



## **Entorno público e individualismo en la modernidad radicalizada. Apuntes para una crítica ética\***

The Public Environment and Individualism in Radical Modernity:

Notes for an Ethical Critique

Melania MOSCOSO

*Facultad de Sociología de la Universidad del País Vasco*

*Lejona, Bizkaia, España*

### **RESUMEN**

La educación cívico moral, como intento sistemático de socialización en los valores democráticos es uno de los principales desafíos a los que se enfrentan nuestras sociedades tardomodernas. A través de un recorrido histórico en torno a las condiciones de emergencia del individualismo y de las transformaciones del entorno público en nuestras sociedades del capitalismo avanzado, el artículo propone que el pluralismo irreductible y la proliferación de esferas normativas son condicionantes sociales ineludibles que mediatizan la eficacia de cualquier ética cívica. Desde estos presupuestos se hacen algunas observaciones a las propuestas de Habermas y de Rawls.

**Palabras clave:** Ética cívica, modernidad, individualismo, espacio público.

### **ABSTRACT**

The education of civic morality, as a systematic attempt at the socialization of democratic values, offers one of the principle challenges confronted by our late-modern society. Through a historic review as to the conditions related to the emergence of individualism and transformations in the public sphere in our advanced capitalistic societies, the article proposes that irreducible pluralism and the proliferation of normative spheres are unavoidable social conditioners that mediate the efficacy of any civic ethic. Based on these proposals some observations are made in relation to the proposals of Habermas and Rawls.

**Key words:** Civic ethics, modernity, individualism, public space.

\* La redacción de este artículo no hubiera sido posible sin el apoyo de Patxi Lanceros y las oportunas observaciones de mis queridos hermanos doctorandos Javier Martínez Contreras y Fernando Bayón. A todos ellos, gracias.

La postmodernidad es un fenómeno ambiguo; puede reconocerse en ella tanto la culminación del proceso histórico de modernización como la maduración de las fuerzas en contra de la racionalidad ilustrada. Es en todo caso el pathos que nos constituye y que ha convertido lo transitorio y lo contingente en el núcleo central de nuestra experiencia. Los mecanismos que allá por la segunda mitad del siglo XVII provocaron el conjunto de transformaciones sociales que colapsaron el orden social del antiguo régimen son los mismos que hoy restringen la eficacia simbólica de la sociedad moderna para ofrecer orientación cognitiva al actor social, garantizar el vínculo entre los ciudadanos o asignar una base moral al orden social existente. Debido a su desmedido éxito, a su innegable capacidad para infiltrarse en todos los rincones de la vida social, es una modernidad radicalizada. Si en lugar de eso se repara en la habilidad de la tecnociencia para desplazar los saberes narrativos y convertirse en estructura de predominio, se hace visible la naturaleza post- (moderna, industrial...) de nuestra sociedad cuya principal novedad consiste no en ser -para desconuelo de nuestra mentalidad ilustrada- una superación crítica de la modernidad, sino en la hegemonía de los presupuestos de verificabilidad y cuantificación.

La modernidad es un proceso histórico que comienza en el siglo XVII y que permite establecer un punto de corte entre el orden social del antiguo régimen y el que le sucede, tanto en las formas de vida socialmente instituidas como en la producción cultural. La ciencia y la aparición de subsistemas sociales son los principales artífices del fin de la sociedad tradicional asediada en un doble proceso de desterritorialización y erosión de la capacidad legitimadora de la tradición. El discreto aunque sostenido aumento de conocimientos científicos permite la emergencia de oficios no productivos y el intercambio de un excedente producido ya de forma intencional. La consecuencias más inmediatas de este aumento de recursos técnicos son el incipiente desarrollo del comercio y una no menos incipiente diferenciación funcional; la primera de ellas impulsa la creación de una serie de redes de intercambio que abocan a la difusión cultural masiva de la época de los grandes viajes en el siglo XVI; la segunda la emancipación de una serie de esferas de la vida social que indagan las condiciones de posibilidad y éxito de su propia acción al margen del imaginario central. Pueden distinguirse dos mecanismos:

a) Desanclaje Espacio-Temporal<sup>1</sup>. La expansión de horizontes geográficos provoca una progresiva dis-localación de las actividades sociales en las sociedades tradicionales, que pierden vinculación con las coordenadas espacio-temporales en las que había transcurrido la vida cotidiana. Se ponen de manifiesto las limitaciones contextuales de los propios recursos adaptativos al tiempo que devienen conscientes como tales mecanismos culturales en lugar de ser reflejo del *ordo rerum*. Gracias al desanclaje espacio temporal aparece una red de intercambio económico y cultural que tiene por un lado, el efecto de homogeneizar a cada uno de las sociedades pertenecientes a la misma, y por el otro, de generar un *exterior constitutivo*<sup>2</sup>, “los salvajes” los “no ilustrados”

1 Cfr. Giddens, A: *Consecuencias perversas de la modernidad*. Alianza, Madrid, 1997.

2 El concepto es de Jacques Derrida y se refiere a la importancia estructural de la diferencia en la génesis y recreación de identidades colectivas. La exterioridad proporciona así parámetros de identificación a sus propios miembros y favorece también el aumento de la complejidad, la *diferenciación de la sociedad respecto de sí misma*.

b) Fragmentación: La proliferación de esferas normativas asociadas a los distintos sectores de actividad rompe la vinculación entre el *ethos* y la cosmovisión, a la instauración funcional de órdenes funcionales, le sigue la eclosión de criterios normativos. De este modo el *ethos* unitario del antiguo régimen se fragmenta.

Ambos procesos se retroalimentan reforzando su impacto recíprocamente. El desplazamiento demográfico no sólo cuestiona la eficacia adaptativa del propio orden social en entornos ajenos en los que los propios recursos no confieren ninguna protección, sino que además exige la estandarización de los calendarios y las medidas de tiempo. Se produce *un cambio en las estructuras temporales con las que la sociedad se describe a sí misma*, por primera vez es posible distinguir entre pasado (variación de lo actual), presente y futuro como ámbito de proyección de las consecuencias de la propia acción. La imprenta amplía de nuevo la conciencia temporal del hombre moderno al situar los escritos en un orden diacrónico. En general se produce una percepción acrecentada del cambio del mundo. El marco normativo unitario, congruente e incuestionable de las sociedades tradicionales deja paso a dos modelos irreconciliables de resolución de problemas la tradición, que sigue informando de los ideales de vida buena y proporcionando matrices de sentido, y la innovación que se impone de manera creciente como estrategia adaptativa. La tensión entre pasado y futuro se reproduce a nivel ideológico entre los partidarios de la tradición (conservadores) y los partidarios de la innovación (progresistas). El proceso de modernización desarrolla una serie de mecanismos alternativos destinados a mantener la continuidad de lo social en este panorama convulso; el sujeto, por primera vez reconocible como actor social autónomo se convierte en la piedra angular sobre la que descansa el mantenimiento de la estabilidad social. El individuo como agente moral independiente no sólo comienza a ser una realidad empíricamente constatable, también emerge como dispositivo al que se confían todas las funciones que la tradición ya no es capaz de asumir; el distanciamiento del mundo social reviste características propias en la modernidad; el recogimiento voluntario de la vida mundana que en el mundo antiguo era una realidad residual vinculada con el desarrollo espiritual ahora aparece en un marco de cuestionamiento creciente de la teología y de afirmación paralela de la vida cotidiana. Son precisamente estas peculiaridades de la subjetivación moderna y su progresiva la que nos proponemos bosquejar aquí, señalando cuál pueda ser la contribución del individualismo al (1) proceso de diferenciación funcional y (2) los mecanismos de reapropiación del sentido en el todo social dividido de la modernidad.

1.- Las crecientes necesidades organizativas de estas sociedades incipientemente modernas requieren una cuidadosa objetivación de las relaciones de sus miembros con el grupo social. La interacción social unitaria y no problematizada de las sociedades no diferenciadas se racionaliza a través de roles. La diferenciación funcional exige no sólo la realización de tareas especializadas sino la producción intencional de excedente para mantener los oficios no productivos y las redes de intercambio. Como es sabido, el desencantamiento del mundo antiguo que hizo posible y legítima su explotación sistemática resultó de la confluencia de diversas corrientes del pensamiento del siglo XVII como el racionalismo cartesiano y el “programa científico” de Francis Bacon. El arraigamiento del mecanicismo y la objetivación instrumental no hubiera sido posible sin una modificación correlativa de la relación del sujeto consigo mismo “expresada en la organización metódica, sistemática y dis-

ciplinata de la conducta hacia el cumplimiento de una actividad profesional como un fin en sí mismo”<sup>3</sup>. Aunque con menor éxito, el racionalismo cartesiano asigna también una base moral a los propósitos de racionalización de la existencia ajena al calvinismo protestante pues propugna la objetivación del mundo –el mecanicismo–, como el férreo control de las pasiones en nombre de la dignidad del ser racional.

2.- Las doctrinas puritanas además de investir de dignidad moral las exigencias de racionalidad propias de la diferenciación funcional proporcionan matrices de sentido que permiten el afrontamiento de situaciones hasta ese momento desconocidas. Este es el caso de las primeras aglomeraciones urbanas del siglo XVIII, que vienen a incrementar por *extrañamiento*<sup>4</sup> desorientación del sujeto. La concentración de grandes masas poblacionales en las ciudades supuso el desuso de las estructuras funcionales exteriores, siendo sustituidas por los núcleos residenciales recién creados, las barriadas y vecindarios, y la aparición de un nuevo tipo de estratificación económica, circunscrita a éstos. Esta nueva ruptura del ser social indiviso se convierte así en un nuevo vector de identidad, que, a diferencia de las asimetrías en torno al patrimonio del antiguo régimen, no están legitimadas trascendentalmente. Por esta razón, el individuo moderno desarraigado y extrañado necesita un marco axiológico que haga inteligible esta nueva situación vital, vacío cubierto por el protestantismo y todas aquellas sectas religiosas de la época que según Max Weber, tenían “afinidades electivas” con el espíritu del capitalismo. El protestantismo, el metodismo y los movimientos baptistas dotaron de sentido la vida del hombre moderno suturando la brecha abierta entre la distensión de las fuerzas coercitivas tradicionales y la ausencia de itinerarios vitales socialmente<sup>5</sup> sancionados para el autoperfeccionamiento. Así se asiste al nacimiento de una ascética cuyo origen religioso sólo es reconocible como imagen especular de sus antecedentes medievales, el “sentimiento de criatura” del que emanaba la humildad mendicante deviene programa de dominación del mundo, la preocupación por los bienes materiales, antaño signo inequívoco de bajeza, justa retribución por los sacrificios debidos a la profesión a la par que insinuación de un estado de gracia, que investía de autoridad los logros mundanos. En lugar de renunciar a la vida terrenal, la obligación espiritual consiste en traer el otro mundo a éste mediante su transformación decidida, se trata por tanto de un sujeto autosuficiente, a imagen y semejanza de Dios, pero entregado a los quehaceres cotidianos.

Queda pendiente la cuestión de cómo se imbrican las distintas esferas autónomas de la vida social en la actividad organizada para el abastecimiento y la gestión. Si se tiene en cuenta que la diferenciación funcional es también un proceso de eclosión de horizontes normativos asociados a sistemas de actividad especializada pronto se repara en que además

- 3 Ruano, Y: *Racionalidad y conciencia trágica: la modernidad según Max Weber*. Trotta, Madrid, 1996.
- 4 El extraño, por contraposición al forastero, a quien fácilmente puede introducirse en los parámetros de la alteridad, es alguien a quien no se puede ubicar tal como afirma R. Sennet: “el extraño, en tanto que desconocido, puede dominar las percepciones de las gentes que se hallan confusas en torno a su propia identidad, o que pertenecen a un nuevo grupo social que aún no posee etiqueta clara” Sennet, R: *El declive del hombre público*. Península, Barcelona, 1978, p. 64.
- 5 Utilizando la terminología de Isaiah Berlin, se constata un aumento de la libertad negativa, sin un aumento significativo de las libertades positivas. El liberalismo ahondará esta fractura haciendo prevalecer las libertades de los modernos, sobre las de representación o libertades de los antiguos.

de difuminar el imaginario central tiene el efecto correlativo de convencionalizar esferas dedicadas a la gestión y el buen gobierno del interés general: el ámbito público.

### **A. DE LA SECULARIZACIÓN DE LA AUCTORITAS A LA INCIVILIZACIÓN DEL CARISMA: EL REPLIEGUE DEL ÁMBITO PÚBLICO**

En el dilatado periodo anterior a la modernidad la gestión de las necesidades de la comunidad estaba indisolublemente unida a la tradición, incluso en aquellas sociedades con complejas estructuras de abastecimiento como los estados antiguos el poder estaba trascendentalmente legitimado. En la Baja Edad Media comienza un lento pero continuado proceso de secularización del poder. Del principio de unidad que concebía la sociedad humana como un todo orgánico supeditado a los designios del creador y bajo el control de su valido en la tierra, en los albores del siglo IX, los debates en torno a la dualidad de la naturaleza humana hacen concebible una incipiente separación de la actividad política, todavía meramente conceptual, de la teología. La existencia de dos órdenes separados, uno de los cuales atiende la dimensión espiritual (*sacerdocium*) del hombre mientras el otro se ocupa de la material (*imperium*) se abre camino generando fuertes disputas ideológicas entre la facción eclesialista, que, en base al principio de unidad defiende el pleno poder del papa en cuestiones terrenas, y la anticlericalista, partidaria de la independencia de lo político. Aún cuando ésta corriente de pensamiento sienta el germen del estado secular, su penetración en la vida intelectual no se produce hasta el Renacimiento; Gregorio VI<sup>6</sup> justificaba con los mismos argumentos que los partidarios de la *plenitudo potestatis* la retracción del papado en asuntos civiles, a saber en el carácter providencial de la dualidad humana. Incluso Marsilio de Padua cuyas tesis han sido interpretadas como partidarias de la absorción de la iglesia en el estado<sup>7</sup> por reclamar una extensión de poderes de la *ecumene* cristiana en detrimento del papa e invocar la intervención de autoridades civiles asuntos de la iglesia<sup>8</sup>, basaba su oposición a los privilegios fiscales y las numerosas potestades legislativas y jurídicas de la jerarquía eclesiástica en que éstas constituían una tergiversación del mensaje de Cristo. El viejo principio de unidad lastraba todo su pensamiento político, pues pretendía sustituir la autoridad de la iglesia por la de un único estado. No fue hasta el siglo XII cuando la aparición de las ciudades instaura un pluralismo efectivo de poderes soberanos.

La expansión de la cultura urbana en los siglos X-XIV supone un avance decisivo de la secularización que se extendió gracias a la acción sinérgica de tres corrientes. La primera de ellas proviene, como ya se ha dicho, del ámbito cristiano, se trata del ascetismo vuelto al mundo de las sectas protestantes y calvinistas. En efecto, la reforma aumentó la penetración de los dogmas en la vida cotidiana del siglo XVI dando lugar a una racionalización ética de la conducta muy especialmente de la económica. La relación entre el protestantismo y la urbanización se vuelve evidente cuando se repara en los mecanismos psicológicos que hicieron posible el matrimonio *contra natura* de la negación judeocristiana del mundo con

6 "In order, therefore, to purge a way to stain of his origin and to acquire the divine sanction as legitimate part of that human society which god has willed, the state needs to be hallowed by the authority of the church". Gierke, O: *Political theories of the Middle Age*. Cambridge University Press, 1987. p. 19.

7

8 Así en 1414 el Concilio de Constanza define al papado como un sistema político de la especie denominadas monarquía limitada. Cfr, Dumont, L: *Ensayos sobre el individualismo*. Alianza Editorial, Madrid, 1987.

un *ethos* del deber profesional que *in extremis*, conduciría a su negación. Desaparecidos ya los operadores cosmovisionales que hacían inteligible y emocionalmente soportable la incongruencia entre destino y mérito, la doctrina de la predestinación ocupó su lugar abundando en la imposibilidad de valorar los designios divinos con criterios de justicia humana<sup>9</sup>. La acción con respecto a fines aparece revestida de una dignidad normativa enteramente nueva, es el nuevo avatar de la virtud cristiana pues permite reconocer al elegido para la salvación en función de su diligencia profesional, y viceversa, eliminar cualquier duda sobre el destino ultraterreno realizando las tareas profesionales de forma intachable. Si se tiene en cuenta que gracias a las transformaciones económicas del siglo XVI la vida urbana estaba sujeta a la contingencia en una proporción hasta entonces desconocida puede entenderse que tal como afirma Yolanda Ruano el deber profesional se hubiera convertido en símbolo de la reapropiación “del sentido definitivamente perdido”<sup>10</sup>. Frente a la territorialización y el hermetismo de las sociedades ancestrales, la urbe<sup>11</sup> supone una institucionalización del tránsito y la apertura de las relaciones sociales. Es más propiamente un producto de la modernidad que de la mera aglomeración humana, se caracteriza en primer lugar por acentuar los precedentes inmediatos de la actividad capitalista presentes en el Antiguo Régimen. Así, se produce una proliferación de centros estratégicos de comercio y finanzas al tiempo que la creciente especialización en el trabajo agudiza la estratificación y la movilidad social. La sociedad padece los efectos de una desarticulación de las instancias tradicionales de control social, tarea ésta que no puede ser retomada por la burguesía por los numerosos inconvenientes logísticos que ofrecen el mal estado de las vías de comunicación y el extendido analfabetismo. En ausencia de mecanismos institucionales óptimos para ejercer la coerción, la ya mencionada “afinidad electiva” entre protestantismo-luteranismo, hace las veces de mecanismo cultural y convierte la planificación urbana en un instrumento para favorecer la laboriosidad y la expansión del comercio. Como ocurre en el ámbito cosmovisional la estructura concéntrica de las ciudades tradicionales se “resquebraja” y es ampliada mediante departamentos o división de la ciudad en distritos claramente diferenciados entre clases. La actividad económica, cada vez más incierta y a merced de los ciclos económicos, pierde contacto con el abastecimiento de la población relativamente garantizado por el progreso técnico, para concentrarse en su perpetuación a través de la generación de nuevas necesidades, hace aparición el consumo conspicuo de Veblen. La urbe, como entorno impredecible, es un eficaz recordatorio de la incognoscibilidad de la voluntad divina e intensifica la necesidad de obtener signos de la salvación; con razón Calvino consideró la ciudad como medio idóneo para la represión del hombre natural.

Si el Antiguo Régimen se había caracterizado por una tensión equilibrada entre lo público y lo privado, la modernidad es la crónica de su progresivo repliegue ante la privacidad. El acelerado cambio social y las múltiples incertidumbres que acechan a sus habitantes convierten a la ciudad en un escenario hostil a las comunidades sustantivas y al desarrollo

9 Skinner, O: *Los fundamentos del pensamiento político moderno, vol. I. El Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica, 1985.

10 Ruano, Y: “Cristianización de la existencia y modernidad occidental. Sobre la genealogía del sujeto moderno en Max Weber”. En *Isegoría*, nº 20, 1999. pp. 89-116.

11 Me remito aquí a la distinción de Manuel Delgado entre ciudad “composición espacial definida por la alta densidad poblacional y el asentamiento de un amplio conjunto de construcciones estables...” p. 23 y lo urbano como opuesto a lo comunal o premoderno.

de lealtades personales, progresivamente relegado al entorno privado. Es interesante observar cómo el dominio público que los contemporáneos de Calvino tenían en mente era aquel en el que el hombre se hacía a sí mismo, el entorno cuyo complejo entramado institucional le permitía al ciudadano dedicarse a sus quehaceres mundanos con plena dedicación, se fue convirtiendo paulatinamente en feudo de la inmoralidad. Este proceso avanza en dos direcciones:

a) Conversión de lo privado en el dominio del yo: la generalización de la competencia mercantil en la ciudad supuso, tal como se ha mencionado con anterioridad, el ascenso de la duplicidad y la hipocresía en las relaciones sociales urbanas y su investimiento en la falsedad por contraposición al entorno privado, para el que quedaba reservada la expresión genuina del yo. Esta peculiar atribución de funciones es enteramente nueva, con anterioridad a la modernidad el dominio próximo al yo se caracterizaba como lugar de la naturaleza, aquel en el que el hombre realizaba su naturaleza humana.

Como resultado de un largo proceso de secularización que había sido sancionado por el proceso revolucionario a partir del siglo XIX, la interioridad humana se convierte en todo aquello en lo que merece la pena creer, lo privado se convierte en el entorno legítimo para el cultivo de la personalidad. El acceso a la arena social de la personalidad lleva aparejada una intensa preocupación por el poder revelador de las apariencias, que se manifiesta tanto en el arquetipo del *flanêur*, el espectador silencioso de la vida cotidiana como la en irrupción de un nuevo *ethos* basado en el temor a la revelación involuntaria del carácter que promueve una nueva variedad de dominación, que se infiltra en las manifestaciones vitales de los ciudadanos para convertirlos en fetiche de su “yo auténtico”. Sin duda, la desarticulación de las jerarquías tradicionales supuso grandes progresos sociales medidos en movilidad social y autonomía de los actores, pero dio lugar a formas específicas de dominación: las relacionadas con la eliminación de los obstáculos impersonales a la realización del deseo individual. Tocqueville consideraba estas modalidades emergentes como dependientes de dos fenómenos íntimamente emparentados: la perversión del principio de legitimidad democrática y el repliegue de la participación pública. Creía este autor que la adhesión popular al principio de igualdad se debía a que era interpretado como una legitimación de la consecución personal de los deseos sin demora; bajo esta concepción se justificaba tanto la tiranía de las masas sobre la base de una identidad común articulada en torno a la persecución de los fines individuales, como la retirada de la arena cívica, percibida de forma creciente como espacio de inmoralidad, incapaz de atender las absorbentes necesidades de la personalidad, erigida ya en principio social. El nacimiento de la “sociedad íntima”<sup>12</sup>, conjurada por la desarticulación de las identidades colectivas y el ascenso del narcisismo, opera mediante el derrumbamiento sistemático de las barreras impersonales que marcan la distancia entre el yo y la satisfacción de los propios deseos, traducido en una incapacidad para contener los problemas derivados del carácter constitutivo de la hostilidad en las relaciones humanas, y en la creciente incapacidad del hombre moderno para intervenir en los resortes objetivos de la desventaja; toda vez que ésta se internaliza y es considerada como una expresión de las capacidades o potencialidades del sujeto<sup>13</sup>. Existe un paralelismo entre el as-

12 Richard Sennet sitúa el ascenso de la personalidad como principio social en 1840. Cfr. Sennet, R: *Op. cit.*

13 La “personalización” de la desigualdad sirve tanto para degradar al trabajador hacia tareas más descualificadas como para aplazar sine die la promoción. Cfr. Sennet, R: *Op. cit.*

cetismo vuelto al mundo de los calvinistas y la autoabsorción narcisista, ambos comparten la internalización de los condicionantes percibidos de la injusticia, pero si los calvinistas lo utilizaban para incrementar su control de la realidad, el narcisista se limita a proyectar sobre ella sus necesidades sin atender a su importancia sustantiva como escenario en la que se desarrolla la acción humana individual y colectiva.

b) Pérdida de la dimensión pública de la familia: la continua expansión del comercio provocó una ruptura en la continuidad familiar de los negocios, con lo cual la familia perdió un importante vector de proyección hacia el conjunto de la sociedad. La familia se define desde presupuestos narcisistas, esto es, como reserva privilegiado para la satisfacción de las necesidades del yo.

Del mismo modo que el cultivo de la personalidad ha invadido instancias como la familia y el trabajo, así ha modulado los parámetros culturales que definen las cualidades necesarias para el ejercicio del poder. Max Weber definía el carisma como una “cualidad, que pasa por extraordinaria... de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrehumanas o sobrenaturales –por lo menos extracotidianas y no asequibles por cualquier otro<sup>14</sup>. La excepcionalidad del líder carismático en virtud de su diferencia con el resto de los mortales ejercía un efecto desestabilizador que facilitaba el cambio social. Por el contrario el líder moderno trata de acentuar su semejanza con el resto de los ciudadanos y de justificar su posición mediante la expresión de una personalidad realizada, de este modo encarna la igualdad de condición, transformando su eficacia política convirtiéndola en cuestión de legitimidad personal, desviando la atención de sus propuestas hacia su personalidad.

## ***B. LA EMERGENCIA DE LA ÉTICA COMO ÁMBITO NORMATIVO INDEPENDIENTE: DEL SUJETO TRASCENDENTAL KANTIANO A LA EPISTEMOLOGÍA LIBERAL***

Al igual que con lo político, el resquebrajamiento del imaginario central produce una relativa convencionalización de la moral entendida como marco regulativo propio de las relaciones entre personas. El cuestionamiento de la tradición produce fenómenos como una progresiva apertura de los horizontes de libertad (expresada en un mayor número de ámbitos vitales abiertos a la elección individual (pareja, trabajo) y la emergencia de un actor social relativamente autónomo, consciente de los roles sociales que ejecuta. En esta tesitura, la sinceridad, tímido llamamiento a desear ser lo que la comunidad espera de nosotros, se convierte en la categoría moral del siglo XVII, y su opuesto, la hipocresía, el vicio que refiere la perversión de un actor social racional que orienta instrumentalmente su conducta, y que, en consecuencia, utiliza las normas sociales en su propio provecho. Tanto una como otra apuntan al hecho de que prescindir de las prescripciones comunitarias o utilizarlas en beneficio de algo que no sea el colectivo son posibilidades efectivas en la modernidad.

La emergencia de la moralidad como ámbito regulativo que reclama las relaciones de reconocimiento como objeto propio necesita, al igual que las restantes esferas funcionales, de criterios independientes de eficacia y legitimidad. El deontologismo kantiano es tal vez

14 Weber, M: *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Madrid. 1964, p. 193.



la tentativa más sistemática de respuesta a una ética por primera vez reconocible como espacio normativo propio. Es sin duda en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* donde las líneas maestras de su propuesta se exponen de manera más explícita. Este libro ve la luz en un escenario de crisis de la unidad teleológicamente fundada entre razón ética y estética, en el que empiezan a hacerse manifiestas las servidumbres de la sociedad arcaica, cuyas constricciones sobre la libertad individual son inasumibles en la incipiente expansión de horizontes vitales, y trata en definitiva de especificar la particularidad normativa de la moral entre los diversos conjuntos regulativos asociados a las distintas esferas funcionales. Kant diseñó una propuesta ética adecuada a este escenario; su carácter vinculante provenía no de una cosmovisión trascendentalmente legitimada sino de la participación en una comunidad de seres racionales que sirve para extraer una estructura axiológica valedera para todos los hombres y por esta misma razón universal; el compromiso de las sociedades arcaicas con el todo social y la consiguiente ausencia de codificaciones de la autonomía individual se subsana con la segunda formulación del imperativo categórico kantiano: “no utilizarás a nadie como puro medio”.

El programa kantiano de fundamentación de los juicios en la razón práctica, en su creencia de que es posible alcanzar un conocimiento científico de la praxis comparable con el de la teoría, se ha revelado como un proyecto de destrucción de lo particular y lo heterogéneo en nombre de la unidad del hombre. Sin embargo sería injusto imputar a Kant todas las dificultades asociadas a la metafísica humanista, ya que la primera formulación del imperativo categórico en lugar de defender la universalización de conducta se limita a señalar únicamente aquellas conductas que no son compatibles con la forma de universalidad. Como el propio Kant señala en el segundo capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres* la prescriptividad de los enunciados formales no proviene de su relación con ningún a priori de la racionalidad, antes bien, de su relación con la voluntad empírica del agente que busca maneras generales de actuar.

Algunos de los más destacados seguidores de Kant han optado por acentuar la vertiente más fundamentadora de su proyecto, reforzando las pretensiones universalizadoras del mismo mediante artificios formales cuya base es un agente social de voluntad transparente y unitaria o bien una intersubjetividad trascendental definitivamente reconciliada en las estructuras universales del habla. Tal es el caso de Jürgen Habermas y John Rawls quienes sin duda aciertan al señalar el nudo gordiano de la filosofía política actual, encontrar un principio de legitimidad democrático capaz de hacer sitio a los distintos ideales comprensivos que compiten en el ámbito público sin menoscabo de los derechos de representación mayoritaria, pero responden con desigual fortuna a sus desafíos. Habermas sitúa este principio como punto culminante de un proceso de emancipación que, a resultas de un procedimiento dialógico<sup>15</sup> reunifica la razón escindida de la modernidad.

Rawls por su parte asume<sup>16</sup> que la cooperación social es la consecuencia de extender a toda la sociedad la elección racional de un individuo en la posición original; la elimina-

15 Habermas, J: *Teoría de la Acción Comunicativa*. Taurus, Madrid, 1987.

16 Desde su primitiva formulación en el año 71 la Teoría de la Justicia de John Rawls ha experimentado un notable rebajamiento de los contenidos metafísicos de su teoría. Estas modificaciones son especialmente evidentes en lo que se refiere al procedimiento por el que se deducen los términos de la cooperación equitativa; en *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1976, tales términos se definen por justicia pro-

ción de todos las contingencias respecto al lugar que un ciudadano ocuparía en la sociedad abocaría a la elección de un modelo equitativo que expandiría el sistema de derechos y libertades semejantes disponibles para todos los ciudadanos previendo formas de protección para los más desaventajados. Al igual que Kant, Rawls deriva los principios básicos de la convivencia de la elección un sujeto idealizado, pero en lugar hacerle poseedor de una serie de *a priori*s compartidos, lo emplaza en un entorno de escasez moderada en compañía de otros. La “insociable sociabilidad” que Kant suponía en la naturaleza se transforma en la pretensión de contener los excesos del egoísmo individual mediante un artificio de racionalidad procedimental, el velo de la ignorancia, que oculta al sujeto racional cuanto necesita para la actualización de sus tendencias predatorias. Seguramente la masiva aceptación de un constructo contrafáctico como la posición original y es una buena prueba de la escasa aceptación que hoy tiene entre nosotros lo público como bien sustantivo.

Por la cuidadosa puesta en escena que supone la posición original, que excluye todos los contingentes relativos a la vida social, los dos principios de la justicia de Rawls tratan de generalizar preceptos de un ideal de vida buena liberal obviando la disputa inherente a la negociación práctica. Al igual que las condiciones ideales del discurso los principios de Rawls se pretenden caracterizaciones neutrales de la justicia.

Estos constructos moralmente idealizantes pretenden blindar los derechos individuales frente a las amenazas de la razón instrumental o la instauración de situaciones de injusticia. Sin embargo el recurso heurístico a un sujeto racional podría revelarse contraproducente para la expansión efectiva y no meramente nominal de los derechos individuales. Así el uso de artificios de racionalidad procedimental oculta la raigambre en el mundo social de la vida, en el particular ideal comprensivo del Occidente ilustrado de las decisiones alcanzadas por tales procedimientos. Baste comprobar la presteza con que determinadas cuestiones son eliminadas de la agenda política para ser relegadas a la moralidad privada o su tendencia a asociar tendencias estructuralmente desventajosas a la etnia o al género para convencerse de la dependencia interna de la epistemología liberal con los discursos dominantes. Si se tiene en cuenta que todos los discursos se imbrican en un conjunto de reglas de sentido con base en una formas de vida compartidas de las que extraen su significado se advierte que el procedimiento formal destinado a sancionarlo como moralmente bueno es tan innecesario para refrendar su validez al interior de la comunidad moral que lo genera, en la medida en que no añade nada al juicio moral previo, como ineficaz al exterior de la misma, donde su naturaleza extemporánea con relación a las vicisitudes de la vida cotidiana y las representaciones colectivas lo seguirán haciendo inoperante. Todo consenso formal requiere por tanto un acuerdo previo en relación a las formas de vida. La pretensión de fundamentar en una racionalidad universal los principios básicos de la convivencia en-

cesal perfecta, esto es, con arreglo a un criterio previo al resultado del reparto, por el contrario en *El Liberalismo político*, Ediciones Crítica, Barcelona, 1996, los términos de la cooperación se establecen según justicia procesal pura, esto es “exigiendo y definiendo las condiciones equitativas en el aquí y el ahora” (*Op. cit.*, p. 56). Este distanciamiento del proyecto de fundamentación kantiana ha sido el origen de su reciente disputa con Habermas (véase al respecto Habermas J; Rawls, J: *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós, Barcelona, 1998) quien insiste en recurrir al derecho positivo como nexo de unión entre facticidad y validez, habiendo publicado un libro de este mismo nombre en el que argumenta la vigencia de sus propósitos y desarrolla todas sus implicaciones imaginables. Puede constatarse una evolución en el pensamiento de John Rawls, hoy bastante cercano al republicanismo cívico de Michael Walzer, no así en Habermas, quien aún hoy, es un fiel exponente del pensamiento ilustrado, como puede comprobarse en su último texto. Vid., Habermas, J: *Facticidad y validez*. Ediciones Trotta, Madrid, 1998.

cubre un ejercicio de poder consistente en hacer extensivos determinados juegos del lenguaje fuera de su ámbito específico.

### **C. LA AMBIGÜEDAD DE LO MODERNO Y EL PLURALISMO IRREDUCTIBLE COMO FACTUM DE LA CONVIVENCIA**

Comenzaba este artículo caracterizando la modernidad como un fenómeno bifronte; la pertinacia con la que trata de trascenderse a sí misma permite reconocerla como prolongación incombustible de la Ilustración, sin embargo el *collage* caótico al que nos abocan sus numerosas contradicciones internas las delatan como incapaz de procurar ninguno de los fines a los que decía servir, sea éste un nuevo avatar del espíritu o los propósitos emancipadores del humanismo revolucionario. Detengámonos un poco más en la dinámica de sus aporías.

En lo que respecta a los mecanismos de modernización señalados al inicio, se aprecia la extraordinaria eficacia con que abordan su cometido y más concretamente en la ciencia un importante cambio cualitativo. En efecto la ciencia pierde su originaria función logoteórica, destinada a la producción del conocimiento en beneficio de la transformación instrumental del mundo, bien es cierto que a cambio de exportar a rincones insospechados de la vida social su propia acción. La simbiosis entre tecnociencia (aparato destinado a la transformación sistemática del mundo) y los tres subsistemas originarios analizados por Max Weber permite esclarecer la radicalización de la modernidad. La relación entre tecnociencia y los subsistemas weberianos es doble, de un lado amplifica la eficacia de los sistemas expertos y aparece como principal impulsor de la calidad de vida medida en disfrute de bienes de consumo, de otro se inviste de las funciones propias de los distintos subsistemas, en un proceso incesante de ramificación que impide reconocerla como programa unitario, y mina su eficacia legitimadora: sus presupuestos se convierten principios rectores de distintas esferas de la actividad social, deviene como afirma Hans Jonas<sup>17</sup> en metafísica negativa que postula que aquello que se sustraiga a los presupuestos de cuantificación y verificabilidad carece de valor.

a) *Ciencia y técnica como ideología*<sup>18</sup>: el solapamiento de tecnociencia y subsistema cultural hace posible promover interpretaciones de la realidad tendentes a atenuar determinadas zonas de conflicto potencial. Así, se resaltan conflictos periféricos con el único objetivo de encubrir el conflicto central “la injusticia del sistema de mercado”,<sup>19</sup> que ha devenido en hegemónico en la modernidad. Paralelamente la cultura ha institucionalizado la marginalidad (todas las teorías sociales son críticas, los movimientos sociales alternativos). El modernismo indica a la ciencia por dónde proseguir en la exterminación de la ambivalencia, siendo su función detectar y hacer públicos los efectos no deseados de la acción, en suma, poner en conocimiento de la tecnociencia las disfuncionalidades emergentes para su pronta corrección.

17 Jonas, H: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Ed. Herder, Barcelona, 1995.

18 Habermas, J: *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos, Madrid, 1984.

19 Cfr. Habermas, J: *Op. cit.*

b) *Ciencia como industria del conocimiento*<sup>20</sup>: La producción científica se optimiza de forma industrial, es objeto de una investigación sistemática con la finalidad de incrementar al máximo sus propios rendimientos tal como hizo con el sistema productivo. El resultado es un incremento sin precedente de sus rendimientos, medibles en la aceleración del ritmo de producción de conocimientos como en el aumento de recursos materiales y humanos.

c) *Tecnologías del yo*<sup>21</sup>: conjunto de dispositivos teórico-prácticos que autorizan el ejercicio del poder disciplinario definiendo patrones de normalidad para luego reconducir situaciones consideradas como patológicas o anormales. El sujeto en quien se han depositado los resortes de la moralidad y de la autodeterminación es ahora objeto de un estrecho seguimiento con la finalidad de contener desviaciones en el uso de la libertad y garantizar la normatividad social más allá de su improbable refugio en la conciencia individual. Las ciencias humanas han hecho una inestimable contribución a la racionalización del control social, cada una de las especialidades define estándares y establece procedimientos para cuantificar y corregir las desviaciones. Frente al poder soberano del Antiguo Régimen, caracterizado por la excepcionalidad y la asimetría el poder disciplinario es difuso y ubicuo, difícilmente identificable como dominación, por lo que dificulta las respuestas de corte revolucionario y asegura la conformidad de los sujetos a través de la vigilancia constante de los múltiples agentes a los que recluta. Procede mediante la fiscalización meticulosa de lo que en el siglo XVIII se denominaba la naturaleza humana y su fin no es otro que delimitar las condiciones de su propio éxito, en activar eficazmente los resortes de la seducción. La perversión de este dominio de sí es la tiranía íntima, el retroceso de lo público en nombre del yo. Bajo este régimen se instaura una percepción proteica del mundo que combate lo impersonal por desvalorización y depleción emocional. Al igual que el poder disciplinario su perversión recluta diversas instituciones transformándolas en comunidades morales basadas en la revelación de sentimientos. Estos bastiones emocionales frente a la sociedad externa creen en la posibilidad de erradicar la agresividad de los grupos humanos reduciendo sus dimensiones y derribando las barreras existentes entre sus miembros. Su cierre al exterior no sólo priva al yo de enriquecedoras experiencias de la alteridad, sino que absolutiza el yo colectivo eliminando cualquier resquicio lúdico de autodistancia. El deterioro de la interacción social es evidente cuando se advierte que el incremento de la visibilidad y el correlativo aumento de la insociabilidad es el mecanismo gracias al que la concepción liberal del individuo, contraria a la psicología evolutiva y al sentido común, se ha encarnado en nuestras sociedades hasta el punto de naturalizar los derechos y socavar así las estructuras de reciprocidad en las que se asienta el reconocimiento. Es difícil que procedimientos de educación cívica consistentes en el perfeccionamiento del juicio moral tengan algún efecto si se reserva a los operadores afectivos de la convivencia un lugar marginal en los procesos de socialización.

Las dificultades asociadas al proyecto de Habermas, muy particularmente en lo que concierne a su pretensión de validar un principio de legitimidad democrático mediante un principio moral universalista ilustran a la perfección los efectos de la diferenciación fun-

20 Lamo Espinosa, E: *Sociedades de cultura, Sociedades de ciencia. Ensayos sobre la condición moderna*. Ed Nobel, Oviedo, 1996.

21 Foucault, M: *Tecnologías del yo*. Paidós, Barcelona, 1990.

cional exacerbada. Caducado ya definitivamente el paradigma moderno de la subjetivación, cabría preguntarse cuál es el lugar respectivo del discurso moral y de lo político cuya trayectoria se ha revelado como irreconciliable. La postmodernidad se enfrenta a desafío de asegurar el lazo social renunciando al consenso normativo de las sociedades arcaicas, inasumible por la proliferación no sólo de los imaginarios periféricos, sino de los marcos normativos de los distintos subsistemas expertos. El conflicto moral bajo condiciones del pluralismo irreductible es fruto de la colisión de interpretaciones de la realidad de las distintas esferas funcionales e ideales de vida buena, esto es, por la ambivalencia en sentido normativo. La distinción entre el juicio y su fundamentación no sólo es indiscernible analíticamente, siendo la formulación de primer y segundo grado de un mismo juego del lenguaje, sino también perverso, pues oculta mediante un artificio metafísico buena parte de los puntos de vista y normatividades relevantes en un conflicto dado. Con razón Martha Nussbaum señala que las tentativas de encontrar fundamentación trascendental a lo conflictos prácticos es fútil—por encontrarse más allá de la capacidad humana, y destructiva— “...pues la gloria del fin prometido hace parecer indigna la tarea humana posible”<sup>22</sup>, cuando además se repara en las connivencias con los discursos dominantes, se evidencia perversa. Ha llegado ya la hora de devolver el principio de no contradicción a su ámbito epistemológico originario para recuperar la convivencia desde la humildad de las apariencias. La recuperación de una nueva *phronesis* como arte del conflicto práctico permitiría seguir el entrelazado de las distintas normatividades en el mundo social de la vida sin los peligros de un punto arquimédico no por externo menos falaz. Un esfuerzo análogo en la res pública en favor de la explicitación hermeneútica de la cultura pública semejante al que propone el último Rawls recuperaría la política como arte de lo posible.

22 Nussbaum, M.C: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia griega*, Edición Visor, Madrid, 1996. p. 422.



El presente volumen reúne treinta y dos ensayos especialmente preparados por los miembros del Grupo de Trabajo (GT) “Cultura y Poder” (antes “Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización”) del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Estos textos constituyen versiones revisadas de las ponencias presentadas por colegas de Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Estados Unidos, México, Perú, Puerto Rico y Venezuela en la ara. Reunión del GT realizada en Caracas, en noviembre de 2001.

Una de las dos ideas articuladoras de este libro es la de “prácticas intelectuales”. Con esta idea se busca cuestionar el “sentido común” que la institucionalidad académica y las industrias editoriales han impreso sobre la idea de “intelectual”, reduciéndola a sólo algunas de tantas formas posibles, las centradas exclusivamente en la escritura. A la vez, la idea de “prácticas intelectuales” permite poner de relieve la importancia de la amplia diversidad de formas que asumen las “prácticas intelectuales”. La otra idea articuladora del volumen es la de “cultura y poder”.

Esta idea permite poner de relieve específicamente el conjunto particular de prácticas intelectuales orientadas a lo cultural (simbólico social) de lo político y lo político (de poder) de lo cultural. De manera complementaria, estos ensayos debaten también acerca de los riesgos, retos y oportunidades que la creciente institucionalización de la idea “Estudios Culturales” genera para el campo, más amplio, de las Prácticas Intelectuales en Cultura y Poder.

Este volumen ofrece tanto una mirada de conjunto como estudios particulares acerca de algunos aspectos relevantes del amplio campo de los Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder. Los ensayos incluidos en este volumen nos ofrecen perspectivas novedosas sobre aspectos de los escritos de algunos intelectuales contemporáneos ampliamente conocidos, como por ejemplo Jesús Martín Barbero, Augusto Boal, José J. Brunner, Néstor García Canclini, Martín Hopenhayn, Elizabeth Jelin, Oscar Landi, Anibal Quijano, Nelly Richard, Silvia Rivera Cusicanqui, Silviano Santiago, Beatriz Sarlo, entre otros. Pero lo hacer mostrando cómo la mayoría de los nombrados no sólo se han dedicado a la escritura, sino que de maneras muy diversas, a través de sus escritos o de otras acciones relacionadas con estos, se han involucrado en variadas dinámicas sociales. Además algunos de los ensayos —como por ejemplo los dedicados a José C. Mariategui José M. Arguedas, Paulo Freire y Angel Rama— ponen de relieve antecedentes de esta tendencia tan propia de los intelectuales latinoamericanos a desarrollar sus prácticas dentro y fuera de la academia; o cuanto menos a poner especial atención al vínculo con actores sociales fuera. Por otra parte, algunos de los ensayos enfocan en otros tipos de prácticas intelectuales, como por ejemplo las que se desarrollan en el seno de movimientos teatrales, o en el marco de los movimientos sociales feministas, de derechos humanos, indígena, y afro-latinoamericanos. Incluso algunos de ellos analizan experiencias en proceso de tipos alternativos de universidades, como la Intercultural de los Pueblos Indígenas, en Ecuador y la de las Madres de la Plaza de Mayo, en Argentina. El volumen desafía no sólo fronteras entre la academia y fuera, sino también entre América Latina y Estados Unidos. Así, se incluye un ensayo sobre prácticas intelectuales en el seno de movimiento chicano, en Estados Unidos y otros sobre los debates acerca de la identidad puertorriqueña entre intelectuales de “la isla” y “del continente”.

La visibilización y análisis del campo de las Prácticas Intelectuales en Cultura y Poder (que incluye “Estudios” pero no se agota en ellos) puede resultarnos útil para revisar las relaciones entre prácticas académicas y extra académicas, así como también los contenidos y modos de enseñanza-aprendizaje institucionalmente sancionados en los estudios sociales y humanísticos de la mayoría de las universidades latinoamericanas. De esas experiencias también pueden surgir sugerentes vías para articular tres ámbitos de acción que pocas veces son creativamente integrados en la mayoría de universidades: docencia, investigación y extensión.