede olvidar que el poder del hombre sobre la naturaleza y sobre sí mismo, si es la condición de la libertad, puede ser también el obstáculo más peligroso a ella al transformar la sociedad en máquina o en ejército, en burocracia o en campo de trabajos forzados? No sólo la voluntad colectiva debe ser respetada, también debe serlo la creatividad personal y, por consiguiente, la capacidad de cada individuo para ser el sujeto de su propia vida, y en caso necesario incluso contra los instrumentos del trabajo, la organización y la fuerza de la colectividad. La concepción negativa de la libertad, que Isaiah Berlin formuló con el mayor vigor, es el fundamento indispensable de la democracia, pues es más importante limitar el poder que dar un poder absoluto a una soberanía popular, la cual nunca toma tan sólo la forma de un contrato social y una libre deliberación ya que también es administración y ejército, poder y garantías jurídicas de ese poder. Hoy resulta imposible hablar de democracia directa, de poder popular e incluso de autogestión sin ver surgir inmediatamente de estas palabras fantasmagóricas la figura bien real del partido totalitario, sus militantes autoritarios junto con la mediocridad de sus jefecillos, la pesadez sofocante de las invocaciones a la unidad del pueblo y la nación. La democracia, es decir, el régimen mediante el cual los gobernados eligen a los gobernantes sólo puede existir si la libertad dispone de un espacio indestructible, si el campo del poder es más limitado que el campo de la organización social y el de las decisiones individuales. Pero esta condición necesaria no es suficiente. Si el poder debe estar limitado es preciso también que los actores sociales se sientan responsables de su propia libertad, reconozcan el valor y los derechos de la persona humana y no definan a los demás y a ellos mismos atendiendo solamente a la colectividad donde han nacido o a sus intereses. No hay democracia sólida sin esta responsabilidad que los medios educativos, especialmente la familia y la escuela pero también el *peer group*, hacen nacer o desaparecer

LA CIUDADANÍA

Una segunda condición de la democracia es que los gobernados elijan a sus gobernantes, participen en la vida democrática, se sientan *ciudadanos*. Esto supone ser consciente de que uno pertenece a la sociedad política, la cual depende a su vez de la integración política del país. La democracia carece de fundamento si el país está fragmentado entre etnias extranjeras u hostiles entre sí y, más simplemente aún, si las desigualdades sociales son tales que los habitantes ya no tienen el sentimiento de un bien común. Para que sea vigorosa es necesario que exista cierta igualdad de las condiciones, decía Rousseau, y una conciencia nacional. Así como el sometimiento de la sociedad al Estado debilita la democracia e incluso la destruye, la integración y la unidad de la sociedad política la fortalece. Si a los ciudadanos los negocios públicos les parecen extraños a sus propios intereses, ¿por qué habrían de preocuparse por ellos? Los ciudadanos aceptan fácilmente relaciones de clientela a las que se someten pasivamente. La conciencia de la ciudadanía, según ha mostrado T. H. Marshall, es lo único que permite restablecer la unidad de la sociedad, quebrantada por los conflictos y la distancia entre las clases sociales.

¿Debemos ir más lejos y presentar la idea de que una sociedad democrática descansa necesariamente en valores comunes y especialmente en valores religiosos y morales cuya presencia asegura la limitación del poder político? Esta idea se encuentra muy presente en la sociedad norteamericana, mucho menos en los países europeos y en las nuevas naciones donde la conciencia nacional se atribuye fundamentos más históricos y políticos que religiosos y morales. Pero en ambos casos la exaltación de la sociedad nacional acarrea más peligros que apoyos a la democracia. Dicha exaltación determina el repudio de los demás, justifica la conquista, excluye a las minorías o a quienes se apartan del "nosotros" o lo critican. Aquí la ciudadanía se transforma en esa afirmación de conquista de la soberanía popular de la que han surgido tantos regímenes autoritarios. Demos a la idea de ciudadanía un sentido más secular, alejado de todo culto de la colectividad política, de todo culto de nación, pueblo o república. Ser ciudadano significa sentirse responsable del buen funcionamiento de las instituciones que respetan los derechos del hombre y permiten una representación de las ideas y los intereses. Esto ya es mucho, sólo que no implica una conciencia moral o nacional de pertenencia, conciencia que generalmente existe pero que no constituye una condición fundamental de la democracia. Norberto Bobbio ha relacionado justamente la democracia con el control de la violencia e incluso recuerda que en este último medio siglo ningún conflicto guerrero opuso a dos democracias.

LA REPRESENTATIVIDAD

No hay que separar esta conciencia de pertenencia institucional, por un lado, y la conciencia de las relaciones y de los conflictos sociales, por otro. La democracia no puede existir si no es *representativa*, es decir, sin que la elección entre varios gobernantes corresponda a la defensa de intereses y opiniones diferentes. Para que la democracia sea representativa es necesario, por cierto, que la elección de los gobernantes sea libre, pero también es preciso que los intereses sociales sean *representables*, que tengan cierta prioridad en lo referente a las decisiones políticas. El sistema democrático es débil si el apoyo otorgado a un partido político es lo que determina las posiciones que se toman ante los principales problemas sociales, en tanto que es fuerte si los partidos políticos aportan respuestas a las cuestiones sociales formuladas por los actores mismos y no sólo por los partidos políticos y la clase política.

La democracia ha sido tan fuerte en los países industriales de Europa y América del Norte porque esos países experimentaron francos conflictos sociales de alcance general al tiempo que adquirían una relativa integración social y una vigorosa cohesión nacional. En los lugares donde los conflictos de clases fueron intensos, la democracia también fue fuerte. Especialmente en Gran Bretaña, sociedad de clases por excelencia y madre de la democracia. En Francia la democracia fue más débil porque los actores sociales estuvieron constantemente subordinados a agentes políticos tanto de la oposición como del gobierno. La actitud revolucionaria no es favorable a la democracia, pues en lugar de definir un conflicto social susceptible de soluciones o de reformas políticas postula la existencia de contradicciones políticas insuperables y la necesidad de vencer y eliminar al adversario, lo cual determina el sueño de una sociedad social y políticamente homogénea y lleva a considerar que el adversario social es un traidor al pueblo y a la nación. El conflicto propiamente social es, en cambio, siempre limitado, y cuando esas limitaciones desaparecen los movimientos sociales son reemplazados por contraculturas políticas o por la violencia. La democracia únicamente soporta conflictos limitados, pero se encuentra debilitada por la falta de conflictos centrales y profundos, pues es un obstáculo importante que se opone a la representatividad social de los agentes políticos. La democracia supone, pues, una sociedad civil vigorosamente estructurada, asociada a una sociedad política integrada y ambas sociedades deben ser tan independientes como sea posible del Estado, caracterizado como el poder que obra en nombre de la nación, encargado de la guerra y la paz, el lugar que el país ocupa en el mundo y la continuidad entre su pasado, su presente y su futuro.

LOS PARTIDOS

Menos fundamentales son las formas institucionales de la democracia, formas que organizan la formación de las decisiones políticas que, por lo tanto, se sitúan más en el lado de la oferta política que en el de las demandas sociales. La libertad de elegir a los gobernantes no debe ser incluida entre estas formas institucionales, libertad que, como ya dijimos, constituye la definición misma de la democracia. Pero para que ésta funcione es necesario que se agreguen decisiones particulares, de manera que los ciudadanos puedan elegir a los gobernantes con una idea clara de las implicaciones y las consecuencias que pueda tener esa elección en los principales dominios de la vida colectiva. ¿Cómo puede haber una libre elección de los gobernantes por los gobernados si los electores ni siquiera saben cuál será la política económica, social e internacional de los elegidos? Si los candidatos sólo representan a grupos de intereses particulares, ¿cómo se puede establecer un nexo entre esos intereses y decisiones globales? Semejante situación sólo puede conducir a limitar la influencia de los electores encerrados en su vida local y a suprimir todo control sobre las decisiones mayores que toman, entonces, o bien las elites políticas mismas o bien los más poderosos por la presión de los intereses económicos.

Estamos acostumbrados a pensar que los partidos políticos son instrumentos indispensables de este conjunto de demandas sociales y de esta formulación de las decisiones políticas generales. Pero el espacio de los partidos políticos es estrecho, pues se extiende entre la multiplicación de los *lobbies*, por una parte, y el aplastamiento de las demandas sociales por acción de los ideólogos y los aparatos políticos, por otra. Estados Unidos con frecuencia sufre por el hecho de tener partidos demasiado débiles, reducidos a ser sólo máquinas electorales; Francia se encuentra paralizada por discursos ideológicos que a menudo sólo sirven para mantener la influencia de los candidatos y los aparatos políticos que dominan a las fuerzas sociales, las cuales no son más que correas de transmisión de una voluntad política. Cuanto más un partido político se considera portador de un modelo de sociedad, en lugar de ser un simple instrumento de formación de decisiones políticas, más se debilita la democracia y más subordinados están los ciudadanos a los dirigentes de los partidos. Esta debilidad es tan visible en Francia y España como en la mayor parte de los países latinoamericanos de los que Albert Hirschman ha mostrado que los "grandes partidos populares" se acercan a veces peligrosamente a partidos únicos, tales como los que existen en los países propiamente totalitarios. Pero, por otro lado, la democracia no se fortalece por la debilidad de la

sociedad política ni por su sometimiento a los intereses económicos o a las demandas de la minoría. La ciudadanía implica preocupación por la cosa pública y por la mayor continuidad posible entre las demandas sociales y las decisiones de largo plazo tomadas por el Estado.

EL LIBERALISMO NO ES LA DEMOCRACIA

A fines del siglo XX la democracia parece haber obtenido grandes victorias, pero ésta es una interpretación demasiado optimista del derrumbe de los regímenes totalitarios. En realidad, la democracia obtuvo pocas victorias y ni siquiera libró muchas batallas. Las victorias más gloriosas fueron las de Solidaridad, registrada en Polonia en 1980-1981, y la de los estudiantes chinos de 1989. En los demás países comunistas, es justo considerar la caída del Muro de Berlín como el acontecimiento más importante. La alegría que la acompañó no fue un grito de victoria, sino de alivio al terminar un largo encierro. Se ha podido hablar de revolución democrática en Rumania, pero ¿ocurrió realmente esa revolución o sólo pertenece al mundo de las posibilidades? En América Latina, las dictaduras militares accedieron a entregar el poder a autoridades civiles, como ocurrió en Brasil, Uruguay, Chile e incluso en Paraguay, mientras que en Argentina fue la derrota militar, y no una sublevación popular, lo que condujo al poder a un régimen democrático. La euforia que crea la caída de regímenes tan odiosos como ineficaces va acompañada por una extraña ausencia de reflexiones sobre la democracia, definida tan sólo como la ausencia de poder autoritario o totalitario. En los países poscomunistas de Europa central, las ideas y los proyectos políticos se agotaron rápidamente y el retorno a la economía de mercado se impone a todos los otros cambios. Ni la educación ni la justicia social son objeto de profundas reflexiones, la única cuestión que apasiona es la de saber de dónde procederán los capitales y los empresarios en los países que no los poseen ni los producen. Los intelectuales no desempeñan ningún papel importante en este establecimiento de las nuevas democracias, mientras que antes habían ocupado el primer lugar en la lucha contra las dictaduras.

La disminución del interés por la democracia también es grande en los países occidentales. Dichos países después de un largo período de "todo es política", viven en el período de "todo es economía": competencia internacional, equilibrio de los intercambios comerciales, solidez de la moneda, capacidad de desarrollar las nuevas tecnologías, son los objetivos de la gestión política. En todo lo demás, los hombres se satisfacen de buena gana con el hecho de verse bien protegidos contra los monopolios políticos, la burocracia de Estado, la retórica de los políticos y los excesos de los intelectuales, mu-

chos de los cuales manifestaron más interés por los terroristas cercanos o por los dictadores lejanos que por las garantías jurídicas de las libertades. La democracia se considera algo tan natural como la economía de mercado o el pensamiento racional y, por lo tanto, se estima que hay que protegerla antes que desarrollarla y organizarla.

No se puede aceptar esta concepción aunque se deba reconocer su importancia histórica. Es verdad que una sociedad liberal y rica posee una fuerte capacidad de integración y, sobre todo, puede limitar la intervención voluntarista y, por lo tanto, autoritaria del Estado; también es cierto que se puede observar que desde el comienzo del siglo XIX al fin del siglo XX se amplió considerablemente el espacio de las libertades en los países centrales y el bienestar, la educación, la separación de los dogmas religiosos o políticos y de la sociedad civil reemplazaron la democracia elitista y censataria republicana por una democracia de masas, expresión política de una clase media que llegó a ser mayoritaria al reemplazar la pirámide de las clases y cuya configuración, normas y formas de organización son muy móviles. Seymour Martin Lipset ha acumulado argumentos en favor de la idea de que la democracia está tan estrechamente relacionada con la abundancia que puede definirse como la dimensión política de la modernización. Pero también es cierto —como se ha dicho casi sin interrupción desde la Revolución Francesa— que esta identificación de la democracia con la sociedad liberal, es decir, con una sociedad de desarrollo endógeno en la que la acción modernizadora se confunde con el ejercicio de la modernidad misma, con la aplicación del pensamiento racional a la vida social en virtud de la mayor diferenciación posible de los subsistemas (económico, político, judicial, religioso, cultural) no da ninguna respuesta al hecho de que la vida política se encuentre dominada por los amos de la sociedad civil, especialmente los poseedores del dinero; y esto no impide que la sociedad liberal sea, además de una sociedad de integración, una sociedad de exclusión. En este punto la respuesta de Marcel Gauchet a Michel Foucault adquiere toda su fuerza. Ciertamente la sociedad liberal no es la máscara de una sociedad de represión; es casi absurdo hacerle este reproche cuando las víctimas de los sistemas totalitarios y autoritarios encuentran en esa sociedad su único refugio. La exclusión también resulta dramática porque es una sociedad abierta, porque es integradora y flexible, pues una sociedad jerarquizada, inmóvil o poco movilizaba era como una vieja casa llena de rincones y escondites protectores. Las sociedades tradicionales no separaban marginación e inferioridad, pobreza y explotación. Las sociedades modernas liberales “liberan” la marginación al suprimir en gran parte las marcas y las coacciones de la inferioridad. Mientras más abiertas e igualitarias son nuestras sociedades, más se acentúan en ellas la marginación y aun la exclusión de aquellos que se ajustan a normas sociales o culturales diferentes de las del *mainstream* o que acumulan desventajas personales y colectivas. Esta observación tiene menos fuerza cuando es

aplicada a una Europa fuertemente marcada por una larga tradición socialdemócrata, en la que la seguridad social absorbe una parte tan importante del producto nacional como el presupuesto del Estado. La observación tiene más fuerza en el caso de Estados Unidos, país de cultura profundamente democrática, donde no existen las barreras culturales y sociales levantadas en Europa por las clases u “órdenes” superiores para protegerse, pero donde abundan los guetos y las formas extremas de miseria y descomposición social. Porque este modelo liberal se difunde rápidamente en Europa, también se desarrolla allí, especialmente en Francia, una conciencia aguda del aumento de la desigualdad, percepción de la deriva real de los excluidos que se separan de la clase media, percepción asimismo inexacta de la desintegración de los mecanismos y los conflictos sociales y políticos que antes procuraban incorporar otra vez a estos desheredados en el conjunto de la sociedad. Antes eran explotados, ahora se convierten en extranjeros, y no se debe a una casualidad el hecho de que a menudo vuelvan a definirse a sí mismos en términos étnicos y culturales antes que sociales y económicos.

Esta creciente separación de los *in* y los *out* asume una forma cada vez más espectacular a medida que nos alejamos de los centros de la economía planetaria. La apertura al mercado mundial, a menudo preparada por regímenes autoritarios antipopulistas, puede ir acompañada por un retorno a la democracia pero también por una acentuación del dualismo económico. En América Latina, por ejemplo, la degradación de los regímenes nacionales y populares acarrió primero en numerosos países el triunfo de dictaduras militares y el reemplazo del proteccionismo por una política liberal que busca ventajas comparativas en el mercado mundial; pero esta política económica, si bien estuvo de acuerdo con un retorno a las elecciones libres, no hizo por eso que se invirtiera la tendencia (dominante en la década de 1980) al aumento de la marginación y el crecimiento del sector informal de la economía. Los pobres se han hecho más pobres, amplios sectores de la clase media tradicional (docentes, funcionarios, etc.) han visto deteriorarse gravemente su situación, en tanto que los ricos conservaban sus posiciones y se beneficiaban con la explotación masiva de capitales suministrados frecuentemente por el endeudamiento exterior de sus países. Esta desigualdad creciente, que los investigadores de PREALC han llamado la “deuda social” de esos países, marca los límites de la democratización. ¿Quién puede emplear esta palabra cuando los poderes reales se ejercen en beneficio de las minorías ricas y en detrimento de las mayorías pobres? En el conjunto de los países crece la distancia entre incluidos y excluidos, tanto en aquellos en que los incluidos son el 80% como donde sólo son el 20% o el 40%, como en el África sahariana o los países andinos de América Latina. Es imposible quedarse satisfecho con una concepción puramente liberal de la democracia, aunque haya que reconocer que el desarrollo endógeno es el fundamento más sólido de la democracia.

LA TEORÍA DE LA DEMOCRACIA DE JÜRGEN HABERMAS

La insuficiencia de la concepción liberal, que choca con la realidad brutal de la desigualdad, empuja al pensamiento contemporáneo en una dirección opuesta, hacia el retorno al universalismo de la Ilustración. Únicamente puede haber democracia si los ciudadanos, más allá de sus ideas y sus intereses particulares, pueden entenderse sobre proposiciones aceptadas por todos. La comunidad científica, tal como la ha descrito Robert K. Merton, puede considerarse democrática en la medida que el poder personal y las rivalidades entre escuelas o instituciones están subordinados a la investigación y a la demostración de la verdad. Esta concepción dista mucho del pensamiento liberal que no cree en el consenso sino que sólo cree en el compromiso, la tolerancia y el respeto a las minorías. Los liberales son agnósticos, mientras que los defensores de la Ilustración son racionalistas o deístas. Pero es necesario que el espíritu de la Ilustración no permanezca encerrado en la esfera del pensamiento científico; debe penetrar en la vida social, es decir, en el dominio de los valores y las normas e incluso en el dominio de la experiencia más subjetiva, la experiencia del gusto y el juicio estético. La dificultad es inmensa y entraña el peligro de volver a caer en la imagen autoritaria de un racionalismo que destruya o desprecie todo aquello que se le presente como irracional, desde el sentimiento amoroso a la religión, desde lo imaginario a la tradición. Y es esta la dificultad que ha intentado superar Jürgen Habermas.

Habermas descarta dos soluciones extremas: reducir el actor humano al pensamiento científico y técnico, a la razón instrumental, y apelar, en sentido inverso, a los particularismos del individuo o de la comunidad contra las coacciones del racionalismo. Después de Adorno y Horkheimer, nuestro autor critica la dominación del pensamiento que él llama estratégico pero experimenta un horror absoluto por el recurso a las fuerzas populares —*völkisch*— que en Alemania condujo al nazismo. Cree en la posibilidad de hacer aparecer lo universal en la comunicación entre las experiencias particulares nutridas por la particularidad de un mundo vivido (*Lebenswelt*), de una cultura. Uno no debe contentarse con los compromisos que ofrece la política liberal, ni con una tolerancia que yuxtapone los particularismos en lugar de integrarlos. Hay que admitir que no hay democracia sin ciudadanía y que no hay ciudadanía sin acuerdo, no sólo sobre procedimientos e instituciones, sino también sobre contenidos.

Pero, ¿cómo vincular lo universal con lo particular? Mediante la comunicación y, más concretamente, a través de la discusión y la argumentación, que permiten reconocer en el otro lo que es más auténtico y lo que se refiere a un

valor moral o a una norma social universalista. Esta disposición de respetar y escuchar al otro se manifiesta como un fundamento más sólido de la democracia que el enfrentamiento de intereses que conduce a compromisos y a garantías jurídicas.

Pero, ¿cómo puede realizarse este paso de lo vivido a lo pensado y de lo particular a lo universal? ¿Cómo se puede invertir la tendencia dominante de nuestra modernidad, que ha opuesto lo universal de la razón al particularismo de la fe, la tradición y la comunidad? En este punto Habermas otorga al problema de la democracia moderna una amplitud mucho mayor de la que le reconoce en general la ciencia política. Se trata de consolidar la coexistencia y la comunicación entre posiciones, opiniones o gustos que se presentan primero como puramente subjetivos y, por lo tanto, refractarios a toda integración. ¿Acaso la sociedad moderna no se caracteriza por la creciente separación, dice Habermas después de Piaget, de lo objetivo, lo social y lo subjetivo? ¿No ha perdido la sociedad moderna todo principio central de unidad y no recurre acaso a una teoría de la comunicación que sea una teoría de la intercomprensión y, por consiguiente, de la socialidad? Habermas recuerda constantemente que no hay democracia si no se escucha y reconoce al otro, si no se busca lo que tiene un valor universal en la expresión subjetiva de una preferencia. La deliberación democrática, en un parlamento o ante un tribunal o en los medios de difusión, supone ante todo que se reconozca cierta validez a la posición del otro, salvo en el caso en que éste se coloque clara y voluntariamente más allá de las fronteras de la sociedad. Esto nos lleva directamente a la afirmación clásica —que Habermas retoma de Parsons y de Durkheim— según la cual los juicios morales y sociales son medios para conservar y reproducir valores culturales, normas sociales y mecanismos de socialización. En el caso de los juicios estéticos, la comunicación va más lejos que en el de los juicios morales, puesto que se refiere a una condición humana o a procesos del espíritu que tienen una naturaleza casi universal o que se aplican por lo menos en un conjunto más vasto que una sociedad, a veces llamado una civilización. Habermas se une así a numerosos teorizadores para quienes una sociedad no es sólo un conjunto de producción, sino también una colectividad que tiene exigencias de integración social y conservación de sus valores culturales; en términos más concretos, ese conjunto es aquel en que la educación y la justicia son tan importantes como la economía y la política.

Pero si bien esta posición tiene mucha fuerza frente a una concepción instrumental extrema que reduce la vida social a la acción técnica, al choque de intereses y a los compromisos que se establecen entre esos intereses, está expuesta a las críticas frecuentemente presentadas en este libro, en particular contra la idea de la correspondencia entre las instituciones que hacen respetar valores y normas y los individuos socializados por la familia, la escuela u otros agentes de socialización. En realidad, existe un desfase constante entre el

sistema y los actores, pues el sistema también tiene como finalidad su propia potencia y los actores buscan su autonomía individual de cualquier tipo que sea. Esto impide aceptar la imagen de la sociedad presentada por Habermas, la de un permanente movimiento de lo particular hacia lo universal, movimiento en que la vida política desempeña la función de una *Bildung* que eleva a los individuos por encima de sí mismos. A esta imagen que reduce la comunicación a escuchar atentamente al otro, a la deliberación preocupada ante todo por el bien común, hay que oponer lo que se interpone entre las conciencias, el flujo de informaciones, lenguajes y representaciones, controlado por poderes, al igual que el flujo de dinero y de decisión.

Lo que Habermas recuerda con razón es que el conflicto social nunca es un enfrentamiento completo total, como se observa en la relación del comprador y vendedor en un mercado. Pues no hay conflicto social sin referencia cultural común a dos adversarios, sin historicidad compartida. El debate democrático siempre combina, pues, tres dimensiones: el *consenso*, que es la referencia a las orientaciones culturales comunes; el *conflicto*, que opone a los adversarios; el *compromiso*, que combina ese conflicto con el respeto a un marco social —en particular jurídico— que lo limita.

En lo que se refiere a la experiencia estética, la comunicación es de una naturaleza diferente y aun más limitada, pues combina la referencia común a la que Habermas llama la autenticidad, la presencia sensible de la experiencia estética, con un contenido cultural que constituye una tradición, una historia cuyo proceso hermenéutico descubre la presencia y que crea una distancia insuperable respecto de otras tradiciones. Hasta el punto de que nosotros mismos experimentamos la mayor dificultad en vincular hoy las artes de la representación que han triunfado en la modernidad clásica con las artes contemporáneas que tienden a ser o bien lenguaje o bien lirismo, pero sin referencia a un objeto que haya que representar.

Esta distancia entre lo particular y lo universal, que asume diferentes formas en la conducta moral y en la experiencia estética, sólo puede superarse, según me parece, si se asigna un valor universal, entendido como uno de los fundamentos de la modernidad, a la libre afirmación del sujeto. Y Habermas no debería oponerse a esto, pues si critica la idea de sujeto en nombre de la intersubjetividad lo hace otorgando a la idea de sujeto el sentido que le había dado Hegel y, antes de él, la metafísica occidental. Por más lejos que esté Habermas de apelar a semejante principio, me temo que acepte con demasiada facilidad reemplazarlo por las ideas clásicas de sociedad y cultura, que vuelven a introducirse con el nombre de “mundo vivido” (*Lebenswelt*). Lo cual quita a la vida social su carácter dramático y dinámico. Nosotros, por nuestra parte, nos aproximamos más a lo universal y por consiguiente a la modernidad, al reivindicarnos a nosotros mismos como sujetos, al transformar nuestra individualidad (impuesta por nuestro ser biológico) en creación de nuestro yo, en *subjetivación*. Y esta producción de uno mismo sólo se reali-

za en la lucha y por la lucha contra los aparatos, contra los sistemas de dominación cultural y en particular contra el Estado cuando éste domina la cultura tanto como la vida política y económica. El hecho de que el sujeto personal sólo se constituye reconociendo al otro como sujeto fortalece aún más esta idea central, es el sujeto, no lo intersubjetivo, es la producción de sí mismo, no la comunicación, lo que constituye el fundamento de la ciudadanía y otorgan un contenido positivo a la democracia.

Un ejemplo reciente ilustra bien esta idea. En Francia existía un debate tradicional sobre la definición de la nacionalidad entre los defensores del derecho de la sangre, tan predominante en Alemania, y los defensores del derecho del suelo, más fácilmente admitido por los países de inmigración. Ahora bien, la comisión de reforma del Código de la Nacionalidad, reunida por el gobierno en 1987, se alejó rápidamente de esta oposición clásica y, para sorpresa general, llegó a un consenso explícito sobre la proposición de que la nacionalidad debía ser el resultado de lo que eligiera el recién llegado; y esa elección debía facilitarse lo más posible, pues Francia tenía que desarrollar una política de integración y no de rechazo o marginación de los inmigrantes. Esta conclusión tenía un alcance general: contra todas las definiciones de la mayoría y las minorías dicha conclusión ampliaba lo que se ha llamado la definición francesa de la nacionalidad —la voluntad de convivir— sin afirmar que para ser francés había que dejar de tener otras adhesiones. Contra todas las formas de determinación automática de la nacionalidad —según el lugar de origen o según el nacimiento— se afirmaba que la nacionalidad debía resultar lo más posible de una elección. Yo hubiera deseado que se fuera aún más lejos y que se pidiera a todos, cualquiera que fuera la nacionalidad de sus padres o abuelos, que hicieran explícitamente tal elección. Sólo recurrir a la libertad puede descartar todas las formas de racismo, xenofobia o rechazo de las minorías.

La democracia es posible porque los conflictos sociales oponen a actores que, si bien se combaten, se refieren a los mismos valores a los cuales tratan de dar formas sociales opuestas. En lugar de confiar en un racionalismo generalizado como intento para volver al reinado de la razón objetiva y extender el espíritu de la Ilustración, hay que volver hacia el sujeto como principio fundador de la ciudadanía y definir los conflictos sociales como un debate sobre el sujeto —objetivo cultural central— entre los actores sociales opuestos y complementarios.

Pero este modo de recurrir al sujeto no puede ser una nueva versión de la invocación a la razón o a la modernidad propia de la filosofía de la Ilustración. Para dicha filosofía, se trataba de desembarazarse de lo particular para orientarse hacia lo universal. Creo, en cambio, que apelar al sujeto significa a la vez y de manera inevitable comprometerse en un conflicto social y una orientación cultural. No se puede construir una sociedad fundada en la razón ni solamente en el sujeto. Esta última ilusión sería incluso más peligrosa que la anterior, que determinó las catástrofes provocadas por los regímenes comu-

nistas. La idea de sujeto no es un principio que pueda regir directa y positivamente la ley y la organización social; es un recurso contra el poder de aparatos que se presentan como los gestores y hasta como los productores de la información. Habermas habla de la "acción comunicacional", pero ¿qué es la *comunicación*? Si se admite que la comunicación consiste en llegar a lo universal partiendo de lo particular, volvemos a caer en las ilusiones racionalistas; si, en cambio, vemos a interlocutores encerrados en identidades y culturas enteramente diferentes, entre ellos sólo puede haber amor u odio. En un caso, el conflicto desaparece; en el otro, se hace total e insuperable. En realidad, la comunicación es el enfrentamiento de interlocutores y, al mismo tiempo, es la transmisión de mensajes de uno a otro; es flujo de informaciones, pero también señal del trabajo de subjetivación que cada uno realiza y que procura reconocer en el otro. El aporte del concepto de comunicación es sobre todo negativo: la sociedad ya no se apoya en la historia, la naturaleza o la voluntad divina; es interacción e intercambio, es decir, acción. Y esto lleva al extremo lo que ya era visible en la sociedad industrial. En ella, se hablaba del trabajo y esta palabra presentaba el conflicto de la autonomía obrera y la organización industrial. Al hablar de comunicación no deben eliminarse los conflictos, al igual que cuando se habla del trabajo; por el contrario hay que hacerlos aparecer a plena luz, pues la comunicación es lo contrario de la información y, más aún, de la expresión del sí mismo. Si triunfa solamente la expresión, éste se encierra en la conciencia y la afirmación de sí mismo, lo cual entraña todos los peligros del culturalismo o el diferencialismo absoluto. Si triunfa la información, ésta subordina a los individuos y a los grupos a su poder, que es de la misma naturaleza que el poder del dinero.

Para que haya democracia es preciso que los conflictos sociales estén limitados por valores como los de la modernidad: la racionalización y la subjetivación. Pero también es necesario que existan fuerzas políticas representativas, es decir, capaces de representar las caras opuestas de una sociedad de consumo. El debate democrático existe si las demandas sociales rigen la vida política pero a su vez son regidas por orientaciones culturales de las que aquellas constituyen las expresiones sociales, opuestas y complementarias. Un conflicto social central, pero con miras culturales comunes a los adversarios, es la condición fundamental de la democracia. La libertad de elegir a los gobernantes, libertad siempre indispensable, no basta para constituir la democracia.

Habermas piensa con razón que la democracia no puede reducirse al compromiso y que no hay ciudadanía sin consenso, pero trata de canalizar esa tradición, que es la de la Ilustración, para conciliarla con el marxismo. Lo cual resulta difícil, pues el marxismo habla de contradicciones entre clases, de lucha a muerte entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción. Yo hablo, en cambio, de conflictos y no de contradicciones, conflictos que se sitúan en el interior de los grandes objetivos de la modernidad. Esto quiere decir que ningún actor social puede identificarse por completo con la moderni-

dad, ni los aparatos que dirigen las industrias culturales, ni la subjetividad de los individuos y los grupos que defienden una tradición o una comunidad al tiempo que afirman los derechos del sujeto. Me temo que Habermas sacrifique la dimensión conflictiva de la sociedad, pues si bien defiende la independencia de los actores frente a la lógica de los sistemas, lo hace con la esperanza de que la particularidad del mundo vivido de tales actores pueda incorporarse al mundo de la Ilustración y a su universalismo. Esto sólo tiene sentido concreto en una perspectiva liberal, que no es la de Habermas, la perspectiva del mercado que respeta el máximo de diversidad y complejidad. La argumentación y el debate no culminan en la integración de las perspectivas y las demandas, lo único que pueden hacer es mostrar claramente el insuperable conflicto que hay entre la potencia de los aparatos y la libertad del sujeto personal.

La diferencia de las dos perspectivas se debe sobre todo al hecho de que Habermas parte de la experiencia alemana de la cultura concebida como cultura histórica particular, como *Volksgeist* y *Zeitgeist*, mientras que yo defino el sujeto, no como individualidad o como comunidad, sino como exigencia de libertad, en todo caso sin contenido, pero con una gran capacidad de defensa, de lucha y de voluntad de liberación. Habermas trata de volver a encontrar el universalismo partiendo de las culturas y las personalidades particulares; yo, en cambio, trato de encontrar la libertad creadora del sujeto contra la dominación de la vida individual y colectiva que ejercen los aparatos poseedores del dinero, el poder y la información; se trata, pues, de la libertad contra la lógica de los sistemas.

El concepto de mundo vivido, de *Lebenswelt*, al que recurre Habermas está cargado de oscuridad, pues por un lado es un doble de la idea de cultura y designa los valores y las normas transmitidos por el lenguaje, los monumentos y las instituciones; por otro lado, su existencia misma desmiente la correspondencia del sistema y el actor, impuesta por el concepto de cultura, e introduce la imagen romántica de una vivencia en oposición a las normas sociales, vivencia que se refugia en la intimidad o se pierde en la naturaleza para escapar de las convenciones o las exigencias de la vida social. Ahora bien, actualmente es ciertamente esta disociación del mundo vivido y las organizaciones lo que denuncia el pensamiento crítico y lo que da nacimiento a esos nuevos movimientos sociales que no logran organizarse, precisamente porque se sitúan fuera de la sociedad antes que contra el poder y están más cerca de la contracultura que de una acción reivindicativa. Significa dar marcha atrás, volver a los sueños de la racionalidad objetiva, concebir el mundo vivido como el mundo de la organización social y cultural, en tanto que la idea de sujeto sólo se manifiesta cuando se reconoce la ruptura entre el actor y el sistema. Cabe agregar que este debate no es solamente teórico, sino que opone la difícil búsqueda de nuevos movimientos de protesta al resurgimiento del liberalismo racionalista. También aquí, la vertiente filosófica del pensamiento social se dirige a la búsqueda de lo Uno perdido, mientras que el pensamiento so-

cionhistórico es más sensible a las formas cada vez más extremas de ruptura del orden del mundo.

Para muchos la democracia se define por la participación, para mí, se define por la libertad, por la creatividad de los individuos y los grupos, así como en el nivel de las relaciones interpersonales el amor es reconocimiento de la otra persona como sujeto, más allá del deseo sexual, contra el ideal de la fusión de los individuos en lo universal, en la verdad o en la ley moral. Esto nos obliga a no oponer nunca el universalismo y el particularismo o la razón y la religión o la técnica y la comunidad. La democracia es la forma política que garantiza la compatibilidad y la combinación de lo que con demasiada frecuencia se manifiesta como contradictorio y puede conducir al conflicto entre los aparatos de dominación y las dictaduras de la identidad, conflicto mortal cualquiera que sea el vencedor. Recurrir al sujeto impone aceptar cierto pluralismo de los valores, en el sentido de Isaiah Berlin, que determinó luchar a la vez contra la arrogancia del pensamiento francés de la Ilustración y los peligros del romanticismo alemán.

LA DEMOCRATIZACIÓN

Esta reflexión nos ha hecho pasar del análisis de las instituciones democráticas al análisis de la acción democratizante. El primero parte de la importancia fundamental de las elecciones libres, pero se prolonga en una reflexión sobre la ciudadanía y la participación política. Se funda en la idea de que la democracia está estrechamente relacionada con el desarrollo endógeno: es en esta situación donde la racionalización constituye el objeto de conflictos entre los actores sociales que se consideran los agentes de la racionalización y al mismo tiempo combaten los intereses egoístas, particulares, de su adversario. La historia ha mostrado con vigor que los regímenes democráticos se forman, en efecto, donde triunfa la secularización y la racionalización, aunque al principio el principal agente de la modernización sea una monarquía absoluta. Este tipo de análisis en ningún caso puede descartarse. Es imposible que nazca un régimen democrático donde impera lo Uno, ya se trate de la unidad de una religión de Estado, de la unidad de un poder absoluto o de una cultura definida por su oposición a otras. Una sociedad que se define ante todo por su identidad y más aún por su unicidad no puede ser democrática; está demasiado comprometida con una lógica que sólo aprovecha al Estado, el cual reduce entonces la sociedad a la nación y la multiplicidad de los actores sociales a la unidad del pueblo.

Pero este análisis puede conducir a confusiones tan graves que debe examinárselo de manera crítica. No es posible aceptar sin más ni más la idea de que

únicamente los países de desarrollo endógeno tienen posibilidades de ser democráticos y que todos los demás están condenados a regímenes autoritarios. Es verdad que no sólo existe una correlación evidente entre el régimen democrático y la modernización económica sino que también, según hemos visto, los elementos constitutivos de la democracia —la conciencia de los derechos, la representatividad de las fuerzas políticas y la ciudadanía— se encuentran más fácilmente en las sociedades fuertemente integradas por un desarrollo económico avanzado que en las sociedades que están sometidas a la violencia privada, segmentadas en tribus y en etnias y dominadas por conquistadores.

Pero se puede aventurar otra hipótesis, a saber, la de que cuanto más se aleja uno del desarrollo endógeno más encuentra sociedades civiles débiles dirigidas por un despotismo ilustrado o una dictadura más o menos totalitaria y cuanto más ligada esté la suerte de la democracia a la formación de movimientos populares más movilizadora se manifestará. Esto reintroduce la idea de revolución de la que este libro se ha apartado claramente varias veces.

¿No se pueden discernir fuerzas sociales o culturales que se opongan al Estado autoritario o posrevolucionario? En los regímenes autoritarios modernizadores, del tipo alemán o japonés, luego turco, mexicano o brasileño, ¿no es la movilización social de orientación frecuentemente revolucionaria lo que contribuyó a desarrollar la sociedad civil, como se observó en el caso de la Alemania posterior a Bismarck o en el de Japón antes de que triunfaran nacionalismos extremos, en el momento de la gran expansión imperialista, o también en la Corea del Sur durante las últimas décadas? ¿No es esta orientación revolucionaria anticapitalista o antiimperialista lo que proporcionó su contenido democrático al México de Cárdenas?

Pero actualmente es necesario ir aún más lejos, pues el siglo XX vio constituirse regímenes cada vez más totalitarios, desde el comunismo soviético o maoísta a la revolución islámica, regímenes que al principio se apoyaron en una revolución social pero que rápidamente la transformaron en un poder totalitario represivo. ¿No hay que decir que únicamente las fuerzas culturales, más movilizadoras que las fuerzas sociales o institucionales, son capaces de resistir a estos regímenes y constituyen el fundamento de una democracia posible? Los disidentes soviéticos, los estudiantes e intelectuales chinos, desde el muro de la democracia hasta las matanzas de Tien-Anmen, son ejemplos de resistencia más cultural que social, desarrollada en nombre de valores más que en nombre de intereses.

Las posibilidades de la democracia son escasas en un régimen totalitario donde los que protestan se encuentran aislados. La caída de los regímenes autoritarios se debe pues, generalmente, a su propia descomposición interna y no tanto al éxito de movimientos de oposición popular. Esto culmina en la victoria casi pasiva de una democracia reducida a la libre elección política, cuyo carácter superficial queda rápidamente revelado por la escasa participación política, incluso de los partidos mismos, como se observó en la Unión Soviética.

ca después del fracaso del *Putsch* del verano de 1991. Pero las fuerzas de liberación cultural, aunque en su conjunto sean frágiles, pueden indicar las condiciones actuales de la democratización en los países más alejados de un modelo endógeno de desarrollo. Y en los propios países desarrollados, es la protesta moral y cultural la que mejor resiste a la dominación de la sociedad de consumo, que ha absorbido la mayor parte de los movimientos sociales de la época anterior. Los movimientos sociales en cuya acción se funda la democracia se forman contra las industrias culturales que controlan la información, en nombre del consumidor y no ya del productor, es decir, de la cultura y la personalidad. También en los países desarrollados las demandas se forman con dificultad, pues la sociedad de consumo ejerce sin violencia un influjo que no puede ser comparado con el de los regímenes totalitarios pero que es también de una gran eficacia.

Este paralelismo no es artificial; está impuesto siempre. Así como los movimientos anticapitalistas y las medidas políticas antiimperialistas estuvieron asociadas en parte, lo cual confirió su fuerza excepcional al marxismoleninismo, vemos hoy que la crítica cultural de la sociedad de consumo coincide con la crítica moral y política de la sociedad totalitaria, pues ambos órdenes de protesta apelan a la libertad personal y al respeto de una identidad colectiva que se extiende a toda la humanidad.

No volvamos a considerar las facilidades de un liberalismo que acepta tan indiferentemente la miseria y la dependencia de una gran parte de la humanidad y que se hunde en una sociedad de "consumo" en la que se disuelve el sujeto humano. Contra los totalitarismos, pero lejos también de una sociedad reducida a un mercado, hay que concebir una democracia basada en movimientos sociales defensores del sujeto humano contra la doble impersonalidad del poder absoluto y el reinado de la mercancía. En el este de Europa, hoy sólo se confía en el mercado. Lo cual se justifica, pues el retorno a la economía de mercado es indispensable para eliminar la *nomenklatura*. Pero aquello que elimina el pasado no basta para construir un futuro, de manera que la fase de confianza absoluta en la economía de mercado y en la ayuda exterior no podrá durar mucho tiempo. Los movimientos de protesta que ya se forman pueden evolucionar en una dirección peligrosa, populista o nacionalista, favorable a nuevas soluciones autoritarias. Es pues urgente reflexionar sobre la posible formación de nuevos movimientos sociales que transformen la resistencia al totalitarismo en instituciones democráticas. Asimismo, los países de América Latina o de África que recobran la libertad política, no salvarán las libertades sólo mediante una apertura de la economía al mercado mundial, pues dicha apertura puede aumentar aún más las desigualdades y, por consiguiente, reclamar soluciones autoritarias; es necesario que la invocación a la libertad, asociada a movimientos de defensa comunitaria, se movilice para impedir el triunfo de una democracia fundada en la exclusión social y en la manipulación política del mayor número.

De manera que las condiciones de la democratización no se reducen a los principios de funcionamiento de la democracia, así como la modernización no se reduce a la modernidad en acto. Pero las luchas por la democratización se pervierten desde el momento en que ya no tienen por objetivo la autonomía de la sociedad civil y de sus actores sociales. De la misma manera, las modernizaciones autoritarias se encaminaron a la catástrofe desde el momento en que no se consideraron medios transitorios para construir una sociedad civil y un creciente "autosostenimiento". ¿Somos incapaces de guardarnos a la vez de los espejismos de un liberalismo que aprovecha más al centro que a la periferia y del peligro mortal de un poder revolucionario o nacionalista que sustituya por sus propios intereses lo del pueblo del cual se ha hecho amo?

EL ESPACIO PÚBLICO

Sólo hay sociedad políticamente transparente cuando la voluntad de independencia y de liberación de las coacciones interiores se transforma enteramente en instituciones representativas. Siempre se manifiesta una fuerte tensión entre esas instituciones y esos movimientos de liberación política. Las primeras tienden a hacerse oligárquicas, así como las segundas pueden llegar a ser autoritarias o populistas. De ahí la necesidad de un sistema político lo más autónomo posible respecto del Estado, por un lado, y de los actores de la sociedad civil, por otro, pero capaz también de desempeñar un papel de mediación entre ambas órbitas. Ese sistema no se caracteriza solamente por un conjunto de instituciones democráticas, de mecanismos de toma de decisiones reconocidas como legítimas; tal sistema tiene que ver también con el conjunto del espacio público, especialmente con la influencia de los medios de comunicación y con las iniciativas de los intelectuales.

La función de los periodistas y los intelectuales en una democracia no consiste en oponer la voluntad popular al poder del Estado, como ocurre en los regímenes no democráticos, sino en combinar la realización del desarrollo endógeno, especialmente los conflictos sociales cuyo objetivo es la utilización social de la racionalización, con la movilización de las fuerzas de liberación. Combinar la libertad y la liberación no es fácil; muchas fuerzas políticas y numerosos intelectuales han fracasado en esta empresa, pero la socialdemocracia —en el sentido contemporáneo del término— y algunos intelectuales han permitido que esta combinación exista y cree los espacios políticos más democráticos, es decir, no sólo aquellos en los que las libertades públicas están mejor establecidas, sino también aquellos donde la conciencia de la ciudadanía es más vigorosa. Dichos intelectuales tuvieron sobre todo el mérito de luchar con todas sus fuerzas contra el populismo autoritario que se opone a la libertad

política y a la defensa de los derechos individuales, y que, en las formas más diversas, desde el comunismo al nacionalismo tercermundista, parecieron dominar el mundo a mediados de este siglo. Los revolucionarios y los liberales rivalizan en cuanto a violencia y desprecio cuando hablan de esos humanistas, sin embargo son éstos los más realistas y los que lograron mejor asociar las instituciones libres con una voluntad colectiva de participación, combinación que constituye una buena definición práctica de la democracia.

Su papel es tanto más importante cuanto que los problemas de la democracia sólo pueden plantearse en el nivel mundial. No podemos jactarnos del buen funcionamiento de nuestras instituciones democráticas sin ver que nuestros países ejercen una acción de dominación sobre otros y constituyen, pues, un obstáculo a la democratización de dichos países. Éste es un razonamiento válido en el interior de las fronteras de cada país, donde con harta frecuencia la elite "ilustrada" se jacta de su liberalismo sin dejar de ejercer dominación o de administrar mecanismos de exclusión que crean una vasta zona donde la democracia no penetra.

Es inadmisible encerrarse orgullosamente en el mundo de las libertades sin preguntarse si esas libertades no suponen alrededor de ellas muchas servidumbres, de la misma manera en que la elegancia de las clases superiores disimula la brutalidad de las condiciones de vida de las masas desheredadas. Igualmente peligroso es llamar democrática la invasión de los espacios de libertad por las masas populares que pronto se transforman en disciplinadas tropas de asalto y cuya intervención hace llegar al poder a dictadores aun menos liberales que los antiguos oligarcas. Es imposible elegir entre la defensa de las instituciones democráticas y la demanda popular de participación, la única solución es combinarlas. La democratización es la subjetivación de la vida política. Así como el sujeto es al mismo tiempo libertad personal y pertenencia colectiva, de la misma manera la democracia es a la vez tratamiento institucionalizado de los conflictos formados alrededor de la racionalidad moderna y defensa de la libertad personal y colectiva. En el siglo pasado se descubrió que la democracia debía tener un contenido jurídico y al mismo tiempo económico; hoy sabemos que debe tener un contenido cultural y al mismo tiempo un contenido político.

Durante demasiado tiempo, la democracia se presentó como una fórmula política que permitía a la burguesía liberarse de las coacciones del Estado; las masas populares, que desconfiaban de la democracia, esperaban más bien de los partidos políticos y de los dirigentes revolucionarios o populistas la disminución de las injusticias sociales. Hoy, en cambio, la derecha y la izquierda no democráticas decaen y la democracia reemplaza a la revolución como objetivo más movilizador. Así se opera el acercamiento de las instituciones democráticas y del movimiento de democratización.

¿No ha llegado la hora (para tener en cuenta los memorables acontecimientos de 1989) de superar la oposición de la concepción negativa y la con-

cepción positiva de la libertad, la oposición de la democracia política y la democracia social, de las instituciones democráticas y la voluntad de democratización, y de volver a dar así a la idea de democracia un lugar central en la reflexión política? Objetivo que puede parecer trivial, pero no lo es, pues más allá de la unanimidad sobre la democracia pronto se descubre la fuerza de resistencia de un liberalismo que reduce la democracia a un simple mercado político y de movimientos de liberación más preocupados por defender la identidad y la homogeneidad de un país que las libertades de sus ciudadanos.

No cedamos más a la tentación, nacida en el siglo XVIII, de identificar al hombre y al ciudadano, esperanza grandiosa que acarrió las mayores catástrofes, pues condujo a destruir todas las barreras que podían poner coto a un poder absoluto. La democracia, en lugar de confundir al hombre y al ciudadano, debe reconocer explícitamente, como lo hace la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, que la soberanía popular debe respetar los derechos naturales e incluso fundarse en ellos. La sociedad más democrática es aquella que establece los límites más estrictos a la dominación de los poderes políticos sobre la sociedad y los individuos. Lo cual equivale a decir que la sociedad más moderna es aquella que reconoce más explícitamente los derechos iguales de la racionalización y la subjetivación y la necesidad de combinarlos.

La democracia no significa el triunfo de lo Uno o la transformación del pueblo en príncipe. Por el contrario, la democracia es la subordinación de las instituciones a la libertad personal y colectiva. Protege esta libertad contra el poder político y económico, por un lado, y contra la presión de la tribu y la tradición, por otro. También se protege contra sí misma, es decir, contra el aislamiento de un sistema político suspendido entre la irresponsabilidad del Estado y las demandas de los individuos. Hoy la presión que ejerce el Estado sobre la sociedad es forzosamente grande, tan urgentes son los problemas de la modernización y de la competencia económica y militar. De manera que la tarea que debe tener prioridad es la de fortalecer al sujeto. Nuestras sociedades, todas ellas, tienden a someterse a la ley del príncipe o a la ley del mercado; la democracia exige que el espíritu de libertad, de independencia y de responsabilidad ofrezca resistencia a estos dos principios. Lo cual otorga un papel importante a lo que se ha llamado, con un término inadecuado, los agentes de socialización, la familia y especialmente la escuela, que en lugar de socializar solamente deben, en cambio, transformar a los individuos en sujetos conscientes de sus libertades y sus responsabilidades consigo mismos. La democracia no tiene fundamento sólido sin esta acción de subjetivación de los individuos.

El espíritu de libertad supone también que la ley sea respetada. No hay democracia donde reinan el dinero, el clientelismo, el espíritu cortesano, las pandillas de malhechores o la corrupción. Esto implica, como dicen con razón los defensores del espíritu "republicano" de Francia —demasiado olvidados en cambio de la dimensión representativa de la democracia—, que el poder

central haga aplicar la ley en lugar de someterse a la influencia de los intereses locales. Cuando la ley y los representantes electos desaparecen ante los enfrentamientos de las pandillas y la policía o los que oponen a grupos étnicos que se disputan el control de un territorio, ya no es posible hablar de democracia, aunque las elecciones sean libres y los partidos políticos se alternen en el poder. De manera que no hay democracia sin paz civil, pues sin ella los débiles no están defendidos, mientras las revoluciones, si bien transforman rápidamente la naturaleza de la elite dirigente, amenazan la democracia más de lo que la refuerzan. La libertad personal no se reduce al "dejar hacer, dejar pasar" que puede encubrir el poder de los grupos económicos dirigentes, ni tampoco a la llegada al poder de defensores del pueblo que pueden formar una nueva elite dirigente que escape a todo control popular real. No hay democracia sin voluntad organizada de poner todas las instituciones al servicio de la libertad y la seguridad de cada individuo y sin la voluntad de reducir lo más posible las desigualdades sociales. No deberíamos renunciar a separar la democracia formal de la democracia real, con la condición, por supuesto, de no confundir esta última con las dictaduras que se autoproclaman democracias populares.

LA PERSONALIDAD DEMOCRÁTICA

Theodor Adorno, que era de formación marxista, llegó a elaborar el concepto de personalidad autoritaria, para comprender el nazismo, en parte por influencia de Nevitt Sanford y otros investigadores norteamericanos, cuya orientación se aproxima a la psicología social. Según Adorno, el régimen nazi, que en general se explicaba por una coyuntura histórica o también por la personalidad del dictador, se debió, en su funcionamiento y sobre todo en su capacidad de movilización, a una dimensión general de la personalidad, el *autoritarismo*, del cual se encontraban expresiones en la conducta sexual y en la vida política, en la relación con las minorías y en la educación de los niños. Este ejemplo célebre nos obliga a buscar los fundamentos de la democracia más allá de un tipo de desarrollo, la modernización endógena, que sólo explica la presencia de la libertad "negativa" en un tipo de personalidad, en la capacidad de los individuos para obrar como sujetos y no únicamente como consumidores. También fuera del campo político conviene buscar la razón de que aparezcan y sobrevivan regímenes democráticos. No hay democracia sólida si frente al Estado y al orden establecido no existe una voluntad de libertad personal que se apoye a su vez en la defensa de una tradición cultural, pues el individuo separado de toda tradición es sólo un consumidor de bienes materiales y simbólicos, incapaz de resistir a las presiones y a las seducciones manipuladas por los poseedores

del poder. Por eso la democracia estuvo con frecuencia relacionada con una fe religiosa que aportaba las exigencias de la conciencia y el apoyo de un poder espiritual capaz de resistir al poder temporal.

La democracia es fuerte cuando esta conciencia democrática se combina con una sociedad abierta en la que las fuerzas de control social están debilitadas en provecho del espíritu de invención, de empresa y de racionalización. Personalidad democrática y sociedad abierta se complementan. A veces se desarrollan conjuntamente, es entonces cuando la democracia es más vigorosa. Si la personalidad democrática se desarrolla en una sociedad cerrada y sometida a un poder absoluto o a fuertes mecanismos de reproducción del orden establecido, el espíritu democrático que anima a minorías activas se hace reivindicativo y aun insurrecto en nombre del derecho de resistencia a la opresión.

En cambio, cuando la sociedad se encuentra ampliamente abierta a los cambios procedentes del exterior o del interior, pero en la que se acepta también una autoridad tradicional o carismática, las instituciones democráticas no están vivificadas por la personalidad democrática, de suerte que la sociedad liberal no es capaz de funcionar por el pueblo y para el pueblo.

Este carácter complementario de la sociedad abierta y de la personalidad democrática no es más que una nueva forma de la asociación de racionalización y subjetivación en la definición de la modernidad. No es la modernidad la que produce la democracia; lo que caracteriza la modernidad es la capacidad de combinar la racionalización y la subjetivación. Por eso, el espíritu de libertad y la búsqueda de eficacia se encuentran en el origen de la modernidad. Pero, ¿de dónde provienen estos principios?

El espíritu de racionalización, según se ha dicho más de una vez, tiene un origen negativo: la descomposición de los sistemas de reproducción y de control social, como lo ha comprendido muy bien el pensamiento liberal. La subjetivación, en cambio, se manifiesta cuando existen reivindicaciones positivas de libertad y de comunidad, cuando el poder político y social está activamente limitado por la invocación religiosa o, más ampliamente, espiritual, a la libertad y por la conciencia de responsabilidad respecto de una comunidad, de la familia, de la nación, de la Iglesia. Los dos órdenes de condiciones son directamente complementarios: la democracia es vigorosa cuando el orden político y social es débil y está desbordado desde arriba por la moral y desde abajo por la comunidad. Idea enteramente opuesta a la que prevaleció durante mucho tiempo y que ha identificado la democracia con la participación, con la llegada del pueblo al poder, con el reinado de la mayoría. Nosotros hemos reconocido la importancia de todos estos componentes, pero hemos sufrido demasiado a causa de los regímenes autoritarios y totalitarios (que apelaban a la participación y al pueblo) para no saber hoy que la democracia descansa en la limitación del poder central, como lo enseña el pensamiento liberal. De manera que hay que abandonar los debates entre pensamiento liberal y pensamiento de izquierda, pues no hay democracia sin la combinación de las ideas que

esos pensamientos han defendido, sin un poder limitado que supone una sociedad abierta y sin una conciencia de la ciudadanía. Pero estas ideas, opuestas primero, se combinan desde el momento en que se coloca la idea de sujeto y la lucha de éste contra los aparatos de dominación en el centro del análisis. La democracia no es tan sólo un conjunto de instituciones o un tipo de personalidad; es ante todo una lucha contra el poder y contra el orden establecido (ya se trate del príncipe, de la religión o del Estado) y en defensa de las minorías contra la mayoría. La democracia significa comprometerse en esas luchas y, al mismo tiempo, liberación de un sujeto que se niega a verse reducido a la condición de ciudadano o de trabajador y que no se da por satisfecho por ser confundido con esa nube ideológica que es el concepto de humanidad. La democracia no es solamente un estado del sistema político sino que es también, y en mayor medida aun, trabajo y combate permanentes para subordinar la organización social a valores que no son propiamente sociales: la racionalidad y la libertad. La democracia no es el triunfo del pueblo; es la subordinación del mundo de las obras, de las técnicas y de las instituciones a la capacidad creadora y transformadora de los individuos y las colectividades.

PUNTOS DE LLEGADA

IMÁGENES DE LA SOCIEDAD

La sociología no se constituyó como el estudio de la vida social, definición demasiado general, sino definiendo el bien desde el punto de vista de la utilidad social de la conducta humana observada. Para esa sociología clásica, el bien no es ni la armonía con el orden del mundo o con las leyes divinas y ni siquiera con la creación de un orden que ponga freno a las pasiones y a la violencia, sino la contribución de un actor —o mejor de un órgano— al funcionamiento del cuerpo social. La vida de una sociedad se basa en la interiorización de normas, la correspondencia entre las instituciones que elaboran y hacen respetar las normas y las instituciones encargadas de socializar a los miembros de la colectividad, especialmente a los recién llegados, niños o inmigrantes. El individuo se define entonces por su condición, a la cual corresponden roles que son lo que los demás esperan de su conducta. El *homo sociologicus* no se encuentra orientado por su interés, lo está por lo que se espera de él: el padre es aquel que se conduce como el hijo lo prevé y lo espera; el obrero o el médico son aquellos que cumplen su papel de conformidad con modelos inscritos en la ley, en el contrato colectivo y sobre todo en el estado de las costumbres y las ideas. La fraternidad de que habla la Revolución Francesa sueña con una sociedad en la que cada individuo se ponga al servicio de la gran familia. Este funcionalismo supone que la sociedad esté organizada, ya no alrededor de la tradición y los privilegios que, por definición, son particularistas, sino alrededor de la razón cuyo universalismo garantiza que todos los miembros de la sociedad pueden ser socializados. La escuela concebida por este pensamiento social procuró despojar al niño de su herencia particular para ponerlo en relación con la razón, ya fuera mediante la cultura científica o mediante un comercio lo más directo posible con las grandes obras del espíritu humano, de la filosofía y el arte. Desde la concepción alemana de la *Bildung* a la construcción de las casas de la cultura debidas en Francia a André Malraux se hizo un esfuerzo continuo para asociar el aprendizaje de la razón y la belleza con la integración social. A mediados de este siglo, Talcott Parsons proporcionó su forma más elaborada a esta sociología clásica que se apoya, pues, en la doble idea del triunfo de la razón en la sociedad moderna y la funcionalidad como criterio del bien. La idea de *sociedad* domina la sociología ya no como la sim-

ple definición de un campo de investigación, sino como un principio de explicación. La razón cobra cuerpo en la sociedad moderna y la conducta normal es aquella que contribuye al buen funcionamiento de la sociedad. El hombre es ante todo un ciudadano.

Alrededor de este núcleo central del sociologismo que nos ha dominado, aun antes de la creación de la sociología, se extiende el vasto dominio de la explicación de la conducta humana por el conjunto histórico de que dicha conducta forma parte y por la posición que ella ocupa en el eje que conduce de la tradición a la modernidad. Se ha hablado mucho de sociedad global, de espíritu de los tiempos (*Zeitgeist*) o de modo de producción. Historicismo simple o complejo, intermedio entre la definición más antigua de una conducta atendiendo al hecho de que ella pertenece a una cultura y al papel que cumple en el proceso de producción de la sociedad a través de sus innovaciones culturales, sus debates políticos, sus formas de organización y de poder. Este historicismo se desmorona ante nuestros ojos. El pensamiento social se vuelca al actor, no para encerrarse en la subjetividad de éste, sino para seguir todas las formas de acción, que van desde la búsqueda racional del interés al enfrentamiento del sujeto y los poderes, pasando por los debates sobre medidas políticas sociales y libertades públicas.

Hoy se pone en tela de juicio la sociología clásica. La correspondencia entre los actores y el sistema ya no parece "natural" y no estamos persuadidos de que la razón universalista deba triunfar sobre las tradiciones y los intereses particulares. Por el contrario, la sociedad moderna, según dicen muchos de los mejores sociólogos, está dominada por la ruptura de esa correspondencia del sistema y los actores. Por un lado, el poder se concentra y grupos limitados controlan el flujo del dinero, la influencia y la información. Lo que se llama la integración social puede reinterpretarse como el control ejercido por esos centros de poder sobre actores sociales cada vez más manipulados. Paralelamente, dichos actores se definen menos por papeles que por la posición que ocupan en un mercado y, por lo tanto, se definen por sus propios intereses y por una subjetividad que protege la libertad del actor contra una sociedad demasiado organizada y que defiende una identidad, particularismos culturales, desde una lengua a una religión, desde un territorio a una etnia.

Dos imágenes opuestas sustituyen esta correspondencia del actor y el sistema: la imagen del sistema sin actores y la del actor sin sistema. La primera dominó la década de 1970, la segunda la década de 1980. Después de Mayo de 1968, luego de la evaporación del comunismo utópico y el rápido debilitamiento de los nuevos movimientos sociales, comienza un largo período de estancamiento en el pensamiento social. La sociedad ya no se concibe como un sistema de control, de represión y de producción de desigualdades. En reacción contra el modernismo optimista de posguerra se difunde la idea de que todos los intentos de reforma, de intervención de la sociedad sobre sí misma sólo aumentan la dominación del centro sobre la periferia. La sociedad es

ciertamente una máquina, pero una máquina infernal. Ese discurso estaba demasiado alejado de la realidad para alentar investigaciones concretas que, por lo tanto, desaparecen casi por completo durante una larga década, en la que se realizan construcciones de tipo ideológico, a veces refugiadas detrás de algunas cifras, y esas construcciones reemplazan el análisis sociológico. Su función principal no es describir la vida social, sino ofrecer una ideología que corresponda a las inquietudes de una gran parte del mundo intelectual y del conjunto de la sociedad. Esta visión de la sociedad, que lleva el espíritu crítico hasta el antimodernismo, revela las aprensiones del mundo sociocultural ante el triunfo arrogante del mundo de las nuevas tecnologías y el consumo. El discurso estructural marxista, fue el lenguaje y la ideología de una *intelligentsia* en ruptura con la sociedad.

Semejante intermedio no podía durar mucho tiempo. Mientras sociólogos y filósofos proclamaban la inmovilidad del orden, todo bullía alrededor de ellos, la educación como el consumo, las tecnologías de la producción así como las de la salud. Desde el comienzo de la década de 1980 en ciertos países, a mediados de ese decenio en Francia, y en su final en los países comunistas del centro y el este de Europa, los regímenes voluntaristas se desmoronaron al tiempo que el pensamiento puramente crítico era reemplazado por el ruidoso triunfo de la economía de mercado y las demandas de consumo, de movimiento y de libertad. Algunos quieren participar en ese triunfo del liberalismo y vuelven a situar al *homo sociologicus* en el interior del *homo oeconomicus* y explican las conductas más diversas como elecciones racionales. Otros, más pesimistas, describen al actor social como alguien que anda a tientas en un mundo que ya no está iluminado por valores, normas y formas de organización, como alguien que intercambia señales cargadas de sobreentendidos, de mentiras y de trampas con otros actores que también andan a tientas en la misma bruma. Mundo en el que cada uno obra sin creer en nada como no sea en el deseo de salvar su pellejo en un mundo hostil aprendiendo a devolver los golpes.

Estas dos imágenes opuestas, la del sistema sin actores, que fue llevada al extremo por Nicos Poulantzas y la escuela de Althusser, y la de los actores sin sistema, a la que Erving Goffman otorgó su forma más elaborada, significan por su oposición insuperable la descomposición de la sociología clásica; pero esas imágenes no representan las formas extremas. Esta descomposición puede ir mucho más lejos. Por un lado, Niklas Luhman representa el sistema social como un sistema biológico que se transforma desde el interior y sobre todo se diferencia, imagen que corresponde a aspectos importantes de nuestra sociedad fragmentada, al desarrollo del arte por el arte y a la independencia mutua de la vida económica, de la vida política, del universo religioso o de la vida privada. Por otro lado, el actor social vuelve a situarse en una tradición, y entonces el análisis de la acción es una hermenéutica. No hay comunicación posible entre ese sistemismo y esa hermenéutica. El objeto construido por la sociología clásica deja de existir y bien se comprende que la filosofía, por una

parte, y la ciencia económica, por otra se hagan cargo de dominios importantes del análisis social. De manera que ni siquiera el funcionamiento de la sociedad, sus transformaciones históricas y su unidad concreta (unidad que corresponde casi siempre a la del Estado nacional) parecen tener ya sentido, ni siquiera parecen corresponder a valores, a normas o, más en general, a proyectos políticos. Entre lo objetivo y lo subjetivo se extienden yermos sociales, y quienes todavía creen ver en ellos un conjunto bien organizado de instituciones parecen engañados por un espejismo o prisioneros de sus deseos. La idea de posmodernidad, ya lo hemos dicho, describe esta descomposición de la imagen clásica de la sociedad hasta el punto de que se la podría redefinir como la idea de una era postsocial o poshistórica, términos que marcan una ruptura aun más completa que la idea de posmodernidad con la experiencia de los últimos siglos.

No hay ninguna necesidad de que la cultura y la economía, los valores y el interés, se combinen por obra de medios institucionales y políticos a fin de formar una sociedad. Por el contrario, observamos una disociación y una mezcla crecientes de esos dos universos. Mientras una parte de la población, mayoritaria en el norte, minoritaria en el sur, vive en un universo técnico y económico, otra parte, minoritaria en el norte, mayoritaria en el sur, vive en busca de una identidad defensiva. En la misma Francia, mientras unos hablan de apertura, de competencia y de nuevas tecnologías, otros quieren sobre todo salvar la independencia y la originalidad de la nación. ¿Pertenecen todavía a la misma sociedad? Su oposición es mucho más profunda que la oposición de la derecha y la izquierda. Y a veces en un mismo individuo, por ejemplo el economista Jean Fourastié, cantor de los "treinta gloriosos años" y del progreso técnico, pero también pensador cristiano angustiado por ciertos efectos de la modernidad, los dos universos se encuentran y se combaten antes que combinarse. El sueño republicano se disipa: el mundo político ya no es lo suficientemente fuerte como para permitir la fusión de la defensa de la identidad cultural y la confianza en el mercado. Y la vida política, lejos de absorber estas contradicciones, queda debilitada por ellas, lo cual acarrea la descomposición de los grandes partidos políticos que se consideraban portadores de un proyecto de sociedad. Esta disociación de la identidad cultural y la racionalidad económica explica la crisis de lo social y la casi desaparición de esta palabra que parece ahora tan caduca y tan cargada de nostalgia como la palabra caridad.

Pero no veamos en la descomposición de lo social sólo una crisis de efectos peligrosos. El agotamiento de la idea de sociedad marca ante todo una nueva etapa de la modernidad y de la secularización. La imagen romana del ciudadano, la religión del bien público y de la utilidad social, quedan sustituidas por la figura del sujeto humano cuyos esfuerzos de libertad y responsabilidad ya no están garantizados por ninguna ley hasta el punto de que tales esfuerzos se definen cada vez más frecuentemente por su repudio de leyes arbitrarias. Si Marcuse y Foucault tienen razón en denunciar las nuevas for-

mas del conformismo social y las presiones que se ejercen en nombre de la higiene o del interés bien entendido de cada cual para controlar las pasiones, limitar los desvíos y hacer triunfar un moralismo que se apoya en la ciencia, hay que oponer a las nuevas figuras de la integración social y cultural la idea de un sujeto que rompe con la ley de la utilidad social y con la lógica de los aparatos y cuya demanda de libertad no puede separarse ni del deseo ni de la tradición, ni del ello ni del nosotros.

Es verdad que a fines de este siglo XX vemos sobre todo desplazarse el péndulo de la historia desde la izquierda hacia la derecha: después del colectivismo, el individualismo; después de la revolución, el derecho; después de la planificación, el mercado. Y esta tendencia parece un desquite de la "naturaleza" demasiado tiempo aprisionada por la dictadura de los aparatos y las ideologías. Pero el concepto de sujeto no está vinculado con la economía de mercado así como no lo está con la planificación centralizada, dos variantes opuestas de la lógica de los sistemas. En cambio, vemos cómo se opone una lógica de la integración social cada vez más utilitaria a un sujeto caracterizado por una relación del individuo consigo mismo y ya no por el hecho de pertenecer a una comunidad. El derrumbe actual de los regímenes comunistas o nacionalistas pone fin a la confusión entre el sujeto personal y la sociedad como sujeto colectivo, a la identificación de los derechos del hombre con los deberes del ciudadano.

La sociedad era, como la razón misma, una expresión deísta del antiguo espíritu religioso, una nueva forma de alianza del hombre y el universo. Esa alianza ya no puede existir y la ruptura del orden humano y el orden de las cosas nos hace entrar en plena modernidad. La moral ya no puede enseñar la conformidad a un orden; debe invitar a cada uno a asumir la responsabilidad de su vida y a defender una libertad que está muy alejada de un individualismo abierto a todos los determinismos sociales; debe invitar a administrar las difíciles relaciones entre los elementos fragmentados de la modernidad racionalista: la sexualidad, el consumo, la nación y la empresa.

Muchos permanecen aferrados al modelo antiguo de la sociedad, sobre todo en una época en la que los intercambios transnacionales, por una parte, y los nuevos comunitarismos, por otra, se desencadenan. Pero esta nostalgia de la razón objetiva y de la ciudad antigua, por respetable que sea, no puede dar respuestas a los problemas reales de la vida personal y colectiva. El hombre moderno ya no es un ciudadano de la sociedad de la Ilustración, así como no es una criatura de Dios; sólo es responsable ante sí mismo.

En la corriente neoliberal es donde primero se abre camino esta nueva orientación, con el interés puesto en las estrategias de las empresas y los gobiernos, que tratan de adaptarse a un ambiente cambiante y poco controlado, a un mercado mundial en constante desequilibrio. Pero casi al mismo tiempo se difundía una concepción del actor menos ambiciosa y más apta para aquellos que deben arreglárselas por sí mismos antes que obtener victorias. El ac-

tor es presentado entonces como alguien que trata de organizar un ambiente que ya no esté regulado por valores, por normas y ni siquiera por convenciones. Concepción que maneja la herencia de la sociología crítica, pues si la sociedad es un sistema que sólo funciona al servicio de su propia potencia, el actor y el sistema están disociados y el primero no puede sino obrar de manera a la vez egoísta e incierta. Paralelamente, la sociología de la modernización se volcaba a una sociología de la acción que oponía los valores de libertad y responsabilidad a los intereses del sistema. Por fin, la sociología de la acción se convirtió francamente en una sociología del sujeto, que era lo que siempre había sido, aunque sin desembarazarse todavía del lastre historicista. A esta tendencia corresponde el libro que se acaba de leer y que ha tratado de encontrar su camino partiendo del doble rechazo de una sociología puramente crítica y del historicismo.

Evitemos, sin embargo, oponer por completo formas de pensamiento que se habrían sucedido. Pues la idea de sujeto, después de haber estado relacionada con la imagen de un principio trascendente del orden del mundo, se encarnó en la historia en la época de la modernidad triunfante, antes de resistir a las presiones de los poderes y los aparatos. La historia de la modernización es también y sobre todo la historia de la subjetivación. Contra la opinión de aquellos que interpretaron esta historia como el paso de lo subjetivo a lo objetivo y de la convicción a la responsabilidad, hay que reconocer la secularización del sujeto partiendo de lo que Weber llamó el ascetismo en el mundo. La sociología ya no es el estudio tan sólo de la racionalización y la funcionalidad de las instituciones sociales. Ahora tiene como objeto principal el conflicto del sujeto y los sistemas, de la libertad y el poder. Este libro es una defensa de la modernidad en la medida que se esfuerza por mostrar que la vida social está construida por las luchas y las negociaciones que se organizan alrededor de la realización social de las orientaciones culturales, cuyo conjunto forma lo que yo llamo la historicidad. Hoy, en la sociedad posindustrial que he llamado "programada", el objetivo de esas luchas no es la utilización social de la técnica, es la utilización de la producción y la difusión masiva de las representaciones, de las informaciones y los lenguajes. Esta afirmación llena de un solo golpe el vacío que se había creado entre la economía y la cultura. La definición del actor por su identidad queda sustituida por su definición atendiendo a relaciones sociales y por consiguiente a relaciones de poder, pues no existe relación social que no entrañe una dimensión de poder, una asimetría entre dominadores y dominados. Por otro lado, esta afirmación reemplaza la idea de mercado por la de empresa concebida como centro de poder, se trate de empresas económicas, políticas o culturales.

El sujeto se constituye por oposición a la lógica del sistema. El sujeto y el sistema no son universos separados, son movimientos sociales antagónicos, actores sociales y políticos que se enfrentan, aun cuando las demandas del sujeto no sean tenidas en cuenta por agentes políticos e incluso cuando los gran-

des sistemas de producción hacen creer a muchos que son sólo los agentes de la racionalidad económica y hasta los servidores del público: ya no se puede definir la sociedad como un conjunto de instituciones o como el efecto de una voluntad soberana. La sociedad no es ni la creación de la historia ni la creación de un príncipe; es un campo de conflictos, de negociaciones y de mediaciones entre la racionalización y la subjetivación, que constituyen las dos caras complementarias y opuestas de la modernidad.

Esta afirmación implica la crítica del culturalismo y del economicismo que, por cierto, corresponden a la descomposición actual de la idea de sociedad, pero que son igualmente incapaces de explicar los análisis del otro, lo cual deteriora todo esfuerzo por construir un pensamiento social de conjunto, especialmente para comprender las relaciones entre un norte economicista y un sur culturalista. Únicamente un pensamiento propiamente social, una sociología, puede ofrecer una explicación de conjunto, y no una interpretación de sólo una parte de los fenómenos observables. Los hombres hacen su historia pero la hacen a través de conflictos sociales y partiendo de orientaciones culturales. No hemos salido de la sociedad industrial para entrar en la posmodernidad; estamos construyendo una sociedad programada en la que la producción de bienes simbólicos ha tomado el lugar central que ocupaba la producción de bienes materiales en la sociedad industrial. En esta sociedad se puede producir una profunda ruptura entre la economía y la cultura, así como antes, al comienzo de la modernidad, fuerzas de desarrollo económico o científico habían creado islotes de racionalidad en un universo de tradición y comunidad. Pero esa ruptura debe reconocerse como patológica y sólo se la puede analizar como la separación de dos dominios complementarios, entre los cuales el sistema político debe establecer mediaciones.

Detrás de la separación del mercado y la comunidad, del economicismo y el culturalismo, la ciencia social debe volver a encontrar la unidad de un sistema de acción histórica, es decir, de *orientaciones culturales* y de *actores sociales* en conflicto en la medida en que tratan de dar *formas sociales* opuestas a esas orientaciones culturales. Los actores ya no se definen por su situación social, como en la época de una sociedad de clases; deben captarse directamente como movimientos sociales. Uno habla de estrategia, de adaptación al cambio y al mercado, de pensamiento operativo y de cálculo de costos y ventajas; el otro habla del sujeto, de su libertad, de la voluntad del individuo de ser un actor. Esos actores se oponen el uno al otro pero están unidos por su común referencia al movimiento creador y, por lo tanto, a una hipermodernidad. Pero, lo mismo que en cada período de la historia, esos movimientos sociales pueden transformarse en sus contrarios, en antimovimientos sociales. Es entonces cuando la acción ofensiva del sujeto se vuelve una acción defensiva que apela a la identidad y a la comunidad antes que a la libertad; y es entonces cuando paralelamente las estrategias de las empresas políticas, económicas o culturales son impulsadas por el poder del dinero y cuando el capitalismo de produc-

ción cede el lugar al capitalismo financiero. Nuestra sociedad, tanto en el nivel mundial como en el nivel de cada uno de los países industrializados, está hecha de esas tendencias opuestas hacia la construcción de un nuevo sistema de acción histórica y hacia su destrucción en provecho de un dualismo que separa la economía y la cultura, así como el norte y el sur, que no corresponden tan sólo a continentes separados sino que ambos se encuentran también presentes en el interior de cada país.

Desde principios de la década de 1980, las desigualdades han aumentado fuertemente en el nivel mundial, pues los países industrializados respondieron a la crisis de la década de 1970 dando un salto tecnológico hacia adelante sin precedentes, mientras vastas regiones del Tercer Mundo y de los países intermedios sufrían un dramático retroceso. Vivimos pues una separación extrema entre una visión economicista y una visión culturalista de la sociedad: por un lado, la de los países ricos, la escuela del *rational choice* vuelve a la idea del *homo oeconomicus*; por el otro, la de los países empobrecidos o paralizados, el culturalismo se hace cada vez más agresivo, rechaza una modernidad vista desde el exterior y busca en un pasado mítico compensaciones a un presente sin futuro. En lugar de elegir nuestro campo o de participar en justas oratorias, debemos reconocer en estas dos posiciones, más allá de su antagonismo, los fragmentos descompuestos de una nueva etapa de la modernidad a la que le cuesta constituirse pero que el análisis ya debe percibir.

Se nos acusará de que esta imagen de la sociedad nos conduce nuevamente al historicismo tan largamente criticado en la segunda parte de este libro. Pero hay que separar dos afirmaciones muy diferentes. La primera, la más general, es la de que toda sociedad "moderna" debe considerarse como producto de su propia actividad y, por consiguiente, debe definirse atendiendo a cierto modo de producción de sí misma. La segunda afirmación sostiene que únicamente la sociedad industrial, entendida en un sentido amplio, se concibió y construyó a sí misma teniendo en cuenta criterios de desarrollo histórico y de evolución. De ninguna manera es contradictorio definir nuestra sociedad como hipermoderna y afirmar que ella surgió de este pensamiento evolucionista que había caracterizado una etapa de las sociedades modernas. De la misma manera, la sociedad clásica, la de la filosofía política de los siglos XVI, XVII y XVIII, había sido una sociedad moderna como la del Renacimiento, la sociedad que creara la ciencia y el Estado modernos, sólo que se había concebido en términos de orden y no de movimiento, en términos políticos y no económicos. Después de esta sociedad concebida por Maquiavelo, Hobbes y Rousseau, y también luego de la sociedad industrial concebida por Comte, Hegel y Marx, vemos formarse una sociedad posindustrial, *programada*, en la que las categorías morales ocupan el lugar central que antes tenían las categorías políticas, luego económicas, lugar que, antes de que apareciera la modernidad, había estado ocupado por el pensamiento religioso.

El paso de la sociedad moderna a la sociedad programada no se realiza con la continuidad de un progreso sin fin. Se opera dramática y lentamente, de la misma manera en que se efectuó el paso de la sociedad política a la sociedad económica, de la sociedad de la economía mercantil y el derecho a la sociedad de la industria y las luchas de clases del siglo XIX, a través de crisis y conmociones. Desde 1968, vivimos la crisis y la descomposición de la sociedad industrial, de su campo cultural, de sus actores sociales y de sus formas de acción política. A comienzos de la década de 1980 esta crisis ha llegado a su término hasta el punto de que ya no se percibe sino la oposición de dos mundos, el del cálculo económico y el de la identidad cultural y los peligros que amenazan al planeta si continúa lanzándose a un crecimiento incontrolado. Pero se puede prever y hasta observar el renacimiento de lo social. Nuevos actores aparecen. Son los que he llamado, el primero, los nuevos movimientos sociales, los cuales sólo fueron formas frágiles y casi monstruosas, mezcla de los actores del futuro y de ideologías del pasado, centauros sociales, pero la opinión pública, gracias sobre todo a los grandes medios de comunicación y a algunos intelectuales desembarazados de los discursos del pasado, es ya sensible a los nuevos problemas sociales y esboza nuevos debates. El objeto principal de este libro es definir el campo cultural, en particular las formas del pensamiento social que representan lo que está en juego en las relaciones y los conflictos sociales, y las formas de acción política que se reorganizan ante nuestros ojos.

Pero nada está más lejos de mis intenciones que volver a una concepción deísta del derecho natural y definir la conducta humana por su acuerdo o desacuerdo con principios establecidos por un Dios creador o por la naturaleza. Si mi análisis me parece sociológico es porque el sujeto sólo se define y se constituye como actor de conflictos sociales y, al mismo tiempo, como creador de historicidad. Esta asociación de un conflicto social —y de sus formas de negociación— con orientaciones culturales comunes a los adversarios define al sector social y, más directamente aún, al movimiento social, lo cual impide reducir la vida social ya sea a la realización de valores comunes o, inversamente, a una lucha de clases tan radical como una guerra civil. De manera que no puede concebirse el sujeto independientemente de relaciones sociales y sobre todo del poder que transforma la racionalidad instrumental en sistema de orden que va en busca de su mayor potencia. La reflexión que coloca en el centro del análisis la idea de sujeto es también la que define en términos sociales la formación o la destrucción de ese sujeto. Lo que impide a veces percibir el gran vuelco de la ciencia social es la oposición que hemos heredado del siglo pasado entre un pensamiento de izquierda (que insiste en la lógica impersonal de los sistemas, sobre todo económicos) y un pensamiento de derecha, más individualista y liberal. Podría alegarse primero que los conflictos ideológicos se desarrollan actualmente en frentes invertidos, que la izquierda defiende a los individuos y a las minorías contra las utilidades comerciales y que la

derecha permanece más apegada a la lógica impersonal del mercado. Pero esta respuesta pasa por alto lo esencial, a saber, que si el siglo XIX estuvo dominado por la economía, el siglo XX lo estuvo por la política y sobre todo por la resistencia al totalitarismo. Esto debería impedirnos reducir nuestra visión del individuo a la búsqueda racional del interés. La nueva importancia reconocida al sujeto moral nació de la resistencia al poder absoluto hasta el punto de que hoy el debate central ya no es entre holismo e individualismo, sino entre sociología del sujeto e individualismo racionalista, ahora que los sistemas que dominan el mundo apelan al mercado y al interés y ya no a la misión histórica del Estado o a la movilización de una clase.

EL ROL DE LOS INTELLECTUALES

Pero si es indudable que ciertos intelectuales trabajan en la construcción del nuevo escenario cultural en el que comienzan a aparecer actores sociales muy diferentes de los actores de la sociedad industrial, sentimos con creciente malestar que en su conjunto esos actores están cada vez más ausentes de la vida pública, de modo que cabe preguntarse: ¿no desaparecen del centro de la vida colectiva, como quedaron apartados antes de ellos los clérigos cuando triunfó la secularización, cuando los historiadores reemplazaron a los teólogos y los científicos a los intérpretes de los textos sagrados? Los intelectuales tuvieron su parte en el proceso de secularización. Constantemente hablaron contra los dueños del poder y el dinero en nombre del necesario movimiento de la historia, pues esperaban que éste corrigiera los privilegios y la ignorancia y aumentara la participación del mayor número de hombres en los resultados y en la gestión del progreso. Cuanto más socializada estuviera la producción, más se impondría el socialismo, pensaba Marx. Los intelectuales hablaban, pues, en nombre de quienes no tenían la palabra y obtenían su legitimidad por su conocimiento de las leyes de la historia. Esto hizo que los intelectuales fueran al mismo tiempo los consejeros del príncipe modernizador y los defensores del pueblo oprimido, una elite liberada de las convenciones y las tradiciones y revolucionarios convencidos de que sólo la ciencia podía destruir los antiguos regímenes y labrar bastante profundamente el suelo para que algún día salieran de él las cosechas de la libertad. Esta imagen del intelectual ya no pertenece al presente. A menudo los intelectuales se divorciaron de la modernidad y aquellos que no lo hicieron muchas veces se dejaron arrastrar al servicio de déspotas que ellos consideraban ilustrados y que en el fondo sólo eran tiranos totalitarios. Esto ha mancillado la imagen de los intelectuales más gravemente aun que la acción, considerada marginal y casi delirante, de aquellos que tomaban partido por el nacionalismo fascista.

La corriente más vigorosa de la vida intelectual desde hace un siglo es el anti-modernismo, alimentado por Nietzsche y en parte por Freud. La escuela de Frankfort y luego Michel Foucault le han proporcionado expresiones muy difundidas antes de que el izquierdismo más extremo se mezclara con el nuevo liberalismo en el posmodernismo. La religión del futuro es reemplazada poco a poco por la nostalgia del Ser, por ese sentimiento de pérdida de lo que Horkheimer llamaba la razón objetiva.

Muchos intelectuales combatieron desde hace un siglo la idea de sujeto. La mayoría de las veces lo hicieron en nombre de la razón y de la historia, a veces en nombre de la nación. Algunos retomaron la herencia de los clérigos que descifraban el orden racional de un mundo creado por Dios y accesible a la inteligencia humana. Otros, al aceptar mejor la muerte de Dios, trataron de someter la conciencia humana, no ya a la revelación divina o a las leyes del mundo creado por Dios, sino a una fuerza impersonal, como el progreso, la evolución. Los mejores se sintieron fascinados por la destrucción de las convenciones llevada a cabo por una sexualidad liberada que, al dejar de ser funcional, lleva consigo el instinto de muerte así como la pulsión de vida. Nostalgia del Ser y reflexión sobre la sexualidad se han conjugado para alimentar un pensamiento creador y a la vez crítico respecto de las filosofías sociales del progreso que propiciaban una sociedad moderna y racional contra los privilegios y las creencias de las comunidades tradicionales. Ya no se trata de soñar utópicamente con una sociedad iluminada por la razón; ahora se trata de escapar a la dominación de la sociedad y de los poderes, ya sea para refugiarse en la experiencia estética, como lo hicieron tan frecuentemente los alemanes a partir de fines del siglo XVIII, o para atravesar la pantalla de la conciencia en busca de una sexualidad liberada de las normas sociales, como hicieron los surrealistas o Georges Bataille. De manera que el mundo de la década de 1980, que se funda en el racionalismo económico o en el consumo del norte, o bien en la identidad cultural amenazada del sur, es un mundo sin intelectuales, hasta ese punto los intelectuales desconfían del futuro.

En Frankfort y en otros lugares, muchos han experimentado el nacimiento de la *sociedad de consumo* como una decadencia. Sin embargo, la importancia de esta sociedad es fundamental, pues, en cierta parte del mundo desde hace algunas décadas y en Estados Unidos mucho antes que en Europa y el Japón, apareció un pensamiento "positivo" que puede tomar las formas más mediocres —así como el pensamiento negativo anterior podía revestir la forma igualmente mediocre de la superstición y la sacralización de las injusticias humanas— y que reemplaza la culpabilidad por el deseo, la angustia de la salvación del alma por la voluntad de felicidad, la sumisión al orden divino y natural por la responsabilidad y la solidaridad.

El papel de los intelectuales no es por cierto participar en las formas más mercantiles de la sociedad de consumo; pero tampoco deben rechazarla en bloque, despreciar demandas procedentes de quienes han estado durante tanto

tiempo privados de consumo, de libertad y de instrucción. Los intelectuales que permanecen fieles a la herencia de la Ilustración tienden, con demasiada frecuencia, a condenar una sociedad de masas considerada grosera. Los intelectuales se contentan con denunciar la indigencia o los peligros de un consumo cultural de masas, y su talento se manifiesta más en la crítica que en las proposiciones positivas, lo cual implica una desconfianza extrema de su parte respecto de la conciencia que siempre es, según ellos, falsa conciencia. Actitud que coincide con la de la elite republicana, que siempre deseó reservar el poder a los ciudadanos instruidos, dueños de competencias, o intérpretes calificados del sentido de la historia. Desde Guizot a Lenin, muchos intelectuales hablaron en nombre de una vanguardia: ¿no era acaso la burguesía la vanguardia de un pueblo que no podía adquirir de golpe la instrucción necesaria? ¿Y no debía el partido revolucionario ilustrar a un pueblo encerrado en la ignorancia, el aislamiento y la represión? Los intelectuales siempre se vieron impulsados a conciliar su deseo de obrar en favor del pueblo con su desconfianza respecto del gobierno del pueblo y por el pueblo.

Cuanto más se encerraron los intelectuales en el antimodernismo y en una posición exclusivamente crítica, mayor influencia ejercieron en las categorías socioculturales, sobre todo profesores y estudiantes, cuyo número aumenta y que están descontentos por encontrarse en una condición material muy inferior a la de las categorías technoeconómicas. Pero, al mismo tiempo, los intelectuales perdieron su influencia sobre el conjunto de la sociedad. Impusieron con bastante facilidad su antimodernismo al mundo universitario y a una parte de la prensa y las casas editoriales, pero quedaron anulados por la inmensa masa de quienes dedican más tiempo a la televisión que a los libros, que están interesados en elevar su nivel de vida, lo cual les ha permitido adquirir electrodomésticos, tener un automóvil, salir de vacaciones y hacer que sus hijos entren en universidades que antes estaban fuera de su alcance. ¿Hay que ver en esta cultura de masas y en la influencia de los grandes medios de difusión sólo conformismo y consumo de productos materiales? Este juicio es tan sumario como aquel que en los libros de los intelectuales sólo percibe inútiles oscuridades expresadas en una jerga chocante y engorrosa. Es, en efecto, esta cultura de masas, de la cual la televisión es el principal agente de creación y difusión, la que acogió a ese sujeto que la "alta cultura" perseguía acusándolo de todos los crímenes. Este retorno del sujeto puede tomar las formas más mercantiles, pero también suscita emociones, movimientos de solidaridad y de reflexión sobre los mayores problemas de la vida humana: el nacimiento, el amor, la reproducción, la enfermedad, la muerte y también las relaciones entre hombres y mujeres, entre padres e hijos, entre las mayorías y las minorías, entre los ricos y los pobres del planeta. Los problemas sociales, que ya no interesan a quienes lo reducen todo al interés o a quienes sólo hablan de cultura, una vez arrojados fuera por la puerta de la casa vuelven a entrar por la ventana de la televisión, donde los problemas de la educación, la salud, la in-

migración, entre muchos otros, se debaten frecuentemente con más competencia y pasión que en los recintos parlamentarios o las universidades. Los intelectuales deberían tratar de discernir su creatividad, y al mismo tiempo combatir su empleo mercantil a fin de protegerla contra la demagogia y la confusión, en lugar de volver las espaldas a esta cultura de masas. Esto implica que deben abandonarse las barreras que separan, con demasiada frecuencia, a los letrados de la población y que la juventud estudiantil supere la distancia que hay entre una formación profesional dirigida desde arriba y una cultura general nutrida de antimodernismo o del apego a un universalismo más preñado de espíritu dominador que de apertura a la experiencia vivida. El papel de los intelectuales debería ser ayudar a que se manifieste el sujeto al aumentar la voluntad y la capacidad de los individuos de ser actores de su propia vida. El sujeto choca con la lógica dominante del sistema que lo reduce a la condición de consumidor y de defensor de sus propios intereses en un ambiente cambiante; el sujeto se encuentra igualmente amenazado por el hecho de evadirse fuera del campo social y de su diversidad para dar en la homogeneidad ficticia de una tradición comunitaria o en una fe religiosa. La tarea principal de los intelectuales consiste en establecer la alianza del sujeto y la razón, de la libertad y la justicia. ¿Cómo no iban a hablar los intelectuales en nombre de la razón, cuando ésta es su única fuerza frente al dinero, el poder y la intolerancia? ¿Cómo no habían de defender al sujeto, movimiento de reflexión del individuo sobre sí mismo, contra las órdenes impuestas, las prohibiciones transmitidas y todas las formas de conformismo?

Los intelectuales de *abajo*, los que hablan del individuo y los derechos del hombre, deben reemplazar a los intelectuales de *arriba*, los que sólo hablan del sentido de la historia. Durante demasiado tiempo, los intelectuales estuvieron seducidos por los poderes que se presentaban como los agentes de la razón; hoy habría que pedirles que se callen a aquellos que sirvieron a los tiranos, y a los otros que defiendan mejor la libertad contra el poder, la autenticidad de las demandas personales y colectivas contra la conciencia tranquila de quienes están bien provistos de todo. En Francia, esta modificación de la figura de los intelectuales resulta difícil de realizar, tanta es la identificación de los intelectuales franceses con los principios de la razón y la realización histórica de tales principios. Hoy, todas las filosofías de la historia, tan indiferentes a la libertad de los individuos, de las minorías y aun de las mayorías, están descalificadas, lo mismo que los príncipes a los que esas filosofías sirvieron; de manera que sus intelectuales ya no inspiran confianza. Aquellos que conquistaron el respeto de las mayorías son los que supieron resistir a la tiranía; son disidentes y testigos asesinados, encarcelados o exiliados, despreciados a menudo también por los que sólo reverencian a la razón, aun cuando ésta llega a ser razón de Estado. Su conducta ejemplar habla a quienes conocen mejor la privación que la programación, a quienes son más sensibles a la compasión que al lirismo de las cabalgatas a través de la historia. La vida in-

telectual debe abandonar la persecución del sujeto, su gran tema desde hace tanto tiempo, y aprender a no oponer ya el sentido a la conciencia ni el individuo a la sociedad.

LA MODERNIDAD PLENA

El largo siglo que termina no fue tan sólo un episodio de alborotos y de furores que siguieron a las esperanzas pacíficas de los siglos XVIII y XIX. Las conmociones vividas fueron demasiado profundas como para que alguien pueda soñar con un retorno a las aguas calmas de la filosofía de la Ilustración, aun cuando percibamos, según las palabras de François Furet, que la Revolución Francesa ha terminado, y aunque la celebración de su bicentenario sólo haya destacado la Declaración de los derechos del hombre, es decir, lo que en esa revolución se vinculaba con la larga tradición, cristiana y secularizada, del derecho natural, sin recordar que ella anunciaba también la era de las revoluciones, de la formación de un poder absoluto, el Terror, el paso del espíritu revolucionario al poder policial. Hoy no estamos pasando de la modernidad a la posmodernidad, así como no volvemos a los grandes equilibrios trastornados por las ideas de progreso y de desarrollo. Cuando procuramos caracterizar los dos siglos que terminan debemos evaluarlos como un período de *modernidad limitada*. Si la modernidad es la representación de la sociedad como producto de su propia actividad, el período que se ha designado a sí mismo como "moderno" en efecto sólo lo fue en parte. La modernidad no rompió enteramente el lazo que vinculaba la vida social con el orden del mundo. Creyó en la historia así como antes se había creído en la creación divina o en el mito fundador de la comunidad. Paralelamente, la modernidad buscó el fundamento del bien y del mal en la utilidad o en la nocividad de una conducta para la sociedad. De esta manera, la humanidad, liberada del sometimiento a la ley del universo o a la ley de Dios, quedó sometida a la ley de la historia, de la razón o de la sociedad. La urdimbre de las correspondencias entre el hombre y el universo no se rompió; esa semimodernidad soñó todavía con construir un mundo natural por el hecho de ser racional.

La crisis de la modernidad, que a algunos les parece una ruptura con la secularización y con la confianza en la razón, ¿no es más bien la entrada en una modernidad más completa, que ha roto todas las amarras que la retendrían aún en las orillas del orden de las cosas, natural, divino o histórico? Durante la época de la modernidad limitada el hombre se tomó por un dios; se embriagó con su poder y se aprisionó en una jaula de hierro que fue menos la jaula de las técnicas que la del poder absoluto, de un despotismo que se consideraba modernizador y que se hizo totalitario. Al mismo tiempo, a

partir de mediados del siglo XIX, la idea de modernidad quedó cada vez más cubierta por la de modernización, por la movilización de recursos no económicos y no modernos con miras a asegurar un desarrollo que no puede ser espontáneo, endógeno. Estos dos movimientos se unieron para borrar la primera imagen de la modernidad que derivaba toda su fuerza de su papel liberador. A medida que los antiguos regímenes se descomponen o son derrocados, los movimientos de liberación se agotan y la sociedad moderna se encuentra prisionera de su propia potencia, por un lado, y de las condiciones históricas y culturales de su realización, por el otro. Llegada a fines del siglo XX, la modernidad ha desaparecido, destruida por sus propios agentes, y se reduce a un vanguardismo acelerado que se resuelve en posmodernidad desorientada. Es de esta crisis de la protomodernidad que nace, al mismo tiempo que los juegos de la posmodernidad y los horrores del mundo totalitario, la modernidad más completa en la cual estamos entrando.

O, mejor dicho, hoy la sociedad moderna se encuentra frente a una elección. Puede someterse enteramente a la lógica de la acción instrumental y de la demanda mercantil, llevar la secularización hasta suprimir toda imagen del sujeto, limitarse a combinar la racionalidad instrumental y el consumo de masas con el recuerdo de tradiciones transmitidas y con una sexualidad liberada de las normas sociales. El otro camino que se abre ante ella consiste en combinar racionalización y subjetivación, eficacia y libertad. Si se agrega que, en muchas regiones del mundo, la defensa comunitaria y la movilización nacional se imponen cada vez más, se puede situar este segundo camino a igual distancia del utilitarismo extremo y de la búsqueda obsesiva de la identidad. La razón no se reduce al interés ni al mercado, desde el momento en que anima el espíritu de producción, y el sujeto no se reduce a la comunidad, al *ego* colectivo, desde el momento en que apela a una libertad, que es inseparable del trabajo crítico de la razón. Liberalismo y culturalismo se nos manifiestan una vez más como los elementos descompuestos de la modernidad quebrantada. Esa modernidad sólo puede existir combinando la razón y el sujeto. Combinación cargada de conflictos, pero conflictos entre fuerzas que comparten la misma referencia a la creatividad humana y al repudio de todas las esencias y todos los principios de orden.

La modernidad realizada ya no juzga la conducta humana por la conformidad que tenga con la ley divina o por su utilidad social; no tiene otro objetivo que la *felicidad*, sentimiento del individuo de ser un sujeto y de ser reconocido como una criatura capaz de realizar acciones sociales que apunten a aumentar su conciencia de libertad y de creatividad. Esa dicha personal no puede separarse del deseo que anhela la felicidad de los demás, la solidaridad acompañada de la compasión experimentada por la infelicidad de los otros. La modernidad sólo se afianza cuando se disipan las sombras de la culpabilidad y la esperanza puesta en una redención que reviste tanto formas políticas como religiosas. El pensamiento puramente crítico, inseparable de la negación

del sujeto, es siempre contrario a la modernidad y a menudo está animado por un antimodernismo fortalecido por la nostalgia del Ser. Por otro lado, si hay que desconfiar de los pensamientos que se atienen sólo a la integración mediante el consumo y el consenso mediante la supresión de los conflictos, ¿no es ya hora de aceptar la felicidad y no es esa necesidad de unir la razón y el sujeto (durante tanto tiempo opuestos) lo que hace del mundo moderno un mundo de mujeres, puesto que los hombres se han identificado con la razón contra el sentimiento, la intimidad y la tradición, en tanto que las mujeres "modernas" aspiran a manejar los instrumentos de la razón y a vivir la felicidad de ser sujetos, con el cuerpo y el alma unidos, según lo ha mostrado la investigación realizada en Italia por Simonetta Tabboni? La modernidad ya no se contenta con el espíritu de conquista ni con su ascetismo; es contraria a la nostalgia del equilibrio, de la comunidad y de la homogeneidad. Es a la vez libertad y trabajo, comunidad e individualidad, orden y movimiento. La modernidad reúne lo que estaba separado y pugna contra las amenazas de ruptura que hoy más peligrosamente que nunca tienden a separar el mundo de las técnicas y el mundo de las identidades.

EL TRAYECTO

¿Estas ideas se encuentran en continuidad o en oposición con las que he expuesto en mis libros anteriores?

He llamado historicidad al conjunto de los modelos culturales por los cuales una sociedad produce sus normas en los dominios del conocimiento, la producción y la moral. Modelos culturales que constituyen lo que entra en juego en los conflictos entre movimientos sociales que luchan para darles una forma social de conformidad con los intereses de las diversas categorías sociales. Esta formulación es ciertamente historicista: no considera los problemas generales del orden social y la democracia; su desarrollo no es el de la filosofía política, dicha formulación define una sociedad por su trabajo, por su producción, por su capacidad de obrar sobre sí misma. De modo que habla de la sociedad industrial —y luego posindustrial— y no de la sociedad en general. Es evidente la influencia que ejerció en ella el pensamiento marxista o más sencillamente una historia económica y social influida por el marxismo. La sociología que he elaborado se sitúa dentro del pensamiento de la modernidad. Y hoy me parece tan imposible renunciar a esta concepción de la sociedad (producida por sus inversiones culturales o económicas) como renunciar a la idea de sujeto. El concepto de movimiento social se basa en un enfoque historicista, pero éste siempre ha implicado, y con la misma fuerza, una referencia al

sujeto, es decir, a la libertad y a la creatividad de un actor social amenazado con la dependencia y la alienación por las fuerzas dominantes que lo transforman en agente, ya sea de la voluntad de esas fuerzas o de una necesidad considerada natural. Esto significa apartarse de la concepción de Marx y de Lukacs, para quienes el actor sólo es importante cuando es el agente de la necesidad histórica.

Cuando hablo de historicidad, hablo de creación de una experiencia histórica, y no de una posición en la evolución histórica, en el desarrollo del espíritu o de las fuerzas de producción. Tal vez me haya equivocado al querer emplear esta palabra desviándola de su sentido original. En todo caso, esta decisión fue tomada conscientemente para romper con una visión evolucionista.

Hoy, sí, mi confianza en la historia se ha desgastado y ya no acepto identificar al hombre con el trabajador o con el ciudadano. Sí, temo más al Estado totalitario y a todos los aparatos de poder que a un capitalismo hecho menos salvaje por dos generaciones de *Welfare State*. Sí, prefiero la democracia, aun cuando ella no suprima la injusticia, a la revolución que siempre entroniza un poder absoluto. Pero todo lo que hace que el hombre que soy hoy ya no sea la copia del hombre que entraba en la universidad un poco después de la muerte de Hitler no me impide percibir una gran continuidad no sólo en mi vida personal sino también en una larga y múltiple tradición a la que pertenezco cada vez con mayor claridad y hacia la cual me siento guiado por San Agustín y Descartes, por la Declaración de los derechos del hombre y por ciertos militantes del movimiento obrero, por los intelectuales modernizadores de América Latina y por Solidaridad. Todos ellos han opuesto un principio no social —que por cierto hay que llamar espiritual, aun en el caso de los discípulos de Locke— de protesta y de acción al orden establecido. Todos han aceptado y querido la modernidad que no se puede separar de la racionalización, pero han opuesto la resistencia, la disidencia y la libertad del sujeto humano al orgullo de la acción técnica y administrativa.

He analizado el movimiento obrero como la defensa de la autonomía obrera contra la organización del trabajo y así lo distinguí del socialismo henchido de confianza historicista en el progreso. Luego definí la sociedad posindustrial como aquella donde la producción de bienes materiales cedía el lugar central a la producción de bienes culturales y donde el conflicto principal oponía la defensa del sujeto a la lógica del sistema de producción, de consumo y de comunicación. Hoy defino la modernidad tanto por la subjetivación como por la racionalización. ¿Cómo no iba yo a seguir este camino cuando al comienzo de mi vida adulta participé activamente en las protestas y las manifestaciones contra las guerras coloniales libradas por mi propio país, antes de sentirme hermano de los intelectuales y de los obreros que repudiaban en 1956 la dictadura comunista de Budapest, en 1968 la de Praga, en 1980 la de Gdansk, antes de afirmar que en mayo de 1968, detrás de una ideología arcaica, estallaban nuevas formas de protesta que apelaban a la personalidad y a la

cultura antes que al interés, y antes de defender a aquellos que en América Latina luchaban contra la injusticia y la dictadura no con guerrillas hiperleninistas, destructoras de la acción colectiva, sino con la invocación a la democracia? El concepto de movimiento social, que tan frecuentemente se encuentra en el centro de mi trabajo, se opone radicalmente al de lucha de clases que recurre a la lógica de la historia, en tanto que la idea de movimiento social se refiere a la libertad del sujeto, aun contra las seudoleyes de la historia.

No ignoro que el discurso, al referirse a la ética o a la libertad del sujeto, se desgasta rápidamente; pero ¿se desgasta menos y no entraña más peligros el discurso que invoca la historia y la razón? Hoy me parece igualmente imposible contentarme con una sociedad de consumo que elimine la idea de sujeto o con la idea de regímenes neocomunitarios que convierten a los creyentes en policías políticos. Para evitar a Caribdis y Escila, ¿no hay que tomar cierta distancia, es decir, defender al ser humano, más allá de sus papeles sociales y de sus filiaciones, apuntando a su capacidad de conciencia y de resistencia? El siglo que termina fue demasiado violento como para que se pueda tener confianza en la historia o en el progreso. En voz más baja pero más convincente, el siglo que termina nos invita a abrir claros individuales y colectivos en la selva de las técnicas, de los reglamentos y de los bienes de consumo y a preferir la libertad a cualquier otra cosa.

Algunos juzgarán que este pensamiento es tan frágil y tan pasajero como los nuevos movimientos sociales de los que quiso ser su expresión teórica a fines de la década de 1970. ¿Cómo no reconocer, dicen, que esos movimientos no duraron más que las sectas políticas del socialismo utópico del siglo XIX y que la referencia al sujeto sólo encubre la ausencia de actores sociales y políticos reales? El hecho de recurrir a Dios, al culto de la razón o a la historia se encuentra ciertamente preñado de peligros, especialmente la teocracia represiva, dicen algunos de mis críticos, pero esos principios pusieron en movimiento las naciones y las clases. ¿La referencia al sujeto no es la pálida copia de esas grandes conmociones, no es la expresión moralizadora de las inquietudes de una nueva clase media más ansiosa de seguridad que de conflictos, de orden que de cambios? Estos reproches enmascaran la realidad. Después de un largo siglo dominado por los programas y los aparatos políticos, la declinación de éstos abre a los principios éticos y a los movimientos propiamente sociales un espacio que ya está lleno, lo cual no perciben aquellos que miran todavía en una dirección opuesta, aquella en la que las luces y los ruidos de la sociedad industrial están desapareciendo.

Mi reflexión, como otras diferentes y a veces opuestas, trata de discernir el sentido, no sólo de ideas nuevas, sino también de prácticas de todas clases, individuales y colectivas, que manifiestan los objetivos, los conflictos y los actores de un mundo nuevo. Junto a modos de conducta estratégicos enderezados al beneficio económico y al poder, en nuestro mundo no hay utopías liberadoras, defensas comunitarias, imágenes eróticas, campañas humanitarias,

inclinaciones que tienden a buscar la mirada del otro; todos éstos son fragmentos dispersos de la invención de un sujeto que es razón y libertad, intimidad y comunidad, compromiso y liberación. Este libro está dedicado a reconstruir esa figura del sujeto que nunca se transformará en monumento, salvo después de su desaparición de la historia. El libro no pertenece tan sólo a la historia de las ideas, pues esa historia es sólo una parte de la historia social y cultural, ya que el sentido de la conducta humana está tan presente en las prácticas cotidianas y en las acciones colectivas organizadas como en las creaciones del arte y el pensamiento. No pocos discursos y no pocas prácticas nuevas nos han convencido de que habíamos salido del pensamiento historicista, de la sociedad industrial y de las ideologías que acompañaron el fenómeno capitalista o socialista; ¿no es hora de admitir que hemos entrado en una modernidad plena y de reconocer el espacio y el tiempo en los que aparecen ya nuevos actores sociales, una nueva cultura, nuevas vivencias?

ETAPA

Ya no tenemos confianza en el progreso; ya no creemos que el enriquecimiento lleve consigo la democratización y la felicidad. A la imagen liberadora de la razón ha sucedido el tema inquietante de una racionalización que concentra en un alto vértice el poder de decisión. Cada vez tememos más que el crecimiento destruya equilibrios naturales fundamentales, que haga aumentar las desigualdades en el nivel mundial, que nos imponga a todos una agotadora carrera para adaptarnos a los cambios. Detrás de estas inquietudes aparece una duda más profunda: ¿no está la humanidad a punto de romper su alianza con la naturaleza, de hacerse salvaje en el momento mismo en que se cree liberada de las tradicionales coacciones y dueña de su destino? Algunos echan de menos la sociedad tradicional, sus códigos, sus jerarquías, sus ritos; son numerosos sobre todo en los países en que la modernización llegó desde afuera, aportada por colonizadores o por un déspota ilustrado. Otros abrazan la visión racionalista del mundo, laica o religiosa, que exhortaba a los seres humanos a cultivar la razón cuyas leyes son las mismas que rigen el universo. El conocimiento, según dicen, libera de las pasiones, de la ignorancia y de la pobreza. La ciencia proporciona poder al hombre porque lo somete a las leyes objetivas del mundo. Esta actitud se encuentra sobre todo en los países y en las categorías sociales que han desempeñado una parte central en un desarrollo caracterizado ante todo como racionalización. Por fin, algunos creen sobre todo en el orden social, no en los intereses creados ni en la defensa de los privilegios; creen en la búsqueda del bien común y generalmente conciben la sociedad como un sistema natural, mecánico u orgánico, en el que hay que des-

cubrir y respetar sus leyes, semejantes a las de los conjuntos naturales. Entre todos esos puntos de vista hay más rasgos comunes que oposiciones: tratan de reconstruir un orden social que al mismo tiempo sea natural y tratan de poner a los seres humanos de acuerdo con el mundo sometiendo a la razón.

La sociología siempre desempeñó un papel importante en esta búsqueda de la unidad perdida. Nació en Francia de un esfuerzo constante, que va de Comte a Durkheim, para combinar la modernidad con la integración social y cultural. Hoy, la transformación de los movimientos sociales anticapitalistas y antiimperialistas en regímenes totalitarios contribuyó mucho a que nos volviéramos más francamente hacia el pasado y a reemplazar la ciencia social de la modernidad por la filosofía política que se interroga, como Ambrogio Lorenzetti en su fresco del palacio de Siena, sobre el buen gobierno y así somete las categorías sociales a las categorías del análisis político o moral, en virtud de un movimiento inverso al que habían realizado tantos pensadores de la modernidad, desde Tocqueville a Marx.

Pero ninguna de estas respuestas logra detener la disociación del hombre y la naturaleza, disociación que experimentamos como una liberación y al mismo tiempo como una amenaza. Nuestra fuerza colectiva se ha hecho tan grande que ya no sabemos lo que significa vivir en armonía con la naturaleza: casi todo, desde nuestra alimentación hasta nuestros juegos, pasando por nuestras máquinas, es el producto de la ciencia y la técnica, y casi nadie desea detener la carrera de descubrimientos científicos de la cual esperamos nuevos beneficios. Al mismo tiempo, sentimos que el poder está en todas partes y que la sociedad se encuentra menos regida por instituciones fundadas en el derecho y la moral que por las exigencias de la competencia económica, los programas de los planificadores o las campañas de publicidad. La sociedad, que es a la vez poder y técnica, división del trabajo y concentración de recursos, se hace cada vez más ajena a los valores y a las demandas de los actores sociales. El concepto de sociedad de masas o de sociedad de consumo ha reemplazado el de sociedad industrial porque aquél tiene en cuenta la separación del mundo de la producción y el universo del consumo, mientras la sociedad industrial definía todavía al ser humano como trabajador, por consiguiente, en los mismos términos que el sistema de producción.

Ya no percibimos la existencia de una sociedad organizada alrededor de instituciones políticas. Por una parte, vemos centros de gestión económica, política y militar; por otra, el universo privado de las necesidades. Toda correspondencia entre el sistema y el actor parece haber desaparecido. Ya no pertenecemos a una sociedad, a una clase social o a una nación en la medida en que nuestra vida está en parte determinada por el mercado mundial y al mismo tiempo encerrada en un universo de vida personal, de relaciones interpersonales y de tradiciones culturales. Daniel Bell puede preocuparse con razón por la decadencia de las sociedades en las que la producción, el consumo y la gestión política constituyen universos separados, regidos por normas

opuestas entre sí. Mientras el mercado reemplaza las normas sociales y los valores culturales por la competencia, los modos de conducta personales reemplazan la participación social por la obsesión de la identidad, de suerte que nuestras sociedades se convierten en conjuntos de colectividades cada vez menos coordinados, en subculturas y en individuos. Como la identidad colectiva, al igual que la individual, es frágil en un mundo opuesto a todos los vientos del mercado, entre el mercado y la vida privada se extiende un *no man's land* en el que todavía se ven las ruinas de la vida pública y en el que la violencia avanza al mismo paso en que la socialización retrocede.

¿Qué respuesta aportar en una situación donde la nostalgia de lo Uno y del orden del mundo parece vana y la separación completa del actor y el sistema hace coexistir sin integrarlos una subjetividad salvaje y un orden impuesto? El libro que se acaba de leer ha tratado de dar esa respuesta. Después de haber seguido el retroceso del dualismo cristiano y cartesiano, rechazado por el materialismo optimista de la Ilustración y más aún por las filosofías del progreso, luego de haber seguido la reacción antimodernista contra el historicismo, desde Nietzsche a la escuela de Frankfurt y a Michel Foucault y, finalmente, después de haber comprobado la ruptura entre el neoliberalismo racionalista, que sólo cree en el cambio, y el subjetivismo posmodernista, que hace remiendos al combinar los signos de culturas pasadas, el libro propone la idea de que la única manera de evitar el estallido de la sociedad moderna es reconocer que la modernidad no se fundaba por entero en la racionalización, que la modernidad se definía, desde sus orígenes, por la separación —pero también por la complementariedad— de la razón y el sujeto, más precisamente de la racionalización y la subjetivación. En lugar de considerar que la racionalidad técnica y económica destruye cada vez más la subjetividad, dicha racionalidad muestra de qué manera la modernidad produce el sujeto, el cual no es ni el individuo ni el sí mismo (*self*), construido por la organización social, sino que es el trabajo por el cual un individuo se transforma en actor, es decir, en agente capaz de transformar su situación en lugar de reproducirla por obra de sus comportamientos.

Esta reflexión tiene sus raíces, no en la sociología propiamente dicha, sino en la obra de Freud, si se admite que, tanto en su teoría como en su práctica, él trató de superar la brutal oposición del ello y el superyó y de encontrar el fundamento de un *Ich* que no puede ser sino un yo para quien ha denunciado tan constantemente las ilusiones del ego y de la conciencia.

La referencia al sujeto puede volverse contra la racionalización y degradarse hasta convertirse en obsesión de la identidad o bien en el hecho de encerrarse uno dentro de una comunidad; esa referencia puede ser también voluntad de libertad y aliarse con la razón entendida como fuerza crítica. Paralelamente, la razón puede identificarse con los aparatos de gestión que controlan el flujo del dinero, las decisiones y las informaciones, y destruir al sujeto, es decir, el sentido que el individuo trata de dar a sus actos. Pero la ra-

zón puede aliarse también a los movimientos sociales que asumen la defensa del sujeto contra una concentración de recursos, la cual corresponde a una lógica de poder y no a la lógica de la razón.

La respuesta precisa que aporta este libro es que la razón y el sujeto, que en efecto pueden llegar a ser extraños u hostiles, pueden también unirse y que el agente de esta unión es el movimiento social, es decir, la transformación de la defensa personal y cultural del sujeto en acción colectiva dirigida contra el poder que somete la razón a sus propios intereses. De esta manera, se encuentra reanimado un espacio social que parecía vaciado de todo contenido, un espacio que se extiende entre una economía mundializada y una cultura privatizada. Hasta ese punto quedó definitivamente destruida por la modernidad triunfante la antigua definición de la vida social considerada como un conjunto de correspondencias entre instituciones y mecanismos de socialización; de suerte que los contenidos reales de la modernidad dependen cada vez más de la capacidad que tengan los movimientos sociales, portadores de la afirmación del sujeto, para reprimir el poder de los aparatos y al mismo tiempo la obsesión de la identidad. La tercera parte de este libro se ha construido alrededor de esta identificación de las nociones de sujeto y de movimiento social.

La historia de la modernidad es la historia de la *doble afirmación de la razón y del sujeto*, desde la oposición del Renacimiento y la Reforma que el propio Erasmo no logró superar. Los movimientos sociales, los de la burguesía revolucionaria, luego el movimiento obrero y por fin los nuevos movimientos sociales cuyos objetivos son más culturales que económicos, recurren cada vez más directamente a la combinación de la razón y el sujeto y separan de manera creciente la razón y la sociedad, por un lado, el sujeto y el individuo, por el otro.

Estas conclusiones excluyen todo retorno a una filosofía del orden social o de la historia, aunque uno sienta la presión en favor de la integración social, ya sea de tipo religioso o de tipo político o jurídico. Pero ése es el precio que hay que pagar para vernos protegidos de todas las tentaciones totalitarias que invadieron el mundo desde hace casi un siglo y lo cubrieron de campos de concentración, guerras santas y propagandas políticas. La modernidad es refractaria a todas las formas de totalidad y lo que mantiene abierto el camino de la libertad es el diálogo entre la razón y el sujeto, diálogo que no puede interrumpirse ni acabarse.

BIBLIOGRAFÍA

PRIMERA PARTE

- ALQUIÉ, Ferdinand, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, París, PUF, 1950 (la cita es de la p. 384).
- SAN AGUSTÍN, *Confessions*, París, Points Sagesse, con introducción de A. Mandouze, 1982, en particular los libros VIII, X y XI. Versión en español: *Confesiones*, Madrid, Alianza, 1990.
- BENETON, Philippe, *Introduction a la politique moderne*, París, Hachette Pluriel, 1987 (Primera parte: "Les anciens et les modernes").
- BENICHOU, Paul, *Morales du Grand Siècle*, París, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1948.
- BENJAMIN, Walter, *París, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages, 1927-1929 et 1934-1940*, 1^a edición, París, 1982.
- BESNARD, Philippe, *Protestantisme et capitalisme*, París, Colin U2, 1970.
- BLOOM, Alan, *L'Âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*, París, con prefacio de Saul Bellow, Julliard, 1987.
- BRUBAKER, R., *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Londres, Allen and Unwin, 1984.
- BURLAMAQUI, J. J., *Éléments de droit naturel*, Ginebra, 1751 (nueva edición, París, 1983).
- CASSIRER, Ernst, *La Philosophie des Lumières*, París, Fayard (nueva edición, 1966), 1932. Versión en español: *La filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- CHARTIER, Roger, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, París, Seuil, 1990.
- COLIN, Pierre y Olivier Mongin (directores), *Un monde désenchanté? Débat avec Marcel Gauchet*, París, Cerf, 1988.
- COLLETTI, Lucio, *Ideologia e società*, Bari, Laterza (en particular la segunda parte dedicada a Rousseau), 1969.
- COMTE, Auguste, *Discours sur l'esprit positif*, 1844, París, nueva edición, Vrin, 1983. Versión en español: *Discurso sobre el espíritu positivo*, Buenos Aires, Aguilar.
- *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 1849;
- *Catéchisme positiviste*, 1849, Edición P. F. Pécaut, Garnier, 1909;
- *Système de politique positive*, 1851-1854, volúmenes del 7 al 10 de la reproducción de la edición original, Anthropos, 1968-1971;
- Véase también *Politique d'Auguste Comte*, textos reunidos por P. Arnaud, París, Colin U, 1965.
- CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, París, 1795, Edición A. Pons, Flammarion, 1988. Versión en español: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Editora Nacional.
- DARAKI, Marfa, "L'Émergence du sujet singulier dans les 'Confessions d'Augustin'", París, *Esprit*, 1981.

- DERATHE, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, París, Vrin, segunda edición 1950.
- DESCARTES, René, la edición Bridoux de *La Pléiade* comprende *Discours de la méthode*, 1637 (pp. 125-179), versión en español: *Discurso del método*, Madrid, Alhambra, 1987; *Méditations métaphysiques*, 1641 (pp. 257-334), versión en español: *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alba, 1988, seguidas de *Objections et réponses* (pp. 335-552), *Les Passions de l'âme*, 1647 (pp. 695-802) y cartas, entre las cuales se encuentran las "Cartas a Élisabeth".
- DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, París, Seuil, Esprit, 1983 (en particular la primera parte, pp. 33-114). Versión en español: *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid, Alianza, 1987.
- DURKHEIM, Émile, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, París, Rivière, 1953. Versión en español: *Montesquieu y Rousseau. Precursores de la sociología*, Bogotá, U. Nacional, 1990.
- EHRARD, Jean, *L'Idée de nature en France à l'aube des Lumières*, París, Flammarion, 1970.
- EISENSTADT, Samuel N., *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*, Nueva York, Londres, Basic Books, 1968.
- ERASMO, remitirse a Jean-Claude Margolin, *Érasme par lui même*, París, Seuil, 1965. Agradezco a J. C. Margolin haberme facilitado varios de sus artículos publicados en revistas francesas y extranjeras.
- FEBVRE, Lucien, *Un destin: Martin Luther*, París, Rieder, 1928, tercera edición PUF, 1952. Versión en español: *Martín Lutero, un destino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- FLEISHMANN, Eugen, *La Philosophie politique de Hegel*, París, Plon, 1964.
- FURET, François, *La Révolution 1770-1880, Histoire de France*, tomo IV, París, Hachette, 1988.
- FURET, François y Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, París, Flammarion, 1988. Versión en español: *Diccionario de la Revolución Francesa*, Madrid, Alianza, 1989.
- GAUCHET, Marcel, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París, NRF Bibliothèque des Sciences Humaines, 1985.
- *La Révolution des droits de l'homme*, París, NRF Bibliothèque des Histoires, 1988.
- GIERKE, Otto, *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800*, reedición (con un ensayo de E. Troeltsch), Boston, Beacon Press, 1960.
- GILSON, Étienne, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, 1930.
- GOYARD-FABRE, Simone, *La Philosophie des Lumières en France*, París, Klincksieck, 1972.
- *John Locke et la raison raisonnable*, París, Vrin, 1986;
- *Philosophie politique XVI^e-XX^e siècle*, París, PUF, 1987.
- GROETIUSSEN, Bernard, *Philosophie de la Révolution française*, París, Gallimard (precedido por un texto sobre Montesquieu), 1956 y 1982. Versión en español: *Filosofía de la Revolución francesa*, México, Fondo de Cultura Económica.
- *Origines de l'esprit bourgeois en France*, tomo I, *L'Église et la bourgeoisie*, edición francesa, París, Gallimard, 1977, (sólo se publicó el tomo I);

- *J. J. Rousseau*, París, Gallimard, 1949, segunda edición 1983. Versión en español: *J. J. Rousseau*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- GROOT (Grocio), Hugo de, *Le Droit de la guerre et de la paix*, 1625, publicación de la Universidad de Caen, París, segundo volumen 1984. Versión en español: *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y la paz*, Madrid, Estudios Constitucionales, 1987.
- HALÉVY, Élie, *La Formation du radicalisme philosophique. La Révolution et la doctrine de l'utilité 1789-1805*, París, Alcan 1901-1904, tres volúmenes (tomo I: *La Jeunesse de Bentham*; tomo II: *Évolution de la doctrine utilitaire*; tomo III: *Le radicalisme philosophique*).
- HAZARD, Paul, *La Crise de la conscience européenne 1680-1715*, París, Fayard, 1935 (nueva edición 1971). Versión en español: *La crisis de la conciencia europea*, Madrid, Alianza.
- HEGEL, G. W. F., *La Phénoménologie de l'esprit*, traducción francesa de J. Hyppolite, París, tomo I, Aubier, 1938. Versión en español: *La fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- *Le Droit naturel*, París, Gallimard Idées, 1972.
- HOBBS, *Leviathan*, 1951, Londres, Pelican Classics, Penguin Books, 1968; Versión en español: *Leviatán*, traducción francesa de F. Tricaud, París, Sirey, 1971. México, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1987;
- *Le Citoyen ou les Fondements de la politique*, París, Flammarion, con una introducción de Simone Goyard-Fabre, 1982.
- HYPPOLITE, Jean, *Études sur Marx et Hegel*, París, Rivière, 1955,
- *Introduction à la Philosophie de l'histoire de Hegel*, París, Rivière, 1944, nueva edición Seuil, 1983.
- KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1785, París. Versión en español: *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.
- *Critique de la raison pratique*, 1788 traducción francesa con introducción de F. Alsuié, París, PUF, 1985. Versión en español: *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Espasa-Calpe.
- LEITES, Edmund, *La Passion du Bonheur, Conscience puritaine et sexualité moderne*, París.
- LEWIS, Geneviève, *L'Individualité selon Descartes*, tesis 1947, París, PUF, 1950.
- LOCKE, John, *Deuxième Traité du gouvernement civil*, Londres, 1688; París, edición S. Goyard-Fabre, Flammarion, 1984, o edición Gilson, Vrin, 1985 (la edición crítica de P. Laslett, Cambridge University Press, revisada en 1963, aporta comentarios importantes). Versión en español: *Segundo tratado del gobierno civil*, Madrid, Alianza.
- LUKACS, Georg, *Histoire et conscience de classe*, París, Minuit, Arguments, 1960.
- LUTERO, Martin, aquí nos referimos sobre todo a los escritos de 1520:
- "De la liberté du chrétien".
- "À la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de la condition du chrétien".
- "Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église".
- "Le traité du serf arbitre" es de 1525. Versión en español: *Escritos políticos*, Tecnos.
- MANDOUZE, André, *Saint Agustin. I) aventure de la raison et de la grâce*, tesis, París, Études Augustiniennes, 1968.

- MANENT, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, París, Calmann-Lévy y Pluriel, 1987.
- Naissance de la politique moderne, Machiavel, Hobbes, Rousseau*, París, Payot, 1977.
- MARCUSE, Herbert, *Raison et révolution, Hegel et la naissance de la théorie sociale*, 1941, Minuit, 1968. Versión en español: *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1985.
- L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, París. Versión en español: *El hombre unidimensional*, México, Mortiz, 1987.
- MARX, Karl, en la edición de M. Rubel de La Pléiade, *Les Manuscrits de 1844* (tomo II, pp. 3-141), *L'Ideologie allemande* (con Friedrich Engels) (tomo III, pp. 1039-1325). Véase también *Les Luites de classes en France, 1848-1849*, y *La Guerre civile en France*, 1871. Versión en español: *Manuscritos de 1844*, Barcelona, Crítica.
- MAUZY, Robert, *L'Idee de bonheur dans la litterature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, París, Colin, 1960.
- MENDES SARGO Emmanuel, *La Guerre des Paysans. Thomas Müntzer et le communisme*, tesis no publicada, Nanterre, 1985.
- MORNET, Daniel, *Les Origines intellectuelles de la Révolution française, 1715-1787*, París, reedición Colin, 1967 y La Manufacture, 1989.
- PARSONS, Talcott, *Sociétés. Essai sur leur évolution comparée*, París, 1966.
- Le Système des sociétés modernes*, París, 1973. Versión en español: *El sistema de las sociedades modernas*, México, Trillas.
- PASCAL, *Pensées*, París, Edición Brunschvicg, Hachette, 1897. Versión en español: *Pensamientos*, Madrid, Alianza.
- POLANYI, Karl, *La Grande Transformation*, 1944, París. Versión en español: *La gran transformación*, México, Fondo de Cultura Económica.
- POLIN, Raymond, *Politique el philosophie chez Thomas Hobbes*, París, PUF, 1953 (y coloquio sobre Thomas Hobbes dirigido por R. Polin, PUF, 1990).
- Le Politique morale de John Locke*, París, PUF, 1960.
- POPPER, Karl, *Misère de l'historicisme 1944-45*, París, Agora, 1988. Versión en español: *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza.
- PUFENDORF, Samuel, *Le Droit de la nature et des gens*, 1672, publicación de l'Université de Caen, 1987, 2 volúmenes.
- RAYNAUD, Philippe, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, París, PUF, 1987.
- RIALS, Stéphane, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, París, Pluriel, 1988.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts*, 1750;
- Discours sur l'origine de l'inegalité*, 1754;
- Du contrat social*, 1762. Versión en español: *Del Contrato Social*, Madrid, Alianza.
- Émile ou De l'éducation*, 1762. Versión en español: *Emilio o la educación*, México, Porrúa, 1989.
- SALVADORI, Massimo, *Dopo Marx*, Turín, Einaudi, 1981.
- SCAFF, Lawrence A., *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics and Modernity in the Thought of Max Weber*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- SÈVE, René, *Leibnitz et l'école moderne du droit naturel*, París, PUF, 1989.
- STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, París, Plon, 1957; nueva edición de Gallimard, 1982.
- L'invention de la liberté 1700-1789*, Ginebra, Skira, 1964.

- TAWNEY, R. H., *La Religion et l'essor du capitalisme*, 1926, traducción francesa con prefacio de E. Labrousse, París, Rivière, 1951.
- TAYLOR, Charles, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, París, 1835 y 1840, ed. Garnier-Flammarion con prefacio de F. Furet, 2 volúmenes, 1981, en particular la segunda parte del tomo I y la tercera y la cuarta del tomo II. Versión en español: *La Democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- TOULMIN, Stephen, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Nueva York, Free Press, 1990.
- VENTURI, Franco, *Au siècle des Lumières*, París, Mouton, 1971.
- VERNANT, Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, París, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1989.
- WAHL, Jean, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, Rieder, 1929; PUF, 1951.
- WEBER, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1905. Utilicé la traducción inglesa de T. Parsons, 3ª ed., Londres, Allen and Unwin, 1950. Versión en español: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premiá.
- Economie et société*, 1922, versión en español: *Economía y sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Le Savant et la politique* ("La science comme vocation" y "La politique comme vocation", 1919), París, Plon, 1959.

SEGUNDA PARTE

- ADORNO, Theodor, Else Frankel-Brunswik, Daniel J. Levinson y R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality*, Nueva York, Harper, 1950. (Véase también M. Horkheimer).
- ALBERT, Michel, *Capitalisme contre capitalisme*, París, Seuil, 1991.
- ARENDT, Hannah, *La Crise de la culture* (ensayos escogidos), 1954.
- ARON, Raymond, *Dimensions de la conscience historique*, París, Plon, 1961.
- Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, París, Calmann-Lévy, 1972. Versión en español: *Dimensiones de la conciencia histórica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BAREL, Yves, *La Société du vide*, París, Seuil, 1984.
- BAUDRILLARD, Jean, *A l'ombre des majorités silencieuses ou La Fin du social*, 1ª ed., 1978, París, Médiations Denöel-Gonthier, 1982.
- Pour une critique de l'économie politique du signe*, París, Gallimard, Les Essais, 1972.
- BECK, Ulrich, *Risikogesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982.
- BELL, Daniel, *Les Contradictions culturelles du capitalisme*, 1976. Versión en español: *Contradicciones culturales del capitalismo*, México, Alianza, 1989.
- BERMAN, Marshall, *All That is Solid Melts into Air: the Experience of Modernity*, Nueva York, Simon and Schuster, 1983. Versión en español: *Todo lo sólido se desvaneca en el aire*, México, Siglo XXI, 1989.

- CASTORIADIS, Cornélius, *L'Institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975 (segunda parte y capítulo 3 de la primera parte). Versión en español: *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1989.
- Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, París, Seuil, 1989 (especialmente las páginas 189-225). Versión en español: *El mundo fragmentado*, Altamira-Nordan, 1993.
- “The State of the Subject Today”, *Thesis Eleven*, núm 24, Melbourne, 1984.
- CROZIER, Michel y E. Friedberg, *L'Acteur et le système. Les contraintes de l'action collective*, París, Seuil, 1977.
- CROZIER, Michel, *On ne change pas la société par décret*, París, Grasset, 1979.
- État modeste, État moderne. Stratégies pour un autre changement*, París, Fayard, 1987. Versión en español: *Estado modesto, Estado moderno. Estrategia para el cambio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- DELANNOI, Gil y Pierre-André Taguieff (con la dirección de), *Théories du nationalisme*, París, Kimé, 1991.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1962.
- DIANI, Marco (con la dirección de), *The Immaterial Society. Design, Culture and Technology in the Post-Modern World*, Nueva York, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1992 (artículos de Herbert Simon, Michel Maffesoli, etcétera).
- DREYFUS, Hubert y Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, París, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1984 (el libro contiene dos ensayos de Michel Foucault y una entrevista con él).
- DUBUFFET, Jean, *Lettres a J. B. 1946-1985*, París, Hermann, 1991.
- DURKHEIM, Émile, *L'Éducation morale*, 1925 (nueva edición, París, PUF, 1963).
- FEATHERSTONE, M. (director), *Post-Modernism*, Londres, Sage, 1988.
- “In Pursuit of the Post Modern: an Introduction”, en: *Theory, Culture and Society*, 5 (2-3), 1988.
- FINKELKRAUT, Alain, *Défaite de la pensée*, París, Gallimard, 1987.
- FOSTER, Hal (director), *Post-Modern Culture*, Londres, Pluto, 1985.
- (director), *The Anti-Aesthetic. Essays on Post-Modern Culture*, Seattle, B. Press, 1983 (artículos de Jean Baudrillard, Fredric Jameson, reimpresión 1989).
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, NRF, 1975. Versión en español: *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1983.
- La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, t. I, París, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1976. Versión en español: *Historia de la sexualidad*, tomo 1: *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1985.
- L'Usage des plaisirs. Histoire de la sexualité*, t. II, París, NRF Bibliothèque des Histoires, 1984. Versión en español: *Historia de la sexualidad*, tomo 2: *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986.
- Le souci de soi. Histoire de la sexualité*, t. III, París, NRF, Bibliothèque des Histoires, 1984. Versión en español: *Historia de la sexualidad*, tomo 3: *La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 1987.
- Résumé des cours 1970-1982*, París, Julliard, 1989.
- FOURASTIÉ, Jean, *Le grand Espoir du XX^e siècle*, 2^a ed., París, PUF, 1950.
- FREUD, Sigmund, *Pour introduire le narcissisme*, 1914, traducción francesa: J. Laplanche en: *La vie sexuelle*, 1969. Versión en español: *Introducción al narcisismo y otros ensayos*, Madrid, Alianza.

- Métapsychologie*, 1915.
- Psychologie collective et analyse du Moi*, 1921 (en: *Essais de psychanalyse*).
- Le Moi et le Ça*, 1923, *ibid*.
- Sigmund Freud présenté par lui-même*, 1925.
- Malaise dans la civilisation*, 1929.
- L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, 1939, traducción francesa con prefacio de Marie Moscovici, París, NRF, 1989.
- FRIEDMANN, Georges, *La Crise du progrès*, París, Gallimard, 1936.
- Où va le travail humain?* (nueva edición, París, Gallimard, 1963).
- Sept études sur l'homme et la technique*, París, Gonthier Médiations, 1966.
- FROMM, Erich, *La Peur de la liberté*, 1941. Versión en español: *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires.
- GAUCHET, Marcel y Gladys Swain, *La Pratique de l'esprit humain: l'institution asilaire et la pratique démocratique*, París, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, 1980.
- GELLNER, Ernest, *Nations et nationalisme*, 1983.
- GRODDECK, Georg, *Au fond de l'homme, cela*, en: *Le livre du Ça*, Versión en español: *El libro del ello*, Madrid, Taurus, 1975.
- HOBSBAWM, Eric, *Nations et nationalisme depuis 1780*.
- HORKHEIMER, Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*.
- Critique of Instrumental Reason* (colección de ensayos escritos entre 1957 y 1967), Nueva York, Continuum, 1974.
- Éclipse de la raison*, 1947, París, Payot, 1974.
- con Th. Adorno, *La Dialectique de la raison*, 1947.
- HUGHES, Stuart, *Consciousness and Society, the Orientation of European Social Thought, 1890-1930*, Londres, Random House, 1958.
- JAMESON, Fredric, *Post-Modernism or the Culture Logic of Late Capitalism*, Londres y Nueva York, Verso, 1991.
- JAY, Martin, *L'Imagination dialectique. L'École de Francfort, 1923-1950*, 1973. Versión en español: *Imaginación dialéctica*, Buenos Aires, Aguilar, 1991.
- Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Luckacs to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- LACAN, Jacques, *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose y Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, en: *Écrits*, París, Seuil, 1966. Versión en español: *Escritos*, México, Siglo XXI, 1983.
- LACLAU, Ernesto, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londres, Verso, 1979. Versión en español: *Política e ideología en la teoría marxista*, México, Siglo XXI, 1980.
- LASH, Scott, *Sociology of Post-Modernism*, Londres, Routledge, 1990.
- con Jonathan Friedman (director), *Modernity and Identity*, Oxford, Blackwell, 1992.
- LE RIDER, Jacques, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, París, PUF, 1990.
- LIPOVETSKY, Gilles, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, París, Gallimard, 1983.
- L'Empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, París, NRF, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1987.
- LIPSET, Seymour M., *L'Homme et la politique*, París, Seuil, 1963. Versión en español: *El hombre político*, Buenos Aires, Eudeba.
- LOWENTHAL, Leo, *Literature, Popular Culture and Society*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1961.

- LYOTARD, Jean-François, *La condition post-moderne*, París, Minuit, 1979. Versión en español: *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984.
- Le Post-Moderne expliqué aux enfants*, París, Galilée, 1986. Versión en español: *La posmodernidad explicada a los niños*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- Le Différend*, París, Minuit, 1983. Versión en español: *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988.
- MAFFESOLI, Michel, *Le temps des tribus*, París, Klincksieck, 1988. Versión en español: *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria, 1990.
- MALDONADO, Tomas, *Il futuro della modernità*, Milán, Feltrinelli, 1987.
- MARCUSE, Herbert, *Eros et civilisation*, 1955. Versión en español: *Eros y civilización*, Barcelona, Planeta, 1984.
- L'Homme unidimensionnel*, 1967. Versión en español: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel.
- MOSCOVICI, Marie, *L'Ombre de l'objet. Sur l'inactualité de la psychanalyse*, París, Seuil, 1990.
- MUSIL, Robert, *L'Homme sans qualités*, París, Seuil, 1966. Versión en español: *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La Naissance de la tragédie*, traducción francesa de G. Blanquis, París, Gallimard, 1940. Versión en español: *El origen de la tragedia*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres*. 1878. Versión en español: *Humano, demasiado humano*, Medellín, Bedout, 1984.
- Aurore, Pensées sur les préjugés moraux*, 1881.
- Le Gai Savoir, la gaya scienza*, 1882, traducción francesa e introducción de P. Klossowski, Club Français du livre, 10/18, 1957. Versión en español: *La gaya ciencia*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1983.
- Le Crépuscule des idoles*, seguido de *Le Cas Wagner*, 1848. Versión en español: *El crepúsculo de los ídolos*, Buenos Aires, Petrel.
- Par-delà le bien et le mal*. 1888. Versión en español: *Más allá del bien y del mal*, México, Porrúa, 1987.
- ROHEIM, Geza, *Psychoanalyse et anthropologie. Culture. Personnalité. Inconscient*. París, Gallimard, 1967, traducción de Marie Moscovici.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, 1818, traducción francesa de A. Burdeau, revisada por R. Roos, París, PUF, 1966. Versión en español: *El mundo como voluntad y representación*, México, Editorial Porrúa.
- SCHORSKE, Karl, *Vienne fin de siècle* 1979.
- SENNET, Richard, *Les Tyrannies de l'intimité*, 1967.
- SIMON, Herbert, March James, *Les Organisations*, 1966.
- THURLOW, Lester, *Head to Head: the Coming Economic Battle among Japan, Europe and America*, Morrow, 1992.
- TURKLE, Sherry, *The Second Self Computer and Human Spirit*, Nueva York, Simon & Schuster, 1984.
- TURNER, Brian (director), *Theories of Modernity and Post-Modernity*, Londres, Sage, 1990 (particularmente los artículos sobre Habermas y Lyotard).
- VATTIMO, Gianni, *La Fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, 1985.

- La Société transparente*. Desclée de Brouwer, 1990. Versión en español: *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990.
- (director), *La Sécularisation de la pensée*, 1986.
- WEBER, Eugen, *La fin des terroirs: la modernisation de la France rurale*, 1977.
- WESTBOOK Robert B., *John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press, 1991.
- WIEVIORKA, Michel, *L'Espace du racisme*, París, Seuil, 1991.

TERCERA PARTE

- ARDIGO, Achille, *La sociologia oltre il post-moderno*, Bolonia, Il Mulino, 1988.
- ATLAN, Henri, *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, París, Seuil, 1979, nueva edición Points Sciences, 1986.
- Tout, non, peut-être*, París, Seuil, 199
- BALANDIER, Georges, *Le Détour. Pouvoir et modernité*, París, Fayard, 1985.
- BAUDELAIRE, Charles, *Le Peintre de la vie moderne*, particularmente IV: *La modernité*, en Robert Laffont, "Bouquins", 1980.
- BELLAH, Robert y otros, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, California University Press, 1985.
- BERLIN, Isaiah, *Éloge de la liberté*, Traducción francesa: Calman-Levy, 1988.
- The Crooked Timber of Humanity*, Nueva York, Knopf, 1991. Versión en español: *Árbol que crece torcido*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1990.
- BERMAN, Marshall, *The Politics of Authenticity, Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*, Nueva York, Atheneum, 1970.
- BERNSTEIN, Richard (director), *Habermas and Modernity*, Cambridge MIT Press, 1985.
- BIRNBAUM, Pierre, *La Fin du politique*, París, Seuil, 1975 (particularmente la segunda parte).
- La logique de l'État*, París, Fayard, 1982 (particularmente las dos primeras partes).
- BOBBIO, Norberto, *Il futuro della democrazia*. Turín, Einaudi, 1984 (nueva edición 1991). Versión en español: *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- BOURETZ, Pierre (director), *La Force du droit, Panorama des débats contemporains*, París, Esprit, 1991 (particularmente los artículos de Bouretz sobre Rawls y de Lenoble sobre Habermas).
- CASTELLS, Manuel, *The City and the Grass-Roots*, Londres, Edward Arnold, 1983.
- COHEN, Jean y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MIT Press, 1992.
- DUBET, François, *La Galère, Jeunes en survie*, París, Fayard, 1987.
- Les Lycéens*, París, Seuil, 1991.
- DUMONT, Louis, *Homo aequalis 1: Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, París, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, 1977, reedición 1985. Versión en español: *Homo Aequalis*, Madrid, Taurus.
- Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, París, Seuil, 1983. Versión en español: *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid, Alianza, 1987.

- Homo aequalis 2: L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*. París, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1991.
- ERIKSON, Erik, *Adolescence et crise, La quête de l'identité*, París, Flammarion, 1972. Versión en español: *Identidad, juventud y crisis*. Madrid, Taurus.
- FERRY, Jean-Marc, *Habermas, l'éthique de la communication*, París, PUF, 1987.
- FERRY, Luc y Alain Reanut, 68-86, *itinéraires de l'individu*, París, Gallimard, 1986.
- FRIEDMANN, Georges, *La Puissance et la sagesse*, París, Gallimard, 1970 (particularmente la 2ª parte, "L'effort intérieur").
- Journal de guerre 39-40*, París, Gallimard, 1987.
- FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, París, Flammarion, 1992.
- GIACOMETTI, Alberto, *Écrits*, París, Hermann, 1990.
- GIDDENS, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990.
- Modernity and Self-Identity*, 1992.
- GOFFMAN, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, 1959.
- GORZ, André, *Adieu au prolétariat*, París, Galilée, 1980.
- Métamorphoses du travail, quête du sens, Critique de la raison économique*, París, Galilée, 1988.
- HABERMAS, Jürgen, *Théorie et pratique. Critique de la politique*, 1963.
- Après Marx*, 1976.
- Théorie de l'agir communicationnel*, 1981.
- Le Discours de la philosophie de la modernité. Douze conférences*, 1985.
- Morale et communication*, 1983.
- Écrits politiques 1985-1987-1990*.
- HARRE, Ron, *Personal Being: A theory for individual Psychology*, Oxford, Blackwell, 1983.
- HELLER, Agnes, *The Power of Chain*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1985 (sobre todo el capítulo III, "Everyday life, Rationality of Reason, Rationality of intellect").
- HIRSCHMAN, Albert, en: David Collier (director), *The New Authoritarianism in Latin America*, Princeton University Press, 1979. Versión en español: *El nuevo autoritarismo en América Latina*.
- KEPEL, Gilles, *La Revanche de Dieu*, París, Seuil, 1991.
- KHOSROWKHAVAR, Farhad, *Rupture de l'unanimité dans la révolution iranienne*, tesis de doctorado no publicada, 1992.
- KOHUT, Heinz, *The Analyse of the Self*, Nueva York, International University Press, 1971.
- The Restoration of the Self*, Nueva York, International University Press, 1977.
- LANG, Ronald D., *The Divided Self*, Harmondsworth, Penguin, 1965. Versión en español: *El yo dividido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- LAPEYRONNIE, Didier y Jean-Louis Marie, *Campus Blues. Les Étudiants face à leurs études*, París, Seuil, 1992.
- LAPEYRONNIE, Didier, *De l'expérience à l'action*, tesis no publicada, EHESS, 1992.
- LASCH, Christopher, *The Culture of Narcissism*, Nueva York, Norton, 1978.
- The Minimal Self*, Londres, Picador, 1985.
- LASCH, Scott y Jonathan Friedman (con la dirección de), *Modernity and Identity*, Oxford, Blackwell, 1992.
- LEFORT, Claude, *Essais sur le politique XIX^e-XX^e siècle*, París, Seuil-Esprit, 1986.

- L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, París, Fayard, 1981. Versión en español: *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- LEVINAS, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, 1971, París, Livre de Poche, 1988.
- LEVY, Bernard-Henri, *Les Aventures de la liberté*, París, Grasset, 1991.
- MAC INTYRE, Alasdair, *After Virtue*, Londres, Duckworth, 1981. Versión en español: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica.
- MAFFESOLI Michel, *Le Temps des tribus*, Méridiens Klincksieck, 1988, nueva edición, Livre de Poche. Versión en español: *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria, 1990.
- MAHEU, Louis y Arnaud Sales (con la dirección de), *La Recomposition du politique*, L'Harmattan y Les Presses de l'Université de Montréal, 1991.
- MALLET, Serge, *La Nouvelle Classe ouvrière*, París, Seuil, 1963.
- MARSHALL, T. H., *Citizenship and Social Class*, Cambridge University Press, 1950.
- MATTER, Herbert, Alberto Giacometti, París, Gallimard, 1988.
- MAUPEOU-ABBOUD, Nicole de, *Ouverture du ghetto étudiant, La gauche étudiante à la recherche d'un nouveau mode d'intervention politique 1960-1970*, París, Anthropolos, 1974.
- MEAD, George Herbert, *L'Esprit, le soi et la société*, 1934. Versión en español: *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, México, Paidós, 1990.
- MELUCCI, Alberto, *L'invenzione del presente*, Bolonia, Mulino, 1982.
- MONGARDINI, Carlo, *Il futuro della politica*, Milán, Franco Angeli, 1990.
- MORIN, Edgar, *L'Esprit du temps*, París, Grasset, 1962.
- Pour sortir du XX^e siècle*, París, Nathan, 1981.
- MOSCOVICI, Serge, *L'Âge des foules*, París, Fayard, 1981. Versión en español: *La era de las multitudes. Un tratado de psicología de las masas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- La machine à faire des dieux. Sociologie et psychanalyse*, París, Fayard, 1988.
- PERRON, Roger, *Genèse de la personne*, París, PUF, Le Psychologue, 1985.
- POULANTZAS, Nicos, *Les Classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, París, Seuil, 1974.
- RAWLS, John, *La théorie de la justice comme équité; une théorie politique et non pas métaphysique*, en: *Philosophy and Public Affairs*, XIV, 3, 1985. Publicación de un coloquio sobre John Rawls, *Théorie de la justice*, 1971. Versión en español: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- RENAUT, Alain, *L'Ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, París, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1989.
- REX, John, *Ethnic Identity and Ethnic Mobilization in Britain*, Economic and Social Research Council, 1991.
- RICEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990 (Particularmente el prefacio sobre el análisis crítico del *cogito* y los primeros estudios sobre *l'ipséité*, la persona y el enfoque pragmático).
- RORTY, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1946. Versión en español: *El existencialismo es un humanismo*, México, Quinto Sol.

- Critique de la raison dialectique*, precedido de *Questions de méthode*, t. 1, *Théorie des ensembles pratiques*, París, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1960.
- Situation III*, NRF, 1949 (particularmente "Matérialisme et Révolution")
- Situation VII, Problèmes du marxisme* (en particular la polémica con Claude Lefort).
- TABBONI, Simonetta, *Costruire nel presente. Le giovani donne, il tempo e il denaro*, Milán, Franco Angeli, 1992.
- Le temps de la réflexion*, 1981, II, "Le religieux dans le politique" (artículos de C. Lefort, M. Abensour, E. Weil, L. Strauss, etc.) París, Gallimard.
- Thesis eleven*, núm. 23, Melbourne, 1989, "Redefining Modernity, The Challenge to Sociology" (art. de Bauman, Beck, Böhm, Arnason, Raullet, Touraine);
- núm. 31, 1992: "Interpreting Modernity" (artículos de A. Heller, C. Castoriadis, A. Honneth, M. Jay, N. Luhman).
- TOTARO, Francesco, *Produzione del senso. Forme del valore e dell'ideologia*. Publicación de la Universidad Católica de Milán, 1979 (particularmente el capítulo IV sobre Weber).
- TOURAINE, Alain, *Sociologie de l'action*, París, Seuil, 1965.
- Production de la société*, París, Seuil, 1973.
- Pour la sociologie*, París, Seuil, Points, 1974.
- Le Retour de l'acteur. Essais de sociologie*, París, Fayard, 1984. Versión en español: *El regreso del actor*, Buenos Aires, Eudeba.
- WALZER, Michel, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origin of Radical Politics*, Cambridge, Massachusetts, 1965, 2a ed. 1982.
- WEINER, Richard, *Cultural Marxism and Political Sociology*, Londres, Sage, 1981, particularmente los capítulos IV, V y VI sobre la formación de la conciencia de clase.
- WIEVIORKA, Michel, *Sociétés et terrorisme*, París, Fayard, 1988.
- L'Espace du racisme*, París, Seuil, 1991.
- ZINOVIEV, Alexandre, *L'Avenir radieux*, París, L'Age d'Homme, 1978.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Adorno, Theodor, 94, 154-155, 157, 271, 330, 342.
- Albert, Michel, 99.
- Alquié, Ferdinand, 50.
- Althusser, Louis, 161, 172, 249, 347.
- Anselmo, San, 49.
- Ariès, Phillippe, 234.
- Aristóteles, 62, 193.
- Aron, Raymond, 102.
- Atlan, Henri, 215.
- Agustín, San, 41, 45-47, 51, 301, 361.
- Badinter, Élisabeth, 221, 234.
- Balzac, Honoré de, 122.
- Barthes, Roland, 271.
- Bataille, Georges, 355.
- Baudelaire, Charles, 11, 103, 186, 270.
- Baudrillard, Jean, 144, 172, 187.
- Bayle, Pierre, 38.
- Beauvoir, Simone de, 221.
- Beck, Ulrich, 259, 269.
- Bell, Daniel, 103, 186, 364.
- Bellah, Robert, 260, 301.
- Benjamin, Walter, 153, 156.
- Ben Bella, Ahmed, 162.
- Bergson, Henri, 110, 119, 258.
- Berlin, Isaiah, 10, 231, 321, 323, 336.
- Berman, Marshall, 266.
- Bernanos, Georges, 287.
- Bérulle, Pierre de, 44.
- Bismarck, Otto von, 33, 138, 303.
- Bloch, Ernst, 189.
- Bloch, Marc, 66.
- Bloom, Alan, 19.
- Bobbio, Norberto, 319, 324.
- Bodin, Jean, 53.
- Bossuet, 24.
- Boukovski, Vladimir, 243.
- Braudel, Fernand, 208.
- Brecht, Bertolt, 162, 202.
- Bremond, Henri, 45.
- Burnham, James, 147.
- Calvino, 46, 53, 62.
- Camus, Albert, 278.
- Cárdenas, Lázaro, 337.
- Cassirer, Ernst, 22, 38, 47, 49.
- Castoriadis, Cornelius, 266, 276.
- Castro, Fidel, 147.
- Cazeneuve, Jean, 189.
- Cézanne, Paul, 268.
- Cicerón, 52.
- Clark, Colin, 98.
- Claudel, Paul, 287.
- Clemenceau, Georges, 58.
- Cohn-Bendit, Daniel, 244.
- Comte, Auguste, 17, 74, 76-78, 82, 111, 139, 214, 217, 352, 364.
- Condorcet, 38, 63, 65, 81, 185.
- Constant, Benjamin, 319.
- Corneille, Pierre, 49.
- Cottureau, Alain, 265.
- Crozier, Michel, 179, 266.
- Churchill, sir Winston, 311.
- D'Alembert, 53.
- Debray, Régis, 58, 86.
- Deleuze, Gilles, 111, 113.
- Descartes, René, 12, 41, 48-52, 55, 64, 80, 110, 117, 125, 205-206, 215, 253, 361.
- Dewey, John, 186.
- De Gaulle, Charles, 147, 293.
- Diderot, Denis, 21, 24, 25-26, 53, 63, 287.
- Dreyfus, Alfred, 134.
- Dreyfus, Hubert, 168, 170.

- Drucker, Peter, 179.
 Dubet, François, 235, 276.
 Dubuffet, Jean, 190.
 Dumont, Louis, 17, 26, 46, 47, 54-55, 58, 76, 84, 136, 202, 254, 258-259, 261.
 Duras, Marguerite, 224.
 Durkheim, Emile, 25, 26, 66, 78, 129-131, 145, 160, 196, 283, 331, 364.
 Eckhart, maestro, 133.
 Ehrard, Jean, 21.
 Eisenstein, Serguei, 253.
 Elizabeth, princesa, 49, 52.
 Erasmo, 42, 47, 64, 205, 220, 366.
 Erikson, Erik, 223, 269.
 Esquirol, Jean, 169.
 Eurípides, 111.
 Fanon, Frantz, 162.
 Febvre, Lucien, 43, 66.
 Fénelon, 45.
 Feuerbach, Ludwig, 82.
 Ficino, Marsilio, 47.
 Filmer, sir Robert, 54.
 Ford, Henry, 68, 98, 141.
 Foster, Hal, 190.
 Foucault, Michel, 41, 97, 101, 153, 164-172, 177, 210, 216, 233, 259, 266, 271, 328, 348, 355, 365.
 Fourastié, Jean, 98, 101, 163, 348.
 Francfort, escuela de, 94, 152-164.
 Francisco de Sales, San, 33, 45.
 Franklin, Benjamin, 32.
 Freud, Sigmund, 21, 44, 83-84, 101, 111-112, 117, 119-129, 135, 145-146, 157, 162, 164, 177, 186, 193, 207, 209-210, 215, 217, 218, 221, 224, 239, 258, 261, 262, 265, 275, 355, 365.
 Friedman, Jonathan, 266.
 Friedmann, Georges, 148, 238.
 Fromm, Erich, 121, 127.
 Fukuyama, Francis, 315.
 Furet, François, 63, 70-71, 329.
 Gandhi, 244.
 Gauchet, Marcel, 40, 59, 169, 328.
 Gaudemar, Jean-Paul de, 166.
 Gellner, Ernest, 136.
 Géricault, Théodore, 278.
 Giacometti, Alberto, 268.
 Giddens, Anthony, 35, 259-260.
 Godard, Jean-Luc, 267.
 Goethe, Johann Wolfgang von, 156.
 Goethuysen, Bernard, 29.
 Goffman, Erving, 186, 347.
 Gorz, André, 269.
 Gouhier, Henri, 77.
 Grocio, Hugo de Groot, llamado, 53, 64.
 Groddeck, Walter Georg, 98.
 Guevara, Ernesto, llamado Che, 87.
 Guizot, François, 75, 308, 356.
 Guyon, Madame, 110.
 Habermas, Jürgen, 94, 154, 163, 178, 189, 274, 330-336.
 Harré, Ron, 269.
 Hegel, Friedrich, 17, 59, 80-82, 85, 87, 107, 115, 118, 153, 156, 218, 237, 332, 352.
 Heidegger, Martin, 117, 190.
 Helvetius, 63.
 Herder, Johann Gottfried, 72, 80, 292, 296.
 Hesíodo, 27.
 Hirschman, Albert O., 326.
 Hitler Adolf, 147, 258, 361.
 Hobbes, Thomas, 23-26, 52, 54-55, 78, 121, 130, 193, 352.
 Hobsbawm, Eric, 140.
 Holbach, barón de, 63.
 Hölderlin, Friedrich, 75, 115, 205.
 Horkheimer, Max, 49, 94-96, 145, 152-164, 177, 206, 210, 238, 330, 355.
 Horney, Karen, 127.
 Hussein, Saddam, 306.
 Jacob, François, 273.
 Jameson, Fredric, 190.
 Jay, Martin, 152.
 Jeanne de Chantal, santa, 45.
 Jesucristo, 81, 113, 129, 206, 233.
 Jhruschov, Nikita, 285.
 Jomeini, Ruholá, 297-298.
 Josrowjavar, Fährad, 298.

- Joyce, James, 262.
 Juan Pablo II, 306.
 Kant, Emmanuel, 28-30, 41, 48-49, 57, 78, 80, 110, 130, 145, 153, 189, 252.
 Kepel, Gilles, 297.
 Kun, Béla, 86.
 Lacan, Jacques, 125, 275.
 Lapeyronnie, Didier, 243.
 Laplanche, Jean, 124.
 Lash, Scott, 266.
 Las Casas, Bartolomé de, 56.
 La Rochefoucauld, François de, 21, 45.
 Lefort, Claude, 104, 276, 322.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 218, 292.
 Leites, Edmund, 22, 234.
 Le Bon, Gustave, 258.
 Le Goff, Jacques, 254.
 Le Rider, Jacques, 133.
 Lenin, 68, 72, 304, 319, 356.
 Lévi-Strauss, Claude, 189.
 Levinas, Emmanuel, 223.
 Linton, Ralph, 26.
 Lipovetsky, Gilles, 187.
 Lipset, Seymour Martin, 68, 140, 328.
 Littré, Emile, 77.
 Locke, John, 23, 26, 29, 52-57, 60, 64, 67, 153, 190, 235, 361.
 Lorenzetti, Ambrogio, 364.
 Lowenthal, Leo, 154.
 Luhman, Niklas, 186, 247-248, 347.
 Lukacs, Georg, 85-87, 152, 204, 223, 235, 361.
 Lustiger, Jean-Marie, 210.
 Lutero, Martín, 40-43, 64, 80, 220.
 Lyotard, Jean-François, 186, 190.
 Mach, Ernest, 133.
 MacLuhan, Herbert, 243.
 Maffesoli, Michel, 267.
 Mallet, Serge, 236.
 Malraux, André, 238, 287, 345.
 Mandeville, Bernard de, 25.
 Mann, Thomas, 102, 157.
 Mao Tse-Tung, 147, 151, 304.
 Maquiavelo, 22, 23, 36, 53, 56, 352.
 March, James, 179.
 Marcuse, Herbert, 125, 127-128, 159, 163, 171, 173, 348.
 Marivaux, 21.
 Marshall, T. H., 324.
 Marsilio de Padua, 23.
 Martini, Simone, 38.
 Marx, Karl, 17, 71, 78, 81-87, 97, 107-108, 110-111, 116, 118, 128-129, 148, 153-154, 156, 186, 196, 208, 211, 218, 240, 249, 261, 267, 310, 354, 361, 364.
 Mathiez, Albert, 63, 87.
 Matter, Herbert, 268.
 Mead, George Herbert, 125, 262-263, 269.
 Melanchton, Philipp Schwarzerd, llamado, 43.
 Mendes Sargo, Emmanuel, 22.
 Merton, Robert K., 162, 227, 330.
 Michelet, Jules, 69-70, 78, 87-88, 119, 293.
 Michels, Roberto, 195.
 Mill, John Stuart, 77.
 Milton, John, 31.
 Montaigne, 38, 48, 50, 51, 62, 206, 209.
 Montesquieu, 28, 53, 60, 74, 292.
 Morin, Edgar, 160, 215, 276.
 Moscovici, Marie, 121.
 Moscovici, Serge, 188, 258.
 Mosadesh, Mohammed Hedayat, llamado, 298.
 Musil, Robert, 133.
 Mussolini, Benito, 258.
 Napoleón I, 68, 82, 115, 137.
 Nasser, Gamal Abdel, 306.
 Naville, Pierre, 285.
 Newcastle, William Cavendish, duque de, 52.
 Nietzsche, Friedrich, 44, 68, 83-85, 97-98, 101, 109-119, 125-127, 129-133, 145-146, 160, 164, 177, 186, 193, 210-211, 215, 217, 218, 239, 262, 271, 295, 310, 355, 365.
 Novalis, 274.

- Occam, Guillermo de, 23.
 Orange, Guillermo de, 26.
 Parménides, 110.
 Parsons, Talcott, 26, 102, 186, 196, 205, 217, 282, 331, 345.
 Pascal, Blas, 21, 33, 45, 48, 51.
 Pablo, san, 32.
 Péguay, Charles, 293.
 Pelagio, 45.
 Pereire, 99.
 Pessoa, Fernando, 278.
 Piaget, Jean, 331.
 Pinel, Phillippe, 169.
 Pirandello, Luigi, 278.
 Platón, 63, 110, 211.
 Poincaré, Raymond, 258.
 Polanyi, Karl, 33, 121.
 Polin, Raymond, 55.
 Pontalis, J. B., 124.
 Popper, Karl, 336.
 Poulantzas, Nicos, 347.
 Poulot, Denis, 235.
 Proudhon, Pierre-Joseph, 78, 83.
 Proust, Marcel, 262.
 Pufendorf, Samuel, barón de, 53, 55-56.
 Quatab, Sayyid, 297.
 Rabelais, 38, 220.
 Rabinow, 168, 170.
 Rawls, John, 231.
 Reich, Wilhelm, 163.
 Renan, Ernest, 293.
 Renaut, Alain, 218.
 Ricoeur, Paul, 223, 283.
 Riesman, David, 260, 266.
 Rimbaud, Arthur, 270, 285.
 Robespierre, Maximilien de, 70, 82.
 Roche, Daniel, 172.
 Roheim, Geza, 128.
 Roosevelt, Franklin Delano, 147.
 Rorty, Richard, 231.
 Rousseau, Jean-Jacques, 19, 23-26, 27-30, 47, 53, 55, 58, 60, 62, 67, 78-79, 81, 96, 129, 193, 324, 352.
 Rushdie, Salman, 313.
 Sade, Donatien, marqués de, 21, 25, 155.
 Saint-Simon, duque de, 76.
 Sajarov, Andrei, 210, 243, 291, 316.
 Sanford, Nevitt, 342.
 Sartre, Jean-Paul, 50, 101-102, 163, 234, 285-286.
 Sauvy, Alfred, 184.
 Schelling, 75, 115.
 Schiller, 75, 115.
 Schopenhauer, Arthur, 110, 130, 133.
 Schorske, Karl, 133.
 Schumpeter, Joseph, 33, 94, 142.
 Sève, Lucien, 274.
 Simiand, François, 66.
 Simmel, Georg, 130, 133, 202.
 Simon, Herbert, 179.
 Sloane, Alfred, 98.
 Smith, Adam, 60.
 Sócrates, 111, 113, 153.
 Solzhenitsin, Alexandr, 210, 243, 316.
 Sombart, Werner, 31.
 Soulages, Pierre, 262.
 Spencer, Herbert, 130.
 Spinoza, Baruch, 110.
 Stalin, Joseph, 147, 304, 306.
 Starobinski, Jean, 19, 28.
 Suárez, Francisco, 56.
 Swain, Gladys, 169.
 Tabboni, Simonetta, 360.
 Taguieff, Pierre-André, 293.
 Taylor, Charles, 21, 34, 49, 63, 68, 102, 141, 211, 263.
 Thiers, Adolphe, 75.
 Tomás, santo, 48.
 Thurow, Lester, 99.
 Tilly, Charles, 244.
 Tocqueville, Alexis de, 23, 73-75, 133, 165, 196, 260, 364.
 Toffler, Alvin, 144.
 Tönnies, Ferdinand, 26, 76, 114, 130, 299.
 Valéry, Paul, 51, 278.
 Vattimo, Gianni, 116, 185, 205.

- Veblen, Thorstein, 105.
 Vernant, Jean-Pierre, 41.
 Voltaire, 26, 28-29, 53, 110, 159, 292.
 Wagner, Richard, 113.
 Warhol, Andy, 248.
 Weber, Max, 10, 17, 20, 31-34, 36, 39, 40, 41, 64, 66, 71, 75, 94-95, 103, 112-113, 130, 138, 143-144, 146, 152-153, 157, 185, 189, 196, 205, 210, 219, 228, 233, 239, 249, 251, 283, 294, 296, 350.
 Weil, Eric, 234.
 Whyte, William H., 179.
 Wieviorka, Michel, 235, 276.
 Winnicott, Donald Woods, 121, 223.
 Wittgenstein, Ludwig Joseph, 263.
 Yacine, Kateb, 313.
 Zinoviev, Alexandre, 94.

Índice realizado por
 Sophie Grandjean

ÍNDICE TEMÁTICO

- Actor, 83, 203-204, 207, 282, 346, 353.
 Agustinismo, 41-47.
 Alemania, 33, 66, 72, 76, 79, 95, 99, 114, 137, 239, 296, 302.
 Ambiente, 188, 295, 299.
 América Latina, 86, 137, 174, 246, 327.
 Amor, 21, 223-225, 279-280.
Amor fati, 68, 114, 117.
 Arte, 271.
 Ascetismo, 43, 112.
 Autoritarismo, 342.
 Burguesía, 33, 61-62, 157, 234.
 Capitalismo, 31-34, 61, 94, 99, 108, 122, 234.
 Ciudadanía, 24, 37, 324.
 Clase obrera, 85, 236, 284.
 Clases sociales, 237, 287.
Cogito, 48, 111, 190, 206.
 Compromiso, 332.
 Comunicación, 273, 334.
 Comunidad, 183, 293, 299, 302.
 Comunismo, 163, 174, 305, 312, 321, 361.
 Conciencia, 85, 112, 142.
 Conflicto, 332.
 Consenso, 332, 334.
 Consumo, 98, 143-145, 225, 266, 355.
 Contrato social, 20, 23-25, 55.
 Cristianismo, 40-42, 79, 112-115, 118, 212, 232, 301.
 Declaración de los derechos del hombre, 12, 57-61, 212, 273.
 Democracia, 10, 63, 73, 88, 39 y ss.
 Derecho natural, 53, 57, 212, 319.
 Desarrollo, 18, 34, 202, 328, 336.
 Desencanto, 204, 228.
 Desigualdades, 29.
 Diferenciación, 17.
 Diferencialismo, 292, 315.
 Dionisos, 113.
 Dios, 17, 35, 48, 110.
 Disciplina, 251.
 Disidente, 212, 243.
 Dualismo, 46, 55.
 Educación, 20, 27, 194, 223, 243, 251, 281.
Ego, 41, 52, 119, 132-133, 209, 253, 261, 262, 268.
 Ello, 119, 170.
 Empresa, 99, 101, 140-143.
 Espacio público, 227, 244, 339.
 Esperanza, 287.
 Estado, 286, 255.
 Estados Unidos, 32, 73, 97, 105, 180, 202, 260, 301, 313, 327, 328.
 Estudiantes, 161, 243.
 Estrategia, 179.
 Ética, 34, 210, 213, 272, 281-284.
 Etnia, 184.
 Exclusión, 194.
 Felicidad, 359.
 Filosofías de la vida, 119, 133.
 Foquismo, 86.
 Francia, 26, 37, 57, 68, 70, 113, 296.
 Gueto, 182.
 Gran Bretaña, 26, 31, 33, 55, 57, 68, 73, 113, 325.
 Guerra, 313.
 Gusto, 21.
 Historicidad, 218, 360.
 Historicismo, 65-69, 157, 194, 345, 352.

- Holismo, 26, 46, 58, 84, 254.
 Hospital, 242.
 Humanidad, 78.
 Humanismo, 43, 45, 47.
- Identidad, 259, 297-300, 336.
 Identificación, 129.
 Ilustración (filosofía de la), 17-31, 51, 114, 225, 251, 292, 308, 334.
 Inmigrantes, 293.
 Individualismo, 40, 45-46, 54, 77, 168, 207, 252, 254-261, 274.
 Industria, 156.
 Instituciones, 282.
 Instrumentalismo, 104, 147, 219.
 Integrisimo, 11, 213, 302.
 Intelectuales, 159, 163, 172-175, 285, 306, 339, 354-358.
 Islamización, 298.
- Jacobinismo, 71.
 Japón, 33, 137.
 Jóvenes, 184, 276, 316.
 Judíos, 138, 296.
- Lebenswelt*, 315, 330, 335.
 Ley, 59, 121.
 Liberación, 49.
 Liberalismo, 180, 215, 231, 256, 311, 327, 348.
 Libertad, 49.
 Libertad negativa, 11, 321-323, 341.
- Marxismo, 80, 81-88, 154.
 Materialismo, 36, 82.
 Mayo de 1968, 161, 173, 187, 346.
 Medios de comunicación, 243.
 Mercado, 178-184, 189.
 Minorías, 181.
 Modernismo, 35, 88-103, 215.
 Modernización, 18, 67, 138-139, 193, 210, 309, 311, 328.
 Moralidad, 78.
 Moralismo, 307-309.
 Movilización, 166, 252.
 Movimiento obrero, 87, 107, 142, 154, 235-236, 283, 291, 360.
- Movimiento social, 87, 170, 232-241, 243, 281, 291, 309, 353.
 Movimientos sociales (nuevos), 173, 220, 261.
 Muchedumbre, 258, 356.
 Mujeres, 125, 220-221, 223, 294.
 Multiculturalismo, 186, 187, 189, 192, 197.
- Nación, 67, 106, 117, 118, 136-140, 291, 294, 332.
 Nacionalismo, 136-140, 295, 315.
 Narcisismo, 123, 124.
 Naturaleza, 20-22, 53.
 Novela, 73.
- Occidente, 218, 258, 265, 310, 327.
 Orden, 23, 76-78.
 Orden natural, 22, 30, 51, 193.
 Organizaciones, 99, 141, 179, 265.
 Otro, 221-225.
- Partidos, 245, 326.
 Persona, 265, 269, 270.
 Piedad, 45.
 Placer, 23, 119, 287.
 Poder, 164, 168.
Politically correct, 314.
 Positivismo, 76-79, 215.
 Posmodernidad, 11, 97, 101, 116, 184-193, 248.
 Praxis, 81-88, 234.
 Privada (vida), 223.
 Progreso, 68, 225.
 Proletariado, 83, 85, 152.
 Puritanismo, 22.
- Racionalidad, 17, 29, 217, 366.
 Racionalismo, 35, 95, 130, 211.
 Racionalización, 18, 63, 205, 253, 344, 365.
 Razón objetiva, 94, 152.
 Razón subjetiva, 152.
 Reflexividad, 259.
 Reforma, 22, 32, 43-45, 64, 205.
 Religión, 37, 39, 81, 212, 228, 283, 288, 300, 322, 324.

- Renacimiento, 63, 205.
 Retrato, 261, 268.
 Revolución, 10, 19, 36, 69, 74, 86, 88, 305.
 Revolución Francesa, 56, 63, 68, 78, 191, 358.
 Rol, 227, 252.
 Romanticismo, 75, 278.
- Secularización, 17, 44, 229, 267.
 Sexualidad, 97, 123, 126, 295, 355.
 Sí mismo (*self*), 116, 167, 185, 209, 262, 268, 274.
 Soberanía popular, 319.
 Socialismo, 237, 246.
 Sociedad, 22, 96, 144, 218, 265, 345.
 Sociedad industrial, 148.
 Sociedad posindustrial o programada, 241-248, 350, 352.
 Sociología, 129-131, 196, 248, 363.
 Subjetivación, 12, 41, 44, 63, 166, 204-207, 209, 232, 332.
 Subjetividad, 89.
- Sublimación, 124, 128, 162.
 Sujeto, 67, 68, 82, 85, 89, 107, 116, 132, 153, 165, 172, 206, 217, 271, 309.
 Sujeto histórico, 284.
 Superyó, 123, 170.
- Tabula rasa*, 18-20.
 Técnica, 34, 103, 145-149.
 Tecnocracia, 105, 147.
 Terror, 88, 358.
 Totalidad, 67, 78, 81, 89, 234, 366.
 Totalitarismo, 140, 172, 243, 302-307, 338.
 Trabajo, 72.
 Tragedia, 111, 113.
 Tribus, 267.
 Unión Soviética, 305, 310, 316, 321, 338.
 Utilitarismo, 22-27, 118.
- Viena, 132.
 Violencia, 324.
 Voluntad general, 22.

ÍNDICE

Prólogo	
---------------	--

Primera parte: LA MODERNIDAD TRIUNFANTE [15]

1. Las luces de la razón	17
La ideología occidental	17
<i>Tabula rasa</i>	18
La naturaleza, el placer y el gusto	20
La utilidad social	22
Rousseau, crítico modernista de la modernidad	27
El capitalismo	31
La ideología modernista	35
2. El alma y el derecho natural	39
La resistencia agustiniana	39
Descartes, doblemente moderno	48
El individualismo de Locke	52
La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano	57
El fin de la modernidad prerrevolucionaria	61
3. El sentido de la historia	65
El historicismo	65
La revolución	69
La modernidad sin revolución: Tocqueville	73
La nostalgia del Ser	75
La reconstrucción del orden	76
La "bella totalidad"	78
La praxis	81
Adiós a la revolución	88

Segunda parte: LA MODERNIDAD EN CRISIS [91]

4. La descomposición	93
Las tres etapas de la crisis	93

Cuatro fragmentos	97
La unidad oculta	100
5. La destrucción del yo	107
Todavía Marx	107
Nietzsche	109
Freud	119
La sociología de fin de siglo	129
Las dos críticas de la modernidad	131
6. La nación, la empresa, el consumidor	135
Los actores de la modernización	135
La nación	136
La empresa	140
El consumo	143
La técnica	145
7. Los intelectuales contra la modernidad	151
Horkheimer y la escuela de Francfort	152
Michel Foucault, el poder y los sujetos	164
Los intelectuales contra el siglo	172
8. Salidas de la modernidad	177
El mercado y el gueto	178
Los posmodernismos	184
La separación	193

Tercera parte: NACIMIENTO DEL SUJETO
[199]

9. El sujeto	201
Retorno a la modernidad	201
La subjetivación	204
El individuo, el sujeto, el actor	207
El origen religioso del sujeto	212
La modernidad dividida	215
Mujeres sujetos	220
El otro	221
El retorno del sujeto	225
La modernidad como producción del sujeto	227
Una disociación controlada	229
10. El sujeto como movimiento social	231
La protesta	231
El sujeto y las clases sociales	232
De las clases a los movimientos	237

La sociedad programada	241
Lo uno y lo otro	248
11. Yo no es ego	251
Las disciplinas de la razón	251
El individualismo	254
La disolución del ego	261
El espejismo de la modernidad absoluta	266
El yo frente al sí mismo	268
El sujeto ausente	275
Compromisos, liberación	277
La ética	281
¿Es histórico el sujeto?	284
La esperanza	287
12. La sombra y la luz	291
Las dos caras del sujeto	291
El retorno de la memoria	294
Las trampas de la identidad	297
Religión y modernidad	300
El peligro totalitario	302
El moralismo	307
Libertad y liberación	309
Modernidad y modernización	310
De otra manera	315
13. ¿Qué es la democracia?	319
De la soberanía popular a los derechos del hombre	319
La libertad negativa	321
La ciudadanía	324
La representatividad	325
Los partidos	326
El liberalismo no es la democracia	327
La teoría de la democracia de Jürgen Habermas	330
La democratización	336
El espacio público	339
La personalidad democrática	342
Puntos de llegada	345
Imágenes de la sociedad	345
El rol de los intelectuales	354
La modernidad plena	358
El trayecto	360
Etapa	363
Bibliografía	367
Índice de nombres	379
Índice temático	385

CRÍTICA DE LA MODERNIDAD

Alain Touraine

Presencia central en nuestras ideas y nuestras prácticas desde hace más de tres siglos, la modernidad es hoy puesta en tela de juicio, repudiada o redefinida.

En su forma más ambiciosa, estableció una estrecha correspondencia entre la acción humana y el orden del mundo. La libertad, la felicidad y la abundancia serían el punto de arribo de una humanidad que obrara según las leyes de la razón. El terror en que se transformó la Revolución francesa comenzó a socavar esta idea de la modernidad, que fue remplazada por una concepción más modesta, puramente instrumental, de la razón al servicio de las demandas y necesidades que escapaban de las reglas de una racionalidad sólo correspondiente a una sociedad de producción basada en la acumulación. Los postulados del posmodernismo tienden a eliminar todos los principios de organización por un fluir de cambios y estrategias personales o políticas, y no auguran correspondencia alguna entre sistema y actor.

Si desde su forma más dura a la más suave la modernidad ha perdido su fuerza liberadora y creadora, tampoco se trata, para Alain Touraine, de regresar a los nacionalismos y particularismos y abandonar la razón instrumental, el individualismo y el pensamiento crítico. Negándose a retornar a la comunidad y a la tradición, Touraine propone redefinir la modernidad como la creciente separación del mundo objetivo y el de la subjetividad, con su invocación a la libertad personal. Sin mundo sagrado, natural y divino, creado y transparente a la razón, el sujeto humanizado descendió de los cielos y deambula entre los objetos manipulados por las técnicas, separado de ellos.

Después de pasar revista al triunfo y la caída de la concepción "clásica" de la modernidad, el sociólogo francés la desliga de la tradición histórica que la reduce a la razón, introduce el tema del sujeto y la subjetivación y se pregunta por la manera de crear mediaciones entre economía y cultura, ciencia y libertad, sujeto y razón, en el intento de que estas figuras que se han combatido o ignorado hablen por fin la una con la otra.

Alain Touraine (1925) es sociólogo, director de estudios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales y director del Centro de Análisis y de Intervención Sociológicas (CADIS), de Francia; ha publicado numerosas obras con diversos temas de interés: sociología del trabajo, estudios de los movimientos sociales y problemas de desarrollo en América Latina. Sus principales ensayos teóricos son *Sociología de la acción* (1965), *La sociedad posindustrial* (1969), *La producción de la sociedad* (1973), *La sociedad invisible* (1976), *El regreso del actor* (1984). Sus últimas obras, *Crítica de la modernidad* (1992), *¿Qué es la democracia?* (1994) e *Igualdad y diversidad* (1997), se centran en el estudio de la sociedad como producto de la acción social.

