

José Miguel Vera Lara

# ÉTICA, DERECHO y SOCIEDAD



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

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

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

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

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

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

# ÍNDICE

Presentación	11
Introducción	15
La cultura de la máquina prepotencia y destino	21
El impacto de la tecnología en la conducta social. Asomándose al siglo XXI	49
La ética de los hechos	59
De las opciones reales de la ética en la vida pública en el siglo XX	77
Libertad y humanidad	89
Sobre la distinción entre los conceptos de poder y deber	101
Los supuestos de la libertad	121
Derecho y libertad	159
Sociedad y libertad	179
Ética, derecho y Estado	187
Ética y democracia	195
<i>Bibliografía</i>	227

# Presentación

Difícil labor la que me he impuesto al presentar la obra del profesor Vera, *Ética, derecho y sociedad*, no por la dificultad que ésta lleva consigo, sino, más bien, por la naturaleza de este texto, que nace en el seno de nuestra Casa de Estudios.

Por cierto, que el tema de la ética, en el dominio del derecho y en el terreno de lo social, nos sitúan en el más delicado contexto del quehacer humano. El tema de la libertad, el deber, la justicia y como corolario de todos ellos, el de la moral, exigen un esfuerzo reflexivo que asumo con la máxima responsabilidad.

La tarea de la ética como disciplina matriz y, por lo mismo, sincrética en el dominio de las ciencias sociales –apreciación del autor que me inclino a suscribir– nos anticipa la importancia que cabe darle a estos temas.

Es necesario y es urgente, en el vértigo a que nos lleva la vida de este siglo XX, detenerse, meditar y actuar en consecuencia.

Leemos en el libro del profesor Vera: “El hombre es constitutivamente moral porque es constitutivamente libre, tiene por fuerza que hacerse –suficiente o deficientemente– su propia vida. Ello, en el imprescindible marco de la libertad, sólo estando garantido este marco cabe plantearse el ineludible sentido moral de la vida”.

Cuando digo actuar en consecuencia, creo que son, precisamente, los claustros universitarios el lugar de donde deben surgir las pautas que lleven al resto de la comunidad a entender y asumir ese ineludible sentido moral de la vida.

Es esta ocasión propicia para recordar un pensamiento del gran filósofo español José Ortega y Gasset: “Como yo tengo que decidir lo que voy a hacer en cada instante, necesito justificarme porque hago una cosa y no otra; la vida es responsabilidad; es por último sustancia moral”.

Es mi convicción, que cabe como tarea nuestra al interior

de la universidad, promover la conciencia moral y hacerlo en la dirección correcta.

Para actuar en la dirección correcta, es necesario que sepamos usar, y, más aún, que nos obliguemos a usar el discernimiento moral acorde a las pautas adecuadas. En el libro que hoy prologo, el profesor Vera se preocupa precisamente de entregarnos la información y las reflexiones que permitan orientar nuestra vocación moral, inseparable de nuestra vocación de universitarios.

Volviendo al pensamiento del autor y para ilustrar su preocupación, que sin duda comparto, suscribo sus inquietudes en el sentido de: "Si en esta ambición irresistible del hombre por alcanzar un desarrollo material de sus organizaciones", ¿no está, acaso, acercándose a un deterioro irreversible de su medio natural a la vez que está lastimando su desarrollo espiritual y frenando la gestación del desarrollo científico? No obstante dicho correlativo ético, el principal cuestionamiento moral aparece en la posibilidad de mal uso de lo que la naturaleza nos ha contado en este ir interrogándola, propio de la ciencia... Lo importante es que la sociedad adquiera los mecanismos regulatorios para controlar este tránsito ciencia-técnica, que bien puede conducir a mejorar la calidad de vida del hombre como también puede constituirse en creciente autodestrucción del hombre y de su medio ambiente. Se evidencia un interjuego de dos factores, uno de tipo práctico, que responde al imperativo de búsqueda de bienestar y poder y otro esencialmente ético, que opera para salvaguardar la condición humana y la evolución de su patrimonio cultural".

Creo y confío que esta obra del profesor Vera, quien imparte la cátedra de Filosofía del Derecho en la Universidad de Chile y en nuestra universidad, se convertirá en un texto iluminador del tema ético y moral, tanto para los estudiantes como para todas aquellas personas que tengan una sólida vocación cívica y un auténtico deseo de mejorar la calidad de vida de nuestra especie.

Su propuesta de hacer del derecho una moral pública, como el mejor camino para conseguir una democracia sana y dura-

dera, merece la atención y el eco de las conciencias vigilantes que se supone se forman al interior de los recintos universitarios.

HUGO GÁLVEZ G.  
Rector  
Universidad Central

*San Bernardo, octubre de 1993*

# Introducción

Conforman este texto, un conjunto de artículos y conferencias en los que hemos tratado el tema desde distintos ángulos en los últimos años. Se incluyen, además, algunas lecciones dictadas en la cátedra de Filosofía del Derecho en las universidades de Chile y Central.

La pregunta que animará estas reflexiones, que pretenden ser ético-jurídicas, y que intentaremos desarrollar, es por el sentido y destino de la ética en el futuro, lo que equivale a preguntarse por el destino de la propia humanidad.

Nuestro intento será mostrar el papel sincrético, y por lo tanto básico y orientador, que debe tener la ética sobre todas las ciencias y, particularmente, las llamadas ciencias sociales.

El marco referencial para este análisis será la cultura occidental europea o, si se prefiere, los pueblos indoeuropeos, en la medida que éstos tienen muchos elementos en común.

El tema apunta directamente hacia el ser humano, esa especie a la que creemos pertenecer, que aparece como única, diferente y superior a todas las demás.

El aspecto que nos interesa resaltar es el de la conducta.

Este análisis debe ser hecho desde la perspectiva del tiempo con la concurrencia de muchas disciplinas, tales como la historia, psicología, antropología, genética, etiología, arqueología, economía, derecho, etcétera.

En síntesis, nuestro interés se orienta hacia la vida en común del hombre, sus modos de organización, sus instituciones, sus intereses, haciendo una revisión del pasado para intentar, luego, una proyección hacia el futuro.

Haremos una división del ámbito temporal en cuatro etapas, que van desde el origen del hombre hasta el siglo XXI, división arbitraria, que sólo tiene un propósito metodológico.

Los problemas que enfrentó la humanidad en sus inicios fueron de adaptación al medio y, posteriormente, del medio a sus

necesidades, esto, en estrecha relación con su evolución tecnológica-fábrica y los modos de comunicarse. El descubrimiento y manejo del fuego; la invención del lenguaje; la invención de la agricultura y el consiguiente tránsito del nomadismo al sedentarismo, son los hitos más destacables, ello requirió, paralelamente, diversos modos de organización y una manifiesta alteración de las costumbres. Esto ocurría entre el Paleolítico y la Edad de los Metales, o sea, el 98% de los aproximadamente tres millones de años desde el surgimiento del hombre sobre el planeta. En ese paisaje, podemos conjeturar que se constituyó la prehistoria de la ética y quizá fue allí donde se produjo por primera vez el contrato social rousseauiano.

El segundo período, el propiamente histórico, se inicia con la escritura, teniendo como actores a los egipcios, con su sistema de jeroglíficos, y a la cultura mesopotámica, con el sistema cuneiforme. Comienza un nuevo modo de vida que se ve directamente influenciado por la escritura; lo que significa la transmisión del conocimiento de una forma nueva y la posibilidad de dejar un testimonio explícito para los pueblos predecesores. Entre éstos, hay uno que es necesario destacar, en la medida que allí está la cuna de la cultura occidental, el pueblo griego. En él están también las primeras manifestaciones sistemáticas de la ética, muy vinculadas a formas más perfeccionadas de convivencia, tanto en lo social, como en lo económico y en lo político. Aquí surgen nombres célebres en nuestra cultura: Anaximandro, Sócrates, Platón y, desde luego, el gran sistematizador de la ética, Aristóteles, quien escribe el más célebre de los tratados de ética de la cultura occidental antigua, *La ética a Nicómaco*. Por último, aparecerá una concepción epicúrea de la ética, es decir, una concepción individualista, a la que se le opondrá una concepción estoica, que plantea al hombre como un miembro del universo. Más adelante, una concepción tomista, preocupada del tema del bien común. En el Renacimiento, cabe destacar la figura de Maquiavelo, como el iniciador de la corriente historicista. Más tarde, en el idealismo alemán, hay que mencionar a dos de los pensadores de mayor estatura filosófica: Kant y Hegel.

Posteriormente, cabe destacar *La Ética* de Max Scheler. A comienzos de este siglo, hay que citar la gran obra *Principia Ethica* de George Edward Moore, con su novedosa postura neo-realista que sostiene, en lo medular: "El bien es el bien, y ése es el fin del asunto". Es decir, el bien existe, aunque no es definible y no debe confundirse con las cosas que son buenas.

Finalmente, y sólo tres décadas atrás, aparece el intento de hacer una ética científica con Robert Hartman.

Desde Aristóteles en adelante, la ética aparece íntimamente vinculada a la política así como al derecho y a la economía, y, desde luego, uno de los elementos que ha estado históricamente ligado a su desarrollo ha sido el de las ideologías y las distintas formas de gobierno: monarquía, oligarquía, plutocracia, tiranía y democracia.

Cada siglo ha tenido su propia dinámica. En el siglo XVI, por ejemplo, el Mediterráneo era aún el centro del mundo y Venecia el eje del Mediterráneo. En el año 1564 nacen dos grandes hombres: Williams Shakespeare, en Inglaterra y Galileo Galilei, en Italia. Cuando Shakespeare escribe sobre el drama del poder, en su propia época y en su propia patria, en dos ocasiones lo sitúa en la República de Venecia: primero, *El mercader de Venecia* y luego, *Otello*. Al mismo tiempo, Galileo es condenado por la Santa Inquisición, que muy recientemente había enviado a la hoguera a Giordano Bruno. Condena que se produce a instancias del papa Urbano VIII, ex cardenal Maffeo Barberini, por defender las correctas tesis del polaco Nicolás Copérnico. La condena no es ejecutada, sin embargo, es sometido, en su casa de Arcetri, a lo que podríamos llamar hoy arresto domiciliario. Allí es visitado por el joven poeta inglés John Milton, Galileo ya está ciego, falleciendo el año de 1642. El día de Navidad de aquel mismo año nace, en Inglaterra, el más célebre de los físicos ingleses, Isaac Newton.

En cuanto a nuestro siglo XX, ocupará la tercera etapa de esta división y no será necesario extenderse hablando de él, puesto que se trata de la propia historia de Uds. Allí es donde se han desarrollado necesariamente nuestras biografías. El problema que enfrentamos hoy es el de una población en rápido

aumento en relación con los recursos naturales, la estabilidad social y el bienestar de los individuos. Éstos son los desafíos actuales de la ética, encontrando una humanidad polarizada y altamente agresiva. ¿Qué puede proponer la ética para superar, por ejemplo, un terrorismo de todo cuño que inunda el planeta a lo largo y a lo ancho? ¿Es legible la solución? ¿Es la represión una solución o más bien una patología del siglo XX?

A nuestro juicio, tres han sido los problemas básicos de la presente centuria:

1. Sobrepoblación, por una mala distribución que va a generar unos pocos centros (metrópolis) con una densidad crítica.
2. Superorganización, con una máquina burocrática gigantesca deshumanizada y aplastante.
3. Un severo problema de adaptación a los avances tecnológicos, lo que significa una dependencia (servidumbre) del hombre a la técnica, en una dislocada carrera de la técnica por la técnica.

Finalmente, la cuarta etapa la ocupará el siglo XXI en el intento de proyección que habíamos prometido al comienzo de estas reflexiones.

¿Cuáles serán los problemas que enfrentará la población humana en el siglo XXI y cuál será la opción de la ética en ellos?

El siglo XXI va a encontrar a una humanidad dividida o concentrada entre quienes se mantienen en el viejo sistema y los que están en el nuevo. Este nuevo sistema significará una modificación radical de todas las estructuras sociales, tal como las conocemos hoy; no se trata de una decadencia y corrupción, sino de un cambio profundo en el cual la tecnología habrá jugado un papel protagónico, pero no definitivo.

Los cambios a los que nos referimos, y que conforman el nuevo sistema, no serán en las direcciones propuestas por Huxley ni Bradbury. Es cierto que la tecnología nos ha ido cambiando casi imperceptiblemente el paisaje urbano, nos ha llenado de toda suerte de aparatos mágicos que nos alivian la tarea manual de las funciones menores, aunque también auxilia al intelecto en términos de velocidad, memoria, proyección, etc. El

mundo futuro, el nuevo sistema no es el tecnológico con todas las innegables prolongaciones de nuestras limitadas capacidades naturales en lo perceptual; tampoco el alucinante y terrorífico universo de las armas y de la guerra, es, más bien, algo invisible, pero mucho más influyente en nuestro modo de actuar o, mejor dicho, de relacionarnos.

Cada época ha ido perfilando un modelo de hombre que la representa o un estilo de vida al que los hombres se adecuan. Sin embargo, una visión más amplia permite ver que a cada época ha correspondido y corresponderá una *episteme* propia y diferente. Es probable que a partir del próximo milenio se rompa la distinción del tiempo en función del siglo como un indicador, y las síntesis se hagan en términos exponenciales. Es probable que la tecnología nos permita, con sus sofisticadas máquinas, dar saltos inimaginables en la línea del tiempo, hacia atrás o hacia adelante, para nuestro pensamiento lineal y cotidiano. Pero aún así, será del todo necesario definir una nomenclatura para la configuración de la *episteme* que corresponda, y esto dentro del terreno del lenguaje, que desde el comienzo, es decir, desde su aparición, ha sido la herramienta más formidable y fecunda que ha tenido.

Habrá que hacer un catastro de lo más fundamental y perdurable, tomando como límite las postrimerías de este siglo, y dentro de aquello que se considere lo más rescatable, con lo cual ya estamos definiendo el criterio clasificatorio, habrá que hacer, paralelamente, un análisis crítico de cada elemento de este recuento del quehacer humano hasta la fecha.

¿Cuál será la opción de la ética? Ésa es precisamente la urgencia de la tarea que hay que emprender en lo que queda del siglo, y será, probablemente, el ámbito del derecho uno de los privilegiados para su solución.

# La cultura de la máquina prepotencia y destino\*

El tema de nuestro tiempo y su proyección en el futuro es, eminentemente, el ético. ¿Está consciente el hombre del siglo XX de los riesgos que corre como consecuencia de su propia conducta? La tesis que queremos sostener se puede expresar de la siguiente manera: la máquina, producto de la tecnología, ha devuelto al hombre a su condición primaria, convirtiéndolo en un eximio cazador, pero de hombres. La tecnología bélica, tal vez la más sofisticada, ha generado la más lucrativa de las industrias llevando a la institución de la guerra a un límite en extremo peligroso.

Para abordar el asunto, se requiere una revisión y una visión del paisaje natural y humano desde la óptica de un hombre de nuestro siglo.

Para dicho análisis, vamos a usar un ojo occidental y lo haremos desde una cultura específica: la propia, sin embargo, el intento que se requiere demanda universalidad, y aquí surge el primer escollo de proporciones: ¿cabe un entendimiento universal del fenómeno humano, en el sentido de que el tránsito de una cultura a otra no signifique el cambio del significado de los patrones éticos que reclaman universalidad para ser eficientes?

Si tuviésemos que hacer un recuento meramente descriptivo de lo mucho y de lo rápido de los acontecimientos y cambios, tendríamos que señalar, a lo menos: la Primera Guerra Mundial, que significó la destrucción del orden europeo tradicional; Lenin, la Revolución Rusa y el advenimiento del socialismo; la creación de la Liga de las Naciones; la creación y difusión del psicoanálisis de Freud, lo que representó un cambio radical en el manejo del tema sexual; el surgimiento de Hitler y la forma-

\*Conferencia dictada en la Universidad Austral, Valdivia, 1979.

ción del Tercer *Reich*, de tan funestas consecuencias; Mussolini y Franco, otras voces totalitarias en Italia y España; el florecimiento de Estados Unidos como la gran potencia bélica; Einstein y la relatividad, una cosmovisión científica diferente; la Segunda Guerra Mundial; la Guerra Fría; la Revolución China y Mao Tse Tung; la descolonización de Asia y África; el apareamiento en la escena mundial de América Latina como una unidad; el ascenso de las economías empresarias del Pacífico, encabezadas por Japón; el asesinato de Kennedy; la caída del muro de Berlín; Gorbachov, la *Perestroika* y el desmembramiento de la Unión Soviética.

El análisis de los hechos ocurridos y su interpretación es un asunto de la competencia de los historiadores, pero, en cambio, qué es lo bueno y lo malo de lo ocurrido qué convendría que se repitiese o perfeccionase o qué sería, definitivamente, inconveniente y, por lo tanto, censurable. Son asuntos que le competen a la ética y es menester, en este punto, hacer algunos alcances así como algunas distinciones que permitan al lector seguirnos en este intento de pensar la ética para el futuro.

Lo primero que requiere ser revisado es un asunto de nomenclatura que nos parece importante aclarar: se trata de la distinción que arbitrariamente, y con un propósito metodológico, preferimos hacer respecto de los conceptos de cultura y civilización. Entenderemos por civilización, la historia del hombre desde su origen hasta la extinción de la especie, de modo que la civilización constituye un lapso de tiempo abierto y único, es decir, hay una sola civilización, en la medida que la especie humana es una sola. Por cultura en cambio, designaremos cada una de las manifestaciones que desde los inicios ha tenido el hombre a lo largo y ancho del planeta, de modo que las culturas son múltiples y diversas. Así entendidas las cosas, cabe hablar, por ejemplo, de una cultura del Paleolítico. La cultura ahora, corresponde al sistema de ideas y creencias que han animado y animan a grupos humanos específicos, en un tiempo y un lugar también específicos y dados.

La cultura occidental europea es el ámbito donde desarrollaremos nuestro análisis, en la medida que es la más cercana

a la propia y, además, hoy preponderante. En ella, hay signos y símbolos que aparecen como persistentes, y a ellos hay que acudir como referentes razonables de un discurso ético válido.

La idea de la dualidad humana, herencia mítica, es uno de esos signos persistentes. La idea de tiempo, como un continuo irreversible, y su tripartición, es otro signo persistente. La idea de espacio, como un ámbito necesario y sustentador. La idea de límite, como elemento enmarcador de ciclos y espacios. La idea de justicia, como elemento de equilibrio en la convivencia humana. La idea de libertad, como manifestación específica y privativa de la especie humana. Estos elementos, y su modo de relacionarse, han ido perfilando la silueta de cada siglo desde los griegos hasta nuestros días, y si la persistencia continúa, seguirán perfilando las siluetas de los próximos siglos.

La indagación que cabe hacer, previo análisis de estos elementos, es por su persistencia o cambio, ello guarda una relación directa con la conducta de la humanidad en el futuro próximo o lejano, teniendo la más directa relación con la ética.

Revisemos esos signos que hemos llamado persistentes y que habría que considerar, primeramente, para la configuración de la silueta de este siglo XX en nuestra cultura. Hemos mencionado seis que se usaron como variables básicas para la conformación de cada silueta, recordemos que ellos son las ideas de: dualidad humana, tiempo, espacio, límite, justicia y libertad.

Respecto al primer punto, utilizaremos, como introducción, una reflexión ya hecha en nuestro libro de filosofía y lógica: "En cuanto a los problemas relativos al hombre, e inherentes a esa visión antropológica dualista, diremos algunas palabras que muestren la persistente herencia derivada de los antiguos griegos. La distinción parte de una leyenda órfica según la cual Zeus tuvo un hijo con una de sus hijas (incesto) al que llamaron Dionisio. Hera, la mujer de Zeus, quiso eliminarlo, para ello contrató los servicios de unos titanes (malvados) quienes lo despedazaron y devoraron. Zeus, enterado de esta fechoría, los ubicó y los fulminó. De esas cenizas nació la especie humana, que, por lo tanto, tiene una parte perecible o cuerpo (*soma*),

que corresponde a los titanes, y una parte inmortal (*siquis*) o alma, que pertenece a Dionisio.

Conjuntamente con esta visión dualista, surgen la vida del hombre y el problema del mal, la derivación del mal de una culpa, la idea de un hado (destino o voluntad divina) ineluctable (*moira*). El concepto de la responsabilidad de la voluntad humana. La ley de justicia (*Diké*) y la infalibilidad de la sanción.

Como herencia del mito y antes del comienzo de la reflexión filosófica, iniciada por Tales de Mileto en el siglo VI a.C., la cultura occidental dispone de una compleja y nutrida trama conceptual que inspira a la vez que influye en el pensamiento filosófico.

Si manejamos el estudio de los fenómenos culturales del mismo modo como manejamos el estudio de los fenómenos naturales, es probable que descubramos la gravitacional influencia del mito en la formación de la mentalidad cultural moderna, en ese sentido, así como hay un fundamento metafísico de la ciencia moderna, también podemos hablar de un fundamento mítico del pensamiento o mentalidad cultural moderna. Esto significa considerar como elemento influyente en el pensamiento actual, el pensamiento mágico de nuestros antepasados. De acuerdo a la tesis de James Frazer, expuesta en su obra clásica *La rama dorada*, el pensamiento humano no admite ninguna heterogeneidad radical. Desde el principio hasta el fin, desde los primeros pasos hasta las más elevadas creaciones, permanece siempre el mismo, es decir, aparece como homogéneo y uniforme.

Esta manera de razonar, que supone un orden preestablecido y existente, natural y universal, supone, además, una relación fenoménica causal y persistente, la que ha animado a la cultura occidental por más de veinticinco siglos. De acuerdo a esta visión, el rito mágico ejecutado por un hechicero conforme a un protocolo muy preciso y siempre el mismo, no difiere grandemente de la conducta de un científico en un laboratorio, sujeto también a un severo protocolo. Ambos, en su estilo, son causalistas.

De alguna manera, que termina siendo lógica, se puede establecer una relación entre el mundo natural y el mundo social o cultural. Más allá de que uno se entienda como dado (el natural) y el otro como construido (el cultural), subsisten relaciones y parentescos entre ellos, que tienen una estructura lógica. O el uno aparece como duplicado del otro o aparecen como contrapuestos, pero como quiera que sea el modo de relacionarlos, el criterio es siempre lógico, y lo es, porque hay un elemento básico común entre el salvaje y el científico y es el lenguaje, es decir, desde el lenguaje mágico hasta el lenguaje computacional, se observa siempre una estructura lógica cabal y definida. El llamado pensamiento primitivo se expresa en un lenguaje primitivo, y por extraño que ese modo de pensamiento nos parezca, sin embargo, paradójicamente, tenemos que reconocer que no carece de una estructura lógica definida.

El lenguaje humano muestra siempre una estructura lógica cabal y definida, lo mismo en su sistema fonético que en su sistema morfológico, ya se trate de la más primitiva o la más sofisticada y tecnologizada de las culturas dentro de la civilización.

Como sostiene Cassirer en su obra *El mito del Estado*: 'Entre el mito y el lenguaje no sólo existe una íntima relación, sino una verdadera solidaridad. Si entendemos la naturaleza de esa solidaridad, habremos encontrado la llave del mundo mítico'.

De modo que ya al comienzo de la reflexión filosófica, los filósofos griegos fundadores disponen de una rica urdimbre relacional sobre la cual van a apoyar su pensamiento, pensamiento que no por ello deja de ser original y creativo"<sup>1</sup>.

Retomemos esa idea de dualidad humana, la dualidad tal como la entendemos en términos triviales. Corresponde por una parte al aspecto material y biológico, es decir, al organismo con toda su complejidad estructural, de la cual tenemos hoy muy clara noticia, particularmente, porque la tecnología nos permite un conocimiento detallado, objetivo y muy confiable del

<sup>1</sup>JOSÉ MIGUEL VERA L., *Curso elemental de filosofía y lógica*, cap. V, págs. 207-209.

cuerpo humano, sin que ello signifique un riesgo o menoscabo para nuestro cuerpo. Muy vinculadas a la estructura del cuerpo están las funciones que es capaz de realizar, precisamente, por tener la estructura que posee. Así, por ejemplo, dada la estructura y disposición de los ojos, el hombre tiene una visión estereoscópica, a la que está íntimamente ligada la cosmovisión, que acepta y contempla un espacio celeste, un arriba, la idea de Cielo, de Infinito, etc. Por otra parte, la estructura de las manos humanas, en las cuales el dedo pulgar se opone al resto, ha permitido la creación de una cantidad de objetos y máquinas, susceptibles de manejarse con las manos (nótese que la propia expresión "manejar" deriva, precisamente, de una operación manual), es decir, podríamos hablar de una cultura digital, las máquinas más sofisticadas que hoy poseemos, que son de conocimiento y uso público, y muy amplio, son digitales. Lo que importa dejar de manifiesto, es la estrecha relación que se produce entre la estructura de nuestro cuerpo y las funciones que somos capaces de hacer, derivadas de esa estructura. Incluso, para algunos pensadores contemporáneos, como el filósofo canadiense Marshall McLuhan, la tecnología no es otra cosa que la prolongación de nuestro cuerpo en el espacio. "Después de tres mil años de explosión por medio de técnicas fragmentarias y mecánicas, el mundo de Occidente entra en implosión. Durante las eras mecánicas prolongamos nuestros cuerpos en el espacio. Hoy en día, después de más de un siglo de técnica eléctrica, hemos prolongado nuestro propio sistema nervioso central en un alcance total, aboliendo tanto el espacio como el tiempo en cuanto se refiere a nuestro planeta.

Estamos acercándonos rápidamente a la fase final de las prolongaciones del hombre, o sea, la simulación técnica de la conciencia cuando el desarrollo creador del conocimiento se extiende colectivamente y conjuntamente al total de la sociedad humana, del mismo modo en que ya hemos ampliado y prolongado nuestros sentidos y nuestros nervios, valiéndonos de los distintos medios. Si la ampliación de esta conciencia –desde hace tiempo buscada por los anunciantes en favor de productos determinados– será 'algo bueno', es una pregunta que

requiere una amplia solución. Es poca la posibilidad de contestar a estas preguntas sobre las extensiones del hombre sin examinarlas en conjunto. Cualquier prolongación o extensión, ya sea de la piel, de la mano, afecta a todo el complejo síquico social<sup>2</sup>.

En cuanto a la otra parte de la dualidad, a la síquica, espiritual, intelectual o como quiera llamársela, corresponde al aspecto misterioso, muy desconocido, de muy difícil acceso, pero innegable. Digamos que este espacio de nuestra realidad es misterioso porque no cabe un conocimiento perceptual, ni material, ni tecnológico. La técnica no nos sirve en lo absoluto para abordar y aclarar lo que sea nuestra conciencia, permanece ajena a nuestros sentidos, permanece inaccesible para la tecnología. Queremos decir con esto, que mientras la tecnología entendida o no como la prolongación de nuestros sentidos, permite conocer de nuestro cuerpo hasta sus más recónditos lugares, es decir, disciplinas biológicas como la genética, auxiliada por la tecnología, nos permite conocer la estructura cromosomática de un individuo, lo que significa una fuente de información sumamente valiosa y útil para el futuro de nuestro desarrollo fisiológico, nuestra salud, etc. Esa misma tecnología que permitió a un investigador como el Dr. Severo Ochoa descubrir o, mejor dicho, descifrar el código genético, que le valió el Premio Nobel, no permite, siquiera, dar un paso en este otro dominio: el espiritual. ¿Cuál es la estructura del espíritu? ¿Cuál es su función o sus funciones? Aquí parece que la relación estructura-función, tan nítida y eficiente en el aspecto corporal, no queda clara o, simplemente, no sabemos si opera o cómo opera. ¿Cómo nos enteramos de la conciencia? Para el sentido común, la pregunta no ofrece muchas dificultades, en la medida que resulta fácil advertir que nos enteramos de la conciencia por sus efectos, es decir, nos damos cuenta, nos enteramos, nos percatamos, nos ponemos sobre aviso, de lo que ocurre a nuestro alrededor y de lo que nos ocurre a nosotros mismos,

<sup>2</sup>MARSHALL McLUHAN, *La comprensión de los medios como extensiones del hombre*, parte I, Introducción, págs. 25 y 26.

eso es, para el sentido común, estar consciente. Sin embargo, el asunto dista mucho de ser tan simple, ya que en ese darse cuenta del sentido común hay una serie de elementos que se dan por sabidos, casi diríamos que se postulan; nos referimos a dar por conocido y sabido el lenguaje con que opera la conciencia cuando conoce, el paisaje donde opera la conciencia el sentido y significado de ambas cosas, el acaecer espacio-temporal de lo entendido por la conciencia, en suma, el contexto cultural.

Concluimos entonces, que la estructura del aspecto intelectual de la dualidad es postulable, es decir, podemos aceptar todos y cada uno de los modelos que se han planteado o rechazarlos todos, en la medida que no existe la posibilidad de mostrar objetivamente, es decir, cuantitativa, medible y senso-perceptualmente, dicha estructura. Mientras la estructura no sea, por así decirlo, visible, susceptible de una representación unívoca o unívocamente convenida, será misteriosa. No obstante, ello no es suficiente para negar sus efectos o refutarlos, reputándolos de ilusorios o ficticios. La llamada conciencia moral, por ejemplo, tan importante como mecanismo dentro del derecho, para distinguir aquellas acciones que merecen ser reputadas de aceptables, convenientes, adecuadas, idóneas, remarcables, en suma, buenas, y aquellas otras que, por el contrario, merecen ser reputadas de deleznable, inconvenientes, inadecuadas, rechazables, en suma, malas, que animan los usos y costumbres que el derecho recoge en la llamada Costumbre Jurídica y que algunos denominan Derecho Consuetudinario. En la medida que el derecho vive en la conciencia de la comunidad como una convicción jurídica, es decir, como lo que se estima que *debe ser*, una vez que esa conciencia moral determina lo aceptable, lo conveniente y lo repudiable o rechazable, es lo que Savigny, aunque en otro contexto, llamaba *Volksrecht* (derecho del pueblo). Cumpliéndose, así, en los hechos, la citada conciencia moral.

En un ordenamiento jurídico se recoge aquello que la comunidad, como un ente vivo y consciente, estima lo adecuado para su propia organización, así como define lo que se ha de rechazar por inadecuado para su propio funcionamiento.

Por ejemplo, las garantías constitucionales, en cualquier Constitución moderna, aluden a ciertos derechos mínimos que deben ser preservados por el ordenamiento jurídico, del cual, la Constitución es la encargada de fijar los límites. Hoy se conocen estas garantías como Derechos Humanos.

Otros efectos suficientemente reconocidos y aceptados, a pesar de no haber claridad en la estructura, que permitiría esas funciones, que hemos estado llamando efectos, son: el pensamiento, la imaginación, la memoria, etcétera.

La manifestación histórica de este aspecto de la dualidad humana (la propia historia es una invención humana proveniente del aspecto intelectual de la dualidad, que los griegos llamaban *nous*), ha revestido formas muy diversas, todas, suficientemente estudiadas y conocidas como: la magia, el mito, la religión, la filosofía, la ciencia, la tecnología, el arte, etc. Toda esta extensa y compleja gama de manifestaciones humanas son claramente imputables al aspecto espiritual de la dualidad inventada y descrita por los griegos, recogida por nuestra cultura, la latinoamericana o más específicamente la chilena, entendida como derivada de la cultura occidental, con más de veintiséis siglos. El hombre es el único animal ético, moral y libre, es decir, el único animal que no es producto definido y claro de un programa genético, como el resto de los animales, según los biólogos, en el sentido de que los animales vienen definidos en su condición de tales y sólo tienen que envejecer en dicha condición, para decirlo al estilo de Ortega y Gasset, el toro nace toro y con ello le viene dada de una vez y para siempre su toridad, es decir, su ser específicamente toro, y no debe ir a una escuela de toros para conseguirla. En tanto que el hombre no nace definido, sino que tiene que hacerse su vida, ganársela, proyectarse, este proyecto vital lo conducirá a alguno de los múltiples oficios a que puede aspirar o debe aspirar, como, por ejemplo: poeta, abogado, pintor, astronauta, mecánico, inventor, etcétera.

“El hombre, podemos sostener, es constitutivamente moral porque es constitutivamente libre, tiene por fuerza que hacerse –suficiente o deficientemente– su propia vida. Ello, en el

imprescindible marco de la libertad, sólo estando garantido este marco cabe plantearse el ineludible sentido moral de la vida.

El problema radica precisamente aquí, y debiera ser la tarea primordial de la ética, en el futuro, ser el ámbito desde donde se garantice esa condición básica para la vida humana, la libertad que, como bien sabemos, en muchos períodos de la historia no sólo no ha estado garantizada sino abiertamente conculcada. Baste mencionar sólo algunos de los ejemplos más significativos de esta situación como: la esclavitud, la Santa Inquisición y todos los modernos y tecnologizados sistemas de represión de la época actual.

Con bastante razón acuñó Hobbes la expresión *homo homine lupus* para caracterizar a nuestra especie, la más cruel existente sobre el planeta.

Sin embargo, la tarea de la ética no está en la exégesis de los hechos consumados, sino, más bien, en la previsión e impedimento de la repetición de las aberraciones históricas conocidas, tales como el genocidio judío en la época hitleriana, las bombas sobre Hiroshima y Nagasaki, la demolición de Beirut en el Líbano y, más recientemente, la guerra del Golfo Pérsico<sup>3</sup>.

Finalmente, este concepto de dualidad, heredado de los griegos y manejado por el sentido común y por el derecho, muestra una clara estructura en su aspecto material, resultando, a su vez, el aspecto espiritual claramente comprensible por sus efectos.

Los conceptos de espacio y tiempo aparecen como los elementos imprescindibles para la comprensión del mundo exterior, particularmente después que el filósofo alemán del siglo XVIII, Immanuel Kant, sostuviera fundadamente que la percepción del mundo exterior es necesariamente espacio-temporal o de lo contrario, ininteligible.

Es desde Kant que debemos abordar nuestro objeto, o mejor dicho, desde su sistema. Kant no se pregunta qué es o cuál

<sup>3</sup>VERA, *Curso...*, op. cit., pág. 203.

es la realidad, qué son las cosas, qué es el mundo. En ello, pareciera adoptar la actitud del hombre de ciencia, pero esto es sólo aparente. Por el contrario, se pregunta cómo es posible el conocimiento de la realidad, de las cosas del mundo. Es, por consiguiente, un espíritu o una conciencia que se vuelve de espaldas a lo real y se preocupa de sí misma, actitud que lo aleja notablemente del hombre de ciencia. Kant es un producto neto de ese subjetivismo propio del alma alemana. No en vano es el heredero de la ilustración alemana. En efecto, el iluminismo alemán debe su originalidad respecto al inglés y al francés más que a nuevos problemas o temas especulativos, a la forma lógica en que los temas se presentan y manejan. Es el ideal de una razón que exige el derecho de atacar, con sus dudas y sus problemas, todo el mundo de la realidad, es un método de análisis racional, por lo mismo, tan cauto y decidido que, al avanzar, mide la legitimidad de cada paso y al mismo tiempo la posibilidad intrínseca de que se sirve a la manera de fundamento, es, en otras palabras, paradigmáticamente construcción. Es así que, para Kant, el contacto con la realidad exterior no será nunca, en rigor, contacto, evidencia inmediata, por el contrario, será, artificio, construcción mental, precario y sin firme equilibrio, de consistencia escasa. El carácter subjetivo de la experiencia primaria será, de uno u otro modo, una interpretación del Yo. El Yo adquiere las dimensiones cósmicas que lo justifican en este contexto del cual es sustento y desde el cual se proyecta. Representa la realidad ejemplar y en virtud de esta circunstancia la filosofía aparece como el intento de construcción intelectual del mundo que se parezca en lo posible a un Yo. Aristóteles, en cambio, con una posición netamente meridional, ignora el yo, la concepción del alma, que es casi cuerpo, siendo, tal modo, una entidad semicorporal, que tiene como funciones paralelas el pensar como el hacer vegetar la carne, lo que revela que el pensar, de cualquier modo, no está visto de una manera intrínseca, sino, más bien, como un hecho más del mundo, parejo al movimiento de los cuerpos. Esto se puede enfatizar como lo hace Ortega y Gasset, a propósito del ver: "Es de suma importancia esta distinción entre el ver desde adentro o desde afue-

ra, entre la visión *stricto sensu* íntima, y la visión extrínseca. Un ejemplo tosco que la aclara puede ser la diferencia que hay entre ver correr a otro o sentirse uno corriendo. El que corre percibe su carrera desde el interior de su cuerpo como un conjunto de sensaciones musculares, de dilatación y constricción de los vasos, de aceleración del flujo sanguíneo. El prójimo que corre es, en cambio, un espectáculo visual y externo, un desplazamiento de una forma corporal sobre un fondo de espacio"<sup>4</sup>. ¿Qué es, en consecuencia, lo que conocemos de las cosas? Desde luego no es lo que las cosas nos entregan, como lo vería Aristóteles, por ponerlo en una frase deberíamos decir "que nosotros no conocemos de las cosas sino lo que hemos puesto en ellas" o, por decirlo en la terminología kantiana, "las condiciones de la posibilidad de la experiencia son las mismas que las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia".

En la visión del Yo, que no es alma en el sentido de realidad en el cuerpo, a la manera como lo entendieron los griegos, sino conciencia de sí mismo, la expresión que usa Kant es *selbstbewusstsein*, se trata, en verdad, de lo que tiene de más intrínseco la conciencia: la razón. Desde la razón, es que se proyecta la visión del mundo como una *construcción* cauta, pero segura, dando cuenta lógica y rigurosa del más mínimo paso que permite avanzar sin contratiempos y eliminando toda contradicción. Enfilamos con paso seguro hacia el ámbito del conocimiento por la vía del *a priori* o, mejor dicho, de las formas *a priori*. Las formas *a priori* de la sensibilidad o intuiciones puras —enseña Kant— son el espacio y el tiempo que no aparecen como cualidades de las cosas sino como *condiciones* de nuestra intuición de ellas. No hay sensopercepción sino en el espacio y en el tiempo. Espacio y tiempo son elementos subjetivos del conocimiento sensible, son, respectivamente, formas de los sentidos externo e interno, fundamentos de la posibilidad de la matemática, que por esta vía se convierte en una síntesis *a priori*, en la unificación del

<sup>4</sup>JOSÉ ORTEGA y GASSET, *Kant. Reflexiones de Centenario*, pág. 957.

dato de la experiencia por las formas de la sensibilidad. Son éstas las formas que imponen al objeto sus condiciones, habilitándolo como objeto de conocimiento y, en rigor, de conocimiento universal y por ende necesario.

En la analítica trascendental, la preocupación es el conocimiento de los objetos físicos, que por modo análogo al de la matemática, se trata de indagar por los elementos *a priori* que intervienen en la síntesis de los juicios propios de la física. Sólo que en esta síntesis se va más allá de la ordenación de las impresiones a partir de las intuiciones del espacio y del tiempo, procura la unificación de la diversidad de lo dado por las categorías del entendimiento, unificación cuyo funcionamiento y sentido se descubre mediante la llamada deducción trascendental. La analítica aparece como una respuesta a la posibilidad de la experiencia natural. Para Kant, las categorías resultan justificadas por medio de la identificación de los juicios con los actos de afirmación de la realidad, así, la deducción trascendental es sistemática y completa; ya que a su juicio no pueden darse otras categorías al entendimiento (Yo). Categorías, en este contexto, significa condiciones de la posibilidad del conocimiento de los objetos físicos. Pero como ocurre que "las condiciones de la experiencia en general se corresponden con las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia", el conocimiento desde esta perspectiva, y en su carácter universal, no es un mero producto de lo dado, que aparece siempre como diverso y con precaria consistencia, sino más bien, el dictado que a las cosas hace la actividad apriorística del sujeto trascendental (Yo).

El concepto de límite aparece en el horizonte filosófico muy tempranamente y vinculado a los conceptos de espacio y tiempo. Es Anaximandro de Mileto (discípulo y sucesor de Tales, quien, como se sabe, es el verdadero fundador de la filosofía), situado históricamente entre el 610 y el 546 a.C., sostiene la idea del principio de todas las cosas como el *To Apeiron*, es decir, lo Ilimitado. Aquí hay que hacer algunos alcances que nos permitan entender mejor el pensamiento de Anaximandro. Los griegos utilizaban para designar el vocablo 'fin', que en nuestra

lengua registra una sola palabra, dos expresiones distintas: *telos*, que significa fin como finalidad, así, la expresión teleológico significa finalista y *peras*, que significa fin como límite físico o contorno, así la expresión 'perímetro' (derivada de *peras* y *metrom*) se refiere al contorno de una superficie. Luego, el *To Apeiron* era aquello que no tenía límites y los seres, de que nos habla en su fragmento como opuestos al principio o como productos del principio (*To Apeiron*), eran, en cambio, limitados por una generación y una disolución, es decir, en nuestra nomenclatura nacimiento y muerte son, justamente, los límites del ciclo vital. Tenemos esbozado, así, el concepto de límite en el sentido temporal, entendiéndose y fundamentándose una afirmación tan célebre como antigua, que dice: "Todos los hombres son mortales" (premisa mayor de un silogismo en Barbara), es decir, todo lo que ha nacido debe morir. Todo ciclo vital tiene como límites el nacimiento y la muerte, que son los límites invocables en cualquier biografía conclusa. La idea de límite, entonces, es fundamental para la distinción de lo diverso y de lo semejante, cada cosa tiene un contorno (perímetro) definido que es posible conocer y reconocer como una entidad estable, o sea, con su propia identidad y, siguiendo ese mismo mecanismo, es susceptible de encontrarse con otras entidades diferentes y semejantes. Aquí el concepto de límite es el elemento central que nos permite, tanto en lo temporal como en lo espacial, definir las diversas formas.

Forma es un término con el que designamos en filosofía una relación o propiedad invariable de los elementos de un conjunto. Así, la triangularidad es forma de ciertas figuras, en cuanto se refieren a la característica general de tener tres lados, independiente de las relaciones entre los ángulos, de la magnitud de la figura, etc. Por oposición a esta *forma*, las figuras concretas que ella incluye son su materia. Forma y materia son conceptos correlativos, a toda forma corresponde una materia y viceversa. Pero hay entre ellas una diferencia decisiva: la invariabilidad de la forma del conjunto, frente a la esencial variabilidad de sus elementos. Al conjunto de las figuras triangulares, por ejemplo, pertenece como carácter invariable-esencial, un espa-

cio cerrado por tres rectas, pero sus elementos –cada figura de esta forma– son variables, en cuanto pueden ser rectángulos, obtusángulos, acutángulos, isósceles, escalenos, equiláteros; de altura mayor o menor según una altura dada, etcétera.

Si tomamos la palabra ‘forma’ en esta amplia acepción, lo hacemos a no dudar, como sinónimo de ‘esencia’ y con ello la asociamos a género, clase y demás términos que comúnmente designan a la identidad de un conjunto de objetos. Así, en efecto, surge la noción en la filosofía griega, imponiéndose con marcado carácter metafísico a través de la Edad Media. De esta manera, la forma aristotélica es la determinación del ser: el ser en acto, aquello que y por lo que una cosa es. Pero no es este alcance del concepto el que aquí nos interesa, sino el otro, el más acentuadamente lógico con que prevalece en el lenguaje filosófico de nuestros días. Sigue siempre refiriéndose a los elementos de un conjunto y factores de variabilidad e invariancia; pero esta invariancia es ahora específicamente la de las relaciones entre los elementos, como determinantes del modelo o estructura del conjunto. Si consideramos, por ejemplo, un grupo de personas cualquiera y las ordenamos de menor a mayor, según su edad, prescindiendo de su estatura, sexo, nacionalidad y demás caracteres, diremos que la relación de edad es la forma de este orden, su estructura invariable. Podemos, en efecto, sustituir todos los miembros del grupo y hasta aumentar su número, conservando, sin embargo, el mismo patrón de relaciones entre ellos. Al hablar de forma de un conjunto, aludimos, pues, a una estructura de relaciones constantes.

Sobre la justicia Bobbio, sostiene en su *Teoría General del Derecho*, que: “El problema de la justicia es el problema de la mayor o menor correspondencia entre la norma (jurídica) y los valores superiores o finales (jurídicos) que inspiran un determinado orden jurídico”. Vamos a empezar por la postulación de la justicia como un valor necesario y fundamental para la organización de una comunidad cualquiera.

Ya los filósofos griegos clásicos se habían hecho cargo del tema de la justicia, como uno de los temas vertebrales de la reflexión política. Está presente de manera gravitacional en el pen-

samiento político de Platón. En *La República* postula una teoría del Estado que no está enmarcada en el contexto histórico específico de su época, es decir, no se trata de una teoría que está en función del conocimiento, ordenación y manejo de un conjunto de hechos múltiples y diversos que constituyen la sociedad griega del siglo quinto, sino que, su teoría, apunta a un sistema coherente de pensamiento, o sea, tanto se trata de un esquema ideal y por lo mismo absoluto y duradero.

El criterio central usado por Platón para definir un orden social, es la justicia. Dicho en otros términos, el fin último del Estado es la administración de justicia; entendida ésta como principio general de orden. Se trata de una legalidad exteriorizada en la armonía de las diversas potencias del alma humana, en suma, de un Estado legal.

La tan reiterada concepción de justicia consistente en “dar a cada uno lo suyo” encuentra alguna de sus raíces en el pensamiento platónico. Cuando Platón sostiene que puede definirse la justicia como el principio de una sociedad compuesta de diferentes tipos de hombres que se han unido bajo el impulso de una necesidad recíproca, y que, por su combinación y concentración, en sus diversas funciones, han constituido un todo que es perfecto por ser el producto y la imagen de la totalidad de la mente humana.

Dicho en otros términos, sobre la idea de cosmos (orden), pero un orden previo, compete a cada cual en la sociedad una tarea específica y diferente, para lo cual cada uno tiene la capacidad y preparación adecuadas, esperándose que la use honestamente. Es en ese sentido que debe cumplirse la idea de justicia, toda vez que la sociedad garantice a cada uno de sus componentes el lugar más adecuado, en tanto que cada componente cumpla idóneamente la tarea que le corresponda en la sociedad. Esto, porque la manera como debe entenderse lo suyo de cada cual (en la idea de justicia de dar a cada cual lo suyo) en que cada cual en la sociedad deberá ser tratado como lo que es, según su capacidad y preparación.

Se trata, en suma, de un equilibrio armonioso entre la sociedad (Estado) y sus componentes (habitantes), en la medida

que ésta garantice un lugar y un trabajo a cada uno de sus miembros, en tanto que cada uno de ellos cumpla de la manera más idónea su respectiva tarea y, desde luego, sea adecuadamente remunerado por ella.

Vistas las cosas desde la perspectiva actual, la justicia, entonces, radica en la capacidad del Estado para garantizar a cada uno de sus miembros algunos derechos fundamentales (como podrían entenderse las llamadas garantías constitucionales) y exigirles ciertas obligaciones también fundamentales.

El problema de la justicia, en lo que dice relación con su aplicación práctica a una realidad específica, es decir, a una comunidad histórica y geográficamente existente, radica en el cumplimiento de las partes respecto al compromiso que la justicia supone. Esto es, que haya efectivamente una correspondencia adecuada en cuanto al compromiso de las partes. Dicho de otro modo, que aquello que debe garantizar el Estado a los habitantes se cumpla, pero que también se cumpla lo que los habitantes le deben al Estado. La mayor o menor correspondencia entre las normas jurídicas y los valores superiores que las inspiran en un ordenamiento jurídico, se va a traducir en un sistema político (ideológico) que cumpla las expectativas de su oferta. Pero ocurre que casi todos los sistemas ideológicos creen cubrir la expectativas de la comunidad que dominan. Si la justicia puede ser invocada por todos los sistemas, incluso aquellos contrapuestos, significa que la justicia tal como la hemos definido corresponde a una fórmula vacía. Sin embargo, ocurre que la justicia se aplica conforme a un ordenamiento específico, que en el caso de la época actual es bastante más semejante que diferente entre los diversos Estados. Se aplica en los hechos remitiéndose a cada ordenamiento y si entendemos al derecho como medida, es decir, como regla de derecho, entonces parece razonable entender que es una garantía para los titulares de derecho, porque asegura a este, al ser usado como una unidad dentro de un sistema, por jueces y legisladores, el derecho que la norma le otorga.

Vistas las cosas de esta manera, la regla de derecho resulta comparable con una cinta métrica, en tanto ella es lo dado como

justo para la conducta del juez, obligándolo a cumplir la ley conforme lo expresado por ésta, en los mismos términos en que dicha normativa lo manifiesta; partiendo, por supuesto, del principio de la incorruptibilidad de los jueces, y aun cuando este principio falle, creemos que lo hace en una mínima proporción.

Finalmente, nos queda, como el último de los indicadores, la libertad. Respecto de ella, diremos, para empezar, que se trata de una característica, condición o atributo exclusivamente humano, atendiendo lo que dicen las investigaciones en el área de la genética, según la cual todos los animales con la sola excepción del hombre obedecen al resultado de un programa genético, es decir, todo lo que harán está preestablecido en el mencionado programa, advirtiéndose una gran regularidad en la conducta animal, lo que significa que frente a los mismo estímulos nos encontramos con las mismas reacciones.

Dicho de otro modo, el animal viene definido desde su nacimiento con una estructura que lo hará funcionar de una manera específica y sin variaciones significativas. Es decir, el asno nace asno y eso será toda su vida, no requerirá de una educación especial para el cumplimiento de su condición, y ese cumplimiento no es otra cosa que el correspondiente al programa genético. En cambio, el animal humano tiene que hacerse y definirse a lo largo de su ciclo vital, a través de un proceso educacional sistemático, prolongado y complejo, en el que desarrolla, de manera natural, su libertad. La libertad humana, que es la única que en los hechos se da; respecto de los seres vivos, importa un proceso imaginativo y nos permite diferenciarnos en tanto miembros de una misma especie.

“La vida humana envuelve un esencial *a priori*, en el sentido de que tiene que ser previvida imaginativamente, y sólo así se hace posible su efectiva realidad. El hombre es el único animal que programa su fin de semana. La imaginación, por tanto, es un requisito de la vida, porque ésta no sólo se realiza a sí misma, sino que se hace como posibilidad, no es mera actualización de potencias ya dadas, sino que esas potencias se actualizan como recursos para conferir vigencia a las posibilidades resultantes de la proyección imaginativa de una figura de

vida o pretensión sobre la circunstancia en que el hombre se encuentra. Hay una suerte de creatividad cotidiana que se traduce en conductas que, aunque reiterativas, siempre tienen algo de novedoso o lo pretenden, estando orientadas a lo ornamental por una parte y a lo expresivo por otra, ya sea que se trate de mover cosas ajenas a nuestro cuerpo o de poner en acción la propia expresividad corporal, que es acentuada, y de modo particular, según la pretensión que nos guíe. Eso, por lo que dice relación con nuestra vida cotidiana, decorando o redecorando nuestro hábitat, haciendo jardines, etc., o atreviéndonos de particular manera ante una cita amorosa, esperando obtener los mejores resultados. En cuanto a nuestras expresiones, ellas son múltiples y dependen del interlocutor que tengamos, así como del efecto que queramos lograr, etcétera.

Detrás de estas conductas o de este hacer, en mayor o menor grado imaginativo, hay evidentemente un trasfondo estético. Lo que se ha puesto en acción es parte del universo de las formas que pretende ser: elegante, sobrio, adecuado, simple, formal, grato, etc. Se diría que tras estas actividades tan típicamente humanas hay, consciente o subcientemente, una actitud esteticista y una no muy lejana pretensión de que lo hecho resulte, de un modo u otro, bello.

¿Hay en estas conductas un ánimo de comunicación, un ánimo de denunciar nuestras preferencias o gustos, un ánimo de sumir al otro en nuestra propia atmósfera, que creemos confortable, o la mejor que podemos ofrecer? Creemos que sí. En esa medida somos potencialmente artistas, creadores de nuestro entorno social.

Las artes, en tanto, tienen 'una función comunicativa-semántica, que denuncia intenciones nuestras, son una suerte de institucionalización de esta capital característica humana que es la imaginación' "5.

Pero recapitulemos, habíamos planteado que hay un aspecto común entre todos los seres vivos, en la medida que ello quede claro, facilita la comprensión de este otro aspecto que nos in-

<sup>5</sup>VERA, *Sobre la estética en la ciencia y en el arte...*, Rev. Medio Ambiente, N° 1, vol. 6.

teresa enfatizar, que es el espíritu y del cual depende directamente la libertad.

Toda vez que una entidad biológica (ser vivo) alcanza un rango de estabilidad suficiente para que permanezca constante y podamos dar cuenta de ella (identidad), se ha constituido una estructura. Hay que tener presente que siempre que en la realidad se lleva a cabo una identificación del mismo ser en instantes distintos, ésta ha de basarse por necesidad en el estado de la observable. Para un flujo continuo del tiempo y una variedad continua de estados, el principio básico ha de formularse como sigue: supóngase que en el instante  $t$  existe un solo individuo en el estado  $C$ , apreciablemente distinto de los estados de todos los demás individuos; si después, especialmente poco después, en un instante  $t'$  se encuentra un solo individuo en un estado  $C$ , que se diferencia poco de  $C$  o es "típicamente similar" a  $C$ , ¿se justifica, entonces, la presunción de que uno está tratando con el *mismo* individuo en los dos instantes  $t$  y  $t'$ ? En lugar de  $t$  y  $t'$  se puede tener toda una sucesión  $t, t', t'' \dots$  de instantes. Piénsese en seguir una onda que se mueve sobre la superficie del agua. Aun en reconocer gente, dependemos de estos medios. La estructura, por su parte, es susceptible de disponerse de diversas maneras perfectamente distinguibles, esta capacidad o propiedad de disposición de las estructuras la denominaremos genéticamente organización. De la relación de las anteriores características, derivamos una propiedad nueva y muy importante que es su actividad (que se puede dar en términos de: operación, conducta o comportamiento).

Estabilizada una estructura con su respectiva organización, a la que corresponde consecuentemente una actividad, tenemos una situación compleja y de gran riqueza, que podemos llamar forma. Sobre ella ya hemos acotado algunas cosas, sin embargo, ahondaremos un poco más por tratarse de un elemento que incide en cada uno de los indicadores que hemos estado analizando.

"Tal vez si uno de los modos esenciales del conocimiento, que procura la inteligibilidad del mundo y de nosotros mismos, sea el orden. LA FORMA ES EL ORDEN DEL ORDEN. Esta fórmula

requiere ser explicada y puesta a funcionar, y de una manera eficiente. Se dice con frecuencia, y con razón, que nuestra experiencia del mundo es siempre de un mundo lleno y ordenado. Esto significa que en el trato con nuestro entorno, nos encontramos con las cosas dispuestas de algún modo definido o definible. Estos modos, que son prácticamente innumerables, constituyen el juego de relaciones mediante las cuales las cosas resultan dispuestas de manera coherente. La relación corresponde a la categoría primaria, que define lo relativo como la referencia de una cosa a otra. La relación constituye el elemento más simple del sistema y el de máxima generalidad (corresponde por analogía al átomo o a la célula). El orden corresponderá al contexto donde toda relación se articula: así comenzaríamos desde el orden universal hasta descender al orden de un átomo; en un sistema de relaciones (urdimbre relacional) que legaliza el conocimiento en todos sus sentidos. En este tránsito, que se inicia en la relación como lo más general, se pasa al orden con un grado de generalización menor para rematar en la forma a la que corresponde al nivel más concreto dentro del sistema. La FORMA (orden del orden) es, justamente, la constante que legaliza y estabiliza nuestro contacto con la realidad en un plano analítico, es una suerte de principio de identidad de la inteligibilidad del mundo exterior, que permite ir configurando perfiles bien definidos, modelos o paradigmas, que iluminan el sistema y llevan a concretar la compleja urdimbre relacional. Ejemplo: hay una notable variedad entre los seres humanos, que es susceptible de ser predicada de innumerables maneras, esto complica el cuadro en cada miembro de la clase hasta el infinito, sin embargo, dicha complejidad, por alta que sea, no nos mueve a error cuando predicamos de cualquiera de los miembros de la clase como una de sus características comunes y uniformes, su forma humana.

Hemos visto algunas de las grandes formas en que se ha organizado el conocimiento humano, como son el arte y la ciencia. Del mismo modo, hemos visto cómo nuestro entorno puede resultar bien caracterizado bajo la forma de naturaleza. Kant, por su parte, extremando el argumento, afirma la posibilidad

de conocimiento de ese entorno, como dependiendo, precisamente, de las formas, al sostener que espacio y tiempo constituyen las formas *a priori* de la sensibilidad.

Revisemos otra de las grandes formas del conocimiento humano. La cultura, por ejemplo, se la entiende como un sistema de ideas y creencias que anima a un grupo dado en un tiempo definido. Ideas y creencias que constituyen su base de sustentación o, dicho de otro modo, lo que los mantiene vivos.

La cultura suele aparecer contrapuesta a la naturaleza, como dos modos de orden distintos. Parece un buen ejercicio revisar si dicha contraposición es tal. La naturaleza aparece como lo dado, lo puesto allí, lo determinado, lo causal. La cultura aparece como lo hecho, lo funcional, lo construido.

Hay entonces, un orden natural en virtud del cual, el acontecer fenoménico se repite causalmente, dando curso a una suerte de ritual fijo. Me refiero a la invariabilidad de las leyes naturales, en el sentido de que mientras el mundo evoluciona continuamente, estas leyes –es decir, las reglas según las cuales se efectúa la evolución– son las únicas que están exentas de variación. Es en virtud de este modo de entender las cosas –de esta condición– que las leyes no han cambiado, es que sabemos del pasado y lo admitimos, en cambio, el problema se torna aporético, cuando se trata del futuro, ya que el proceso evolutivo no resulta fácilmente proyectable. Sin embargo, es preciso recordar que el modo de inferir el pasado del presente, no difiere mayormente del modo de inferir el futuro del presente. En todo caso, lo que importa enfatizar, es que el ámbito natural es descriptible e interpretable desde lo que, en efecto, en él ocurre, y su ocurrir es ajeno a nuestra manipulación. Hay una suerte de invariabilidad en la naturaleza, que se traduce, para nosotros, en la estabilización de relaciones que se repiten conforme a patrones perfectamente claros, de manera que a condiciones iguales se siguen eventos iguales. La investigación experimental de las ciencias naturales descansa, en gran medida, en la creencia que algo semejante, en efecto, ocurre.

En el ámbito de la cultura, todo es creado y conservado conforme a nuestra voluntad o deseo, esto apunta a la caracterís-

tica que hace la diferencia fundamental entre los ámbitos, y de paso plantea la más interesante de las formas creadas por el hombre, me refiero a la LIBERTAD. La libertad es la *forma del futuro*"<sup>6</sup>.

Se desprende de lo dicho, que la libertad a lo que se opone, en términos muy precisos, es al estado de necesidad (*anágke*), y en ese sentido el hombre, en su vida cotidiana, debe permanentemente estar eligiendo, discriminando, decidiendo lo que va a hacer, decir u omitir, etc. Dentro de los marcos que los múltiples protocolos exigen de la conducta humana, siempre hay un margen relativamente amplio para las decisiones en todo orden de cosas. Sin embargo, históricamente el hombre se las ha arreglado para distorcionar esa situación habitual, humana, que es la libertad tal como la hemos planteado, así es como inventó esa oprobiosa institución llamada esclavitud, que llevó al hombre a convertirse en cosa, justificando que las modernas constituciones, como, por ejemplo, la nuestra, comienza declarando que los hombres que nacen en nuestro territorio y bajo nuestra soberanía, nacen libres.

Por último, recordaremos a Sartre, el célebre filósofo existencialista francés, quien ha extremado el argumento llegando a decir que el hombre está obligado a ser libre. En *El ser y la nada*, sostiene que "la libertad es la posibilidad permanente de aquella ruptura o aniquilación del mundo, que es la estructura misma de la existencia. Yo estoy condenado a existir para siempre más allá de mi esencia, más allá de las causas y de los motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre. Esto significa que no se pueden encontrar otros límites de mi libertad que la libertad misma; o, si se prefiere, que no somos libres de dejar de ser libres. La libertad no es el arbitrio o capricho momentáneo del individuo: tiene sus raíces en la estructura más íntima de la existencia, es la misma existencia...

Un existente que, como conciencia, está necesariamente separado de todos los demás, ya que están en relación con él sólo

<sup>6</sup>VERA, *Sobre la estética...*, op. cit., págs. 81 y 82.

en la medida en que son para él, un existente que decide de su pasado, bajo la forma de tradición, a la luz de su futuro, en lugar de dejarle pura y simplemente determinar su presente, un existente que se hace anunciar por algo que le es ajeno, o sea, por un fin que él no es y que proyecta al otro lado del mundo, he aquí lo que llamamos un existente libre'. Es evidente que la libertad no se refiere a los actos y a las voliciones particulares, cuando el proyecto fundamental en el cual están comprometidos y comprendidos, y que constituyen la posibilidad última de la realidad humana, es su elección originaria. El proyecto fundamental deja un cierto margen de contingencia a las voliciones y a los actos particulares; pero es la libertad originaria la verdaderamente inherente a la elección de este proyecto; siendo una libertad absolutamente incondicionada. La modificación del proyecto inicial es posible a cada momento. A lo que Sartre agrega: 'La angustia que cuando es revelada, manifiesta a nuestra conciencia nuestra libertad, testifica la modificabilidad perpetua de nuestro proyecto inicial'. Estamos perpetuamente amenazados por la anulación de nuestra elección actual, perpetuamente amenazados por el poder escoger y, por tanto, por devenir distintos de lo que somos. Y según Sartre: 'Por el solo hecho de nuestra elección absoluta, es frágil; apoyando en ella nuestra libertad, ponemos a la vez su perpetua posibilidad de convertirse en un más acá hecho pasado por el más allá que yo sería'. Ciertamente que la libertad del proyecto inicial no es la posibilidad de escapar del mundo y de anular el mundo mismo. Si la libertad significa escapar del dato o del hecho, es el hecho de escapar del hecho. La libertad permanece en los límites de la facticidad, esto es, del mundo. Pero esta facticidad es indeterminada: la libertad la pone el existente con su elección. Por esto, el hombre es responsable del mundo y de sí mismo, en cuanto manera de ser. Todo lo que acontece en el mundo debe atribuirse a la libertad y responsabilidad de la elección originaria; por ello, nada de lo que acontece al hombre puede llamarse inhumano. A este respecto Sartre expresa: 'Las más atroces situaciones de guerra, las peores torturas, no crean, ciertamente, un estado de cosas inhumano. No hay una

situación inhumana: solamente por miedo, por la huida y por el recurrir a actitudes mágicas, yo decidiré lo que es inhumano; pero esta decisión es humana y yo cargaré con toda su responsabilidad. Yo soy quien decido sobre el coeficiente de adversidad de las cosas y hasta de su imprevisibilidad, decidiendo sobre mí mismo. No existen hechos accidentales: un acontecimiento social que surge repentinamente y me arrastra no viene de afuera; si yo soy movilizadado en una guerra, esta guerra es mi guerra, es a mí imagen, y yo la merezco. Y la merezco, en primer lugar, porque podría sustraerme a ella con el suicidio y con la deserción: estas posibilidades últimas deben estar siempre presentes ante nosotros cuando se trata de afrontar una situación. Si no me he substraído a ella, yo la he elegido: quizá sólo por blandura, por debilidad ante la opinión pública, porque prefiero ciertos valores a los que supone el negarse a hacer la guerra. Pero, en todo caso, se trata de una elección' "7.

Todos los elementos elegidos para el análisis han persistido a lo largo de los siglos sin modificarse sustancialmente. Más aún, la posibilidad que cambien de significado supone una modificación tan radical del lenguaje, que las consideraciones que hemos hecho utilizando el mismo lenguaje de nuestros centenarios antepasados, nos sigue pareciendo el mismo, si dejara de serlo ya no habría referente aludible, ni siquiera tendría sentido lo que en este mismo momento escribimos con los signos que Uds. leen. Hay a lo menos veintiséis siglos invocables para fundamentar muy sólidamente la idea de la persistencia de los indicadores ya expuestos y analizados.

Hemos sostenido que nuestra cultura, la chilena, deriva de la occidental y, en particular, hemos heredado una gran cantidad de ideas y creencias de los griegos, más aún, muchas de las expresiones de nuestra lengua (el castellano, también una herencia) son sólo transcripciones de la lengua griega, tales como: 'cosmos', 'metrom', 'perímetro', 'antropos' y 'antropología', etc. De ellos, hemos heredado la concepción dualista del hombre,

<sup>7</sup>VERA, *Curso...*, *op. cit.*, págs. 249 y 251.

la concepción tripartita del tiempo, la tendencia a las divisiones dicotómicas: bueno - malo; dentro - fuera, arriba - abajo; bello - feo; etc. De ellos, hemos heredado esta postura causalista ante el mundo y la vida. Es tan evidente la influencia de la vieja cultura griega, que la encontramos a cada paso en nuestra vida cotidiana.

La vida en la actualidad, en cualquier ciudad moderna, es inevitablemente opresiva, por razones de espacio, por la aceleración de las conductas en la vida cotidiana, por una contaminación en aumento en todos los ámbitos, por una densidad poblacional excesiva, en suma, la vida en la ciudad se ha tornado asfixiante y la conducta de sus habitantes neurótica. Hay una gama de conductas patológicas que se han tornado habituales, sin que nos percatemos de ello. La violencia ambiente sobrepasa latamente los límites de lo razonable, generando conductas agresivas francamente peligrosas.

Desde la última glaciación hasta la fecha, el paisaje sobre la superficie de la Tierra ha cambiado notoriamente, aumentando la población humana en términos exponenciales, de 250.000.000 el primer año de la Era Cristiana a aproximadamente 6.000.000.000 para el siglo XXI. Tres son los factores que permiten sintetizar la evolución en miles de años para llegar a la Metrópoli actual: la agricultura, el comercio y la tecnología.

A fines de la Era Glacial, el clima europeo era muy hostil, sin embargo, el cazador de entonces (único oficio del animal humano) resiste bien los fríos ambientales. Con una tecnología muy rudimentaria cobra grandes piezas de caza que le suministran suficiente cantidad de carne para la exigua población de la época. Hay testimonios de su oficio, no sólo de restos fósiles, sino, además, testimonios pictóricos dejados en esos fantásticos murales rupestres diseminados en Europa y América, allí figuran mamuts, rinocerontes, bisontes y renos.

En el punto de confluencia de Europa, Asia y África, justo en el confín oriental del Mediterráneo, se produjo el cambio más importante de la historia del hombre (la civilización), cambio que se tradujo en nuevos hábitos laborales y alimentarios; asimismo, un cambio global de la conducta (el nacimiento de la

agricultura) lo llevaría del nomadismo al sedentarismo y al establecimiento en un territorio de manera continua.

El nuevo sistema tuvo, al corto andar, un éxito sin precedentes, al modificar vida y condición de los miembros del grupo, debido a que por primera vez tuvieron una provisión constante de alimentos, incluso, llegaron a producir un excedente alimentario regular susceptible de mantenerse y almacenarse. La creación de este excedente constituyó la llave de una serie de cambios que abriría el camino a las modernas sociedades, excedente que permitió ampliar el grupo, constituyendo una tribu con un número de componentes tal que exigió la creación de nuevas instituciones sociales y, desde luego, el establecimiento de ciudades.

Así dadas las cosas, la conocida y mejorada táctica de caza se convirtió en estrategia agropecuaria. La complejidad social aumentó notablemente la manifiesta opulencia, transformando pueblos en ciudades. La más antigua de que se tiene noticia surgió en Jericó hace más de ocho mil años, aunque la primera cultura propiamente urbana se desarrolló mucho más al Este, al otro extremo del desierto de Siria, en Sumer, este pueblo crearía el primer imperio, además, se produce la invención de la escritura y con ella el nacimiento de la historia. Se desarrolló la coordinación entre las ciudades, convirtiéndose sus dirigentes en administradores. Se crean y estabilizan las profesiones como tales, progresa el trabajo sobre metales y el transporte, se dividen los animales en grupos destinados a la alimentación y a la carga, la domesticación de animales se hace frecuente.

En este contexto, nace y prospera la institución del comercio, que tendrá como uno de sus más significativos impactos, siglos más tarde, la separación de la producción del consumo. Derivada del comercio nace una institución muy importante y principal en las ciudades modernas: el mercado, para decirlo de una manera muy sintética, la plaza del mercado, que se inicia como un fenómeno secundario y periférico, se transforma en fenómeno central y capital, la economía, paulatinamente, se fue mercatizando, siendo ésta la característica que llega hasta hoy en todas las economías modernas.

Finalmente, la tecnología desde fines del siglo XIX significó una modificación conductual que afectó todos los aspectos de la vida, desde el sexo y las diversiones hasta el trabajo, y desde luego la guerra. Los efectos producidos por la tecnología pueden sintetizarse derivándolos de seis principios que, interrelacionados, permitieron programar, en gran medida, el comportamiento de miles de millones de personas. Estos principios son: uniformación, sincronización, maximización, concentración, centralización y especialización.

La tecnología abrió el camino a la manipulación masiva, que ya es irreversible. Los famosos MEDIA (medios audiovisuales) como la prensa, la radio, el cine y la televisión no sólo permiten llegar a cualquier lugar del planeta, sino que al interior de las viviendas, produciendo una intromisión inesperada en el siglo XIX, y que, sin embargo, tiene algunos efectos positivos y notables: como la integración a la información y la cultura que la televisión permite conseguir con los analfabetos.

De no mediar la configuración hasta aquí sobre la base de los tres elementos centrales expuestos (agricultura, comercio y tecnología) no habría sido posible la existencia de las compañías transnacionales, que han permitido el tránsito del poder económico de los Estados a los grupos financieros industriales.

Para concluir las reflexiones planteadas en este capítulo, diremos que lo más característico de este siglo XX que toca a su fin, es una clara postura tecnocrónica que dio pie a la prepotencia de la máquina; subordinando las conductas y muchas veces las propias conciencias; produciendo un adormecimiento de la solidaridad, que es patrimonio del bien común; provocando una conducta neohedonista orientada hacia un individualismo aislador y nocivo para una correcta comprensión y formación de una comunidad, más allá de las exigencias que puede imponer el derecho.

# El impacto de la tecnología en la conducta social. Asomándose al siglo XXI\*

¿Se puede pavimentar la Amazonia? Esta pregunta, fuera de contexto, se puede considerar extravagante y su intento de respuesta una insensatez. Sin embargo, dentro del contexto de la tecnología del siglo XX, la pregunta puede tornarse incluso interesante, y para los seguidores de los éxitos de la “máquina tecnológica” de nuestro siglo, la respuesta es probablemente afirmativa.

Pensar en serio el asunto, en el sentido de cambiar la magnífica exuberancia vital y natural de la selva, por un paisaje urbano-industrial, limpio, pulido, metálico y de asfalto, es simplemente espeluznante.

El solo hecho de poder abocarse al análisis del asunto, aun cuando el que lo haga crea que la respuesta tiene necesariamente que ser negativa, deja de manifiesto que el poder de la tecnología puede llevar las relaciones del hombre y su medio a un nivel de distorsión sólo compatible con las utopías.

Es nuestro propósito sumarnos a las muchas y autorizadas voces que han intentado o intentan advertir el peligro que supone el uso y abuso de la tecnología en manos inescrupulosas. En otras palabras, podemos ser educados para la *libertad* mucho mejor de lo que actualmente somos. La libertad, como trataremos de demostrarlo desde un enfoque ético, está amenazada desde muchas direcciones y ángulos, tales como: el demográfico, el político, el social, el psicológico, etc., donde la tecnología juega y puede jugar un papel fundamental en la dirección justamente opuesta a la libertad, produciéndose una “distorsión de las relaciones humanas” que puede conducir, fácilmente, a

\*Conferencia dictada en el Primer Congreso de Filosofía y Tecnología, Universidad de Puerto Rico, 1988.

un nuevo tipo de esclavitud, aun más humillante y degradante que el de los siglos anteriores.

El contexto social en que se desarrolla la tecnología con más éxito ofrece dos características fundamentales: el exceso de población y de organización. En dicho contexto, las posibilidades de la individualidad de los individuos (*conditio sine qua non* para que funcione la libertad) es francamente muy precaria o simplemente nula.

Aldous Huxley, en la década del sesenta, advertía con claridad, ironía y elegancia, los peligros derivados del uso de la técnica en el grupo humano: "El exceso de población y organización ha producido la metrópoli moderna, en la que se ha hecho casi imposible la plena vida humana de múltiples relaciones personales. Por tanto, si deseamos evitar el empobrecimiento espiritual de individuos y sociedades enteras, abandonemos la metrópoli y volvamos a la pequeña comunidad rural o, alternativamente, humanicemos la metrópoli, creando dentro de su red de organizaciones mecánicas los equivalentes urbanos de esa pequeña comunidad rural, en la que los individuos pueden conocerse y operar como personas completas, no como meras encarnaciones de funciones especializadas... Vemos, pues, que la enfermedad del exceso de organización ha sido claramente reconocida, que han sido prescritos remedios diversos y amplios y que se han intentado en algunos sitios, muchas veces con éxito considerable, el tratamiento experimental de los síntomas. Y, sin embargo, a pesar de toda esta predicción y práctica ejemplares, la enfermedad se agrava de día en día. Sabemos que es arriesgado consentir que el poder se concentre en las manos de una oligarquía gobernante; sin embargo, el poder se concentra cada vez en menos manos. Sabemos que para la mayoría, la vida en la enorme ciudad moderna es anónima, atómica, menos que plenamente humana; sin embargo, las grandes ciudades se hacen cada vez mayores y los cuadros de la vida urbana-industrial permanecen sin cambios. Sabemos que en una sociedad grande y compleja, la democracia casi carece de sentido, salvo en relación con grupos autónomos de tamaño manejable; sin embargo, los asuntos de todas las nacio-

nes quedan cada vez en mayor medida en las manos de los burocratas del Gran Gobierno y la Gran Empresa. Se hace muy patente que, en la práctica, el problema del exceso de organización es casi tan difícil de resolver como el problema del exceso de población. En ambos casos, sabemos lo que debe hacerse, pero en ninguno de los dos hemos podido hasta ahora actuar eficazmente de acuerdo con nuestro conocimiento”<sup>8</sup>.

El progreso material, intelectual y político de la sociedad occidental del siglo XX, en la medida que auspicia o induce hacia la masificación de las conductas y propende a la anulación de la individualidad, entendida ésta como identidad específica y única de cada cual, tiende a socavar la seguridad interior, la felicidad, la capacidad de amar del individuo como tal, como persona, deteriorando su salud mental.

La adaptación a la sociedad masificada del siglo XX, pasa por el camino de la despersonalización, en el cual la conformidad es uniformidad. Dicho en otros términos, nuestra sociedad tiende a fabricar autómatas y los autómatas son precisamente el polo opuesto de las personas.

El impacto de la tecnología en la conducta social de este siglo es muy severo, pero aún reversible.

Intentaremos enfatizar dentro de este contexto el impacto de la tecnología en la conducta social desde el punto de vista ético, particularmente en la segunda mitad del siglo XX.

Sobre la base del desarrollo de la anterior proposición, parece perfectamente razonable establecer una hipótesis predictiva de la conducta social, desde el ángulo señalado, en el siglo XXI.

Todo grupo social tiene una posibilidad de crecimiento limitada en función de su autocapacidad de organización y manejo para un funcionamiento normal y adecuado, es decir, el crecimiento de un grupo social está limitado o es función de su estructura y organización para su desarrollo. Así, la capacidad de administración manual y burocrática, de los adminis-

<sup>8</sup>ALDOUS HUXLEY, *Nueva visita a un mundo feliz*.

tradores humanos, garantizó durante largo tiempo (más de veinte siglos) un crecimiento social moderado. La tecnología actual, sin embargo, rompe ese estado de cosas y permite una masificación teóricamente ilimitada.

En el contexto de la tribu, una cicatriz, el tono de la voz, un tatuaje o la simple apariencia física, son signos suficientes para probar la identidad de una persona frente al grupo. En el siglo V a.C. en la Grecia clásica, todavía bastaba un nombre o incluso un apelativo (Sócrates, Platón, Aristóteles) para identificarla.

En el siglo XX es imprescindible el documento (pasaporte, *carnet* de identidad, certificado de nacimiento, certificado de sobrevivencia, etc.) para acreditar la propia identidad ante el grupo. Hoy, es posible establecer contacto auditivo con personas a las que nunca se ven (redes telefónicas) o visual (cine, fotografía en los periódicos) con personas que tal vez nunca conozcamos. Se puede ver lugares que tal vez nunca visitaremos (televisión). Es evidente que hay cambios radicales en áreas como la información y la comunicación y en las relaciones interpersonales. No cabe duda, pues, que el sistema de vida del hombre del siglo XX se ha modificado de manera sustancial.

La hipótesis central de este análisis, es que dicho impacto será diferente en el mundo desarrollado respecto a los países subdesarrollados, en el sentido de máxima intensidad en los primeros y mínima en los últimos. Enfatizaremos el asunto con el caso específico de América Latina, puntualizándolo en el Cono Sur.

Por diversas razones, que dicen relación con la cultura, la estructura mental y la visión de mundo, dicho impacto retardará sus efectos, aproximadamente, un siglo más.

En América del Sur, hay extensas regiones, ciudades y aldeas prácticamente impermeables a la sofisticada tecnología del mundo desarrollado. En países como Argentina, Bolivia, Brasil, Ecuador, Chile y Perú, hay una o dos ciudades de muy alta densidad poblacional en relación a los otros, que tienen una cifra muy discreta, por ejemplo: Buenos Aires, La Paz, São Paulo, Rio de Janeiro, Quito y Guayaquil, Santiago y Lima.

La transferencia tecnológica en el área agrícola es aún precaria.

Hay zonas prácticamente vírgenes en América del Sur como la Amazonia, con una crecida cantidad de etnias y una alta cantidad de subculturas.

Hay un número importante de la población de América Latina que permanece al margen de los efectos de la tecnología más avanzada. Y, al parecer, esto no sufrirá una modificación significativa en el próximo siglo.

Por último, sostenemos que la tecnología en el siglo XXI puede afectar seriamente a la familia como institución estabilizadora del grupo social durante tantos siglos en nuestra cultura. Los Estados Unidos, y en particular el estado de California, son una buena muestra que anticipan lo afirmado. Paradojalmente, el atraso que América Latina representa frente a esta embestida ética de la tecnología, constituye, por otra parte, una defensa de la familia como institución en nuestra cultura occidental.

Esta alusión a la "familia latinoamericana", que tiene características específicas muy claras y bastante analizadas, la hacemos en el sentido de que ella pudiera desaparecer como institución y se cumpla, por ejemplo, la utopía huxleysiana de "un mundo feliz", lo que significaría una contextualización de la sociedad totalmente distinta a la que conocemos.

América Latina no constituye una entidad completamente homogénea, ni geográfica, ni lingüística, ni ideológica, ni histórica. Nunca llegó más lejos de los utópicos intentos de Bolívar; sin embargo, hay un parentesco notable que permite tratarla como un todo. Y aquello que aparece como factor entorpecedor del progreso, esa suerte de impermeabilización ante la tecnología del siglo XX, es paradojalmente lo que aminorará el impacto tecnológico en la conducta social desde un punto de vista ético.

Instituciones como: el mito, la magia, la religión, la lengua, profundamente arraigadas en lo que podríamos llamar "el modo de ser latinoamericano" hacen que precisamente la cultura se

convierta en el escollo más insalvable para el impacto de la tecnología en la conducta social.

Factores como la fe religiosa, de las religiones oficiales y universalizadas, en América del Sur, mayoritariamente la religión católica, profundamente arraigada en el sentir popular; creencia en la efectividad de elementos extracientíficos (milagros, mandas); fanatismo en la práctica de juegos y deportes (fútbol); la improvisación institucionalizada contribuyen a formar ese "modo de ser latinoamericano" que se resiste tenazmente a un esquema de "programación" que una sociedad altamente tecnologizada reclama y cuyos principios orientadores son: uniformación, especialización, sincronización, maximización y centralización. Este esquema conductual, válido no sólo para la sociedad capitalista sino también para la socialista-industrial, funciona sobre la base de la distinción establecida y operante en este siglo de "productores" y "consumidores". Además, la interrelación y reforzamiento de los citados principios ha significado un innegable auge de la burocracia.

En otras palabras, hay un desajuste entre el panorama que supone y propone la tecnología sofisticada de nuestro siglo y lo que en efecto ocurre en la cultura latinoamericana, que está, justamente, atrasada en un siglo respecto de esa proposición y suposición.

Para usar la terminología de Philip Frank, hay un desacuerdo o, mejor dicho, un desencuentro de propósitos. "Para hablar de un modo más breve y general, podemos decir que en una teoría se distinguen dos propósitos: su empleo para la construcción de nuevos aparatos (propósito tecnológico) y su empleo como guía de la conducta humana (propósito sociológico).

La aceptación real de una teoría por el hombre ha sido siempre mediante un compromiso entre el empleo tecnológico y el sociológico de la ciencia. La conducta humana ha sido influenciada directamente por este último, en apoyo de credos religiosos o políticos particulares; mientras que la influencia tecnológica ha sido más bien directa. Los cambios tecnológicos han producido cambios sociales, que se han manifestado en modi-

ficaciones de la conducta humana, transformándola de rural en urbana. Probablemente el aprovechamiento de la energía atómica producirá cambios análogos en el modo de vida del hombre.

El conflicto entre los propósitos tecnológicos y los sociológicos es el factor medular de la empresa humana que es la historia de la ciencia"<sup>9</sup>.

El que hemos llamado "modo de ser latinoamericano" reclama sus propios patrones para codificar el mundo como aparece ante sus ojos, y este aparecer es inmenso, telúrico y confortable para él. Cordillera, océano, desierto, selva, son elementos habituales y ancestrales que se resisten a la reducción matemática o geométrica, prestándose, en cambio, al mito, la magia y la leyenda; justificando y sosteniendo la magnífica obra de escritores como: Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez, Mario Vargas Llosa o José Donoso y poetas como: Rubén Darío, César Vallejos, Octavio Paz o Pablo Neruda.

*Antes de la peluca y la casaca  
fueron los ríos, ríos arteriales:  
fueron las cordilleras, en cuya onda raída  
el cóndor o la nieve parecían inmóviles:  
fue la humedad y la espesura, el trueno  
sin nombre todavía, las pampas planetarias.*

*El hombre tierra fue, vasija párpado  
del barro trémulo, forma de la arcilla,  
fue cántaro caribe, piedra chibcha,  
copa imperial o sílice araucana.  
Tierno y sangriento fue, pero en la empuñadura  
de su arma de cristal humedecida,  
las iniciales de la tierra estaban  
escritas.*

<sup>9</sup>PHILIP FRANK, *Las razones para aceptar las teorías científicas...*

*Nadie pudo  
recordarlas después: el viento  
las olvidó, el idioma del agua  
fue enterrado, las claves se perdieron  
o se inundaron de silencio o sangre*<sup>10</sup>.

¿Puede la tecnología fracturar el dominio de señorío de una cultura ancestralmente instaurada, establecida sobre patrones prácticamente ajenos a la tecnología?

Está la idea de irrupción de la tecnología como una avalancha, eso es válido, pero en un contexto como el latinoamericano, resulta insuficiente. Revisemos la idea, es Toffler quien usa la imagen de "olas", la tercera avalancha u ola que según este autor viene a continuación de la agrícola y la industrial, corresponde a la posindustrial, tecnocrónica, nuclear, computacional, electrónica, y su máximo peligro consiste en que irrumpe sin ideología, sin ser el proyecto de un grupo ni cumplir los propósitos de nadie. Es decir, su irrupción es en espacios culturales previos, que tienen su fundamento en el propio cambio tecnológico, generando un cambio de condiciones. Así, la familia industrial de que habla Toffler, no es una imposición hecha por la gran burocracia industrial o la gran empresa al trabajador, sino un detalle tan relevante como otro cualquiera en el contexto entero de la producción industrial. Hay una dinámica propia y coherente con el contexto autogenerado, es decir, las cosas se requieren recíprocamente en una suerte de mecánica estructural de condiciones cuya articulación tiene directamente que ver con la forma cómo se organizan las tecnologías de producción, circulación, información, comunicaciones, etc. El peligro está en que puede tratarse de un impacto tecnológico renovador que sea capaz de reducir, e incluso, erradicar todo un aparato cultural que sea contrario a su mensaje. Sin embargo, el paisaje puede, en ocasiones, ser argumento suficiente para hacer que la irrupción tecnológica pierda eficiencia, se diluya y,

<sup>10</sup>PABLO NERUDA, "La lámpara en la tierra...", *Canto General*, ...

en definitiva, deba abandonar un dominio que le es ajeno y hostil. Tal vez Vietnam sea un buen ejemplo de esta ocurrencia; allí, al cabo de muchos años, terminó por fracasar la más sofisticada tecnología bélica.

A nuestro juicio, la "cultura latinoamericana", en su propio dominio de señorío, será un escollo, tal vez definitivo, para un avance tecnológico que signifique un cambio total de la "sociedad latinoamericana" tal como la conocemos en este siglo.

## La ética de los hechos\*

Es necesario hacer hincapié sobre algunos asuntos que guardan estrecha relación con la conducta humana, en la medida en que hemos insistido que constituyen la trama que le da sentido a la ética, en tanto que ésta orienta a aquella en una suerte de reciclaje definitivo. Si además, aceptamos que el hombre es un animal irremediabilmente histórico, es justamente en la historia de Occidente (que en este caso nos preocupa), donde ha permanecido la impronta de la ética, de manera fehaciente, documentada y suficientemente objetiva para una hermenéutica. Dicha hermenéutica, tendrá un sesgo epistemológico y lo haremos tratando de responder algunas preguntas. ¿Existe una legalidad intrínseca del comportamiento? ¿Conduce el hacer como tal, al conocimiento? ¿Tiene el comportamiento patrones propios y espontáneos que tal vez la razón debería atender? ¿Hay una ética de los hechos? ¿El progreso cultural, esencialmente tecnológico, modificará la relación entre el conocimiento y la acción? Por último, ¿a qué nuevo tipo de sociedad nos enfrentaremos en el futuro?

Una breve visión panorámica del desarrollo y evolución del hombre en el transcurso del tiempo, nos puede indicar el apareamiento progresivo de algunos factores que es necesario tener presente para un análisis evolutivo y epistemológico del tema y, así, poder configurar el marco apropiado para el intento de dar respuesta a las cuestiones ya señaladas.

Se supone que el apareamiento del antecesor inmediato del hombre (homínido) data aproximadamente de tres millones de años. Los períodos prehistóricos: Paleolítico (el más extenso), Neolítico y Edad de los Metales, representan el 95,5% de ese tiempo, y el período Histórico el resto.

\*Artículo publicado en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*.

Los adelantos evolutivos más fundamentales del período prehistórico comienzan con el empleo de instrumentos (de caza) artificiales, que otorgan una ventaja extraordinaria al homínido cazador respecto de los otros mamíferos con quienes competía, como, por ejemplo, el lobo. Posteriormente, vino la fabricación de estos instrumentos de caza y su perfeccionamiento y, paralelamente, el de las técnicas de caza, las cuales significaron, de una manera casi imperceptible, una mejor organización social, debido a que la caza en grupo resultaba mucho más eficiente.

Después vendrán el descubrimiento y manejo del fuego, surgimiento del lenguaje (el habla), la invención de la agricultura y el consiguiente tránsito al sedentarismo. Esto significó un avance en todos los sentidos, sobre todo en el conocimiento. Ello se tradujo en: conformación de grupos más estables, nacimiento de las primeras edificaciones, establecimiento de las primeras normas sociales, etcétera.

En otras palabras, el ancestral mono cazador y nómada se convierte en mono sedentario, afectando necesariamente toda su estructura (sexual, familiar y social). En síntesis, el mono de los bosques abandona su paraje y se transforma en homínido agricultor y, por lo tanto, sedentario, convirtiéndose, luego, en un ser cultural (*homo sapiens*). Es decir, los avances logrados en tan sólo quinientos mil años son impresionantes y van desde el descubrimiento del fuego hasta los viajes espaciales, inaugurados por Yuri Gagarin (12 de abril de 1961, en la nave *Vostok*) y Alan Shepard (5 de mayo de 1961).

En el período histórico, el del *homo sapiens* propiamente tal, aparecen las primeras culturas. Hay avances muy significativos en el ámbito del conocimiento. Se establecen campos fundamentales: mito, religión, filosofía, arte, ciencia, tecnología, etc. Se producen las grandes invenciones: la escritura, la brújula, la pólvora, la imprenta, la máquina a vapor, el motor de explosión, etcétera.

Sigue un marcado avance de la ciencia con el descubrimiento de una nueva tecnología. De la Época Moderna a la actualidad son significativos los progresos de todos los ámbitos de la cul-

tura. Señalaremos sólo algunos de los más relevantes en Occidente. Aparece el positivismo, doctrina filosófica científica de gran influencia en Europa y América, la cual se prolongará, más tarde, como neopositivismo o positivismo lógico; creación de la psicología analítica, doctrina fundada por Freud, la que significó una verdadera revolución en el momento y en el medio en que apareció. En el campo de las ideologías, como contrapartida al liberalismo, aparece el marxismo. En el arte, el romanticismo, el realismo, el impresionismo, el arte abstracto, el surrealismo, el pop y el op, etc. En el terreno de la tecnología, la aeronavegación, la televisión, la carrera espacial, los trasplantes de corazón, la computación, el adelanto tecnológico en las armas de guerra, hasta llegar a los misiles, superbombas, ojivas, etcétera.

Hay una infinidad de datos que han quedado sin citar, pero con los mencionados es suficiente para hacerse una idea panorámica desde el siglo XX.

La asociación entre hacer y conocer está presente, como elemento de análisis, desde los comienzos de nuestra cultura. Según Mondolfo: "La antigüedad había distinguido dos tipos de vida humana —el *homo faber* y el *homo sapiens*— orientados, el primero de ellos hacia la creación práctica de la técnica productiva, y el segundo hacia la reflexión contemplativa y la ciencia pura; en otras palabras, ligados el uno hacia el uso de la mano y el otro al de la inteligencia. Sin embargo, desde los tiempos de las tradiciones relativas a los siete sabios, parece que semejante distinción se concebía no solamente como separación y contraste, sino también como lazo recíproco y como asociación de ambas actividades. En efecto, los siete sabios consideraban la posesión de la capacidad de trabajo productivo como uno de los elementos y condición de su propia sabiduría. Por su parte Platón recuerda que los siete sabios eran precisamente en la actividad práctica y como autores de invenciones ingeniosas, entre las que se cuentan la creación de instrumentos y perfeccionamientos técnicos"<sup>11</sup>.

<sup>11</sup>RODOLFO MONDOLFO, *Verum factum*.

Esta asociación entre hacer y conocer, es decir, entre *homo faber* y *homo sapiens*, implica una concepción activista del conocimiento, considerado como un hacer que, merced al esfuerzo de la voluntad, se desarrolla en toda la investigación humana.

Sobre la base de los factores ya enfatizados, establezcamos algunas premisas que servirán como marco referencial para el mejor desarrollo del tema:

*Primera:* la acción es, para todo organismo de la serie animal, una necesidad fundamental y absoluta.

*Segunda:* la previsión es indispensable para la acción.

*Tercera:* al hombre no le interesa estar en el mundo, le interesa el bienestar.

*Cuarta:* el progreso de la especie humana como tal, ha sido un progreso absolutamente paralelo al progreso de su ciencia y su tecnología (básicamente el hombre occidental) y, en los últimos milenios, al de las armas con que ha conquistado a los miembros de su propia especie (guerras).

El ser vivo habita una naturaleza que le es desconocida en gran medida; para actuar, es preciso que prevea, si quiere sobrevivir, ya sea voluntaria o genéticamente. Esto es válido tanto para el predador como para su presa. En la dinámica de vida del primero, está el efectuar todos sus movimientos como una suerte de cálculo instintivo para el éxito; la previsión, para él, se traduce en "astucia" empleada, es decir, la estrategia usada para envolver y capturar su presa. Un felino, por ejemplo, está genéticamente dotado para ello, de manera que cumple su programa ancestral en el rito constante de la captura. Ello no es ni bueno ni malo, es simplemente el cumplimiento del ciclo natural. En el caso del hombre la situación es diferente, en la medida que rebasa los patrones netamente biológicos, en virtud de los cuales debemos juzgar a los animales, introduciendo, para ello, el factor cultural, que es justamente lo que hace la diferencia. El hombre debe ser tratado como un animal civilizado, esto supone cuando menos dos cosas: la primera, que es un ser consciente, es decir, dispone de un complejísimo aparato mental (sistema nervioso central) que lo convierte en un ser racional, disponiendo de una categoría nueva y fundamental en el ámbito

de lo viviente: la libertad. La segunda, su capacidad de proyección en el tiempo y en el espacio, es decir, un manejo abstracto de estos conceptos, característica, al parecer, privativa de su especie.

El factor cultural, como el ámbito de mayor amplitud donde se registra históricamente el hombre, involucra obviamente la cultura. Al respecto, Freud, por ejemplo, en su teoría sicológica, maneja una concepción del hombre que constituye la acusación más irrefutable contra la cultura occidental, al paso que, paradójicamente, es la defensa más firme de esta cultura, que será nuestro punto de referencia para el análisis del tema.

Marcuse, para quien la obra de Freud ocupa un lugar central en su pensamiento, sostiene: "La civilización empieza cuando el objeto primario, o sea, la satisfacción integral de las necesidades, es efectivamente abandonado.

El hombre adquiere las facultades de atención, memoria y juicio, llega a ser un sujeto consciente, pensante, engranado a una racionalidad que le es impuesta desde afuera. Sólo se libra la fantasía como la única forma de actividad del pensamiento dejado fuera de la organización del aparato mental.

La represión es un fenómeno histórico. La efectiva subyugación de los instintos a los controles represivos e impuesto no por la naturaleza, sino por el hombre. El padre original, como el arquetipo de la dominación, inicia la reacción en cadena de esclavitud, rebelión y dominación reforzada que marca la historia de la civilización"<sup>12</sup>.

En el ámbito de la cultura (al que Marcuse llama civilización), que es el propiamente humano, hay múltiples y elaborados dominios del conocimiento, tales como el arte, la ciencia y la técnica. Para el propósito que nos preocupa, interesan, particularmente, los dos últimos, debido a que centraremos el análisis en el caso particular del hombre actual.

Konrad Lorenz, uno de los más destacados etólogos europeos, ha hecho algunas reflexiones alusivas al tema que es bueno tener presente: "El equipamiento del hombre con normas de

<sup>12</sup>HERBERT MARCUSE, *Eros and Civilization. A philosophical inquiry into Freud.*

conducta filogenéticamente programadas es exactamente tan dependiente de la tradición cultural y la responsabilidad racional como inversamente, la función de estas últimas depende de la motivación instintiva. Si fuera posible crear un ser humano de constitución genética normal en circunstancias que lo privaran de toda tradición cultural –lo que es imposible, no sólo por razones éticas sino también biológicas– el sujeto de este cruel experimento estaría muy lejos de representar una reconstrucción del antepasado humano, por lo que sabemos exento de cultura, sería un pobre baldado, deficiente en las funciones superiores en forma comparable a la de los idiotas que han sufrido encefalitis durante la vida fetal o la infancia y carecen de las funciones superiores de la corteza cerebral. Ningún hombre, ni siquiera el genio más grande, podría inventar por sí mismo un sistema de normas y ritos sociales que pudieran conformar un sustituto para la tradición cultural... Todo esto se aplica sin restricciones al ‘solidificado’, vale decir, institucionalizado sistema de normas y ritos sociales que funciona de modo muy semejante a un esqueleto en las culturas humanas. En el crecimiento de estas culturas como en el de los artrópodos, hay un mecanismo estructural que se ocupa de graduar el cambio. Durante la pubertad y poco después de ella, los seres humanos poseen una firme tendencia a perder los vínculos con todos los ritos y normas sociales tradicionales de su cultura, permitiendo que su pensamiento conceptual arroje dudas sobre esos valores y busque ideas nuevas más valiosas. Probablemente exista, en ese momento crítico de la vida, un período sensitivo específico para una nueva fijación de objeto, muy semejante a la fijación de objeto descubierta en los animales y denominada impresión. Si en este momento crítico de la vida de los viejos ideales, éstos comprueban ser falaces ante un examen riguroso, y los nuevos no aparecen, el resultado es una completa carencia de propósitos, la infinita atonía que caracteriza al delincuente juvenil. Si por otra parte, el demagogo hábil, bien entrenado en el peligroso arte de producir situaciones estimulantes sobre lo normal, asume el manejo de la gente joven en esa edad susceptible, encuentra fácil guiar su fijación de objeto, en una direc-

ción subsidiaria a sus fines políticos. En la edad pospuberal, algunos seres humanos parecen conducidos por una poderosísima urgencia de adherir a una causa. Y, si fracasan en encontrar una valiosa, pueden acabar fijados en sustitutos sorprendentemente inferiores. La necesidad instintiva de ser miembro de un grupo estrechamente consolidado que lucha por ideales comunes puede ser tan fuerte, que torne accesorio lo que esos ideales signifiquen, y que posean o no, algún valor intrínseco. Esto, pienso yo, explica la constitución de pandillas juveniles, cuya estructura social es probablemente una reconstrucción casi estricta de la predominante en la sociedad humana primitiva"<sup>13</sup>.

Por su parte, Robert Ardrey, prestigioso sicólogo norteamericano, hace alcances iluminadores sobre el tema: "Sostengo que existen tres principios –tres caras de Jano– que motivan psicológicamente la conducta de todos los animales superiores, incluido el hombre. Siempre son las mismas necesidades: identidad, estimulación y seguridad. Por ahora no hay medio de averiguar en qué momento y a qué altura de la escala evolutiva aparecieron. Por lo que sabemos, bien pueden ser las necesidades psicológicas primordiales de la vida. Limitémonos a plantear la hipótesis de que son los impulsos internos y frecuentemente conflictivos los que dan unidad a la conducta de los seres superiores y continuidad a los procesos evolutivos superiores. Proveen la refutación definitiva de la unicidad humana... Además, existe una definida escala de valores entre las tres necesidades. Algunas más apremiantes que otras, y esto varía también de especie en especie, de individuo en individuo. Pero, muy curiosamente, no existe la variación que uno podría esperar. Hay pocas excepciones a la regla de que la necesidad de identidad es la más poderosa y penetrante en todas las especies. La necesidad de estimulación no le va en zaga. Y la seguridad normalmente se sacrifica a cualquiera de las anteriores.

Una norma de conducta o una tradición cultural es exitosa si satisface un máximo de necesidades innatas, la guerra hu-

<sup>13</sup>KONRAD LORENZ, *Ecce Homo*.

mana, por ejemplo, ha sido la más exitosa de todas nuestras tradiciones culturales, porque satisface las tres necesidades básicas. Nuestra lucha por la identidad es la búsqueda incesante para obtener el reconocimiento de uno mismo como individuo a los propios ojos y a los ojos de la especie. La guerra ofrece gloria para algunos, la identidad definitiva a los ojos de la mayoría. Pero el temor al anonimato no implica necesariamente una lucha por la fama; es una lucha por el reconocimiento, por saber quién es uno. El rango satisface la necesidad de identidad para todos, desde el comandante en jefe al soldado raso, a través de escuadrones y compañías, regimientos y divisiones; una asociación funcional distribuida en el aire, infantería o marina, artillería, comunicaciones, ofrece un millar de compartimentos satisfactorios. Son todas identificaciones que el anonimato de la vida civil puede aportar menos exitosamente<sup>14</sup>.

Aldous Huxley, uno de los más notables escritores y testigo de este siglo, afirma: "Biológicamente hablando el hombre es un animal moderadamente gregario y no completamente social; más parecido a un lobo, digamos, o a un elefante que a una hormiga o a una abeja. En su forma original, las sociedades humanas no se parecían a la colmena ni al hormiguero; eran simplemente manadas. La civilización es, entre otras cosas, el proceso por el cual las primitivas manadas se transforman en un análogo crudo y mecánico de las comunidades orgánicas de los insectos sociales. Hoy en día, la presión de la superpoblación y de los cambios tecnológicos están acelerando este proceso. El termitero, ha pasado a ser un ideal realizable y aun, para algunos, deseable. Es inútil decir que el ideal no se realizará nunca. Un abismo separa el insecto social del mamífero no demasiado gregario y con gran cerebro; y aunque el mamífero hiciera lo posible por imitar al insecto, el abismo subsistiría. Por mucho que lo intenten, los hombres no pueden crear un organismo social; todo lo que pueden crear es una organización. En el proceso de intentar crear un organismo, simplemente

<sup>14</sup>ROBERT ARDREY, *La crisis del homo sapiens*.

crearon un despotismo totalitario... El cuerpo social, cuyo valor se supone más grande que el de cada uno de sus componentes, no es un organismo en el sentido en que puede pensarse de una colmena o un hormiguero como organismos. Es simplemente una organización, un modelo de maquinaria social. No puede existir valor si no es en relación con la vida y con la conciencia. Una organización no es consciente ni está viva. Su valor es instrumental y derivado. No es buena en sí misma; es buena sólo en la medida que promueve el bien de los individuos que son parte del todo colectivo. Dar a la organización preeminencia sobre el hombre es subordinar el fin a los medios. Lo que sucede cuando los fines se subordinan a los medios fue demostrado claramente por Hitler y Stalin. Bajo sus atroces gobiernos, los fines personales se subordinaron a los medios organizativos, debido a una mezcla de violencia y propaganda, de terror sistemático y de sistemática manipulación de las mentes. En las más eficientes dictaduras de mañana, probablemente habrá mucho menos violencia que bajo Hitler y Stalin. Los súbditos del futuro dictador serán regimentados sin dolor por un cuerpo de bien entrenados ingenieros sociales"<sup>15</sup>.

Dados estos primeros elementos de juicio, procuraremos responder las preguntas planteadas. En el caso de los entes biológicos no humanos, que los usaremos como elementos o datos de contrastación, el asunto, es decir, las preguntas, parecen resolverse de manera más simple, siempre que excluyamos absolutamente de su explicación el factor cultural. Esto significa cuando menos, una condena a las analogías antropomórficas que usan con frecuencia los etólogos, de manera abusiva, es decir, que una vez establecida la analogía se olvidan que es un recurso metodológico y nos encontramos con descripciones de conducta animal con los adjetivos de "rituales" o "sociales", por ejemplo.

Soluciones simples significan aquí las derivadas de las disciplinas biológicas, tales como biología molecular, genética o ecología.

<sup>15</sup>ALDOUS HUXLEY, *Superorganización*.

¿Existe una legalidad intrínseca del comportamiento? La compleja organización de las hormigas o de las abejas, por poner un caso, es un asunto que resulta satisfactoriamente resuelto desde la óptica genética. En efecto: "Hoy la herencia se describe en términos de información de mensajes de código. La reproducción de un organismo ha llegado a convertirse en la de las moléculas que lo constituyen. No se trata de que cada especie química posea la capacidad de producir copias de sí misma, sino que la estructura de la macromolécula está determinada hasta el menor detalle por la secuencia de cuatro radicales químicos contenidos en el patrimonio genético. Lo que se transmite de generación en generación son las 'instrucciones' que especifican la estructura molecular. Son, por decirlo así, los planos de la arquitectura del futuro organismo. Son, además, los medios de poner en ejecución esos planos y de coordinar las actividades del sistema. Cada huevo contiene, entonces, en los cromosomas recibidos de sus progenitores, todo su propio futuro, las etapas de su desarrollo, las formas y las propiedades del ser que surgirá. El organismo es entonces, la realización de un programa prescrito por la herencia"<sup>16</sup>.

La legalidad intrínseca, es entonces, en este caso, una legalidad genética. Pero esa respuesta no es válida para el hombre, toda vez que para él, el programa de vida no viene en absoluto definido, la legalidad de la conducta humana será de cualquier forma una legalidad distinta de la genética. Abordaremos este asunto más adelante.

¿Conduce el hacer como tal, al conocimiento?

En el caso de los animales no humanos, la respuesta es nuevamente afirmativa. El animal como producto de su "programa", viene dotado de todos los mecanismos para la acción, pero debe ponerlos en juego en un medio dado, al cual debe adaptarse; traduciéndose en diversas conductas, por ejemplo: reproducción, defensa, convivencia, etc. El uso reiterado de los mecanismos de que potencialmente dispone, es lo que llamamos

<sup>16</sup>FRANÇOIS JACOB, *La Logique du vivant. Un histoire de l'heredite.*

habitualmente experiencia; ésta resulta fundamental para su desempeño eficiente. Con el expediente ensayo-error, va modificando su conducta conforme lo exijan las circunstancias; en otras palabras, va sorteando los obstáculos impuestos por el medio, almacena esas experiencias y las utiliza haciendo más eficiente su desempeño.

En el caso humano, la situación es bastante diferente, es más bien el producto de una larga y lenta formación educacional, controlada y auxiliada por adultos, y sus logros importantes comienzan muy tardíamente, si lo comparamos con el animal no humano. Así, por ejemplo, la marcha (aprender a caminar) requiere un año, el habla en un nivel todavía rudimentario, dos o más años, el manejo de la motricidad fina, cinco o más años, etcétera.

¿Tiene el comportamiento patrones propios y espontáneos que tal vez la razón debiera atender?

Respondemos afirmativamente. Hay una suerte de "sabiduría natural" que hace que las cosas acontezcan de manera tal, que se mantenga el equilibrio que sólo se ha visto seriamente fracturado por la presencia humana, cuando ha puesto en acción su capacidad tecnológica, modificando el paisaje. Queremos decir que lo que hemos llamado "legalidad genética", cuando opera sin interferencias en ambientes no contaminados por el hombre, parece llevar bastante mejor las cosas.

¿Hay una ética de los hechos?

En el ámbito de los animales no humanos, la pregunta simplemente no cabe, pues como ya se ha visto, lo que hay es una genética de los hechos.

Revisaremos las preguntas una vez más, pero ahora desde la óptica humana expresamente. El asunto debe ser abordado esencialmente desde el factor cultural, esto complica el cuadro en grado sumo. Sin embargo, hay que hacer, al menos, el intento de bosquejar algunas respuestas.

¿Existe una legalidad intrínseca del comportamiento?

No. Por el contrario, existen múltiples legalidades extrínsecas, no siempre confluyentes y con frecuencia incompatibles, legalidades tales como: jurídica, doctrinaria, política, ideológi-

ca, moral, social, etc. Con semejantes patrones sólo se pueden diseñar modelos de validez muy restringida tanto temporal (visión histórica) como espacialmente (visión geográfica), tomados estos criterios por separado o conjuntamente. Hay ciertas comunidades de rango amplio de acción y validez, como las lingüísticas o religiosas (hispanoparlantes, angloparlantes, islamismo, catolicismo), pero resultan insuficientes para la explicación del comportamiento en los términos que pretendemos.

¿Conduce el hacer como tal, al conocimiento?

Lo habitual pareciera ser el tránsito de lo teórico a lo empírico, en el sentido de que es en virtud de las hipótesis que se montan los experimentos, sin embargo, el tránsito inverso es perfectamente posible y, tal vez, si el caso más célebre y paradójico lo constituya la geometría euclidiana, que fue sistematizada y teorizada por Euclides, largo tiempo después que los griegos empezaran a usarla de manera más bien intuitiva. En general, si aceptamos algo como los procesos inductivos, ésa es la fórmula.

¿Tiene el comportamiento patrones propios y espontáneos, que tal vez la razón debiera atender?

Es prácticamente imposible responder a esta pregunta sin crear una situación paradójica, pues se pide dar cuenta de lo espontáneo desde lo reflexivo. Si lo logramos y descubrimos el mecanismo explicatorio, lo ingresamos al sistema y lo racionalizamos. Lo espontáneo propiamente tal —si es que hay tal cosa— no es explicable sino vivenciable y no hay nada más que se pueda hacer.

Un asunto paradójico de la cultura radica en que es el lenguaje el medio que más se ocupa para describirla o aludirla, ello implica un sinnúmero de limitaciones, coactividad, artificialidad, etc. Todo esto supone una inevitable servidumbre del investigador al lenguaje, pero ello no es así, pues el lenguaje no es un medio para transferir pensamientos de un cerebro a otro, sino más bien, el modo de organizar la información y permitir el flujo de pensamientos hacia otros organismos. Los elementos constitutivos de los conocimientos que yacen en la na-

turalidad, aunque no estén formulados, muchas veces se encuentran presentes en el ser humano. Es posible, mediante diversos procedimientos, colaborar a su patentización, sin embargo, es imposible su implantación en los entendimientos de los demás. Ésa es una tarea que lleva a cabo la experiencia, sobre todo la experiencia de otros modos o usos.

¿Hay una ética de los hechos?

Es hora de poner en juego la categoría de la libertad, pues va a estar en una relación de estrecha dependencia con lo que entendemos por "libertad humana", para definir una ética de los hechos.

Vistas las cosas de otro modo, ¿se justifica cualquier conducta que involucre el desmedro físico o moral del prójimo? ¿No se justifica ninguna? ¿Qué es lo justificable, y, en virtud de qué razones o fundamentos?

Las respuestas a estas preguntas, y desde luego a la primera, ha estado en el pasado y seguirá estando en el futuro íntimamente ligada al tipo de sociedad u organización que hemos aceptado o estemos dispuestos a aceptar.

La historia de la humanidad, esencialmente en lo acontecido a Occidente, muestra aciertos y errores, pero lo que es más importante, es la búsqueda de una respuesta que sea una garantía de continuidad en mejores condiciones del hombre sobre el planeta.

El intento de responder a estos asuntos, que creemos son de la mayor importancia, exige una incursión en el futuro sobre la base de las sociedades actuales, que ya por muchas razones resultan aterrantes.

No han estado en absoluto desencaminadas las novelas de anticipación más célebres de este siglo: *Fahrenheit 451°* de Ray Bradbury; *Un mundo feliz* de Aldous Huxley y *1984* de George Orwell. En la novela de Bradbury, libertad y felicidad aparecen como alternativas excluyentes: "Todos debemos parecer-nos. No nacemos libres e iguales como dice la Constitución, nos hacemos iguales. Todo hombre es la imagen de todos los demás, y todos somos así igualmente felices. No hay montañas sobrecogedoras que puedan empequeñecernos. La conclusión

es muy sencilla. Un libro en manos de un vecino, es un arma cargada. Quémalo. Saca la bala del arma. Abre la mente del hombre. ¿Se sabe acaso quién pueda ser el blanco de un hombre leído? ¿Yo? No puedo aceptarlo. Y así, cuando las casas de todo el mundo fueron incombustibles (tu presunción de la otra noche era correcta) no se necesitaron bomberos para cumplir la antigua función. Se les dio otro trabajo, el de custodios de la paz de nuestras mentes, el centro de nuestro comprensible y recto temor a ser inferiores. El bombero se transformó en censor, juez y ejecutor oficial. Eso eres tú, Montag, y eso soy yo"<sup>17</sup>. Se trata de una sociedad que es dominada y obligada a ser feliz por medios tecnológicos. En cuanto a las novelas de Huxley u Orwell, en *1984* (de Orwell) los miembros del partido son obligados a una ética sexual de una severidad más que puritana. En *Un mundo feliz* (de Huxley), opuestamente, se permite a todos dar rienda suelta a sus impulsos sexuales sin estorbos ni obstáculos. La sociedad descrita en la fábula de Orwell es una sociedad permanentemente en guerra, y la finalidad de sus gobernantes es, en primer lugar, ejercer el poder en su propio y directo beneficio, y, en segundo lugar, mantener a sus súbditos en estado de tensión permanente que un estado de guerra constante exige de los que la llevan a cabo. Luchando contra la sexualidad, los jefes son capaces de mantener la tensión requerida en sus seguidores y satisfacer su codicia del poder de manera gratificante. La sociedad descrita en la novela de Huxley, es un estado mundial en el que la guerra ha sido eliminada y donde la primera finalidad de sus gobernantes es evitar a toda costa que sus súbditos creen problemas. Esto lo logran (entre otros métodos) legalizando un grado de libertad sexual (posibilitada por la abolición de la familia) que prácticamente protege a sus habitantes de tensión emocional destructiva (o creativa). En la novela de Orwell, el sensualismo del poder se satisface infligiendo daño; en la novela de Huxley, infligiendo un placer no menos humillante.

<sup>17</sup>RAY BRADBURY, *Fahrenheit 451*°.

La ética social actual, es, simplemente, una justificación ante el hecho consumado de las poco deseables consecuencias de la superorganización. Representa un intento patético de hacer una virtud de la necesidad, extraer un valor positivo de un dato desagradable. Es un sistema moral muy poco realista, y en la medida que eso no se entienda se convierte en un sistema altamente peligroso.

¿El progreso cultural, especialmente el tecnológico, modificará la relación entre el conocimiento y la acción?

Pensamos que la respuesta debe ser positiva, aunque todavía esto no ocurra de manera cabal; sin embargo, hay muchos indicios que nos mueven a creerlo, particularmente en el caso del hombre urbano, que en las actuales metrópolis ya vive una vida sumamente agitada.

La sociedad futura en que estamos pensando, está aún en germen, pero se formará sobre la base de algunos elementos existentes en la actual más desarrollada, a la que Marcuse llamó civilización industrial avanzada. Sus análisis se centran esencialmente en la sociedad norteamericana del siglo XX, que bien puede ser considerada paradigmática en la cultura occidental, para los propósitos de nuestro estudio.

Hay una parte importante de la población mundial, dentro y fuera de la cultura occidental, en una condición sociológica que acostumbramos a llamar "subdesarrollo", se supone, o más aún, se espera que un avance las llevará a la condición de la sociedad norteamericana actual, cuánto demore este proceso, no lo sabemos, pero podemos calcular un atraso promedio de casi un siglo.

La pauta de esta sociedad futura hay que buscarla en la actual sociedad industrial avanzada; de ella, podemos mencionar algunos elementos que creemos persistirán, y que, desde luego, serán fundamentales en la modificación entre el conocimiento y la acción. En primer lugar, citaremos una apatía colectiva muy propia de las sociedades masificadas. Estrechamente ligada a esto, aparece la violencia, como incentivo psicológico de descarga de la apatía de la vida doméstica (gran demanda de películas y series de televisión de extrema violencia).

El acceso al *status* como un anesteciente social de gran eficiencia. Las masas, en las democracias formales, son proclives a aceptar valores que se les imponen accidental o deliberadamente (aparato propagandístico) por los intereses creados, dichos "valores" son, en realidad, una suerte de hábitos inconscientes disfrazados de opciones.

Otro elemento, al menos consignable, es el surgimiento y auge de las compañías transnacionales, verdaderos supergobiernos que imponen sus criterios pragmáticos en vastas áreas del planeta.

La represión institucionalizada como un elemento de apoyo para la mantención del "orden público", con cuerpos especializados y una adecuada tecnología de apoyo para un cometido eficiente.

El expediente de la guerra parece tener una longevidad lamentablemente garantizada en los próximos siglos. Tiene un prestigio bien ganado en un currículum extenso a lo largo de la historia, en nuestra cultura como, por ejemplo: las guerras púnicas, las cruzadas, las dos guerras mundiales, Vietnam, la guerra de los seis días, la llamada guerra fría, hoy la guerra de las galaxias, etcétera.

En una entrevista de prensa realizada al científico Albert Einstein, poco antes de su muerte, frente a la pregunta: ¿qué armas se utilizarán en una posible tercera guerra mundial?, éste respondió al periodista: "Lo ignoro, no sé qué armas podrían usarse en semejante guerra, pero en cambio, sí, estoy seguro, que la siguiente será con garrotes y piedras".

Los avances tecnológicos y su uso generalizado necesariamente modificarán algunos usos y costumbres de la población, es decir, se generará una supeditación de la acción al conocimiento. El acelerado avance de la tecnología bélica puede que acorte sustancialmente el proceso, como parece vaticinar Einstein.

Si la hipótesis del profesor Noam Chomsky es correcta, en el sentido de que "la percepción es cultural" y si lo aplicamos a la conducta social, no cabe ninguna duda de que en una supuesta sociedad futura, habrá una absoluta modificación en la

relación entre conocimiento y acción, en el sentido en que hemos estado insistiendo.

¿A qué nuevo tipo de sociedad nos enfrentaremos en el futuro?

A manera de respuesta a esta última pregunta, formularemos la siguiente hipótesis: parece ser que caminamos irreversiblemente hacia una neocracia (por usar alguna nomenclatura). Es decir, el gobierno de la sociedad futura será una especie de superorganización, hipertecnologizada, en la cual el poder, cada vez más, irá quedando en manos de cada vez menos personas, hasta llegar no a una sino a ninguna, mandará, entonces, el procedimiento y en la jerarquía más alta no habrá un burócrata que se atreva a apartarse de ese "procedimiento", alejándose de la realidad. Esto significa una gigantesca máquina burocrática estatal. Un intento de lograr una absoluta estandarización de las conductas. Un absoluto control de la información. Una supermecanización de la producción económica y del intercambio social. En suma, un mundo absolutamente cuantitativo, manejado con datos estadísticos, perfecto disolvente de la historia y, con ello, de la conciencia individual respecto de la realidad verdadera.

## De las opciones reales de la ética en la vida pública en el siglo XX\*

Se ha puesto como estigma propio de este siglo al signo de la CRISIS, hay bastante coincidencia entre filósofos, sociólogos, historiadores y antropólogos, respecto a que se vive en una franca crisis. Extremando el argumento, Ortega y Gasset planteó una crisis de la cultura occidental, tesis que desarrolla en su ya clásica obra *La rebelión de las masas*, allí sostiene que: "El mundo actual sufre una grave desmoralización, que entre otros síntomas se manifiesta en una extraordinaria rebelión de las masas, y tiene su origen en la desmoralización de Europa (de la que Estados Unidos son una extensión). Las causas de esta última son múltiples... Europa ya no está segura de que domina, ni el resto del mundo de que es dominado. Nadie sabe hacia qué centro gravitarán los asuntos humanos en el futuro próximo, y por tanto la vida del mundo se ha hecho escandalosamente provisional... Es sabio quien no deposita su confianza en nada de lo que se proclama, defiende, ensaya y elogia en la actualidad. Todo esto desaparecerá tan velozmente como ha surgido... No existe hoy ningún político que crea en la inevitabilidad de su doctrina... La vida es actualmente fruto de un interregno, de un espacio vacío entre dos organizaciones de dominio histórico, la que existía y la que viene. Por esta razón es esencialmente provisional. Los hombres no saben, en verdad, a qué instituciones servir".

Piensa, Ortega, que aun cuando nuestro potencial es ilimitado, la inexistencia de límites refleja la ausencia absoluta de normas y, por lo tanto, al carecer de toda noción suprema de un proyecto o programa, pasamos de una crisis a otra, y lo que es más grave, al hacerlo, eludimos las dificultades de la hora, en lugar de intentar resolverlas. Cree, además, que hay un nuevo

\*Lecciones impartidas en la cátedra de Filosofía del Derecho, Universidad de Chile, 1990.

racionalismo de nefasto cuño, que se caracteriza por haber perdido su arraigo en la costumbre y que es incapaz de reconocer una falsa racionalidad. En la medida en que la razón está siempre al servicio de algún valor, la distinción entre la razón verdadera y la falsa debe efectuarse por referencia al valor. En esto, la masificación de la humanidad (que, como sabemos, a partir de la segunda mitad del siglo XIX comenzó a multiplicarse en términos exponenciales llegando, la población mundial, al comienzo de la Era Cristiana a los 250.000.000 de almas. En efecto, al momento de escribir Ortega y Gasset su *Rebelión de las masas* (la población del planeta ya casi alcanzaba los dos mil millones) juega un papel preponderante. Las masas, para Ortega, se definen intelectualmente como el conglomerado de quienes han entrado al mundo moderno sin ninguna comprensión de la cultura tradicional. A su juicio, el hombre masivo crea la impresión de un cavernícola a quien se ha hecho aparecer de golpe en medio de una antiquísima civilización.

Considera que en la raíz de la desilusión occidental se encuentra, lo que él llama un falso racionalismo. Por lo tanto, no resultaría nada sorprendente que los técnicos fueran los ejemplares más perfectos de la mentalidad del hombre masivo.

Debemos convenir que, no obstante lo lejano de estos escritos de Ortega y Gasset, más de cincuenta años, su diagnóstico es bastante adecuado a nuestra situación actual, en el sentido de que es fácil percibir ese quiebre moral que nos advierte.

La verdad, para tratar de ser objetivos con lo que en efecto ocurre, miradas las cosas desde este ángulo del siglo, tras la máscara de la desesperanza, lo que realmente sucede es un claro proceso de desorientación, tal vez, producto de una amnesia cultural y de un hedonismo de nuevo cuño, que llamaremos, por ahora, nohedonismo, orientado claramente hacia el consumo.

Quizá si la franca flexibilidad axiológica contemporánea, que analizaremos en detalle más adelante, sea una buena explicación para el desdibujamiento de los valores en la hora actual.

Sin duda, una de las instituciones que más se han resentido

con el actual estado de cosas, es la familia. Primero, es menester dejar establecida la diferencia en cuanto a la concepción de la familia así en Europa como en Estados Unidos, respecto de la latinoamericana. La familia europea (especialmente en los países nórdicos) y norteamericana es estructuralmente más flexible y menos numerosa que la latinoamericana. Sin embargo, hay situaciones comunes, producto de la mentalidad del siglo XX, que afectan a la familia indistintamente de su concepción, en tanto que estas situaciones han llegado a un nivel de generalización significativo.

En Estados Unidos, por ejemplo, los hogares a cargo de un solo padre (normalmente la madre) representan el 22% del total de familias con hijos menores de dieciocho años. Consecuencia combinada del divorcio y de la proliferación de madres solteras. Todo lo cual tiene un severo costo psicológico en los niños carentes de padres desde su más tierna infancia. Uno de cada cinco niños nace de una madre soltera, proporción que en la comunidad negra supera el 50%. Por otra parte, el divorcio, cuya tasa se ha duplicado en los últimos veinte años, supone no sólo la ruptura de la familia, sino, en la mayor parte de los casos, un desmedro económico. Incluso, más allá de las exigencias legales, muchos padres terminan desentendiéndose de la manutención de sus hijos. Siendo la madre quien debe afrontar tal responsabilidad, los cuales, en un alto porcentaje, se benefician de la ayuda a familias con hijos a su cargo. El *Welfare*, programa estatal que estaba concebido inicialmente para casos excepcionales y transitorios, ha terminado asistiendo en la actualidad a cerca de 3,7 millones de familias. De éstas, alrededor del 90% están a cargo de madres solteras o mujeres abandonadas por sus maridos.

La situación en nuestro país reviste características bastante similares, aunque las cifras no son tan elevadas, sin embargo, son proporcionalmente equivalentes, con el agravante que no tenemos un programa estatal ni remotamente cercano al mencionado, tenemos, en cambio, una institución estatal: la "asignación familiar", cuyo monto es de \$ 1.500 (algo más que cuatro dólares) y que obviamente no resuelve el problema que se

propone resolver, resultando, más bien, un indicador nítido de nuestra, todavía, condición de subdesarrollo.

Lo que nos interesa enfatizar es aquello que hay de común, pues nos lleva a concluir que hay ciertos síntomas comunes que justifican el hablar, como lo hiciera Freud, de un malestar de la cultura.

Hemos dicho que una de las instituciones más perjudicadas es la familia que, a juicio de algunos, está destinada a desaparecer, como vimos que ocurría en la novela de anticipación de Aldous Huxley, *Un mundo feliz*.

Parece recomendable detenernos en este punto y recapitular sobre los datos históricos efectivos que sobre la institución manejamos, recurriendo, por cierto, a las fuentes más autorizadas.

Max Weber, en 1922, publica su obra, hoy clásica, *Economía y Sociedad*, con el sugerente subtítulo de "Esbozo de sociología comprensiva". En el primer tomo, segunda parte, título III, párrafo 1: "La comunidad doméstica", página 289 se lee: "En cuanto se trata del nacimiento de la 'familia' como una forma social específica, relaciones de comunidad de toda clase se cruzan con las sexuales y fisiológicas. El concepto histórico completamente equívoco, sólo puede emplearse cuando su sentido es aclarado en el caso particular. Sobre esto se hablará más adelante. Si hay que considerar inevitablemente el 'grupo materno' (madre e hijos) como la comunidad 'familiar', en el sentido actual, más primitiva, no se quiere decir de ningún modo que jamás se haya dado una forma de existencia humana que en sus tipos de comunidad no conociera más que la coexistencia de los grupos maternos, cosa más bien inimaginable. En la medida que sabemos, tenemos siempre, junto al predominio del grupo materno como 'forma familiar', comunidades de hombres, económicas y militares, y también de hombres y mujeres, económicas y sexuales. Precisamente el 'puro' grupo materno aparece con frecuencia como una forma evidentemente secundaria, si bien normal, allí donde la existencia cotidiana del hombre está como acuartelada en la comunidad permanente de la 'casa de varones', en primer lugar con fines militares y después

también con otros objetivos. Este caso se da en muchos pueblos de las más distintas zonas como una forma específica de desarrollo militar, por lo tanto condicionada secundariamente.

Conceptualmente no puede hablarse en general de un 'matrimonio' en el sentido de una mera combinación de una comunidad sexual con una de crianza constituida por el padre, la madre y los hijos. Pues el concepto de 'matrimonio' sólo puede definirse en relación con otras comunidades además de aquellas. Como institución social, el 'matrimonio' nace en todas partes en primer lugar de la contraposición a otras relaciones sexuales que *no* se consideran como matrimoniales. Pues su existencia significa 1) que no se tolera, y si se puede se venga, el nacimiento de una relación contra la voluntad del clan (Sippe) de la mujer o del hombre que la tenía en su poder, por lo tanto de una asociación –en los tiempos primitivos el clan de la mujer o del hombre o de ambos–; y sobre todo 2) que sólo los descendientes de una cierta comunidad sexual estable son acogidos en el círculo, más amplio de una asociación política, económica, religiosa o de otra clase, a la cual pertenece uno de los padres o ambos en virtud de su procedencia, y reciben trato igual de miembros por nacimiento ('compañeros' de familia, de la marca, del clan, camaradas de partido, pares de un estamento, cofrades de un culto); no ocurre lo mismo con los descendientes de uno de los padres, procedentes de otras relaciones sexuales. En general, no tiene otro sentido (lo que es digno de considerarse) la distinción entre 'legítimo' e 'ilegítimo'. Todos los supuestos del *ius connubii*, esto es, clases de personas que no pueden contraer justas nupcias o entrar en una comunidad sexual duradera, consentimiento necesario de los miembros del clan o de otra agrupación, formas que deben llenarse, etc., son otras tantas reglas que recogen las tradiciones sagradas o los ordenamientos de esas otras comunidades más amplias. Por consiguiente, el matrimonio recibe su cualidad específica por parte de tales reglas; muy distinto de lo que ocurre en las meras comunidades sexuales o de crianza... Las relaciones sexuales y las establecidas entre los hijos, en virtud de la comunidad

de padres o de uno de ellos, sólo llegan a tener una significación normal para la creación de una *actividad comunitaria* en cuanto constituyen el fundamento normal, aunque no el único, de una unidad económica específica: la comunidad doméstica".

El producto familiar obtenido por la adopción de las características que vimos en Weber, llevó a establecer la institución que hoy se conoce como familia nuclear y que corresponde, de manera bastante ajustada, al matrimonio tal como lo conocemos en la actualidad. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XX este *esquema* ha comenzado a desdibujarse. Con esto, lo que queremos significar es una familia compuesta por un marido que trabaja establemente, una esposa a cargo de la casa y dos hijos menores de dieciocho años, características que corresponden al esquema norteamericano; el latinoamericano, difiere en cuanto a la cantidad de hijos, habitualmente es mayor: tres o cuatro, y con una permanencia en el hogar mucho mayor, es decir, lo abandonan normalmente al contraer matrimonio.

Para algunos sociólogos, particularmente norteamericanos, como el Dr. Jessie Bernardt, el aspecto más característico del matrimonio en el futuro será la diversidad de opciones abiertas a personas diferentes que desean cosas diferentes en sus relaciones mutuas. Esta afirmación que podría parecernos excesiva, sin embargo, tiene antecedentes muy sólidos y comprobables en la actualidad. Cuando decíamos que el esquema que representó a la familia nuclear en una tradición bastante bien cimentada a lo largo de muchos siglos de nuestra historia, ha comenzado a desdibujarse, lo que queremos decir es que comienza a mostrar claros síntomas de una inminente quiebra como institución. Hay, en los Estados Unidos, un alarmante aumento del número de personas que viven solas, completamente marginadas de la familia. Entre 1970 y 1978 el número de personas cuyas edades fluctuaban entre los catorce y treinta y cuatro años llegó casi a triplicarse pasando de 1.500.000 a 4.300.000.

En la actualidad, la quinta parte de los hogares está compuesto por personas que viven solas. Y si a esto le agregamos una crecida cantidad de matrimonios que han optado por no

tener hijos, un aumento en los divorcios, las rupturas, las separaciones y el establecimiento de parejas sin ninguna formalidad legal; se produce lo que Toffler denomina la "familia agregada", constituida por dos cónyuges divorciados y con hijos, que se vuelven a casar, aportando los hijos de ambos matrimonios, hijos tanto menores como adultos, generando una nueva forma familiar ampliada. En América Latina y particularmente entre nosotros, esto también ocurre, aunque en menor escala todavía.

Pero el asunto no termina allí, en las naciones tecnológicamente avanzadas, nos encontramos con una sorprendente (por ahora) variedad de formas familiares tales como: matrimonios homosexuales, grupos de personas mayores que se reúnen para compartir gastos, mediando o no experiencias sexuales, agrupaciones casi tribales entre personas provenientes de minorías étnicas. Hay, entonces, matrimonios contractuales, matrimonios seriales, agrupaciones familiares y una diversidad de redes íntimas, con sexo compartido o sin él, familias donde los cónyuges por razones laborales viven en ciudades distintas y distantes, etcétera.

Todo lo anterior, y en este orden de cosas, viene a confirmar lamentablemente la tesis orteguiana de la provisionalidad. Sobre todo, en una cultura de desecho, como la nuestra, en lo que dice relación con las cosas domésticas, maquinarias, etc. Es decir, ya no sólo son desechables los envases, sino los relojes, los motores y, en alguna medida, las propias relaciones humanas.

Lo cierto es que se advierte, con bastante claridad, ese desencanto que Ortega y Gasset llama desmoralización, esa flexibilidad que se traduce en una conducta pública francamente apática o de evidente laxitud. Hay una pérdida de vocación masiva por el hacer cotidiano, hay un evidente proceso de enajenación de la realidad diaria, al que coopera con gran eficiencia la tecnología audiovisual, en particular la televisión, que ha permitido trasladar los cines al interior de las casas, mediante el ya tan divulgado uso del *video cassette*, o directamente la propia televisión, que ya en muchos lugares funciona las veinticuatro horas del día.

Pero hay otro síntoma que es más peligroso que los ya citados: la baja sensibilidad, en términos masivos, por la cosa pública y un franco repudio a la gestión política, con el consiguiente desprestigio de la profesión política, por lo general, representada, para la opinión pública, por los poderes Ejecutivo y Legislativo.

En América Latina en general, y nuestro país en particular, se advierte una carencia de respeto por la propiedad fiscal, que está pensada, planificada e implementada como servicio de utilidad pública. No es un espectáculo extraño observar el robo o destrucción de los escaños en las plazas públicas, el robo o destrucción de los aparatos telefónicos en las poblaciones, la destrucción de los asientos de la movilización colectiva, etcétera.

Esta conducta destructiva por las pertenencias públicas que favorecen claramente a las mayorías más necesitadas, parece un contrasentido, que probablemente corresponda a un resentimiento por parte de los grupos más pobres, frente a lo desequilibrado de la distribución de la riqueza, que en América Latina genera desniveles francamente escandalosos. En efecto, hay salarios de altos ejecutivos del orden de los US\$ 137.000 frente al salario mínimo que es del orden de US\$ 102. Sin embargo, esta conducta es del todo errónea, ya que la posibilidad de una mejoría que alcance a los grupos más necesitados (que en América Latina corresponden a una mayoría agobiante), pasa por la recuperación de la sensibilidad popular por la cosa pública. No obstante, hay una situación curiosa que es necesario dejar consignada: el respeto por las pertenencias religiosas que, en alguna medida, son equivalentes a las pertenencias fiscales, en el sentido en que hay libre acceso a los templos con toda su ornamentación y reliquias, muchas veces de gran valor comercial. Ante lo cual, el pueblo, ese mismo que destruye o roba las pertenencias fiscales, tiene gran respeto por las religiosas, llevándolas a cuidar y proteger. Esto invita a pensar que es mucho más eficaz la posible sanción divina, siempre misteriosa, frente a la sanción jurídica, claramente establecida y además escrita.

Puede tratarse de un respeto temeroso frente a una sanción

invaluable como sería la manifestación de la ira divina, pero también puede tratarse de un respeto frente a valores persistentes como los que suele plantear la religión. Puede, por tanto, ser un problema de confianza y credibilidad en el cual la oferta religiosa supera a la estatal, y si así fuera, la provisionalidad de que habla Ortega y Gasset sería una de las posibles maneras de explicar el fenómeno.

Hay, por consiguiente, una falta de confianza generalizada respecto a la conducta del otro en la comunidad humana. Las diversas maneras de ordenar las relaciones humanas, que llamaremos protocolos, fundan su eficacia en la penalización de las conductas que escapan o contravienen el marco definido por el protocolo de que se trate, produciéndose una mayor confianza en el castigo que en el estímulo. Dicho de otro modo, es mucho más probable que el funcionario de una empresa mantenga la conducta laboral adecuada por temor a perder el empleo, frente a la expectativa que una conducta idónea, en lo laboral, le signifique un ascenso y consecuentemente un mejoramiento de la remuneración.

Sobre la base de esta desconfianza ambiente que el medio suele producir, prosperan una serie de sucedáneos en los cuales se descansa para ese equilibrio mínimo de la vida cotidiana. La gama es muy variada, porque la oferta ha ido en aumento progresivamente, generando lo que bien podríamos llamar "mercados colaterales de la provisionalidad". Esto se encuentra directamente vinculado con lo que denominamos neohedonismo, es decir, hay una conducta muy generalizada en la dirección de un consumismo compulsivo e innecesario, nos referimos, por ejemplo, a la guerra de las marcas, que es eficientemente estimulada por la publicidad que ha llegado a niveles de perfeccionamiento notables. Se trata, como es obvio, de lograr que la gente compre lo que no necesita, en suma, de crear necesidades de manera ficticia, de establecer una competencia de *status* sobre la base de la exhibición de la calidad del producto (ropa, autos, etcétera).

Pero claro está que estos sucedáneos no revisten un peligro serio para la comunidad.

Una segunda línea de sucedáneos está representada por los juegos de azar de bajo costo, que se han multiplicado en términos exponenciales en los últimos veinte años en nuestro país. Con ellos, se vende la ilusión de la riqueza instantánea ofreciendo a los usuarios una cierta seguridad económica y una probable mejoría en el terreno social (compra de casa y consiguiente cambio de barrio, autos, viajes, etc.), que es lo que mayoritariamente puede esperarse como conducta típica de los nuevos ricos.

Estos sucedáneos tampoco resultan peligrosos para la comunidad.

Una tercera línea de sucedáneos la constituyen las opciones espirituales de las diversas religiones establecidas y tradicionales. Como, por ejemplo, todas las escuelas orientalistas que sugieren otros estilos de vida y que suelen ir acompañadas de ejercicios y regímenes alimentarios que complementan los propósitos perseguidos.

Estos sucedáneos tampoco revisten mayor peligro para la estabilidad de la comunidad.

En una cuarta línea de sucedáneos están las drogas, ya sea las que tienen un efecto directo menos pernicioso (alucinógenos) o los que tienen un efecto claramente fatal (alcaloides). En esta área de las conductas negativas hay que consignar también al alcoholismo. No es necesario explicar cómo operan estos sucedáneos, pues hay extensa y conocida documentación al respecto. Lo que importa enfatizar es su alta peligrosidad y poder destructivo; así se trate de la marihuana, la cocaína o el alcohol. Quienes ingresan en estos caminos tienen pocas opciones de retorno, transformándose en una severa lesión para la familia y para la sociedad.

En este punto, cabe hacer un alcance muy importante que se inscribe en el capítulo de las drogas, y que reviste un carácter no sólo patético sino definitivamente dramático.

Hay una drogadicción en ámbitos de la extrema pobreza, que resultaba casi impensable a fines del siglo pasado, pero que la tecnología puso en acción, sin proponérselo por cierto: la muy difundida práctica de aspirar *neoprén*, producto químico de

muy bajo costo, utilizado por menores para remplazar el alimento al que no pueden acceder.

Esto constituye, con toda propiedad, una lacra social en los países subdesarrollados. En nuestro país, la situación ha llegado a niveles preocupantes, al punto que una institución de beneficencia pública creada por la Iglesia, específicamente por el sacerdote jesuita Alberto Hurtado, El Hogar de Cristo, utiliza, como elemento publicitario, un *poster* donde aparece un niño que aspira neoprén ofreciendo abandonar la práctica si a su vez nosotros, miembros activos de la comunidad, nos comprometemos a ayudar a la institución citada.

El tema de los sucedáneos requiere un desarrollo mucho más extenso que el que tangencialmente le hemos dado, pero el propósito de este capítulo es mostrar de manera concreta la provisionalidad estructural propia de este siglo, lo que complota directamente con las opciones de la ética en la vida pública.

Que algo sea provisorio, significa que es de corta duración, que reemplaza una opción definitiva, que es pasajero y que debe ser cambiado. En consecuencia, no concita confianza, no se cifra en ello grandes expectativas, se acepta como algo pasajero, es sinónimo de poco solvente. En suma, no se puede pretender construir sobre lo provisorio nada que ofrezca garantías para perdurar. Por ejemplo, quien asume interinamente un cargo, rara vez toma decisiones que puedan modificar el estado de cosas de una institución. No se pueden establecer los cimientos de un edificio de gran altura de manera provisoria, pues los cimientos son la base del edificio y la garantía de su permanencia está en el ánimo de quien lo diseña para que persistan largamente en el tiempo.

Los cimientos, que son la base de sustentación de un edificio o de una institución, deben ser sólidos para que garanticen la permanencia del edificio o la institución en óptimas condiciones. Por el contrario, si se ha construido sobre bases débiles, la expectativa de ruina es cierta, y como es fácil de prever, la ruina de los cimientos arrastra, necesariamente, la del edificio o institución.

Uno de los dramas de este siglo es que la provisionalidad

ha alcanzado al terreno de los valores, que al hacerse provisionales, corroen la base de sustentación de la mayoría de las instituciones públicas, haciéndolas poco creíbles y poco confiables, generando una apatía por la cosa pública, lo que produce una baja en la eficacia del Estado y en todo su aparataje, estrechándose cada vez más, por consiguiente, la opción real y concreta de la ética.

# Libertad y humanidad\*

**E**n la sociedad humana se produce una situación absolutamente paradójica, que permite explicar las múltiples complicaciones que adolece y que no son el producto estricto de su masificación: su condición de comunidad libre.

Cabe, entonces, volver sobre los pasos y preguntarse, ¿con vistas a qué hace el hombre su vida?, ¿hacia adónde la conduce? La respuesta prefilosófica en el ámbito occidental pareciera ser la felicidad. Pero, ¿en qué consiste la felicidad?, ¿cómo y dónde conseguirla? Y, por otra parte, esa búsqueda de la felicidad, ¿es una tarea propiamente ética?, ¿no consistirá la tarea ética, más bien, en realizar el bien, en cumplir el deber o en lograr la perfección? Y, ¿qué tipo de relación se da entre felicidad, perfección, bien, deber?

Lo paradójico de la situación radica en el hecho de que la comunidad humana es libre, es decir, es la única comunidad libre; esto significa que la organización de la comunidad depende de la propia comunidad, no es una organización que está *a priori* definida por algún sistema ajeno a sus componentes ni tampoco se trata de que sus miembros estén obligados a un solo y específico sistema de organización obligatorio o necesario. No depende de un programa preestablecido y común, único e impuesto desde afuera, como, por ejemplo, el programa genético para cada especie animal no humana.

El hombre, en cambio, tiene alma y el alma es educable, Sócrates, por ejemplo, proponía enseñar la virtud, lo cual hoy, entre nosotros, suena bastante extraño, cuando en realidad es algo bastante simple. El proceso educativo para el hombre es fundamental, sustraerlo de éste es generar un deficiente mental como lo ha planteado Konrad Lorenz. La educación dice relación con

\* Lecciones impartidas en la cátedra de Filosofía del Derecho, Universidad de Chile, 1991.

el alma más que con el cuerpo, en el sentido que las funciones del cuerpo están en estricta relación con su estructura y no harán nada diverso a lo que debiera derivar de esa estructura, es decir, las piernas están hechas para caminar, los ojos para ver y los oídos para escuchar, ésa es su expectativa la cual se cumple estrictamente. En cambio, con el alma tienen que ver la palabra y el pensamiento conceptual, que están íntimamente vinculados a la evolución cultural del hombre, que derivó del propio hombre. Por eso sería altamente conveniente que el hombre actual escuchase, atendiese y siguiese el viejo consejo de la sabiduría griega "conócete a ti mismo".

Procuremos responder las preguntas planteadas, aportando los antecedentes que permitan establecer una configuración de lo humano.

¿Con vistas a qué hace el hombre su vida? Tres son los adjetivos más citados en cualquier respuesta a esta pregunta: la felicidad, el bienestar y el progreso. Y para intentarlo, el hombre, en las diversas épocas de la historia, ha inventado una significativa cantidad de instituciones tales como: la familia, la sociedad, el trabajo, la política, el Estado, etcétera.

Tomemos el primer adjetivo: la felicidad (*eudaimonía*). Para los griegos de la época de Pericles, la libertad es la condición esencial para la felicidad localizándola exclusivamente en la esfera política. Para Platón, por ejemplo, *eudaimonía* significa la libertad interior, o sea, una libertad que es ajena a las circunstancias externas. Es una libertad independiente de la propia armonía del hombre social, que está en función a la debida proporción que depende de la sociedad que conforma el propio ser humano. La razón es la condición de la templanza (*fronesis*) y de la moderación (*sofrosine*), siendo la única moderación capaz de temprar la personalidad humana y presidir todas sus acciones. En esto, Platón es bastante fiel a Sócrates, sin embargo, ese ideal de su maestro lo impulsa mucho más lejos, trasladándolo a la esfera de la vida política. Así, no sólo concibe un alma individual sino que, además, un alma del Estado. Por eso, el Estado, al igual que el individuo, no tiene que aceptar su destino, sino, tiene que crearlo. Y como es obligación del Estado regir a otros,

debe empezar por guiarse a sí mismo. Esta conducción de los ciudadanos por parte del Estado constituye un fin ético que no puede lograrse con el apoyo de la fuerza. Esto explica por qué Platón, en su concepción del Estado en *La República* (nos referimos al diálogo) encabezada por un Filósofo-Rey, que domina la sabiduría del bien y sabe aplicarla, dejó fuera el derecho. De acuerdo al esquema de *La República*, la ética nos enseña a dominar nuestras emociones y a moderarlas por medio de la razón y la templanza, en tanto que la política es el arte de unificar y organizar las acciones humanas dirigidas hacia un fin común.

Para Maquiavelo, en cambio, hay una concepción nacionalista del Estado, en la cual la finalidad de la política es conservar y aumentar el poder político y el patrón para juzgarla, es su éxito en la consecución de ese propósito.

Para Hegel, por citar una tercera opinión, en el mundo ético, vale decir, la familia, la sociedad civil y el Estado, la libertad se ha convertido en realidad: "El sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu expresado por sí mismo, como una segunda naturaleza". Pero con el fin de que el derecho como tal se realice y subsista, es necesario que la voluntad del individuo se resuelva en una voluntad infinita y universal, que tenga por objeto a sí misma, esto es que quiera su misma voluntad libre. Ése es el concepto, la idea de la voluntad en su forma racional o autoconsciente infinita. A lo que Hegel agrega: "La voluntad que es en sí y por sí, es verdaderamente infinita, porque su objeto es ella misma; por lo tanto, tal objeto no es para ella otra cosa, ni un límite, sino que es, antes bien, sólo ella misma que ha vuelto a sí. Además no es una simple posibilidad, disposición, poder, sino lo realmente infinito, porque la existencia del concepto o su objetiva exteriorización, es la interioridad misma... La voluntad infinita es, en otras palabras, la que ha realizado históricamente su libertad y ha tomado una existencia concreta. Una existencia en general, que sea existencia de la voluntad libre, esto corresponde al derecho. Éste, por lo tanto, es en general libertad en cuanto idea... La ciencia del derecho debe, por consiguiente, partir, como

cualquier otra ciencia, de la existencia del derecho, porque la existencia es la idea que se ha realizado, y el objetivo de la ciencia es el de darse cuenta del proceso de esta realización”.

Exploremos brevemente la idea de bienestar; Ortega y Gasset en la *Meditación de la Técnica*, señala muy claramente esta tendencia del hombre desde sus inicios hacia el bienestar: “Pero hasta ahora se nos presentaba la técnica como una reacción a las necesidades orgánicas o biológicas. Recuerden Uds. que insistí en precisar el sentido del término necesidad. Alimentarse era necesidad porque era condición *sine qua non* de la vida, es decir, del poder estar en el mundo. Y el hombre tiene, por lo visto, un gran empeño en estar en el mundo. Vivir, perdurar, era la necesidad de las necesidades.

Pero es el caso que la técnica no se reduce a facilitar la satisfacción de necesidades de ese género. Tan antiguos como los inventos de utensilios y procedimientos para calentarse, alimentarse, etc., son muchos otros cuya finalidad consiste en proporcionar al hombre cosas y situaciones innecesarias en ese sentido. Por ejemplo, tan viejo y tan extendido como el hacer fuego es el embriagarse... El hombre no tiene empeño alguno por estar en el mundo. En lo que tiene empeño es en estar bien. Sólo esto le parece necesario y todo lo demás es necesidad sólo en la medida que haga posible el bienestar... La técnica es la producción de lo superfluo: hoy y en la época paleolítica. Es, ciertamente, el medio para satisfacer las necesidades humanas; ahora podemos aceptar esta fórmula que ayer rechazábamos, porque ahora sabemos que las necesidades humanas son objetivamente superfluas y que sólo se convierten en necesidades para quien necesita el bienestar y para quien vivir es, esencialmente, vivir bien. He aquí por qué el animal es atécnico: se contenta con vivir y con lo objetivamente necesario para el simple existir. Desde el punto de vista del simple existir el animal es insuperable y no necesita la técnica. Pero el hombre es hombre porque para él existir significa desde luego y siempre bienestar; por eso es *a nativitate* técnico creador de lo superfluo. Hombre, técnica y bienestar son, en última instancia, sinónimos”.

El hombre desde los inicios asume funciones que van com-

plicando tanto su ser como su hacer, es hombre cazador, hombre fabricante, hombre agricultor, hombre guerrero, hombre social, hombre político y desde que desarrolla la facultad del lenguaje es, por sobre todo, *homo sapiens*. La convivencia en el hombre ha tenido, desde el principio, un signo diferente al de los animales, las múltiples formas en que se ha organizado, y donde se manifiesta la autoridad, por ejemplo, como una necesidad al interior de los grupos, o su relación con lo sobrenatural, como es el ambiente mágico de las primeras horas, estas conductas cristalizan en estructuras con ponderación propia, convirtiéndose en instituciones que se independizan y ejercen gran influencia sobre las personas. De un modo u otro, casi todas las instituciones humanas procuran una mejoría de la condición humana.

Respecto a la idea de progreso, utilizaremos dos elementos indicadores que gozan del suficiente prestigio y que hemos citado reiteradamente, lo que nos permite omitir una contextualización más extensa, nos referimos a la ciencia y la tecnología. Bastaría citar algunos de los más importantes hitos del desarrollo del hombre para demostrar de manera muy sintética el evidente progreso que éstos han aportado a la historia de la humanidad, pero lo más significativo, desde el punto de vista ético, es revisar si eso que llamamos progreso ha significado un avance en las relaciones humanas.

Si entendemos por progreso el tránsito de un estado de cosas A a uno B, en el cual este último significa modificaciones y mejoramientos respecto del primero, estamos frente a una apreciación técnica y aséptica del concepto, que no registra los efectos éticos que el proceso pueda tener para la comunidad. Es decir, podría darse un mejoramiento claramente cuantitativo de una situación, sin embargo, ello podría ser negativo para la comunidad en términos cualitativos.

La Revolución Industrial, por ejemplo, tuvo en sus inicios un alto costo social, situación bastante bien descrita en las novelas de Charles Dickens, no obstante, del punto de vista de la producción, era un avance altamente significativo en la eficiencia del proceso. El remplazo del hombre por la máquina es, sin duda,

un logro importante, pero la cesantía y consiguiente miseria que provocó en un comienzo también deben ser considerados.

Si comparamos la industria médica con la industria bélica en lo que a tecnología se refiere, por cierto que han logrado un avance muy importante para sus respectivos propósitos; la salud de la comunidad, la defensa y la guerra, respectivamente. Sin duda alguna que la industria bélica, además de rentable, ha prosperado mucho más que la médica, sin embargo, los propósitos de esta última difieren grandemente de la primera y desde el punto de vista ético son, incluso, discutibles. La aplicación de las drogas en el campo de la medicina es un propósito ético irreprochable. La misma droga, comercializada en el ámbito social, como uno de los vicios más peligrosos, es obviamente un propósito de suyo censurable, no obstante el poder económico que genera, ha hecho prácticamente imposible su eliminación.

Los costos del progreso pueden generar situaciones paradójales. Sin embargo, no cabe alegar *a priori* su exclusión en el proceso del desarrollo humano.

Un buen ejemplo del progreso y sus efectos lo ofrece el siglo XIX, si lo miramos retrospectivamente con un enfoque global y hermenéutico desde el perfil de nuestro siglo. Si hubiéramos de sintetizar el siglo XIX y su proyección, no sólo al nuestro sino más allá aún, tendríamos que, recurriendo a la historia, reconocer que en él definen su carácter cuatro movimientos que fueron determinantes en los cambios trascendentales que posteriormente se produjeron. Éstos corresponden a:

1) El levantamiento político de grandes grupos que con la bandera de la nacionalidad y de la ciudadanía común puso en jaque y casi derriba a las vetustas instituciones tradicionales y conservadoras.

2) La revolución tecnológica que inició el camino de la máquina para desembocar en la industria como el motor principal del asentamiento del poder económico, entre ellas destaca la industria de las comunicaciones.

3) La independencia del intelecto de los moldes rígidos de la filosofía clásica y de la religión, en una conducta nueva y audaz, y

4) Una suerte de contracción de la sociedad mundial mediante la cual, en los cinco continentes, se integraron usos y costumbres bajo la conducción de Europa, asentando la actual cultura occidental como una entidad bastante uniforme.

Los elementos que permitieron que esto ocurriera no eran enteramente novedosos, pues muchos de ellos se encontraban en estado de latencia o simplemente de hecho, pero sin la incidencia que adquirirían en el siglo XIX. Así, por ejemplo, la obra de Rousseau abre el camino de lo que sería el romanticismo a mediados del siglo XVIII. Diderot, por su parte, fue un duro opositor al pensamiento oscurantista, anticipando la citada independencia del intelecto. La expansión de la esclavitud a América genera fortunas, apoyando el cultivo del algodón con una mano de obra de ínfimo costo.

¿Hacia dónde conduce el hombre su vida?

El hombre desde que nace está sumido en una serie de protocolos que corresponden a un complejo engranaje de ordenamientos que conforman a cada cultura, y con el avance de los siglos también crecieron el número de ordenamientos que son imprescindibles para la organización del hombre moderno. La cultura, entonces, es límite y apertura.

La cultura en tanto límite es la medida que define el marco en que ha de desarrollarse la vida de quienes participaron de ella; esto significa una comunidad lingüística, que es la base del conocimiento y la comunicación de los miembros de la cultura, un sistema de ideas y creencias que asentadas en el tiempo termina por desembocar en una tradición y en una historia necesarias para la configuración de una nacionalidad que conducirá al grupo humano a una identidad y, por consecuencia, a una idiosincrasia. Estos elementos constituyen la comunidad amplia del grupo humano que se reconoce y solidariza como grupo, y que es capaz de actuar como unidad ante un riesgo exterior. Estos mismos elementos conforman la base de las obligaciones institucionales que el grupo siente como propias, asumiendo responsablemente el amor y respeto a la patria y los valores que ésta represente.

Incluso, se puede ir aún más lejos y afirmar como lo hace

el lingüista norteamericano Noam Chomsky, que “la percepción es cultural”, es decir, que cada cultura define o limita nuestro modo de apreciar el mundo o, dicho de otro modo, todos los ojos no ven lo mismo, aunque enfrenten un estímulo común, pues hay un proceso de interpretación que hace que difieran en lo que perciben.

Es apertura, en la medida que, contextualizado como lo definimos antes, tiene una posibilidad amplia de establecer proyectos de vida, más aún, está obligado a inventar y procurar cumplir un proyecto de vida que lo conducirá a un trabajo, al establecimiento de una familia, a alcanzar un *status*, a tener una posición en la sociedad. Todo esto, porque el hombre es el único animal que ha ido acumulando apellidos a través del tiempo: ha sido animal cazador, animal recolector, animal fabricante, animal técnico, animal hablante, animal social, animal religioso, animal político y, por sobre todo, animal racional.

Los proyectos de vida que han inventado y desarrollado las distintas comunidades en el curso de la civilización (historia del hombre), dicen directa relación con la cultura a la que han pertenecido. Esto significa que en las culturas más primitivas, la cantidad y distinción de oficios era mucho menor que en las culturas modernas donde la división del trabajo ha generado una multiplicación de ocupaciones acordes a las necesidades de la propia comunidad. Ello ha estado, por cierto, íntimamente ligado a la información y, sobre todo, a la educación que los miembros de la comunidad hayan recibido. La educación sistemática, por ejemplo, supone un largo camino que no alcanza a recorrer sino una parte minoritaria de la comunidad, esto, en las comunidades actuales, genera grandes diferencias desde el punto de vista social, económico y cultural. En el caso de nuestro país, la educación sistemática completa (educación parvularia, básica, media y profesional o universitaria) requiere de dieciséis a veintiún años. Podemos agregar de dos a cinco años si incluimos la educación de posgrado (magister y doctorado).

Siguiendo la secuencia señalada, encontraremos una variada gama de profesiones: abogados, profesores, ingenieros, arquitectos, médicos, etc. Además, de otro tipo de actividades:

el sacerdocio; las artes en sus más diversas expresiones: música, plástica, literatura; los deportes rentados (*football*, tenis, *box*, etc.); la carrera militar; etcétera.

Junto a ellos hay una infinidad de oficios que resultan absolutamente imprescindibles para que funcione regularmente una ciudad en la actualidad: carteros, choferes de la locomoción colectiva, jardineros, bomberos de incendios, pilotos de aviones, técnicos de la televisión, ascensoristas, operadores de cine, inventores, dirigentes sindicales, parlamentarios y, en general, funcionarios públicos.

Cada profesión u oficio supone un *status*, un nivel de ingreso y un acceso a ciertos sectores de la comunidad, a los que algunos sociólogos han llamado clases sociales. Estas clases sociales suponen diferencias muy significativas, en lo social, patrimonial y cultural; diferencias que son, la mayoría de las veces, insalvables y explican la marcada discriminación que suele producirse en las comunidades humanas. Ello atenta contra la romántica idea de la igualdad de los hombres, proclamada tanto por el derecho como por la religión y de tan difícil cumplimiento.

Citemos un simple ejemplo: en América Latina y, particularmente en Chile, el servicio doméstico está a cargo de personas que tienen sus estudios sistemáticos incompletos, regularmente suspendidos en la etapa básica (primero a octavo básico, educación que en nuestro país es gratuita), mayoritariamente de sexo femenino, provenientes de familias de escasos recursos. Estas empleadas domésticas obedecen a una nomenclatura muy simpática y a la vez significativa. Las hay conforme a contrato de trabajo:

a) Puertas afuera: aquellas que no tienen su residencia en el lugar donde prestan el servicio, además, éste puede ser *part-time*, es decir, una, dos o tres veces por semana y una cierta cantidad de horas, fuera del salario convenido, a lo menos el mínimo establecido por la ley, suelen recibir el dinero de la locomoción.

b) Puertas adentro: aquellas que tienen su residencia en el mismo lugar donde prestan el servicio. Esto significa que en el proyecto arquitectónico está considerado un lugar específico para estas personas, la nomenclatura más habitual es la de "pieza

y baño de servicio", que suelen estar directamente vinculados al recinto de la cocina en el plano arquitectónico. Tienen derecho a comer en la casa donde se lleva a cabo la prestación y derecho a una salida hebdomadaria. Este servicio contempla varias modalidades en cuanto a su especialización: 1) cocinera; 2) niña de mano a cargo de la limpieza, y 3) nana, esta última, tal vez, la más importante: está a cargo del cuidado y crianza de los niños menores.

Estas empleadas viven confinadas en sus lugares de trabajo, aunque ello no significa que no puedan abandonarlos, en esto difieren grandemente de los esclavos, pero al interior de las casas tienen acceso a los lugares definidos por el proyecto arquitectónico como sala de estar (*living room*), comedor, dormitorios, baños, terrazas, patios, etc., sólo para fines de limpieza, en ningún caso pueden usufructuar de ellos, les está expresamente prohibido. La servidumbre está integrada al núcleo familiar de una manera *sui generis*, es decir, no son parte de ese núcleo en ninguna actividad recreativa o de habitual uso de los lugares ya citados. Sirven a la mesa, no comen en la mesa. Acompañan a los patrones a los lugares de veraneo, pero no en una conducta de veraneante, sino manteniendo su conducta de servidumbre. En suma, están claramente discriminados, sin que ello llame la atención o preocupe a los moradores o patrones. Esto se considera parte de la dinámica social y aparece como algo muy normal y razonable.

En verdad, nos hemos acostumbrado a aceptar una cantidad de situaciones en la convivencia humana que nos parecen normales y razonables, pero que, sin embargo, sometidas a un análisis un poco más acucioso, muestran claramente lo contrario. La reflexión tan dramática y chocante, pero también tan real que hace Desmond Morris en su libro *The human zoo*, es bueno no olvidarla ... "Cuando las presiones de la vida moderna se vuelven opresivas, el fatigado habitante de la ciudad suele hablar de su rebosante mundo como de una jungla de asfalto.

Es ésta una forma colorista de describir el modo de vida de una comunidad urbana densamente poblada, pero es también

sumamente inexacta, como lo puede confirmar cualquiera que haya estudiado una jungla verdadera.

En condiciones normales, en sus hábitats naturales, los animales silvestres no se mutilan a sí mismos, no se masturban, no atacan a su prole, no desarrollan úlceras estomacales, no se hacen fetichistas, no padecen obesidad, no conforman parejas homosexuales, ni cometen asesinatos. Todas estas conductas ocurren, no hace falta decirlo, entre los habitantes de las ciudades. ¿Revela, pues, esto, una diferencia básica entre la especie humana y otros animales? También otros animales observan estos tipos de comportamiento en determinadas circunstancias, a saber: cuando se hallan confinados en condiciones antinaturales de cautiverio. El animal encerrado en una jaula de un parque zoológico manifiesta todas estas anormalidades que tan familiares nos son por nuestros compañeros humanos. Evidentemente, entonces, la ciudad no es una jungla de asfalto, es un zoo humano.

La comparación que debemos hacer no es entre el habitante de la ciudad y el animal silvestre, sino entre el habitante de la ciudad y el animal cautivo. El moderno animal humano no vive ya en las condiciones naturales de su especie. Atrapado no por un cazador al servicio de un zoológico, sino por su propia inteligencia, se ha instalado en una vasta y agitada casa de fieras, donde a causa de la tensión, se halla en constante peligro de enloquecer”.

Finalmente, diremos, parafraseando al filósofo inglés George C. Moore, que no conviene confundir a la ética con los hechos éticos, en tanto son derivados de la ética, pero no son la ética; su derivación implica que la ética define la dirección de esos comportamientos humanos, aquellos que buscan el bien, el deber o la perfección, en el sentido de que la búsqueda en tanto tal es posible si hay el convencimiento de que existe lo buscado y que la búsqueda tiene destino, se puede cumplir. La tarea de la ética, desde la cultura, es fijar el ámbito a la apertura donde habrán de cumplirse los proyectos de vida inspirados en el bien, la perfección o el deber. Ahora, en cuanto a las relaciones que cabe establecer entre estos conceptos y el de felicidad, se pue-

de manejar en función de medios y fines. Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, plantea a la felicidad (*eudaimonía*) como un fin último, es decir, aquel fin que sólo se busca por sí mismo. Mediante este recurso, la ética estaría guiando la conducta humana. La búsqueda de que hablamos, se trasladaría a la determinación de este fin último, para Aristóteles la determinación de este fin es el objeto primero y fundamental de la ciencia política, porque solamente por referencia a él se podrá determinar lo que deberá hacer o aprender el hombre en su vida social y personal.

La virtud moral consiste en la capacidad de escoger el justo medio, adecuado a nuestra naturaleza, tal como es determinado por la razón, y como podría determinarlo el sabio. El justo medio excluye los dos extremos viciosos, que pecan: uno por exceso, otro por defecto. Esta capacidad de elección es un poder que se perfecciona y refuerza con el ejercicio. El valor, que es el justo medio entre la cobardía y la temeridad, determina lo que debemos o no debemos temer. La templanza, que es el justo medio entre la intemperancia y la insensibilidad, nos indica el uso moderado de los placeres, etcétera.

La virtud ética principal es la justicia.

El problema en las sociedades modernas, es que este rígido esquema de los griegos se ha flexibilizado al extremo de tergiversarse. Por consiguiente, la tarea de la ética es lograr una ecuación que permita que la relación entre libertad y humanidad conduzca permanentemente a un fin justo.

## Sobre la distinción entre los conceptos de poder y deber\*

El quehacer humano es un quehacer social, es decir, compartido, el ser humano acostumbra a vivir en comunidad, por eso es frecuente que se diga que es un animal gregario. Esta gregariedad de la comunidad obliga a una compleja organización social que protocolice las conductas; pero lo que interesa explorar es cómo se ordenan las conductas y por qué. Y dentro de ese ordenamiento revisar la génesis del poder y su relación con el deber. Empezaremos por revisar una expresión que se usa con mucha frecuencia y que, sin embargo, no corresponde a lo que con ella se quiere indicar, se trata de la expresión "naturaleza humana". La realidad humana o el fenómeno humano es pura invención, por decirlo de otro modo, la condición humana no tiene nada de natural, el hombre no deriva su conducta directamente de su estructura, es decir, la relación de fin-función y estructura, que funciona tan adecuadamente en el resto de los animales, como lo hemos explicado, en el hombre no es una necesidad que deba cumplirse ciegamente, justamente, porque el hombre es libre y depende más bien de su espíritu que de su cuerpo, la técnica es un buen fundamento de lo que afirmamos.

Con el fin de aclarar un poco estas ideas, recurriremos a una reflexión del notable etólogo, Nico Tinbergen, profesor de Conducta Animal en el Departamento de Zoología de la Universidad de Oxford y Premio Nobel 1973. En su ensayo *Guerra y paz en los animales y en el hombre*, sostiene: "El hombre tiene la capacidad, sin parangón en todo el reino animal, de legar sus experiencias de una generación a la siguiente. Por este proceso acumulativo y creciente en forma exponencial, que llamamos

\*Lecciones dictadas en la cátedra de Filosofía del Derecho, Universidad Central, 1991.

evolución cultural, ha logrado cambiar progresivamente su entorno hasta hacerlo irreconocible. Y esto incluye el entorno social. Este nuevo tipo de evolución marcha a un paso incomparablemente más rápido que la evolución genética. Genéticamente no hemos evolucionado demasiado desde el hombre de *Cro-Magnon*, pero culturalmente hemos cambiado enormemente y seguimos cambiando a un ritmo cada vez más rápido. Desde luego, es cierto que somos muy adaptables individualmente, y que podría esperarse que nos mantendremos al ritmo de estos cambios. Pero no soy el único en creer que esta adaptabilidad del comportamiento, como todos los tipos de modificabilidad, tiene sus límites. Estos límites nos vienen impuestos por nuestra constitución hereditaria, una constitución que solamente puede cambiar a la mucho más lenta velocidad de la evolución genética. Hay buenas razones para pensar que el límite de la capacidad de adaptación del comportamiento humano ha sido sobrepasado por los cambios determinados culturalmente en su entorno social, y por ello el hombre es ahora un inadaptado en su propia sociedad”.

Por su parte, la profesora Hannah Arendt en su libro *La condición humana*, capítulo I, dice: “Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un artificial mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad”. Lo que nos interesa dejar de manifiesto es que no hay un ser propio del hombre, en el sentido que la expresión humanidad sea unívoca, como lo es la ‘tigridad’ o ‘gatidad’, que apuntan a lo propio y específico y aparentemente a lo mismo en ambas especies, eso mismo que se ha mantenido a lo largo del tiempo, que hace que fin-función y estructura calcen perfectamente.

No hay un *ser* del hombre que persista el mismo a través del tiempo, queremos decir con esto que no hay un ser huma-

no único, una única humanidad, ya que su conducta se ha modificado en el tiempo al extremo que pareciera que hablamos de distintas especies y no de una sola. La categoría del ser es definitivamente insuficiente para caracterizar al quehacer humano. Desde luego, no ha habido acuerdo entre los propios hombres respecto a cómo caracterizar a los miembros de la especie humana. Recordemos algo que ya hemos dicho en capítulos anteriores: para Hobbes, filósofo empirista inglés del siglo XVII, el hombre es intrínsecamente perverso, es un *homo homine lupus* (es un lobo para el propio hombre), hay que protegerlo para impedir que se destruyan los miembros de una misma especie, esto supone someterlo a un control muy riguroso, surgiendo una opción desde el manejo político del poder: el poder de someter al prójimo. Ya en la antigüedad (griegos y romanos) se había inventado un sistema de sometimiento del máximo rigor, la *esclavitud*. Otros, como Rousseau, vieron al ser humano como intrínsecamente bueno, el *bon savage*, sin embargo, con alto riesgo de ser corrompido por la sociedad, y también preocupado de protegerlo de su propia nefasta influencia social, sugiere una fórmula política la única capaz de lograrlo: la democracia. Estamos de lleno en la categoría del poder, esto es, las opciones que cabe tomar en la organización social producto de nuestra propia decisión, en suma, producto de nuestra razón, es decir, nuestra invención. El poder, entonces, es una situación inseparable del grupo humano; tiene razón Foucault, cuando afirma que a cada época corresponde una forma particular de poder: "Vivir en sociedad es vivir de manera tal que sea posible la acción de uno sobre la acción de otros. Una sociedad sin relaciones de poder sólo puede ser una abstracción"<sup>18</sup>.

El poder está íntimamente vinculado a la acción humana, como dice Eric Fromm: "El hombre nace como una extravagancia de la naturaleza, siendo parte de ella y, no obstante, trascendiéndola.

Tiene que encontrar principios de acción y de decisión que

<sup>18</sup> MICHEL FOUCAULT, *El poder, ¿cómo se ejercita él?*

reemplacen los principios del instinto. Tiene que buscar un marco de orientación que le permita organizar una imagen congruente del mundo como una condición para obrar congruentemente. Tiene que luchar no sólo contra los peligros de la muerte, el hambre y el daño corporal, sino contra otro peligro específicamente humano: la locura. En otras palabras, no sólo tiene que protegerse contra el peligro de perder la vida, sino también contra el de perder la mente. El ser humano, nacido bajo las condiciones que estamos describiendo, enloquecería en verdad si no encontrara un marco de referencia que le permita en alguna forma sentirse en el mundo como en su hogar y eludir las experiencias del desamparo, desorientación y desarraigo absolutos. Existen muchas maneras por las que el hombre encuentra solución a la tarea de permanecer vivo y conservarse sano. Algunas son mejores que otras y algunas son peores. Con 'mejor' se quiere decir de una manera que conduzca a una fuerza, claridad, alegría e independencia mayores, y con 'peor' justamente lo opuesto. Pero más importante que encontrar la *mejor* solución es encontrar una solución viable"<sup>19</sup>.

Ahora bien, la acción humana que se da en un principio en un marco natural, proporcionado por la naturaleza, en la medida en que es social, es grupal, revistiendo siempre alguna organización lo que nos remite al tema del orden, la vida humana, que hemos preferido llamar quehacer humano y que está sumido, desde el principio, en una urdimbre relacional que conjuga diversos tipos de órdenes y ordenamientos, que hemos preferido llamar protocolos y que constituyen la trama del poder.

Los actos humanos, desde antiguo, van acompañados de lenguaje, se trata de un hacer que se expresa, que necesita expresarse. El hombre en su relación con la realidad y con los otros hombres, requiere darse cuenta y también dar cuenta, requiere de la comunicación y la comunicación no se concibe sin lenguaje, de manera que la acción humana es una acción informada, comunicada y, por consiguiente, hablada. Lo que nos inte-

<sup>19</sup> ERIC FROMM, *La revolución de la esperanza*.

resa enfatizar es que la acción humana, por esta característica, es bastante diferente de la acción del resto de las especies, es consciente. Y lo es, porque hay dos elementos que establecen la diferencia entre la conducta humana y las otras conductas: uno es el espíritu y el otro, derivado del anterior, la libertad. Es necesario señalar esto, ya que el poder sólo se entiende entre seres libres, y que sólo los seres libres y conscientes de esta facultad son capaces de fabricar sus vidas, inventarlas, rehacerlas, repetirlas, etcétera.

Foucault, en su ensayo *El sujeto y el poder*, enfatiza precisamente el segundo elemento que aquí hemos citado: "El poder sólo se ejerce sobre 'sujetos libres' y mientras éstos son 'libres' entendamos por esto sujetos individuales o colectivos que tienen frente a sí un campo de posibilidades en el que pueden tener lugar múltiples reacciones y diversos modos de comportamiento. La 'conducta' (conducción) es a la vez el acto de 'conducir' a los demás... y la manera de comportarse en un campo más o menos abierto de posibilidades. El ejercicio del poder consiste en 'conducir conductas' y ordenar el posible desenlace. El poder, en el fondo, corresponde menos al orden de enfrentamiento entre dos adversarios que al orden del 'gobierno'... Gobernar, en este sentido, es estructurar el campo de acción posible de los demás".

El poder, entonces, es un elemento que atraviesa la conducta humana (acción, quehacer) en absolutamente todas las direcciones, cabe nombrarlo con los más diversos apellidos: económico, social, político, bélico, psicológico, negro, sexual, público, etc. En verdad, todos esos apellidos calzan perfectamente con la red de protocolos en que se desenvuelve el quehacer humano, estando en estrecha vinculación con la idea de libertad que aparece como inevitable en el hombre, porque éste no se encuentra provisto de un conjunto de instintos que regulen automáticamente su conducta. Tiene permanentemente que elegir y no quiere equivocarse, más aún, teme equivocarse, requiere, en suma, de algún mecanismo que le dé seguridad, para lo cual genera instituciones que lo protejan, que decidan por él, como: el Estado, el partido, la religión, la familia, etcétera.

Los caminos del poder están siempre preestablecidos en la conciencia, es decir, son previamente pensados.

Para intentar el conocimiento de estos caminos de la mente, retomemos la idea de progreso, pero abordémosla desde otro ángulo. Tomemos un tramo de la historia occidental, más específicamente la europea, aquella que se desplaza desde Darwin a Nietzsche, surgirán allí algunos elementos que nos ayuden a una mejor comprensión de nuestro siglo XX. ¿Hubo verdaderamente progreso o, más bien, se ha tratado de una catástrofe?

Es propio del siglo XIX la afirmación de la idea de progreso, entendida como algo de suyo automático e inevitable, es decir, de acuerdo a esta concepción, la humanidad ha evolucionado y ha de seguir evolucionando en la dirección más conveniente hacia formas cada vez mejores de vida social y personal. Por su parte, en la naturaleza se realiza, necesaria y constantemente, una rápida evolución desde formas inferiores a otras superiores. En otras palabras, el progreso se vio primero como una ley histórica y después como una ley natural.

Recordemos que la idea de progreso es de origen reciente, tanto que hubo culturas que no la conocieron. Usualmente las culturas antiguas, al mirar hacia el pasado, lo veían como una edad de oro, casi como un paraíso perdido. Es decir, como un comienzo perfecto, por lo tanto, no miraban hacia el futuro.

El cristianismo es, en verdad, el responsable del vuelco de la atención sobre el futuro. La segunda venida de Cristo no fue prometida como una consecuencia lógica del aumento de la perfección humana; la profecía original insiste en que su retorno será en medio de las mayores catástrofes que la humanidad haya padecido nunca..., con lo cual aquella profecía, prometiéndole que lo peor será coronado por lo mejor, puede resultar más consoladora tal vez por la confianza en un ilimitado progreso de logros humanos.

La creencia explícita en el progreso empezó a desarrollarse en lo que podríamos llamar la edad media de la razón, si bien por entonces se la vio como consecuencia de la aplicación correcta de la razón y no como algo obvio y natural. Sólo en el

siglo XIX se transformó, aunque no sin dificultades, esta esperanza, pasando a convertirse en una ley.

Durante el siglo pasado, Europa entera se fue embriagando más y más con el repentino y vertiginoso auge de las ciencias naturales, de ahí que casi no extrañara que el progreso apareciera como una constante general. Baste citar algunos importantes descubrimientos que así lo avalan: la ley de la conservación de la energía, el análisis espectral (que evidencia que todos los astros están compuestos de los mismos elementos químicos), las ondas eléctricas (que transformarían la vida sobre la tierra), la ley periódica de los elementos, la génesis de los seres humanos a partir de los óvulos, etc. Si a eso le agregamos la revolución industrial, la invención del ferrocarril, el telégrafo, el avance de la medicina, etc. Es fácil advertir por qué los europeos creyeron tan firmemente en el inevitable progreso.

Hegel fue el primer filósofo en proponer la Ley del Progreso, fundándola sobre una base idealista. Su influencia posterior en el pensamiento europeo fue muy honda. Él es quien prepara el camino a la mentalidad cientifista, sin embargo, su idealismo no resultó atractivo para los científicos estudiosos de la naturaleza. El problema para ellos es que había una honda fisura que no les permitía creer en el progreso, en efecto, la riqueza de los organismos, la existencia de innumerables plantas y animales y la aparición del hombre seguían siendo inexplicables. Todavía era necesario recurrir a la *Biblia*, al relato de la Creación como una posible respuesta al problema. Este inmenso vacío será cubierto, el año 1859, con la publicación de *El origen de las especies*. La famosa obra de Darwin, cuyo rapidísimo y rotundo éxito se explica por la oportunidad y por toda la luz que arrojaba al problema precisamente desde la ciencia. Durante mucho tiempo fue posible explicarlo todo por la vía normal, de lo científico y mecánico. La *Biblia*, de este modo, se tornó superflua en el campo de las ciencias. En la medida en que se le pudo ver en la realidad de los hechos naturales, el progreso pudo, en definitiva, ganar carta de ciudadanía como algo real y existente.

La teoría darwiniana, ejerció un gran influjo sobre la filosofía. El materialismo cambió radicalmente; todas las doctri-

nas materialistas se basan desde entonces (incluida la de Marx) en la teoría de la evolución. Fueron influidos filósofos como Herbert Spencer, Frederich Nietzsche y Henri Bergson, entre otros. Hasta los teólogos que lucharon contra sus malas aplicaciones, debieron finalmente admitirla.

La importancia filosófica de la teoría, radica, fundamentalmente, en que proporciona un sistema metafísico sólido y completo, que da razón, mejor que todos los anteriores, tanto del universo como de la existencia del hombre.

Una vez aceptada la existencia de la materia, la teoría de la evolución posibilita, según parece, la explicación de todo lo demás, sin que sean necesarios ulteriores presupuestos e intervenciones externas de un creador o ser divino.

Accidentes y fuerzas ciegas producen desviaciones en las formas orgánicas al mismo tiempo que hay más seres vivos que alimentos, produciéndose una lucha de vida o muerte por la supervivencia en que los individuos, en virtud de aquellos accidentes, que están mejor pertrechados para esta lucha son los que sobreviven. A través de esta selección natural evolucionan las especies. Así, fuerzas puramente mecánicas han ido produciendo gradualmente, en millones de años, todos los organismos de que tenemos noticia, incluyendo el hombre. En el curso del desarrollo se produce la inteligencia, que contribuye a la configuración total del conjunto y explica, de paso, hasta la existencia de la razón.

Vistas las cosas de esta forma, la razón vendría a constituirse en la culminación de un largo y complejo proceso bioevolutivo, y la espiritualidad, que es un fenómeno exclusivamente humano, nos entrega una de las llaves que nos permitiría comprender, en mejores condiciones, el por qué del destino del hombre.

Poseedor el hombre del espíritu, precisamente por obra del propio espíritu, abre los innumerables caminos del poder que derivan de la razón.

Hemos impulsado como una idea importante la idea de orden (cosmos), la hemos mencionado y caracterizado en capítulos anteriores, esta exigencia social se resuelve, como tam-

bién lo dijimos, en los más variados protocolos que organizan la conducta social. Como es suficientemente sabido, toda cultura tiene su código propio, un conjunto de reglas o principios que presiden todas sus actividades confiriéndoles un sello propio y específico que las define distinguiéndolas. En el lenguaje de Foucault: "Los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas– fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá. En el otro extremo del pensamiento, las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican por qué existe un orden general, a qué ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de él, por qué razón se establece este orden y no aquel otro"<sup>20</sup>.

Cada una de esas maneras de organizarse que tiene la comunidad humana, y que ha tenido desde antiguo en el ámbito político y que denominamos sistema de gobierno, supone, necesariamente, un manejo de poder no sólo en el ámbito interno sino también en el ámbito internacional.

Recordemos a Maquiavelo cuando en *El Príncipe* se ocupa de cómo deben graduarse las fuerzas de los gobiernos: "Para la completa inteligencia de los diferentes gobiernos de que acabo de hablar, importa examinar también si el príncipe está en el caso de defenderse con sus propias fuerzas y sin recurrir a las de sus aliados cuando fuere acometido por los enemigos exteriores; y para la mayor claridad de este punto, advierto que solamente pueden sostenerse por sí mismos aquellos que se encuentran con la cantidad suficiente de hombres y de dinero para presentar en campaña un ejército, y librar batalla a cualquiera que los acometa. Es, por el contrario, demasiado triste la situación de un príncipe que se ve reducido a encerrarse en una ciudad y a esperar en ella al enemigo. Ya he hablado del primer extremo, y no me faltará ocasión de volverlo a tocar.

<sup>20</sup> MICHEL FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*.

Acerca del segundo, no puedo menos de prevenir a los príncipes ante todas las cosas que mantengan bien abastecidas y fortificadas las ciudades de su residencia; porque, si han sabido captarse el afecto del pueblo, según ya he dicho y repetiré más adelante, pienso que nada tienen que temer. No gustan los hombres de embarcarse en empresas dificultosas sin alguna probabilidad de buen éxito; y no parece prudente y acertado asaltar a un príncipe que tiene en buen estado de defensa la ciudad donde reside, y que no es aborrecido por el pueblo.

Las ciudades de Alemania, teniendo un territorio muy reducido, gozan de mucha libertad, y sólo obedecen al Emperador cuando les acomoda, sin temor de que este u otro vecino poderoso las acometa; porque todas ellas tienen buenas murallas, grandes fosos, artillería y municiones para un año; de suerte que el sitio de estas ciudades sería largo y trabajoso. Además, para alimentar al pueblo bajo, sin tocar al tesoro público, tienen siempre de reserva medios de darle trabajo durante el mismo espacio de tiempo; fuera de que también las tropas se hallan regularmente ejercitadas en las evoluciones militares, observándose con exactitud sus reglamentos sobre este ramo, que son muy sabios...

Además es claro que el enemigo tala el país luego que entra en él, y cuando los sitiados están más animosos y dispuestos para defenderse; por consiguiente, el príncipe debe tener el menor miedo, pues una vez pasado el primer ardor, y viendo los habitantes que todo el daño ya está hecho y sin remedio, tanto más interés tomaran en la defensa de su señor cuanto mayores sacrificios tuvieren hechos por él. ¿Quién ignora que los hombres se aficionan a sus semejantes tanto por el bien que les hacen como por el que reciben? Todas estas consideraciones me inclinan a creer que, por poca habilidad que tenga un príncipe (gobernante), conseguirá sin trabajo sostener el valor de los sitiados, siempre que la plaza no esté falta de víveres ni de medios de defensa".

Los consejos maquiavélicos, aunque suenan a domésticos, tanto en la época en que el florentino los ofrece, como en muchos siglos después, siguen siendo sabios y válidos. Recorde-

mos algunos bloqueos de nuestra época: la isla de Cuba bajo el gobierno de Fidel Castro, Libia con Gadafi más recientemente Irak con Sadam Hussein.

Todos los antecedentes ya expuestos son suficientes para entender la contextualización en que cabe situar el asunto del poder, sin embargo, cabe intentar una teoría del poder, pero en términos amplios y no sólo restringido al poder político.

Comenzaremos planteando la siguiente premisa como argumento inexcusable para entender el tema: "Las condiciones de la posibilidad del poder, son las mismas que las condiciones de la posibilidad de los objetos del poder". Esto significa abrirse a la vez que limitarse a la gama de protocolos en que se está inserto. Los protocolos pueden ser usados como omitidos; seguidos o transgredidos; interpretados como tergiversados. En suma, son los indicadores que tenemos en todas nuestras conductas dentro de la sociedad y, por lo que hemos visto, nuestra especie es la única desadaptada dentro de una sociedad que nosotros mismos hemos construido. Se ha llegado a producir un malestar en la cultura y, desde luego, el poder no ha estado ajeno al acontecimiento. Este requiere de conciencias informadas, lo que algunos llaman saber, requiere de ámbitos específicos donde llevar a cabo conductas específicas, pero atendiendo a ciertas pautas preestablecidas; el poder siempre se ejerce dentro de alguna cultura determinada y con una forma definida. Si no existen las condiciones de la posibilidad ejercerlo y sólo es posible en el pensamiento, entonces no estamos hablando de poder, sino simplemente de un juego imaginativo.

Ejercerlo ahora, supone un espacio de acción, y, principalmente, los objetos que lo justifiquen, justificación que puede entenderse de dos maneras diferentes, primero, como propósito o fin, que correspondería al aspecto teleológico del poder y, segundo, puede entenderse como el objeto o materia que lo posibilita, es decir, que genera una opción concreta y real a la acción en que se desenvolverá el acto de poder.

Aparece en escena el concepto del deber, que es exclusivamente humano y que conlleva una carga axiológica, que necesariamente deriva de una configuración cultural previa, es de-

cir, el deber ser o la expectativa que se cumpla una conducta como debida, porque ella es buena, es algo que no depende en lo absoluto de la situación del hombre puesto en la naturaleza, ya que no es algo natural, sino claramente cultural. Dicho de otro modo, a lo largo de la historia, por tomar un período, el más breve, hemos visto escenarios distintos cada uno de los cuales estaba codificado a su manera, ello se tradujo en conductas diferentes apropiadas al contexto donde se realizaban, es lo que habíamos llamado la *episteme* de cada cultura en las distintas épocas, es decir, para entender la conducta del europeo del siglo XVII es necesario conocer la *episteme* o la silueta de ese siglo, ya que hay una cierta coherencia entre la conducta y el contexto en que se dio.

Por ejemplo, un buen observador de los Estados Unidos del siglo XX parece ser Alvin Toffler, en su libro, *La Tercera Ola*, capítulo XXVII, "El agujero negro", hace el siguiente análisis: "Hoy, aunque su gravedad no es aún reconocida, estamos presenciando una profunda crisis, no de éste o aquel Gobierno, sino de la propia democracia representativa en todas sus formas. En un país tras otro, la tecnología política de la segunda ola está rechinando, gimiendo y funcionando peligrosamente mal.

En los Estados Unidos encontramos una parálisis casi total de la toma de decisiones políticas en relación con las cuestiones de vida o muerte a que se enfrenta la sociedad. Seis años después del embargo impuesto por la OPEP, pese a su demoleedor impacto sobre la economía, pese a su amenaza a la independencia e incluso a la seguridad militar, pese a interminables estudios del Congreso, pese a la repetida reorganización de la burocracia, pese a apasionados alegatos presidenciales, la maquinaria política de los Estados Unidos continúa girando desvalidamente sobre su eje, incapaz de producir nada que se parezca remotamente a una coherente política energética.

Este vacío político no es único. Los Estados Unidos carecen también de una comprensión (o comprensible) política urbana, política ambiental, política familiar, política tecnológica. Ni siquiera tienen –si hemos de hacer caso a los críticos extranje-

ros— una discernible política exterior. Y, aunque existiesen, tampoco tendría el sistema político americano la capacidad de integrar y jerarquizar tales políticas. Este vacío refleja una quiebra tan avanzada del proceso de toma de decisiones, que el presidente Carter, en un discurso sin precedentes, se vio obligado a condenar la ‘parálisis..., estancamiento... y deriva’ de su propio Gobierno”.

En este ejemplo, se trata del poder estatal sobre asuntos de Estado, quizá sea éste el más amplio y el más público en cuanto a los actores y a los fines, pero, ¿cuántos y cuáles?, son los objetos del poder que, de acuerdo a nuestra fórmula, condicionan la posibilidad de su ejercicio. Hay que concluir que la lista es innumerable y sus ámbitos de posibilidad múltiples, desde los menores y domésticos hasta los internacionales.

Volvamos una vez más sobre esa idea del perfil o silueta de cada época en una misma cultura o en diferentes culturas, toda vez que ella predetermina nuestra conducta y restringe de esa manera la obligada libertad de que gozamos y que hemos mencionado ya tantas veces, queremos decir, que la tecnología actual nos obliga a una velocidad conductual que no cabía en siglos anteriores y que es tan habitual para nosotros hoy. Tomemos el caso específico del uso de la comunicación postal: en el siglo XVIII el tenor de una carta que viajaría por barco de un continente a otro no podía considerar en su texto asuntos eventuales o de rápido despacho o solución, ya que el trámite podía durar años. Hoy, en cambio, con la invención del fax una carta enviada por ese medio puede tener la expectativa de respuesta casi instantánea y, por consiguiente, un texto *ad hoc*. Otro ejemplo interesante y curioso es la invención del cine, tal como se da en la actualidad, ha desarrollado en el espectador latinoamericano y en particular el chileno, lo que podríamos denominar “lectura veloz”, ya que al no tener en términos estadísticos muy elevados, manejo de otros idiomas (inglés, francés, alemán, etc.), se ve obligado a leer los parlamentos en la parte inferior de la pantalla, esta facultad o, mejor dicho, habilidad la ha adquirido casi sin darse cuenta. Podríamos citar muchos otros ejemplos, sin embargo, lo que interesa dejar de ma-

nifiesto es que muchas conductas típicas y masivas de la población obedecen a un cierto marco cultural, en el cual el idioma (la lengua) que se habla con la estructura que necesariamente debe tener (gramática, sintaxis), es de por sí una limitante a la que deberemos atenernos en el uso de la libertad.

Toda cultura en tanto constituye un sistema de ideas y creencias, lleva necesariamente consigo ciertos elementos axiológicos orientadores de la acción. Esto vale para la transgresión, en la medida que el transgresor está consciente que lo hace, es precisamente el valor transgredido el punto de referencia. Tomemos un ejemplo dramático que ha estado ocurriendo en nuestra sociedad en la década de los noventa, nos referimos al robo de córneas, delito practicado en menores indefensos de preferencia. Uno de los actores imprescindibles para el cumplimiento del delito, es un profesional muy competente, quien lleva a cabo una operación, de carácter ambulatorio, que no requiere más allá de treinta minutos y que puede realizarse en cualquier lugar. Es evidente que quien efectúa este acto no puede alegar ignorancia del daño que comete, y el pago de sus servicios por parte de los que comercializan el producto, que como sabemos se ha estado exportando, debe ser de tal magnitud que está por sobre el deber que, con seguridad, ese cirujano prometió cumplir al momento de recibir su título profesional. Obviamente que quienes realizan este siniestro comercio tienen absoluta lucidez de que la conducta que llevan a cabo es claramente delictual, sin embargo, hay un contexto que lo permite ligado a una tecnología muy eficiente que lo posibilita, si a esto le agregamos el aspecto económico que transforma esta aberración humana en un buen negocio, tenemos un cuadro muy claro donde todos los elementos que sobre el poder estábamos analizando aparecen y se realizan.

El desempeño estricto del deber en el terreno familiar, laboral; en el ámbito privado o público, son también escenarios donde se cumplen los que hemos llamado objetos del poder.

Los célebres casos de Sócrates, Giordano Bruno o Tomás Moro, de sobra conocidos, cada uno de sus protagonistas muestran

que los valores que inspiraron sus conductas eran justos y legítimos, no obstante lo cual fueron condenados y ejecutados por quienes detentaban la representación pública u oficial. Hay aquí una confrontación de poderes que favorece las circunstancias al poder público el que, posteriormente, ha recibido el juicio negativo de la historia. Pero es útil tener claro que tanto víctimas como victimarios actuaron en un escenario común, cuyas normas esenciales derivaban de la cultura en ejercicio y que todas las conductas en juego de todos los actores en juego, eran igualmente libres.

La conducta humana es la única capaz de moverse en el límite, llegando a eliminar el principio de los principios en lo que al hombre se refiere: la vida. La pena de muerte de tan lata como fecunda tradición es un ejemplo contundente de lo que afirmamos.

Es bueno aclarar que la muerte ocurre entre los animales de manera completamente diferente, en el sentido de que ellos no matan conscientemente, no matan por matar ni condenan a muerte. Más aún, ni siquiera tienen el sentido de la muerte, sentido que, en cambio, en el hombre, está tan arraigado, por ejemplo, las primeras edificaciones monumentales y las más importantes en la antigüedad han sido funerarias. Las mastabas, las pirámides de Egipto, por contar algunos, son probablemente las más célebres tumbas faraónicas; entre nosotros, los notables y misteriosos *mohais* de Isla de Pascua son también esculturas funerarias. Esto, porque para el hombre tiene sentido la historia y es importante perdurar después de la muerte, de ahí que el hombre entierre sus cadáveres y los recuerde, incluso, generando efemérides con ese expreso propósito. Es así como construye cementerios, y al menos entre nuestras tradiciones, está la visita a los cementerios en un día específico, definido en el calendario, conducta que se realiza masivamente en la población.

Volvamos sobre el concepto del deber que se traduce en un deber ser. Si el ser del animal se cumple en el ser mismo, es decir, simplemente viviendo. O sea, llevando a cabo la realización de un programa prescrito por la herencia, el deber del ani-

mal no es distinto al cumplimiento del programa, dicho de otro modo, no puede hacer otra cosa que la que hace, no puede salirse de su hacer que es para él ciego, no lo ve ni lo advierte, su conducta es prácticamente necesaria y nunca libre. Está sometido a un orden que no advierte como tal, ya que no se representa el mundo, se encuentra en el mundo y su conducta es claramente instintiva y obligatoria en el sentido de programática. La expresión que debemos usar, en verdad, es conducta genética, dado que el programa genético está constituido por la combinatoria de elementos esencialmente invariables, que, por su estructura propia, el mensaje hereditario no permite la menor intervención organizada proveniente del exterior.

El hombre, en cambio, desde su extravagancia puede no sólo observar el entorno, puede observarse él mismo, puede representarse el mundo y representarse a sí mismo, va más allá que cualquier programa genético y está mucho antes que éste. En su condición de animal histórico se mueve entre un antes (pasado) y un después (futuro); cuenta con un *a priori* histórico, es decir, con esa capacidad de simulación que le permite imaginar el futuro tanto en el corto como en el largo plazo; como proyectar un fin de semana, acción ésta que tiene que ver con las historias individuales o biografías o plantear un plan quinquenal, que ya es asunto de un gobierno dentro de un Estado, eso en el corto plazo, y la intuición darwineana que éste planteó como hipótesis, nos referimos a la Selección Natural, hipótesis que cien años más tarde confirmara otro inglés como Darwin, el Dr. Kettlewell, constituye un buen ejemplo de proyección en el largo plazo.

Pero el hombre en su extravagancia, no sólo no se conforma con copiar el orden natural, sino que lo cambia produciendo uno nuevo y diferente, el orden cultural.

En este orden cultural se han inscrito y se inscribirán todos los modelos de sociedad (con su respectivo sistema de ideas y creencias) que el hombre estima necesarios para ordenar las conductas de las comunidades humanas. Hay, por consiguiente, la construcción de programas sociales de carácter público tendientes a organizar la conducta de los grandes grupos huma-

nos. Ésa es justamente una actividad habitual al interior de una cultura y es asumida desde muy diversos ángulos, tales como, el religioso, el político, el ideológico, el económico, etcétera.

Ahora, parece conveniente recordar algunas voces que apuntaron en esta dirección desde la filosofía. Para el sofista Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son". Esta frase suya se ha interpretado en diversos sentidos que van desde el relativismo hasta el subjetivismo. Puede interpretarse si es el hombre quien es sujeto de ciencia o demostración, o es el hombre sujeto de opinión. Puede interpretarse en el sentido parmenídico, entendiendo que es el hombre el que pone su opinión en las cosas. Es decir, los nombres que los mortales ponen a las cosas, son convenciones. Como quiera que lo interpretemos aparece claramente la idea de una tergiversación a lo natural.

Muchos siglos después, Martín Heidegger, dice algo semejante, aunque obviamente en otro contexto y en otro lenguaje. En 1946, a propósito de un estudio sobre el poeta Rilke, quien critica la objetivación de todos los seres, Heidegger dice: "Mediante la representación humana, la naturaleza es llevada a comparecer ante el hombre. El hombre coloca frente a sí al mundo como lo objetivo en su totalidad y él se coloca frente al mundo.

Cuando la naturaleza no resulta satisfactoria para la representación del hombre, éste la reestructura o la redispone.

La totalidad del inventario constituido por los objetos (modo según el cual se manifiesta ahora el mundo) es pedida y encargada [en el sentido comercial] en el terreno de la producción autoafirmativa.

La ciencia moderna y el estado totalitario constituyen, como consecuencias necesarias del despliegue esencial de la técnica, al mismo tiempo, el acompañamiento de ésta. Lo mismo cabe decir en el caso de las formas y los medios empleados para la organización de la opinión pública mundial y la organización de las representaciones cotidianas del hombre... En el fondo es la esencia viva misma, la que supuestamente se entrega a la producción técnica".

También en Heidegger está presente la idea de fractura al proceso puramente natural.

Esta ruptura de la naturaleza, esta especie de sobrenaturalidad como la llama Ortega y Gasset, que son las ciudades con sus monumentos, son también manifestaciones claras del poder, ése que el hombre ejerce sobre el medio donde vive acondicionándolo a sus necesidades, en este poder hacer humano hay una muestra muy clara de la poca relación conductual humana en función de su estructura morfológica. La existencia del espíritu en el cual el centro de gravitación lo constituye la libertad, ha hecho que el hombre de este siglo, con el apoyo de la tecnología, se haya convertido en un verdadero demiurgo.

Finalmente, la conducta de quienes manejan el poder político y tienen el manejo de la cosa pública y están la mayoría de las veces en el manejo del gobierno, dependiendo de ellos el destino de la comunidad, ejercen el poder desde el marco del deber, donde el deber corresponde a un esquema preestablecido construido *a priori*.

Volvamos a retomar la premisa que nos parecía básica para la comprensión del capital tema del poder.

“Las condiciones de la posibilidad del poder, son las mismas que las condiciones de la posibilidad de los objetos del poder”.

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

La sensación de dominio es siempre una conducta reconfortante, en la medida que ayuda al sujeto del poder a consolidar su identidad, ayuda a fortalecer la condición de seguridad tan importante en los grupos sociales, particularmente en los procesos de masificación.

Las múltiples instituciones sociales que el hombre ha ido creando desde sus inicios, se han convertido silenciosamente

en ámbitos de dominio, generando las condiciones y los objetos del poder, que remiten de manera directa a las conductas de dominio.

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

La opción que se abre, posibilitando ese juego relacional, es precisamente el contexto donde aparecen los objetos del poder, y con la aparición de los objetos del poder como realidades consistentes, acuden los sujetos del poder para establecer las relaciones de dominio tan características de la sociedad humana.

# Los supuestos de la libertad\*

Hemos insistido a lo largo de varios capítulos en que la *libertad* es un fenómeno expresamente humano. También nos hemos preocupado de mostrar que el ser humano es claramente diferenciable del resto de los seres vivos por su estructura dual, que significa la existencia de un aspecto completamente diferente del corporal y que hemos llamado espiritual.

Justamente del espíritu deriva el universo cultural, que es una entera creación del hombre.

Del hombre, en tanto ser espiritual, deriva como característica única y fundamental la libertad, y de la libertad derivan todos los aspectos positivos y negativos de la vida humana. Ello nos obliga a revisar acusiosamente en qué consiste, ha consistido y consistirá la libertad para el hombre en el curso de la civilización.

Creemos que un buen camino consiste en revisar los supuestos que la explican.

Comenzaremos por revisar cuál es la situación más opuesta a la libertad y por qué se produce, es decir, revisaremos el concepto de libertad en función de su contrario, y ése es el de necesidad (*anágke*). La necesidad, como lo advierte Aristóteles, presenta como una condición irrecusable la forzosidad. Lo necesario, entonces, es aquello que escapa al dominio de la voluntad o simplemente la doblega, es decir, la obliga. Esta obligatoriedad puede interpretarse como fatalidad, como aquello de lo cual no podemos sustraernos, como aquello que debe cumplirse, como una suerte de destino inexorable. Este modo de pensar se advierte ya en el discurso de algunos de los primeros filósofos, como es el caso de Anaximandro.

\*Lecciones impartidas en la cátedra de Filosofía del Derecho, Universidad de Chile, 1991.

Para proceder al análisis de este filósofo griego antiguo y a la importancia que creemos tiene en la ética y el derecho, nos remitiremos al único fragmento que se ha conservado de su obra, *En torno a la naturaleza*, y que fuera rescatado y expuesto por Simplicio.

El fragmento aludido, según la traducción del griego hecha por Martín Heidegger (*Der Spruch des Anaximander*), es el siguiente: "De donde viene a los seres su generación en ello mismo se realiza su disolución (el principio, el *To Apeiron*) de manera necesaria. Porque ellos pagan pena de expiación por delitos cometidos recíprocamente y según un cierto orden del tiempo".

Aquí se distinguen dos momentos claramente diferenciados que tienen un sentido y un significado distintos, aunque complementarios.

Para los efectos del punto específico que estamos analizando, tomemos la primera parte del fragmento "De donde viene a los seres su generación en ello mismo se realiza su disolución de manera necesaria".

Hay aquí una clara contraposición entre los seres y el principio. Los primeros son también, por primera vez, llamados seres y distinguidos por sus límites, y también es primera vez que se habla de límites de los seres, límites éstos, que corresponden a la generación y disolución, idea, más aún, y creencia absolutamente arraigada en nuestra cultura hoy; la única modificación es de nomenclatura, ya que en la actualidad hablamos de nacimiento y muerte. Este ciclo corresponde con absoluta precisión a lo que hoy podríamos llamar ciclo vital de los seres vivos, ciclo que se cumple de manera inexorable, confirmando lo dicho en el fragmento con la expresión "de manera necesaria".

Es necesario que la vida de una persona ocurra desenvolviéndose entre los límites ya señalados, este ocurrir es absolutamente ajeno a la voluntad, es decir, a la libertad. Es de las pocas servidumbres a las que está sujeta la naturaleza humana, en tanto la naturaleza del hombre es esencialmente libre.

Una doctrina filosófica que se orienta claramente en la posición opuesta a la libertad es el mecanicismo.

Esta doctrina, primero filosófica y luego científica, plantea una subordinación del hombre a la naturaleza o al Estado. Hobbes fue el gran artífice de este pensamiento, desarrolló su concepción respecto a la sociedad y más específicamente a la política. Sobre la base, que ya hemos comentado, de reputar al hombre como intrínsecamente perverso, postula y justifica una concepción política absolutista en grado extremo.

En el *Leviathan* (tal vez su obra más importante) la comunidad o Estado, la *civitas* es el Leviathan divino, *Corpus Politicus* o Animal Artificial, al cual el individuo debe sumisión irrestricta, es ésta una comunidad en la cual la libertad sólo le pertenece al soberano, ya que es el único capaz de resistir a otros pueblos o a invadirlos. Esta sumisión que Hobbes exige a los súbditos es perfectamente equivalente a la que modernamente aspiran los gobiernos totalitarios. Se advierte en la doctrina hobbesiana una reducción de la sociología y la política al naturalismo. En el *Leviathan* hay un intento de equiparar la ciudad a la colmena o al hormiguero con ventajas para estos últimos, sugiriendo la sumisión integral y absoluta a los poderes públicos, lo que podría interpretarse como una inducción hacia una suerte de esclavitud política. Sin embargo, debe mencionarse, como consecuencia favorable de las enseñanzas de Hobbes, su intención de afianzar las "leyes positivas", en circunstancia que en esa época el principio de "libre examen", así como los "derechos naturales", descansaban en la razón, en tanto que interminables agitaciones sociales producían conmociones incesantes en los pueblos. No obstante, es evidente que la ley positiva era privada sustancialmente de autoridad, al convertírsela, como Hobbes lo proponía, en un mero hecho de fuerza impuesto por un soberano, cuyas decisiones sin limitación alguna, determinaban el bien y el mal, el cual, según reputaba, aun cuando sea inocuo, nunca puede ser injusto.

De este modo, la tendencia naturalista-mecanicista, impulsada y sistematizada por Thomas Hobbes, tuvo por resultado práctico los despotismos y las tiranías, las guerras y las opre-

siones de conciencia, los privilegios y los despojos que pesaron como una clara ignominia, sobre los hombros de los pueblos en la Edad Moderna, todo ello en abierto contraste con la pretensión declarada por el propio Hobbes, en el sentido de ver al hombre como dios para sí mismo (*homo homini deus*).

Otro mecanicista, pero de distinto cuño y en parte contemporáneo de Hobbes, es John Locke, quien vive entre los siglos XVII y XVIII. Este pensador, por su fuerte sentido ético, sus convicciones monoteístas y cristianas, su formación jurídica y su interés en las experiencias sociales, reestructuró ciertas nociones fundamentales del régimen social y político alcanzadas en la tradición que lo precedió. Tomando estas nociones, se dedicó a precisarlas y desarrollarlas conforme a las condiciones de su época, consiguiendo el consenso popular como título inmediato del poder público, los "derechos naturales" los concentró en el concepto de *property*, los límites de las facultades de los gobernantes, los derechos de conciencia, fueron reafirmados y acrecentados. Podría decirse que su influencia en el proceso jurídico y político fue muy fecunda y relevante. En lo que dice relación con la libertad, Locke, sin perjuicio de reconocerla implícitamente en lo mejor de sus consideraciones políticas y en la amplitud de su concepto, terminó, sin embargo, reduciéndola a la ausencia de compulsión o restricción externa.

El filósofo holandés Baruch Spinoza, también del siglo XVII, se ocupó del tema en su obra más importante la *Ethica ordine geometrico demonstrata*, publicada en 1677 póstumamente. Maneja el tema de la libertad del hombre en contraposición a la naturaleza y la fortuna. Introduce el concepto de beatitud, que correspondía a la felicidad eterna, infinita y absoluta. Vincula a la libertad con la beatitud como resultante de ésta o como equivalente (*Beatitud o seu Libertas*).

En su *Ética*, libros IV y V, se hace cargo del tema de la servidumbre humana, la cual está referida a la fortuna que se realiza en el hombre por la imaginación y los deseos. Establece una dependencia respecto de la fortuna, lo que hace que no dependa de sí mismo, a tal punto, que cuando ve lo que es mejor para él, sigue lo peor, conforme a un criterio ético que indica-

ría atender a un deber moral y no dejarse dominar por el placer.

Hay, por otra parte, una manifiesta y contundente negación de la libertad de la voluntad humana, ya que nada hay en el mundo que no derive de un aspecto necesario de Dios y que por ello no esté intrínsecamente determinado.

El hombre cree en su propia libertad porque tiene conciencia, es decir, se da cuenta que posee voluntad, pero ignora la causa que la determina, y esta causa es Dios.

Dios determina todo modo de ser, determina al hombre como a la naturaleza.

Dice Spinoza: "Los hombres creen todos que obran con vistas a algún fin, esto es, de una ventaja o de un bien que desean conseguir. Y puesto que encuentran a su disposición un cierto número de medios para conseguir sus fines (por ejemplo, los ojos para ver, el sol para iluminar, las hierbas y los animales para nutrirse, etc.), son inducidos a considerar las cosas naturales como medios para la consecución de sus fines. Y puesto que saben que estos medios no han sido producidos por ellos, creen que han sido preparados para su uso por Dios. Nace así el prejuicio de que la divinidad produce y gobierna las cosas para uso de los hombres, para ligar los hombres a sí y para ser honrada por ellos. Pero, por otra parte, los hombres observan que la naturaleza les ofrece no sólo facilidades y comodidades, sino también dificultades y desventajas de toda clase (enfermedades, terremotos, inclemencias, etc.) y creen entonces que estos males provienen de la ira de la divinidad por sus faltas contra ella. Y aunque la experiencia de cada día proteste y enseñe con infinitos ejemplos que las ventajas y los daños se distribuyen igualmente entre los buenos y los impíos, los hombres prefieren, antes que abandonar sus prejuicios, recurrir a otro prejuicio que apoya el primero; y así admiten que el juicio divino supera en mucho el entendimiento del hombre. Esto es una muestra de que habría sido posible que la verdad se escondiera eternamente al género humano, si las matemáticas (que se refieren, no a los fines, sino únicamente a las esencias y a las propiedades de las figuras) no hubieran mostrado a los hom-

bres otra norma de la verdad. Además de las matemáticas, otras causas han contribuido a que los hombres se diesen cuenta de estos prejuicios vulgares y fueran dirigidos al verdadero conocimiento de las cosas"<sup>21</sup>.

Este análisis explicativo de los prejuicios que se han formado en los hombres en virtud de tendencias constitutivas de su naturaleza, la humana, aproxima a Spinoza a los empiristas ingleses. Por esa razón y por tratarse de un filósofo muy relevante en el terreno de la ética, pero que, sin embargo, es poco conocido, nos pareció necesario su mención, aunque muy escuetamente.

Para terminar estos antecedentes filosóficos sobre la línea mecanicista de pensamiento, nos remitiremos a la doctrina de G.W. Leibniz, filósofo y matemático alemán de los siglos XVII y XVIII, su pensamiento en lo que dice relación al tema se encuentra mayoritariamente en tres de sus obras la *Monodología*, la *Teodicea* y el *Discurso de metafísica*.

Leibniz aparece con una posición opuesta a Hobbes y a Spinoza, aunque dentro de la misma línea de pensamiento. En el *Discurso de metafísica*, parágrafo sexto dice: "Nada sucede en el mundo que sea absolutamente irregular y no se puede ni siquiera imaginar nada semejante. Supongamos que alguna señal casualmente sobre el papel una cantidad de puntos: digo que es posible encontrar una línea geométrica, cuya noción sea constante y uniforme según una regla determinada y tal que pase por todos estos puntos precisamente en el orden con que la mano los ha trazado. Y si alguno traza una línea continua, ya recta, ya circular, o de otra clase, es posible encontrar una noción o regla o ecuación común a todos los puntos de esa línea, en virtud de la cual los mismos cambios de la línea se explican... Así se puede decir que en cualquier modo que Dios hubiera creado el mundo, el mundo hubiera sido siempre regular y provisto de un orden general".

Ahora bien, la categoría fundamental para la interpretación

<sup>21</sup>BARUCH SPINOZA, *Ética. Según el modo geométrico de demostración*.

de la realidad –a juicio de Leibniz– no es la necesidad, sino la posibilidad, ya que todo lo que existe es una posibilidad que se ha realizado; no en virtud de una regla necesaria y ni siquiera sin ninguna regla, sino en virtud de una regla no necesaria y libremente aceptada. Lo cual quiere decir que no todo lo que es posible se ha realizado o se realiza y que el mundo de los posibles es mucho más vasto que el mundo de lo real. Dios podría crear una infinidad de mundos posibles, sin embargo, ha realizado el mejor con una libre elección, esto es, según una regla que él mismo se ha puesto por su suprema sabiduría. Lo que existe no es, pues, como en la doctrina de Spinoza, una manifestación necesaria de la esencia de Dios, que deriva geométricamente de tal esencia, sino solamente el producto de una libre elección de Dios. Esta elección no es, sin embargo, arbitraria, sino racional; tiene su razón en el hecho de que es la mejor elección entre todas las posibles. Toda la filosofía de Leibniz tiende a justificar estos fundamentos.

Pero el tema fundamental de Leibniz en relación al asunto que nos preocupa, es su célebre “armonía preestablecida”. En este problema se resuelve otro más general: el de la comunicación recíproca entre las mónadas que constituyen el universo. Todas las mónadas (especies de átomos formales) están perfectamente cerradas en sí mismas sin ventanas, esto significa, sin la posibilidad de comunicarse directamente unas con otras. Al mismo tiempo, cada una está ligada con la otra, porque cada una es un aspecto del mundo, o sea, una representación, más o menos clara, de todas las otras mónadas. Éstas son como otras tantas perspectivas de una misma ciudad que se armonizan para constituir la vista total y de conjunto del universo, encontrándose plenamente expresada y reunida en la mónada suprema, Dios. Pero, aunque cada mónada represente todo el universo, representa más distintamente el cuerpo que se refiere a ella en particular y del cual es entelequia; y, como tal cuerpo, constituido por mónadas, expresa todo el universo. De la misma manera, el alma, representándose el cuerpo que le pertenece, se representa a la vez todo el universo, esto lo dice en su *Monología*. El problema de la comunicación entre las mónadas vie-

ne a presentarse en Leibniz en la forma particular que había tomado en la filosofía cartesiana, es decir, como problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo.

Frente a este problema Leibniz propone tres soluciones distintas.

La primera, es la influencia recíproca, para esto es necesario comparar al cuerpo y el alma con dos relojes que concuerden entre sí perfectamente. Ésta es la doctrina de la filosofía vulgar que va contra la incomunicabilidad de las mónadas y contra la imposibilidad de admitir un influjo entre dos sustancias que siguen, en su acción, leyes heterogéneas. La segunda, es la teoría de la asistencia, propia de las causas ocasionales, de acuerdo a esta teoría dos relojes, aunque sean malos, pueden mantenerse en armonía por un hábil relojero que proceda a su arreglo cuando sea necesario. De acuerdo a esta teoría, sin embargo, hay que introducir un tercer elemento ajeno al problema propiamente tal, es decir, habría que contar con una suerte de *Deus ex machina*, en un hecho natural y ordinario, en el cual Dios no debería intervenir más que del mismo modo con que concurre en todos los otros hechos de la naturaleza. Y la tercera, es justamente la teoría de la armonía preestablecida. De acuerdo a ella, hay que partir del supuesto que los dos relojes han sido contruidos con tanto arte y perfección que están siempre sincronizados para el futuro. Por lo tanto, el alma y el cuerpo siguen sus propias leyes; pero el acuerdo ha sido establecido anticipadamente por Dios en el acto de determinar estas leyes. Es decir, el cuerpo, siguiendo las leyes mecánicas y el alma, siguiendo su propia e interna espontaneidad, están en cada instante en armonía, la cual ha sido preestablecida por Dios en el acto mismo de la creación.

La doctrina de la armonía preestablecida, tal como la hemos tratado de explicar, es el fin y conclusión última de la filosofía leibniziana, aunque no sea como concuerdan la mayoría de los tratadistas; su pensamiento central, sin embargo, es de capital importancia.

Según esta doctrina, el cuerpo orgánico (de los animales o del hombre) es una especie de máquina divina o de autómeta

natural, cuyas manifestaciones no son influidas en nada por los actos espirituales. Se debe, únicamente, a la armonía preestablecida, así supone Leibniz que en el alma del perro entra el dolor cuando su cuerpo es golpeado.

Por otra parte, la vida del alma se desarrolla con perfecta espontaneidad desde su interior. Es una especie de sueño bien combinado en el cual se siguen las percepciones en virtud de una ley que está inscrita en la misma naturaleza de las mónadas y que Dios ha establecido en el acto de su creación. Exterminando el argumento, Leibniz llega a sostener que aun el alma es una especie de autómata inmaterial, que opera con un innatismo total, es decir, la mónada es enteramente innata para sí misma, ya que nada puede recibir desde afuera –recordemos que está definida como una especie de universo cerrado sin ventanas, de manera que nada puede salir ni entrar a ella–. En efecto, no sólo las verdades de razón y los principios lógicos en que se funda son innatos, sino también la verdad es de hecho y hasta las sensaciones nacen solamente del fondo de la mónada, de su fondo oscuro, constituido por las pequeñas percepciones, las cuales llegan, poco a poco, al menos en parte, a hacerse distintas, saliendo de las manos de Dios completa en su naturaleza y determinada, aunque no necesariamente, en todos sus pensamientos y en todas sus acciones.

Es interesante e iluminador recordar la forma en que el propio Leibniz se refería a las mónadas, llamándolas *fulgores continuos* de la divinidad, los cuales estaban limitados en cada momento por la receptividad de la criatura, cuya esencia es ser limitada.

En suma, la filosofía leibniziana, que remata en la armonía preestablecida, se convierte finalmente en una especulación teológica, y con ello no sólo no escapa a esta postura mecanicista-determinista sino que, más aún, la ahonda.

Siguiendo con el itinerario histórico de los elementos filosóficos que nos permiten explicar el desarrollo del concepto de libertad tal como lo entendemos hoy, debemos mencionar al romanticismo, que surge en Europa a comienzos del siglo XVIII como una reacción frente a las opresivas corrientes mecanicistas.

La orientación del romanticismo es en el sentido afirmativo de la libertad. Son muchos los nombres que habría que citar como responsables de esta actitud, sin embargo, centraremos nuestro interés en Jean Jacques Rousseau. Esto no significa olvidarnos de Shaftesbury, Herder o Goethe, ni de Baudelaire, Rimbaud y Verlaine.

En lo esencial, en lo que podríamos llamar el espíritu del romanticismo, deben discernirse dos orientaciones opuestas que se reflejan con nitidez en la acción: la enérgica tentativa de afirmar la libertad frente a la necesidad cósmica y la aceptación frente a la creencia de la necesidad cósmica.

En Rousseau concurren ambas posiciones, a veces claramente definidas otras combinadas y muchas veces confundidas.

Éste adhiere entusiastamente a la libertad, señalándola como el carácter distintivo más propiamente humano. Así, en su *Discours sur l'inégalité*, reduce la distinción específica del hombre con respecto al animal, no en función de su condición de *sapiens*, o sea, del entendimiento, sino, más bien, en su condición de ser libre, cualidad que no le concede al animal.

En *Emile ou de l'éducation*, el tercer principio de la confesión de fe del vicario Saboyardo, reconoce expresa y razonadamente la libertad del hombre y su fundamento, que es la espiritualidad. Según concluye: "el hombre es libre en sus acciones y, como tal, le anima una sustancia inmaterial: es éste mi tercer artículo de fe". Con una imprecisión que podríamos reputar de sintomática, las proposiciones rousseauianas parecen identificar la libertad con la voluntad; no por ello afirma menos categóricamente: "La causa determinante de la voluntad está en el hombre mismo. Si de esto se prescinde, ya nada entiendo... Carente de significado es, no la palabra libertad, sino la palabra necesidad".

En *Du Contrat Social*, el inicial sacudimiento de las cadenas sociales termina en el despotismo del Legislador Omnipotente. Los sujetos que practicaron las ideas así expresadas, fueron no los seres quiméricos, fantásticos que habitaban la sin duda bien inspirada concepción rousseauiana, sino los hombres con-

cretos de carne y hueso con sus pasiones, sus apetitos, su egoísmo, que de ese modo encontraba satisfacción y estímulo.

Con todo, el romanticismo significó un avance hacia el camino de una aceptación de la libertad que el mecanicismo había negado.

El iluminismo es otra doctrina que tiene una orientación semejante a la anterior, pero con una modalidad diferente, se da en Francia, Inglaterra, Italia, Alemania, entre otros lugares en Europa. Nos remitiremos al iluminismo alemán y dentro de él a su representante más connotado, el filósofo Kant, sin embargo, lo veremos muy brevemente. Para Kant, el hombre se libera en virtud de la ley moral, del determinismo causal al que está sujeto como ente que vive en la naturaleza, considerándose positivamente libre, o sea, capaz de iniciar una nueva serie causal independiente de la causalidad de la naturaleza. Las ideas del alma y de Dios dejan de ser "trascendentes y regulativas" para convertirse en "inmanentes y constitutivas" del objeto de la razón práctica, el sumo bien. Parece, por tanto, que la vida moral se encargará de abolir uno a uno los límites que la vida teórica impone al hombre y de los cuales ésta saca todo su valor posible.

Todo el concepto kantiano de la vida moral del hombre se funda en la naturaleza finita del hombre, en la falta de un acuerdo necesario entre su voluntad y la razón. De manera tal, que si la voluntad del hombre estuviera en sí misma necesariamente de acuerdo con la ley de la razón, esta ley no valdría para él como mandato y, por lo tanto, no le impondría la obligación del deber. Desprendiéndose, que el principio mismo de la moral implica un límite práctico constituido por los impulsos sensibles y por ello la finitud del que debe realizarla.

La moralidad, en otras palabras, no es la racionalidad necesaria de un ser infinito que se identifica con la misma razón, sino la racionalidad posible de un ser que puede tomar, como puede no tomar, la razón por guía de su conducta.

Estos fundamentos son la base de toda la doctrina moral de Kant. Por ellos, la moralidad está alejada de la pura sensibilidad como de la racionalidad absoluta. Si el hombre sólo fuera

sensibilidad, sus acciones estarían determinadas por los impulsos sensibles. Si fuera únicamente racionalidad, serían necesariamente determinadas por la razón. Pero el hombre es, al mismo tiempo, sensibilidad y razón, puede seguir el impulso y puede seguir la razón: en esta posibilidad de elección consiste la libertad que hace de él un ser moral. Para vivir moralmente, el hombre debe superar la sensibilidad; esto supone no sólo que se sustraiga a los impulsos sensibles, sino también que evite el tomar como regla de acción cualquier objeto del deseo. Como ser racional, pero finito, el hombre desea la felicidad; pero, en cuanto objeto de deseo, la felicidad no puede ser el fundamento de un imperativo moral. El deseo no se manda; todo lo que es objeto de deseo puede dar lugar a máximas subjetivas, es decir, que carecen de validez necesaria, que dan lugar a lo que Kant llama imperativos hipotéticos, que son aquellos que mandan algo con vistas a un fin, no a una ley objetivamente necesaria que tenga valor para todos los seres racionales finitos.

La ética kantiana es esencialmente una ética del deber, y de este concepto, como eje central de su pensamiento ético, deriva la concepción de la libertad, que aparece como una conducta responsable y en modo alguno espontánea y abierta.

Veremos ahora muy brevemente la influencia que en el tema de la libertad tiene el liberalismo. A partir de la segunda década del siglo XIX, las predominantes aspiraciones y movimientos sociales que se proclaman, orientados hacia la realización práctica de la libertad, cristalizan bajo un movimiento llamado liberalismo. En tanto ideología, el liberalismo ha variado ampliamente en sus modalidades esenciales como en su sentido, modalidades que guardan relación con los diversos conceptos y valores sostenidos con respecto a la libertad.

Tomaremos una de estas corrientes del liberalismo, el liberalismo utilitarista, para el cual el desiderátum de la libertad consiste en la expansión del individuo mediante el aumento de su riqueza, de su poder, de sus placeres, dejando en un lugar secundario y menor consideraciones como la justicia, la verdad y el respeto por los semejantes. Esto llevará, indefectiblemente, a un sistema político y económico vigente hasta la fecha,

el capitalismo con un privilegio franco de la propiedad privada y la manifestación de la libertad orientada en esa dirección. En el capitalismo se ha desarrollado la democracia representativa, como uno de los mecanismos políticos de desarrollo de la libertad. El liberalismo se interesa en la situación social del hombre invocando, como sus fuentes principales, al humanismo y monoteísmo cristiano, lo cual, objetivamente, implicaba, como su núcleo vital, la reafirmación y el desarrollo de la autonomía del hombre en el sentido de su trascendencia con respecto a la necesidad. Esta implicación, tanto lógica como ética, aparece como tema central en el liberalismo cristiano originario, de ahí su propuesta que hace de la libertad humana su primer principio, y también su dinamismo sin limitaciones hacia la libertad humana.

Retomaremos el asunto en el capítulo dedicado a derecho y libertad.

Para completar la información relativa a la influencia filosófica, que es principal y relevante en el tema, revisaremos el pensamiento hegeliano y contemporáneo remitiéndonos a Heidegger y a Sartre.

Hegel hace una afirmación que sintetiza bastante bien su pensamiento: "La esencia de la materia es la gravedad en tanto que la esencia del espíritu es la libertad".

Su influencia filosófica en el desarrollo del pensamiento político moderno, ha sido de una gravitación absolutamente imprevista. Ningún sistema filosófico ha ejercido una influencia tan poderosa y duradera sobre la vida política como la Teoría del Estado hegeliana.

Todos los grandes pensadores que lo precedieron habían propuesto teorías del Estado que determinaron el curso general del pensamiento político, pero con una incidencia casi insignificante en la vida política.

El estudio de su filosofía muestra cómo se ha producido una situación completamente distinta, en parte por su perseverancia e influencia, pero, además, lo que resulta particularmente sorprendente, es que tanto la lógica como la fenomenología, pilares fundamentales de su sistema, no son los que han per-

durado e influido a los pensadores posteriores particularmente en el ámbito de la política, sino que ha sido precisamente el pensamiento político hegeliano el que ha revivido e influido. En efecto, no hay prácticamente sistema político alguno que haya resistido a su influjo. Más aún, todas nuestras modernas ideologías muestran el vigor, la estabilidad y la permanencia de los principios introducidos y defendidos por Hegel en su *Filosofía del Derecho* y en su *Filosofía de la Historia*, que son precisamente los marcos contextuales en que se configura su ética.

Con razón se ha dicho muchas veces que su interés estaba dirigido al mundo ético-político, al mundo de la historia. Es en este mundo –sostiene Hegel– donde actúa efectivamente y de un modo total la razón autoconsciente, la idea.

Las mismas formas del espíritu absoluto: arte, religión, filosofía, no son otra cosa que abstracciones extraídas de la realidad ético-política, que a su vez son extraídas del espíritu del pueblo que las pone en el ser.

En su *Filosofía del Derecho*, publicada en 1821, enfatiza tajantemente su desprecio irónico por lo ideal que no es real, por el deber ser que no es ser y por toda consideración problemática de la realidad política e histórica. En el dominio de dicha realidad –piensa Hegel– no cabe lo problemático. Si se admite que la naturaleza debe ser reconocida por lo que es y que es intrínsecamente racional, de la misma manera se debe admitir que en el mundo ético, en el Estado, la razón se afirma en el hecho como fuerza y potencia y que allí se mantiene y habita. Precisamente en este dominio, y más que nunca, la razón no es impotente.

En el mundo ético, vale decir, la familia, la sociedad civil y el Estado, la libertad se ha convertido en realidad. “El sistema del derecho –según Hegel– es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu expresado por sí mismo, como una segunda naturaleza... Pero, con el fin de que el derecho como tal se realice y subsista, es necesario que la voluntad del individuo se resuelva en una voluntad infinita y universal, que tenga por objeto a sí misma, esto quiere decir, que quiera su misma voluntad libre. Ése es el concepto, la idea de la voluntad en

su forma racional o autoconsciente infinita... La voluntad que es en sí y por sí, es verdaderamente infinita, porque su objeto es ella misma; por lo tanto, tal objeto no es para ella otra cosa, ni un límite, sino que es, antes bien, sólo ella misma que ha vuelto a sí. Además no es una simple posibilidad, disposición, poder, sino lo realmente infinito, porque la existencia del concepto o su objetiva exteriorización, es la interioridad misma... La voluntad infinita es, en otras palabras, la que ha realizado históricamente su libertad y ha tomado una existencia concreta. 'Una existencia en general, que sea existencia de la voluntad libre, esto corresponde al derecho. Éste, por lo tanto, es en general libertad en cuanto idea'... La ciencia del derecho debe, por consiguiente, partir, como cualquier otra ciencia, de la existencia del derecho, porque la existencia es la idea que se ha realizado, y el objetivo de la ciencia es el de darse cuenta del proceso de esta realización".

Su *Filosofía del Derecho* la divide en tres partes: derecho abstracto, moralidad y ética, y cada una en tres secciones. El derecho abstracto hace alusión a la persona individual, expresándose en la propiedad, que es la esfera externa de su libertad. La moralidad apunta a la esfera de la voluntad subjetiva, manifestada en la acción. El valor que la acción posee para su ejecutante es la intención y la finalidad a que ella tiende es el bienestar. Cuando el bienestar y la intención se elevan a la universalidad, el fin absoluto de la voluntad se identifica con el bien. Pero el bien es todavía aquí una idea abstracta, que no existe por su cuenta, sino que espera pasar a la existencia por obra de la voluntad subjetiva, todavía externa y formal. Consiste en la posibilidad de la voluntad misma de ser mala, es decir, de darse un contenido que no se pueda reducir a la universalidad del bien. Dicho de otro modo, el dominio de la moralidad se caracteriza por la separación abstracta entre la subjetividad que debe realizar el bien y el bien que debe ser realizado. Por esta separación, la voluntad no es buena desde el principio, pero lo puede ser solamente gracias a su actividad y, por otro lado, el bien no es real sin la voluntad subjetiva a la que le corresponde realizarlo.

Esta separación es anulada y resuelta en la eticidad, en la cual el bien se ha realizado concretamente, y se ha hecho existente. Ésta es la esfera de la necesidad, cuyos momentos son las fuerzas éticas que rigen la vida de los individuos y constituyen sus deberes. Los deberes éticos son, efectivamente, los obligatorios, que pueden aparecer como una limitación de la subjetividad indeterminada o de la libertad abstracta del individuo, pero que son, en realidad, la redención del individuo mismo por el impulso natural y también por su subjetividad abstracta o individual. La eticidad se realiza en la familia y en la sociedad civil; y sólo en esta última, esto es, desde el punto de vista de las necesidades, la persona jurídica o el sujeto moral se convierte propiamente en hombre, es decir, "la concreción de la representación". Lo que Hegel quiere decir, es que el hombre es el individuo ético sumergido en el sistema de las necesidades, que constituye el aspecto fundamental de la sociedad civil.

Pero sólo en el Estado se realiza plenamente la sustancia infinita y racional del espíritu. "El Estado es la realidad de la libertad concreta". Es, por una parte, el individuo, una fuerza externa que lo obliga y subordina a sí y, por otra parte, es su fin inminente, así como es el fin de la familia y de la sociedad civil que, con respecto al Estado, son organismos particulares e imperfectos y deben depender del Estado. "El Estado es voluntad divina, en cuanto espíritu actual que se desarrolla en forma real como organización de un mundo". Con esto, rechaza expresamente la doctrina rousseauiana del Contrato Social, ya que ésta hace depender el Estado del arbitrio de los individuos, y en esta doctrina consecuencias que llevan a la destrucción de lo divino en sí y por sí y la absoluta autoridad y majestad del mismo. El Estado, en cambio, está estrechamente vinculado con la religión, como las otras formas absolutas del espíritu, el arte y la filosofía, las hace valer como intereses propios, las defiende, las consolida. En cuanto a la soberanía, el Estado no la recaba del pueblo, sino de sí mismo, de su propia sustancia. El pueblo –sostiene Hegel–, considerado sin su monarca y sin la organización necesaria e inmediatamente conectiva de la tota-

lidad, es la muchedumbre informe, que ya no es Estado, y a la cual ya no compete ninguna de las determinaciones que existen solamente en la totalidad formada en sí: soberanía, gobierno, jurisdicción, magistratura, clases y cualquier otra. Hegel excluye, asimismo, por la misma causa, el principio democrático de la participación de todos en los asuntos del Estado. En este principio, ve un producto de la abstracción por la cual el individuo se considera por el hecho de ser tal, sólo como componente del Estado. Es decir, el individuo forma parte del Estado en la medida que desarrolla su actividad concreta en un ámbito determinado, tal como la clase, la corporación, etc., y ésta no subsiste como participación directa en el Estado fuera de dichos ámbitos.

Hegel cree que el Estado no puede admitir en las leyes de la moral un límite o un impedimento a su acción, entendida ésta como vida divina que se realiza en el mundo. Por el contrario, el Estado tiene exigencias diversas y superiores a las de la moral. "El bienestar de un Estado es de una índole completamente distinta al bienestar individual". El Estado, entendido como sustancia ética, "tiene su existencia, es decir, su derecho, no en una existencia abstracta, sino concreta, y solamente esta existencia concreta puede ser principio de su obrar y de su comportamiento, que no debe ser confundida con ninguna de las muchas proposiciones generales consideradas como preceptos morales. Podemos entender, que al razonar de este modo el principio central de la doctrina de Maquiavelo resulta plenamente justificado. Es decir, en la Historia, el Estado encuentra el juicio, por cierto un juicio universal, que decide sobre su nacimiento, su desarrollo y su desaparición.

El hegelianismo ha tenido un inmenso radio de acción que abarca todo el espectro político ideológico del siglo XX, el haber extendido tan enormemente su esfera de acción ha significado la pérdida de su unidad y armonía internas. En verdad, no puede ser considerado un sistema claro, coherente y homogéneo de pensamiento político, en la medida en que las escuelas y partidos diversos, y muchas veces contrapuestos, invocan la autoridad de Hegel, pero dando interpretaciones

completamente diferentes e incompatibles de sus principios fundamentales.

Es difícil estudiar la filosofía de Hegel, no es abordable del mismo modo que en la mayoría de otros pensadores, anteriores o posteriores. Esto explica las variadas y divergentes interpretaciones que ha tenido. Cualquiera que sea el rasgo particular que se tome, resulta no sólo fácil, sino hasta necesario encontrar justo su contrario. El propio Hegel suscribía estas contradicciones, considerando que eran la vida misma del pensamiento especulativo y de la verdad filosófica. Siempre desafió los célebres principios lógicos de identidad y no contradicción, no repudiándolos de falsos, sino de puramente formales. La realidad, sostenía, es siempre dialéctica, es decir, lo que en ella encontramos es una identidad de los contrarios.

Inclusive, en el pensamiento político de Hegel, a cada tesis le sigue su antítesis. Esto hace prácticamente imposible definir este sistema político mediante una consigna especial. Él mismo declaró siempre ser un filósofo de la libertad. 'Así como la esencia de la materia es la gravedad, así, por su parte, podemos afirmar que la esencia del Espíritu es la Libertad'. Todo el mundo conviene fácilmente en la doctrina de que el Espíritu posee, además de otras propiedades, la Libertad; pero la filosofía enseña que todas las demás cualidades del Espíritu existen solamente debido a la Libertad.

Que la Libertad es la única verdad del Espíritu, es un resultado de la Filosofía Especulativa"<sup>22</sup>.

Una de las doctrinas que arrancan del pensamiento hegeliano y que ha tenido una influencia altamente significativa en el siglo XX, es el marxismo. Muchos son los pensadores vinculados a esta doctrina que abordaremos tangencialmente, mencionaremos sólo cuatro como los más relevantes, Karl Marx, Frederic Engels, Ludwig Feuerbach y V.I. Lenin. Hay una exposición fragmentaria que dice relación con la elaboración que el propio Marx hace de la teoría del materialismo dialéctico,

<sup>22</sup>VERA, *Curso...*, op. cit., cap. V.

que corresponde al pensamiento medular de la doctrina. "En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la superestructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí.

De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo... Ninguna formación social desaparece antes que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos,

se están gestando las condiciones materiales para su realización<sup>23</sup>.

En función del pensamiento ya expuesto, el concepto de libertad que maneja Marx, corresponde al peculiar poder que significa para el hombre el conocimiento de las leyes naturales: físicas y biológicas como las sociales.

Lenin, siguiendo a Marx, explica el concepto de libertad como "la necesidad que se transforma dialécticamente en libertad, en la medida que se reconoce la conformidad de la naturaleza a las leyes objetivas", en otros términos, en la medida que la "cosa en sí" se convierte en "cosa para nosotros", así también la esencia de las cosas en fenómenos.

Podría resumirse el pensamiento marxista acerca de la libertad diciendo: que ésta consiste en "una libertad histórica, que es una conquista progresiva de la actividad humana sobre las determinaciones naturales o sociales", esto, en última instancia, significa que la libertad de la comunidad se cumplirá en la "dictadura del proletariado", lo cual se convierte en un contrasentido. Particularmente, si tenemos presente que Hegel había vinculado el acceso a la libertad a la instauración integral del Estado, en tanto que Marx la hace consistir en la extinción del Estado, de manera que la dictadura del proletariado, que corresponde a la utopía comunista consiste, en último término, en la subordinación absoluta del hombre a la necesidad de la naturaleza material.

En el pensamiento contemporáneo, el existencialismo ha desbordado, en Europa, la frontera filosófica, llegando a constituirse casi en una moda. Sören Kierkegaard, filósofo danés, es considerado como su fundador, no obstante existen muchos nombres importantes entre sus adeptos, sin embargo, nos limitaremos sólo a dos para discutir el tema: Martín Heidegger y Jean Paul Sartre.

Comenzaremos con Heidegger, autor de uno de los títulos más comentados de nuestro siglo *Sein und Zeit* (Ser y Tiempo),

<sup>23</sup>GEORGE SAVINE, *Historia de la teoría política*.

obra que dedicó el filósofo Edmund Husserl, padre de la fenomenología y de quien fuera seguidor. Heidegger propone algunas caracterizaciones de la libertad: "Aquello que, no como un mero fruto ocasional, sino por su propia esencia, esboza algo así como un 'proyecto': he aquí lo que llamamos 'libertad'. La superación que se efectúa hacia el mundo, es la libertad. Hacer que reine un mundo, mediante un esbozo que lo proyecta más allá del existente: eso es la libertad".

Si atendemos a los términos de las descripciones esto se puede interpretar siguiendo al propio Heidegger de varias maneras: "el origen del principio de razón suficiente", o como "el fundamento del fundamento", o como "la razón de la razón". Parece que habría que entenderlo como la esencia del principio y fundamento del ser, entendido éste en su significación universal, en que se incluye al hombre (*Dasein*) y al mundo o, mejor aún, al ser-en-el-mundo, que corresponde al hombre en su trascendencia plena.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger explica la libertad en relación al concepto de verdad. Respecto a esta última dice: "con derecho más originario' es la actitud por la cual aquel que afirma una proposición que se adecua al ente tal como es, se abre a tal ente, se ordena a que él le rija, se da la orden de afirmar correcta, exacta, verdaderamente". La libertad constituiría el fundamento de esta apertura o dación anticipada. La esencia de la libertad, que según Heidegger no había sido comprendida antes, resulta, pues "la causa de la posibilidad interior de la rectitud. Lo patente, a lo cual se adecua la aseveración en cuanto es correcta, es el ente que se manifiesta a una actitud abierta. La libertad, que se refiere a lo patente, admite que en cada caso el ente sea el ente que es. La libertad se revela ahora como 'dejar que sea algo que es'. Tal 'dejar ser', en que consiste la libertad, no debe ser entendida como una indiferente omisión, sino por el contrario como la intromisión en 'lo que es', para que se descubra en cuanto es y como es, y el juicio tome de él la medida-patrón. La libertad así entendida como el dejar-ser por el ente humano, cumple y realiza la esencia de la verdad, en el significado de desentrañamiento de lo que es, por el cual el hombre 'es' en el sentido de *ek-sistencia*".

Pero hasta aquí Heidegger no ha dicho nada respecto a la necesidad, en el sentido de que si hay exención para el hombre respecto a la necesidad de los entes de la naturaleza.

Él caracteriza la posibilidad de cada hombre usando el término 'destino individual'. Allí es donde debe hacerse efectiva la libertad. Este cumplimiento, del destino individual del *Dasein* constituye la historicidad original del 'ser ahí'.

El cumplimiento del destino individual –según Heidegger– consiste en 'la decidida aceptación' conforme a la cual el hombre hace tradición de sí, corriendo al encuentro del ahí, que está abierto a su mirada. En esta idea, Heidegger es bastante fiel a los griegos en cuanto a su concepción de la verdad, que también es *a-letheia* (correr el velo), es decir, lo develado, lo desoculto, lo que se encuentra detrás del velo, lo que se revela, etc. Sin embargo, es legítimo preguntar a Heidegger: ¿cuál es la condición a que el hombre ha de prestar esa 'decidida aceptación'? ¿A qué ha de hacer 'tradición de sí'? ¿Cuál es el 'ahí descubierto a su mirada', a cuyo encuentro ha de correr?

La respuesta de Heidegger nos conducirá, esta vez, hacia otro concepto muy recurrente entre los filósofos existencialistas, el concepto de la muerte. La libertad, que es intrínseca al hombre, es para Heidegger "libertad frente a la muerte"; "libertad que está a la muerte" en el límite, en suma, "libertad destinada a la muerte". La libertad, entonces, es el ser mismo del hombre y, sin embargo, necesariamente se frustra y, más aún, marca el límite infranqueable para el hombre. Dicen los existencialistas "somos seres para la muerte" por eso es tan importante elaborar y reelaborar el proyecto de vida. Volviendo a Heidegger, cuando el hombre, el 'ser ahí' (*Dasein*), anticipándose a la muerte, permite que ésta se apodere de él, entonces, él, libre para la muerte, se comprende a sí mismo en la peculiar superpotencia de su libertad finita. Esta comprensión tiene un doble objeto: 1º) en la libertad –entendida ésta sólo en el hecho de haber optado– asume la impotencia que significa el reconocer el estado de abandonado a sí mismo (proyecto) y 2º) en la misma libertad se vuelve clarividente con respecto a la contingencia de la situación que se descubre.

Es la libertad, para Heidegger, fundamentalmente una actitud de apertura a lo que es o, principio de verdad, le compete exclusivamente al hombre, reduciéndose paradójicamente a una necesidad que domina a aquel sin posibilidad alguna de evasión, por eso afirma Heidegger: "El hombre no posee la libertad como una propiedad suya sino que, a lo sumo, vale lo contrario: la libertad, el ser ahí *ek-sistente*, desentrañante, posee al hombre, y esto tan originariamente que sólo aquélla confiere a un humano la referencia a lo que es, en su totalidad en cuanto tal". La doctrina heideggeriana, entonces, expresa la frustración desesperada de la libertad en la cual se encuentra confinado, a menudo, el espíritu contemporáneo.

Para este filósofo, en suma, la aceptación del 'destino individual' puede importar, al menos, una multiplicidad de opciones y modos que son las maneras de operar de la libertad, sin embargo, la enmarca, ya que habla de ese estado de abandono a sí mismo. Por lo tanto, la libertad del ser-ahí es tan sólo lo que él descubre y abre a cada paso, la dirección en que lo hace, la amplitud con que lo hace, la forma de que lo hace.

El mundo significa, el existir del ser humano en una comunidad histórica. El ser-ahí, que se realiza en la forma de 'destino individual', existe en cuanto 'ser en el mundo', esencialmente es 'ser con otros'. Con esta expresión (destino colectivo) designamos el gestarse histórico de la comunidad del pueblo. El destino colectivo no es un conjunto de destinos individuales, y tampoco puede concebirse el 'ser uno con otro' como un venir a estar juntos varios sujetos. Semejante condición, inherente al hombre, importa para éste una invencible necesidad, se refiere al ser-con-otro en el mismo mundo y en el estado de resuelto, lo que en la jerga heideggeriana significa que, para determinadas posibilidades, están ya trazados por anticipado los destinos individuales.

"Jean Paul Sartre, es, sin duda, la figura más polémica y atractiva del existencialismo francés, y quizá de todo el movimiento existencialista. Al menos ha contribuido a la formación y desarrollo de una de las direcciones más influyentes del existencialismo por medio de obras filosóficas, ensayos, novelas, teatro

y narraciones. Influyen en la formación del pensamiento sartreano dos vertientes principales, por una parte Husserl y la fenomenología, su obra capital en filosofía se llama justamente *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, escrito publicado en 1943. La otra influencia importante la constituye la obra de Martín Heidegger, esencialmente *Sein und Zeit* su obra capital... El existencialismo va a plantear la existencia como asunto medular de la reflexión filosófica, con la célebre fórmula 'la existencia precede a la esencia' y lo característico del fenómeno humano es su existir, pero un existir indefinido, más bien, un quehacer, lo propio del ser humano es el hacerse, ninguna vida humana viene definida, es tarea de cada cual definirla...

Analícemos ahora brevemente el asunto de la libertad en Sartre, o la Libertad Absoluta tal como él lo plantea en su obra *El ser y la nada*. La libertad es la posibilidad permanente de aquella ruptura o aniquilación del mundo, que es la estructura misma de la existencia. Yo estoy condenado –sostiene Sartre– a existir para siempre más allá de mi esencia, más allá de las causas y de los motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre. Esto significa que no se pueden encontrar otros límites de mi libertad que la libertad misma; o, si se prefiere, que no somos libres de dejar de ser libres. La libertad no es el arbitrio o capricho momentáneo del individuo: tiene sus raíces en la estructura misma o más íntima de la existencia, es la misma existencia.

Dice Sartre textualmente en *El ser y la nada*: 'Un existente que, como conciencia, está necesariamente separado de todos los demás, ya que están en relación con él sólo en la medida en que son para él, un existente que decide de su pasado, bajo la forma de tradición, a la luz de su futuro, en lugar de dejarle pura y simplemente determinar su presente, un existente que se hace anunciar por algo que le es ajeno, o sea, por un fin que él no es y que proyecta al otro lado del mundo, he aquí lo que llamamos un existente libre'. Es evidente que la libertad no se refiere tanto a los actos y a las voliciones particulares, cuanto al proyecto fundamental en el cual están comprometidos y comprendidos, y que constituye la posibilidad última de la realidad humana, su elección originaria. El proyecto fundamental

deja, sin duda, un cierto margen de contingencia a las voliciones y a los actos particulares; pero es la libertad originaria la verdaderamente inherente a la elección de este proyecto. Y es una libertad absolutamente incondicionada. La modificación del proyecto inicial es posible a cada momento. Y agrega Sartre: 'La angustia que cuando es revelada, manifiesta a nuestra conciencia nuestra libertad, testifica la modificabilidad perpetua de nuestro proyecto inicial'. Estamos perpetuamente amenazados por la anulación de nuestra elección actual, perpetuamente amenazados por el poder escoger y, por tanto, por devenir distintos de lo que somos. Y enfatiza Sartre: 'Por el solo hecho de ser nuestra elección absoluta, es frágil; apoyando en ella nuestra libertad, ponemos a la vez su perpetua posibilidad de convertirse en un más acá hecho pasado por el más allá que yo sería'. Ciertamente, que la libertad del proyecto inicial no es la posibilidad de escapar del mundo y de anular el mundo mismo. Si la libertad significa escapar del dato o del hecho, es el hecho de escapar del hecho. La libertad permanece en los límites de la facticidad, esto es, del mundo. Pero esta facticidad es indeterminada: la libertad la pone el existente con su elección. Por esto, el hombre es responsable del mundo y de sí mismo, en cuanto manera de ser. Todo lo que acontece en el mundo debe atribuirse a la libertad y responsabilidad de la elección originaria: por ello, nada de lo que acontece al hombre puede llamarse inhumano. Y dice Sartre expresamente: 'las más atroces situaciones de guerra, las peores torturas, no crean, ciertamente, un estado de cosas inhumano. No hay una situación inhumana: solamente por miedo, por la huida y por el recurrir a actitudes mágicas, yo decidiré sobre lo que es inhumano; pero esta decisión es humana y yo cargaré con toda su responsabilidad. Yo soy quien decido sobre el coeficiente de adversidad de las cosas y hasta de su impredecibilidad, decidiendo sobre mí mismo. No existen hechos accidentales: un acontecimiento social que surge repentinamente y me arrastra no viene de afuera; si yo soy movilizado a una guerra, esta guerra es mi guerra, es a mi imagen, y yo la merezco. Y la merezco, en primer lugar, porque podría sustraerme a ella con el suicidio y con la deser-

ción: estas posibilidades últimas deben estar siempre presentes ante nosotros cuando se trata de afrontar una situación. Si no me he sustraído a ella, yo la he elegido: quizá sólo por blandura, por debilidad ante la opinión pública, porque prefiero ciertos valores a los que supone el negarse a hacer la guerra. Pero, en todo caso, se trata de una elección'.

Sartre, lo que ha querido hacer, indudablemente, y muy en consonancia con el espíritu tradicional de la filosofía francesa, es afirmar la posibilidad de la libertad contra la negación que de ella encontramos en pensadores como Heidegger.

Hay un problema que es necesario dejar de manifiesto en este intento sartreano de plantear una libertad absoluta, dado que la libertad absoluta coincide con la necesidad, más aún, llega a formar un todo con ella. Afirmar que el mundo es en todos los casos tal cual yo lo he elegido, significa afirmar que todas las elecciones son equivalentes e igualmente libres, que la elección es el hecho de elegir; que todos los hechos se justifican como elecciones y, en fin, que es imposible elegir entre los hechos. La elección absoluta equivale a la imposibilidad de elegir. Y la imposibilidad no es libertad.

Esto lleva paradójicamente las cosas a una aporía que al parecer Sartre no dejó resuelta<sup>24</sup>.

Con todos los antecedentes históricos-filosóficos-ideológicos recogidos y expuestos, cabe hacer algunas reflexiones a modo de conclusión.

Comenzaremos retomando la contraposición libertad-necesidad, que es perfectamente equivalente a la contraposición de los términos cultural-natural. De ello, debiera desprenderse un primer elemento muy claro, en la medida que la libertad cabe dentro del ámbito de lo cultural, se trata de una invención humana, pero al parecer también, se trata de una invención que adquiere por su naturaleza una cierta y suficiente autonomía, es decir, una vez inventada (y no está en absoluto claro ni cuándo, ni cómo, ni dónde, esto ocurrió dentro de lo que va corrido de

<sup>24</sup>VERA, *Curso...*, *op. cit.*

la civilización) es menester que su inventor, es decir, el hombre, deba respetarla, donde respetar significa acatar las reglas del juego, donde las reglas son normas y las normas nos vinculan inevitablemente al derecho, que en tanto cultural es otra invención humana, y debiéramos agregar que es la invención humana más eficiente para la regulación de la convivencia pacífica.

El crecimiento de los grupos humanos, que va de la tribu a la nación o Estado, trajo como exigencia ineludible la necesidad de la regulación de las conductas de los miembros de la comunidad, al punto que no se concibe un Estado moderno sin un ordenamiento jurídico que lo regule, y es justamente dentro de ese ordenamiento (y de otros) y conforme a ese ordenamiento (y a otros) donde opera la libertad. Además, todo grupo humano en la actualidad tiene un ordenamiento social, moral, religioso, económico, etc.

En suma, el hombre, hoy, está inmerso dentro de una cantidad de protocolos que lo norman, y su libertad funciona dentro de esos límites y conforme a ellos mismos, con lo cual, la libertad, en la actualidad, constituye una situación paradójal, ya que es necesario que así sea, y con ello rompemos la contraposición inicial.

En el mundo occidental, al menos, el derecho es el mecanismo más eficiente utilizado para garantizar la libertad e igualdad de las personas al interior de los Estados. Sin embargo, es necesario que aclaremos qué es derecho y su expresa relación con la libertad. Entendemos por derecho: el dominio coherente de *comunicación* para la regulación de conductas en las relaciones privadas y públicas entre personas e instituciones.

Se trata de una racionalidad externa o impuesta desde afuera, pero fácilmente internalizable, que requiere ser expresada de una manera específica, clara, y, en lo posible, unívoca; justificando, al menos, un lenguaje semánticamente distinto del lenguaje ordinario o común: el lenguaje jurídico.

Se trata de una racionalidad que se impone con la ayuda de la fuerza, o coactividad, o represión, como una manifestación legítima y propia de la cultura. Pero también se trata de

establecer las condiciones mínimas razonables para una convivencia armónica y pacífica entre los miembros de la comunidad humana. Para garantizar dicha convivencia el derecho, mediante un sistema normativo u ordenamiento jurídico, debe velar para que se cumplan los valores jurídicos que lo sustentan, es decir, justicia, bien común, seguridad jurídica, paz y orden social. En suma, el derecho es el camino más eficiente para conseguir el cumplimiento de una moral pública.

Uno de los teóricos del derecho más relevantes de este siglo es Hans Kelsen, autor de la ya clásica obra *La Teoría pura del derecho*, en ella, se remite al tema, justamente, desde el ángulo jurídico, en el capítulo primero, parágrafo dos, letra h, Imputación y Libertad dice: "Lo expuesto nos lleva a considerar el problema de la libertad atribuida al hombre en su calidad de miembro de una sociedad, de persona sometida a un orden moral, religioso o jurídico. Por libertad se entiende generalmente el hecho de no estar sometido al principio de causalidad, ya que ésta ha sido concebida –en su origen al menos– como necesidad absoluta. Se suele decir que el hombre o que su voluntad es libre, puesto que su conducta no está sometida a las leyes causales y en consecuencia, por deducción, que puede ser hecho responsable de sus actos, que puede ser recompensado, hacer penitencia o ser sancionado. La libertad sería así la condición misma de la imputación moral, religiosa o jurídica.

Sin embargo, lo contrario es lo verdadero. El hombre no es libre sino en la medida en que su conducta a pesar de las leyes causales que la determinan, se convierten en el punto final de una imputación; es decir, la condición de una consecuencia específica (recompensa, penitencia o pena).

A menudo se ha querido salvar el libre albedrío tratando de probar que la voluntad humana no está sometida al principio de causalidad, pero tales esfuerzos han sido siempre vanos. Se ha pretendido, por ejemplo, que cada hombre hace en sí mismo la experiencia del libre albedrío. Pero esta experiencia no es más que una ilusión. No es menos erróneo afirmar la imposibilidad lógica de someter la voluntad al principio de causalidad en razón de que ella formaría parte del, y que el yo, su-

jeto del conocimiento, escaparía a todo conocimiento, incluyendo el conocimiento causal. En los hechos, la voluntad es un fenómeno psicológico que cada uno puede observar en su propia experiencia y en la de los otros recurriendo al principio de causalidad. Ahora bien, la afirmación de que existe el libre albedrío solamente puede tener un sentido si se la relaciona con la voluntad concebida como un fenómeno objetivo, referido al yo en tanto que objeto (y no sujeto) del conocimiento. Por el contrario, es bien evidente que el yo sujeto del conocimiento escapa como tal al conocimiento causal, dado que no puede ser simultáneamente sujeto y objeto del conocimiento.

Los físicos modernos pretenden que ciertos fenómenos –por ejemplo, la reflexión de un electrón particular producida por el impacto contra un cristal– no están sometidos al principio de causalidad. Admitamos que su interpretación es exacta. De aquí no cabe deducir, sin embargo, que la voluntad del hombre puede ser también sustraída al principio de causalidad. Los dos casos no tienen nada en común. En los hechos, la afirmación de que el libre albedrío existe no vale para el dominio de la realidad natural sino para el de la validez de un orden normativo (moral, religioso o jurídico). Dicha afirmación no tiene el sentido puramente negativo de que la voluntad del hombre no está sometida al principio de causalidad. Expresa la idea positiva de que el hombre es el punto final de una imputación...

Para las leyes causales las conductas humanas forman parte del dominio de la naturaleza; se encuentran enteramente determinadas por causas de las cuales son efectos. Como no se puede escapar a la naturaleza y a sus leyes, el hombre no goza de ninguna libertad. Pero las mismas conductas pueden también ser interpretadas a la luz de normas sociales, ya se trate de leyes morales, religiosas o jurídicas, sin que haya que renunciar por eso al determinismo. No correspondería exigir seriamente, que un criminal no fuera sancionado o que un héroe no fuera recompensado, en razón de que el crimen de uno o el acto heroico del otro sólo son el efecto de ciertas causas. Inversamente, la imputación de una pena para un crimen o de una recompensa a un acto heroico no excluye la idea de una deter-

minación causal de las conductas humanas, puesto que el régimen mismo de las penas y las recompensas ha sido instituido con la idea de que el temor de la pena o el deseo de la recompensa puedan tener el efecto de inducir a los hombres a no cometer crímenes o a cumplir actos heroicos.

Por consiguiente, si el hombre es libre en la medida en que puede ser el punto final de una imputación, esta libertad, que le es atribuida en el orden social, no es incompatible con la causalidad a la cual está sometido en el orden de la naturaleza. Además, el principio de imputación utilizado por las normas morales, religiosas y jurídicas para regular la conducta de los hombres presupone por sí mismo el determinismo de las leyes causales.

Ésta es la solución puramente racional y no metafísica que damos al problema de la libertad y con la cual mostramos que no hay un verdadero conflicto entre la necesidad y la libertad. Allí donde se oponían dos filosofías pretendidamente inconciliables (la filosofía racionalista y empírica del determinismo y la filosofía metafísica de la libertad) vemos dos métodos paralelos de conocimiento, fundados sobre la causalidad y la imputación, respectivamente, pero ambos racionalistas y empíricos".

Vemos en el argumento kelseniano un positivismo causalista que lleva el razonamiento hacia el determinismo, pero un determinismo que es copia fiel de la causalidad que advertimos en la naturaleza y, por lo tanto, Kelsen hace perfectamente equivalentes los mecanismos de la realidad natural, que obedecen al principio de causalidad, con los de la realidad cultural, representados, esta vez, por el principio de imputabilidad, ahondando aún más el argumento que veíamos, mostrándonos que la contraposición libertad-necesidad, es más bien ilusoria.

Volveremos a insistir en que la idea de libertad es un invento humano sujeto a las mismas modalidades que cualquiera de los otros múltiples inventos culturales, como, por ejemplo, los conceptos de espacio, tiempo, límite, ciclo, verdad, etc. Esto significa que la libertad no es anterior al hombre y no cabe señalarla como un elemento de la realidad operando antes que

el ser humano, significa también que es un concepto que ha evolucionado y que es susceptible de ser interpretado históricamente de diversas formas. Por último, nos interesa investigar el sentido y significado del concepto para el hombre actual. Ya hemos insistido majaderamente respecto a la cada vez más compleja urdimbre de pautas, normas, indicaciones, exigencias, obligaciones, en suma, protocolos en los que el hombre moderno (actual) se ve envuelto. Es importante hacer notar que en virtud del contexto en que vivimos, el paisaje natural y humano se ha transformado en términos tales, que el análisis del concepto hay que hacerlo con otros parámetros. Ello explica que la mencionada contraposición inicial entre libertad y necesidad, sea del todo insuficiente para explicar o aclarar su comprensión intrínseca. Más bien, habría que vincular a la libertad con los conceptos de dominio, poder, enajenación, resistencia, autonomía.

Desarrollaremos brevemente la relación libertad-dominio. La relación inicial entre el hombre y la naturaleza fue altamente desfavorable para el hombre, porque estaba en una situación de absoluta dependencia, no disponía de los medios adecuados para dominarla (técnica) hasta que un largo proceso evolutivo-cultural, de sobra conocido, logró revertir la situación, es decir, el hombre venció el dominio de la naturaleza adueñándose de ella, o sea, transformándola. Pero paralelamente con ello, construyó una superestructura social a la que terminó sometiéndose, en otras palabras, transfirió el dominio de la naturaleza al de la cultura, esto es, a sí mismo. Lo que se tradujo en la creación de asociaciones humanas de diverso tipo que van desde la tribu hasta el Estado. Para estructurar estos grupos humanos, se inventaron una serie de conceptos que sirvieron para inspirar y regular las conductas intersociales, eso que llamamos costumbres, entre estos conceptos referenciales, que hoy denominamos valores, destacan tres: verdad, justicia y libertad. Sin embargo, cuando el dominio pasó de la naturaleza al hombre, comenzaron los problemas, ya que bajo su dominio uno de los conceptos que comenzó a tergiversarse notoriamente fue el de libertad. En las ciudades-Estados griegos, por ejem-

plo, tenemos una demostración paradigmática en la institución de la esclavitud que es su negación más directa. En la época de Aristóteles es muy probable que una tercera parte de los habitantes de la ciudad de Atenas fueran esclavos; la esclavitud era una institución universal en el mundo antiguo. Constituían la fuerza de trabajo principal en las ciudades-Estados, y podríamos decir que fueron equivalentes, en su función, a nuestros asalariados del Estado moderno, aclarando, por cierto, que nuestros asalariados son libres.

Para terminar esta indagación sobre los supuestos de la libertad, revisaremos una última situación que induce a pensar en la extraña suerte corrida por este invento humano tan extravagante, que es la libertad. El hombre la inventa, el hombre la trasgrede, a su vez, inventa otras instituciones para protegerla, como, por ejemplo, el derecho. Sin embargo, dentro del complejo universo humano la libertad se pierde, y al perderse se transforma automáticamente en bandera de lucha al interior de la sociedad humana, podríamos decir que la historia de la pérdida de la libertad y la historia de su búsqueda, es la misma o paralela a la historia de la dominación de un grupo humano sobre el resto. La idea de dominio, como ya viéramos, está íntimamente ligada a la de poder, explican a través de la civilización todos los vaivenes que ha sufrido la libertad.

En *El miedo a la libertad* el Dr. Fromm ha podido sostener con razón que: "La historia moderna europea y americana, se halla centrada en torno al esfuerzo por alcanzar la libertad en detrimento de las cadenas económicas, políticas y espirituales que aprisionan a los hombres. Las luchas por la libertad fueron sostenidas por los oprimidos, por aquellos que buscaban nuevas libertades, en oposición con los que tenían privilegios que defender. Al luchar una clase por su propia liberación del dominio ajeno creía hacerlo por la libertad humana como tal y, por consiguiente, podía invocar un ideal y expresar aquella aspiración a la libertad que se halla arraigada en todos los oprimidos. Sin embargo, en las largas y virtualmente incesantes batallas por la libertad, las clases que una determinada etapa habían combatido contra la opresión, se alineaban junto a los enemi-

gos de la libertad cuando ésta había sido ganada y les era preciso defender los privilegios recién adquiridos.

A pesar de los muchos descalabros sufridos, la libertad ha ganado sus batallas. Muchos perecieron en ellas con la convicción de que era preferible morir en la lucha contra la opresión a vivir sin libertad. Esa muerte era la más alta afirmación de su individualidad. La historia parecía probar que al hombre le era posible gobernarse a sí mismo, tomar sus propias decisiones y pensar y sentir como lo creyera conveniente. La plena expresión de las potencialidades del hombre parecía probar ser la meta a la que el desarrollo social se iba acercando rápidamente. Los principios del liberalismo económico, de la democracia política, de la autonomía religiosa y del individualismo en la vida personal, dieron expresión al anhelo de libertad y al mismo tiempo parecieron aproximar la humanidad a su plena realización. Una a una fueron quebradas las cadenas. El hombre había vencido la dominación de la naturaleza, adueñándose de ella; se había sacudido la dominación de la Iglesia y del Estado absolutista. *La abolición de la dominación exterior* parecía ser una condición no sólo necesaria, sino también suficiente para alcanzar el objetivo acariciado: la libertad del individuo”.

Los alcances del Dr. Fromm apuntan a una libertad del individuo dentro de una sociedad, que debe garantizarle un medio justo, seguro, solidario, respetuoso y digno. Condiciones éstas que deben ser impuestas por mecanismos tanto jurídicos como morales. El problema estriba en que la imposición de condiciones tan atendibles como loables, sin embargo, pueden, y de hecho requieren, de una cierta dosis de represión; cualquier dominio para imponerse, y ello incluye al dominio del bien, requiere ser represivo, requiere normas, tiene que ser normativo, obliga. Es decir, el proceso social tal como se ha dado en el siglo XX, determina el modo de vida del individuo, lo que equivale a decir que su relación con los otros, con el trabajo, definen modos o proyectos de vida propios del lugar y la época, traduciéndose en factores de orden lógico, psicológico, económico, ideológico, etcétera.

Como sostiene adecuadamente el Dr. Fromm: “Las doctri-

nas protestantes prepararon psicológicamente al individuo para el papel que le tocaría desempeñar en el moderno sistema industrial. Este sistema, en su práctica y conforme al espíritu que de ésta debía resultar, al incluir en sí todos los aspectos de la vida pudo moldear por dentro la personalidad humana y acentuar las contradicciones que hemos tratado en el capítulo anterior: desarrolló al individuo –y lo hizo más desamparado–; aumentó la libertad –y creó nuevas especies de dependencias–. No intentaremos describir el efecto del capitalismo sobre toda la estructura del carácter humano, puesto que hemos enfocado tan sólo un aspecto de este problema general, a saber, el del carácter dialéctico del proceso de crecimiento de la libertad. Nuestro fin será, por el contrario, el de mostrar que la estructura de la sociedad moderna afecta simultáneamente al hombre de dos maneras: por un lado, lo hace más independiente y más crítico, otorgándole una mayor confianza en sí mismo y, por otro, más solo, aislado y atemorizado. La comprensión del problema de la libertad en conjunto depende justamente de la capacidad de observar ambos lados del proceso sin perder de vista uno de ellos al ocuparse del otro”.

Pero podríamos ahondar un poco más en el asunto y aplicar, nuevamente al problema, una óptica netamente filosófica, el profesor Jorge Millas, lo plantea brillantemente en el prólogo de su libro *Idea de la Filosofía. El Conocimiento*: “De más está decir que este libro... proclamando su lealtad a la vocación racional de la Filosofía, se niega, como cuestión de principio, a someterse a la medida de los frenéticos de la hora. Dicha lealtad a la Filosofía, no lo es, por supuesto, a una abstracción, sino al hombre que por siglos viene realizándose en ella. Si en la Filosofía culmina lo humano, es porque eleva a máxima perplejidad y a máxima esperanza, la conciencia que toma el hombre de sí mismo. La Filosofía significa el llamado a capítulo que se hace el hombre desde la totalidad del mundo y la totalidad de la historia, respecto a la totalidad de su destino. Un llamado semejante, hecho a la luz de la razón y la experiencia, no puede tener lugar sino como plena autenticidad. Ante su exigencia han de caer los fetiches ideológicos y abrirse todas las trampas.

Ningún género de chantaje –así sea el del sufrimiento humano– puede prevalecer frente a él. Al contrario, puestas las cosas en su sitio por la autenticidad filosófica, ese chantaje se revela en toda su repugnancia, y el tipo de libertador que lo explota, en todo su carácter de nuevo verdugo. La conciencia rebelde que irrumpe en la sociedad contemporánea se niega entonces a embotarse otra vez y mira ya críticamente las nuevas formas de enajenación que surgen a ojos vistas, en la nueva sociedad. Sólo en el seno de la Filosofía, que lleva la libertad de la experiencia límite de desafiar al hombre con la libertad frente a sí mismo, pueden verse a plena luz la magnitud y el significado del sufrimiento humano. Porque ahí no puede ocultarse el propio hombre, con sus terrores y sus mitos, a la par religiosos y políticos, como responsable de muchas formas históricas de ese sufrimiento, incluso de aquellas implantadas para acabar con el sufrimiento. Despejar esta mistificación y poner al hombre sin simulaciones ideológicas frente a su propia responsabilidad, es la efectiva contribución de la Filosofía, tanto al conocimiento del hombre como a la acción destinada a mejorar su suerte. Esa suerte –lo sabemos hoy mejor que nunca– está ligada al destino de la sinceridad y lucidez que sólo pueden provenir de la inteligencia no sometida ni anestesiada. \*

Volver a cavilar, una y otra vez, los grandes temas de la Filosofía, siquiera para mantener la inteligencia despierta frente al peligro del nuevo oscurantismo, es, pues, una dedicación que no requiere excusas ni pretextos”.

La expectativa de Jorge Millas, en cuanto a la culminación de lo humano en la filosofía, que compartimos, es lamentablemente insuficiente para cautelar la libertad de todos los obstáculos que lamentablemente encontrará en su camino.

Finalmente, haremos un resumen de los aspectos que cabe tener presente como elementos fundamentales para la creación, comprensión y aplicación del concepto, aspectos, que por cierto, han variado históricamente. Se podría decir que ha habido una evolución del concepto en términos prácticos, paralela a la evolución que ha sufrido el hombre a lo largo de su historia, que corresponde a la historia del hombre a través de las dis-

tintas culturas. Ella muestra una conducta humana, claro indicador de cómo ha funcionado la libertad en la humanidad. Hemos llegado a la conclusión después de una extensa revisión histórico-filosófica de la conducta humana que cabe vincularla, para una mejor comprensión del sentido de la libertad, a la situación de dominio y, por este camino, al concepto de poder.

Hemos desechado la contraposición libertad-necesidad porque, en definitiva, la libertad no corresponde a una conducta espontánea, sino que, por el contrario, en la medida en que ha avanzado el desarrollo del hombre en el camino de la civilización, ha sido necesario, más aún, imprescindible, manejar el grupo humano con un complejo y cada vez más creciente sistema de normas, con lo cual la libertad, en nuestra época, resulta una de las situaciones más reglamentarias de la conducta humana.

También es importante señalar que ella se ha convertido en uno de los más importantes valores que inspiran la organización de las comunidades modernas. La libertad, como valor o principio rector, aparece presidiendo los elementos que configuran las constituciones y, en general, los ordenamientos jurídicos. Aparece como uno de los derechos humanos básicos e inalienables.

Por otra parte vimos que la libertad reviste hoy muchos apellidos que corresponden a las distintas modalidades en que cabe darse, operar o funcionar: tales como libertad en un sentido psicológico, físico, jurídico, religioso, etcétera.

La libertad de la cual se requiere estar consciente, es un evento humano muy importante para la regulación de las conductas, y para el manejo de los grupos humanos. Todas las situaciones de dominio, que es como opera el poder, parten de la base de un manejo de la libertad como uno de los límites que indica desde dónde o hasta dónde es manipulable un grupo humano dado.

La dominación, vale decir, uno de los modos de organizar al grupo humano, puede darse de muy diversos ángulos, citaremos sólo tres, número suficiente para aclarar la idea que intentamos exponer.

Llamaremos organización a los modos más frecuentes de dominio. Ésta puede ser:

Organización política, que se traduce en un sistema de gobierno, gobernar es precisamente dirigir a la comunidad.

Organización económica, sistema de distribución de la riqueza, ésta genera un modo de dominio muy eficiente y altamente frecuente en la sociedad moderna.

Organización social, ésta alude a la distribución de la comunidad en capas o clases sociales lo que conlleva un *status*, estilo de vida y, desde luego, el manejo desde su posición del destino de los miembros de la comunidad.

En suma, los modos de organización que enfrentaremos en los siglos venideros dependerán muy directamente de cómo sea manejado este concepto de libertad.

# Derecho y libertad\*

**A** bordaremos el tema en forma de premisa, que podría enunciarse aproximadamente así: "El hombre no tiene una naturaleza definida y estable, no es el producto de un programa genético fijo e invariable, tampoco tiene una dependencia morfológica-conductual estricta, es más bien un programa cultural el que lo define".

Esto no significa que el hombre se exima del proceso natural, al cual está sujeto por diversos respectos y de múltiples maneras, lo que queremos decir, es que el hombre no es un producto natural, por el contrario, el destino del hombre, en gran medida, depende de él mismo, en el sentido en que debe construirlo y proyectarlo, esto es: vivirlo.

Hay una suerte de situación mixta, en la medida en que se produce una relación armónica entre la naturaleza y la razón. Queremos decir con esto que la naturaleza, tal como hoy la entendemos, no puede promover sus fines más que a través de la efectividad de su acción constante y permanente (en lo que habitualmente llamamos leyes naturales). Si esta acción no fuese constante y permanente como en efecto lo es, y además eficiente, tendríamos que aceptar que el acaecer natural es simplemente mágico. La armonía a la que nos hemos referido está constituida por los fines y las leyes naturales que permiten alcanzarlos. Ahora bien, esa capacidad para perseguir propósitos y fines, y la elección del medio más efectivo para lograrlo es lo que habitualmente llamamos razón. Es en ese sentido que la acción de la naturaleza opera de acuerdo con la razón, o por decirlo de otro modo, si tomamos en cuenta la realización efectiva de la naturaleza, como su principio fundamental de acción, debemos concluir que toda la naturaleza está de acuerdo con la razón.

\*Lecciones dictadas en la cátedra de Filosofía del Derecho, Universidad Central, 1991.

Se podría decir que la regularidad que advertimos en la naturaleza puede perfectamente interpretarse en términos de “planes estructurales y funcionales”, así podríamos hablar del “plan estructural y funcional de los mamíferos” o del “plan estructural y funcional de los vertebrados”, etcétera.

Por ejemplo, todo vertebrado que se desarrolla de un huevo pasa por la etapa inicial de un notocordo, posteriormente forma, a partir del notocordo, una columna vertebral cartilaginosa, que en el tiburón permanece invariable durante toda su vida. En todos los vertebrados superiores, el huevo, durante la tercera etapa de desarrollo, reemplaza casi por completo al cartílago; en el hombre, parte de este proceso solamente tiene lugar después del nacimiento. Información manejada por cualquier biólogo como un dato elemental. Lo hemos citado para mostrar en qué medida el hombre está sujeto al proceso natural, pero lo que nos interesa destacar, en verdad, es que lo más propio del hombre es justamente la organización de su existencia en función de proyectos de vida, que son parcialmente equivalentes a la acción de la naturaleza, con una salvedad que es muy importante, y es la opción individual que tienen los proyectos, razón por la cual son perfectamente enmendables, desechables, cambiables, etc. Nada de esto ocurre en la acción natural, en la medida en que dichos planes son obligatorios y se cumplen con gran rigurosidad.

En el proyecto de vida humano, su ocurrir deriva directamente de la libertad, facultad de la cual carecen los animales, que, como dijimos antes, obedecen ciegamente a programas genéticos, que llamamos planes estructurales.

Por otra parte, también es importante destacar que, conjuntamente con las conductas individuales del hombre, hay conductas colectivas o institucionales que son fundamentales y que también están directamente vinculadas a la libertad, ése es justamente el caso del derecho.

En el capítulo anterior, caracterizamos al derecho como un dominio de relación entre las personas e instituciones tendientes a la regulación de las conductas. Mencionamos, además, que las normas jurídicas iban acompañadas del apoyo de la fuerza

legítima como garantía de su eficacia en la búsqueda de una convivencia armónica y pacífica entre los miembros de la comunidad humana, concluyendo que el derecho es el camino más eficiente para conseguir el cumplimiento de una moral pública. Este último aspecto es el que intentaremos explorar en esta ocasión.

Es en función de la libertad que se justifica el concepto de la moralidad, ya que, como dijimos, el hombre es constitutivamente moral porque es constitutivamente libre.

Quisiéramos ahondar un poco más la visión biológica de la libertad, en la medida que ella constituye el subsuelo de la libertad cultural, y puede ofrecernos argumentos más sólidos para comprender mejor su evolución en el ámbito cultural, lo que ha significado una multiplicación de las opciones en términos prácticamente incalculables.

La especie humana tiene, como el resto de las especies, un 'código genético', pero su manera de operar es lo diferente y en ello radica su gloria y su tragedia.

"Para los etólogos, cuando un comportamiento pone en juego una parte adquirida por la experiencia, lo hace en función del programa genético. El aprendizaje se inserta en el cuadro fijado por la herencia. En el transcurso de la evolución, con el aumento de los intercambios aparecen sistemas de comunicación que funcionan, no ya en el interior del organismo, sino entre los individuos. De esta manera se establecen sistemas de relaciones entre individuos pertenecientes a una misma especie. En su origen, estos sistemas de comunicación están directamente ligados a la finalidad de la reproducción. Sin ellos, la eficacia de la sexualidad sería nula. Mientras ésta no sea una necesidad de la reproducción, mientras continúe siendo una función auxiliar, nada favorece la unión entre los sexos. En las bacterias no existe *sex appeal* (coquetería). Los encuentros se producen al azar de las colisiones entre individuos de sexo opuesto. Lo mismo sucede en ciertos organismos inferiores que, siendo hermafroditas, sólo usan el sexo en la ocasión. Pero a medida que el organismo gana en autonomía, que el ejercicio de la sexualidad se convierte en el único modo de reproducción, los indi-

viduos de un sexo necesitan una forma de percibir a los del sexo opuesto. De esta manera aparecen sistemas de comunicación que actúan a distancia para unir selectivamente los sexos opuestos de una misma especie. Lo más común es que sean señales específicas emitidas por un sexo y recibidas por el otro. En algunos insectos son señales olfativas... En otros insectos son señales auditivas: solamente los machos cantan. En los peces y pájaros son señales visuales, uno de los sexos, generalmente el masculino, presenta un equipamiento completo de formas, colores y brillantes ornamentos, cuya vista actúa como un estímulo específico para el otro sexo. Estas señales visuales acopladas a la química del organismo por intermedio de las hormonas, desencadena la parte del comportamiento relacionada con la reproducción. De esta manera comienza la sucesión de prácticas que conduce a la copulación, la construcción del nido, la incubación, etc. Aun aquí, toda la secuencia de operaciones a efectuar, los ritos, el ceremonial, están inscritos en el mensaje genético. La vista del sexo opuesto desempeña el rol de una simple señal. Sólo desencadena la ejecución de un plan ya preparado para la reproducción. Cada órgano, cada sistema de órganos, cada grupo de funciones, evolucionó a través de un mosaico de cambios, siguiendo una marcha y una velocidad que le son propias. Duración de la vida fetal y desarrollo más bien lento, locomoción sobre dos patas y liberación de los miembros anteriores, formación de la mano y utilización de herramientas, aumento del cerebro y aptitud para el lenguaje, todo eso no conduce solamente a una mayor autonomía respecto del medio. Conduce a nuevos sistemas de comunicación, regulación y memoria que funcionan a un nivel más elevado que el organismo. Todas las condiciones están entonces reunidas para nuevas integraciones, donde la coordinación de los elementos reposa, no ya en la interacción de las moléculas, sino en el intercambio de mensajes cifrados. De esta manera se constituye una nueva jerarquía de integrones. De la organización familiar al Estado moderno, de la etnia a la coalición de naciones, toda una serie de integraciones se funda en una variedad de códigos culturales, morales, sociales, políticos, económicos, milita-

res, religiosos, etc. La historia de los hombres es, en cierta medida, la de esos integrones, sus formaciones y sus cambios. Allí también se bosqueja una tendencia a la integración siempre creciente, autorizada por el desarrollo de los medios de comunicación. Mientras la transferencia de información se sirve únicamente de la palabra, permanece limitada en el espacio y en el tiempo. Con la escritura, la comunicación puede liberarse del tiempo, y la experiencia pasada de cada individuo puede acumularse en una memoria colectiva. Con la electrónica, con los medios para conservar la imagen y el sonido, y transmitirlos instantáneamente a cualquier punto del globo, desapareció toda restricción de tiempo y espacio"<sup>25</sup>.

Los antecedentes recogidos de los planteamientos de Jacob nos permiten ver con claridad que nuestra dependencia conductual del código genético es mínima, no obstante que su aporte es fundamental, como lo es, por ejemplo, la aptitud para el lenguaje, facultad que sólo prosperó en el hombre y le permitió desarrollar una vida propia completamente al margen de las instrucciones genéticas. Esto significa que el rigor de la herencia se distiende, es decir, nuestra conducta va a obedecer a un esquema inventado por nosotros (costumbres, ideas y creencias, ritos, religión, etc.), esquemas que son ya muchos y muy diversos, y corresponden a lo que llamamos cultura, ello nos ha permitido ensayar nuestros propios caminos, que, registrados en la historia, son susceptibles de una evaluación bastante objetiva en la hora actual.

Al separarnos del 'acaecer natural' prescindimos de lo que nosotros mismos solemos llamar 'sabiduría natural', y que el hombre corriente manifiesta en expresiones tales como 'la naturaleza es sabia'.

Esa sabiduría que existe y es real, las ciencias biológicas la explican de la siguiente manera: "A la identidad ordenada por la reproducción estricta del programa, la sexualidad opone la diversidad que aporta una redistribución de los programas a

<sup>25</sup>FRANÇOIS JACOB, *La lógica de lo viviente. Una historia de la herencia*.

cada generación. Diversidad tan grande que, con la única excepción de los gemelos verdaderos, ningún individuo es exactamente idéntico a su hermano. La sexualidad obliga a los programas a recorrer las posibilidades de combinatoria genética. Obliga entonces al cambio. Para convencerse de que el sexo desempeña tal rol en la evolución, que es el mismo objeto de evolución, basta con considerar las sutilezas, los ritos, las complicaciones que acompañan su práctica en los organismos superiores.

La otra condición necesaria para la posibilidad misma de una evolución, es la muerte. No la muerte producida desde el exterior, como consecuencia de algún accidente, sino la muerte impuesta desde el interior, como una necesidad prescrita, desde el huevo, por el programa genético en sí mismo. Porque la evolución es el resultado de una lucha entre lo que era y lo que será, entre lo conservador y lo revolucionario, entre la identidad de la reproducción y la novedad de la variación. En los organismos que se reproducen por fisión, la dilución del individuo, acarreada por la rapidez del crecimiento, basta para borrar el pasado. Por el contrario, con los organismos pluricelulares, con la diferenciación en líneas somáticas y germinales, con la reproducción por sexualidad, es necesario que los individuos desaparezcan. Esto se convierte en la resultante de dos fuerzas contrarias, en un equilibrio entre, por una parte, la eficacia sexual, con su cortejo de gestaciones, cuidados y educación; y, por la otra, la desaparición de la generación que ya finalizó de desempeñar su rol en la reproducción. El ajuste de estos dos parámetros, bajo el efecto de la selección natural, es lo que determina la duración máxima de la vida en una especie. Por lo menos en los animales, todo el sistema de evolución reposa en este equilibrio. Por consiguiente, los límites de la vida no pueden ser librados al azar. Están prescritos por el programa que, desde la fecundación del óvulo, fija el destino genético del individuo. Aún se ignora el mecanismo del envejecimiento. La teoría más en boga actualmente hace de la senescencia el resultado de errores acumulados, ya sea en los programas genéticos contenidos en las células somáticas, ya sea en la ex-

presión de estos programas, es decir, en las proteínas que producen estas células. Según este esquema, la célula podría tolerar un cierto número de errores. Pasado este límite, estaría destinada a la muerte. Con el tiempo, la acumulación de errores en un número cada vez mayor de células acarrearía entonces lo ineludible. Por lo tanto, es la ejecución misma del programa lo que ajustaría la duración de la vida. Cualquiera sea el mecanismo, la muerte forma parte integrante del sistema seleccionado en el mundo animal y su evolución. Es posible esperar muchas cosas de lo que hoy se llama 'genio biológico': la solución a numerosos azotes, al cáncer, a las enfermedades cardíacas, a las enfermedades mentales; el reemplazo de diversos órganos, ya sea por injertos o por aparatos sintéticos; el remedio a ciertas deficiencias de la vejez; la corrección de ciertos defectos genéticos; inclusive, la interrupción provisoria de una vida activa, que podría ser retomada más tarde a voluntad. Pero existen muy pocas posibilidades que se logre alguna vez prolongar la vida más allá de un cierto límite. Las restricciones de la evolución no coinciden con el antiguo sueño de la inmortalidad"<sup>26</sup>.

Contrastemos ahora esta información con un proyecto cultural específico como fue el proyecto de la Ilustración, que hemos mencionado, aunque tangencialmente, en capítulos anteriores. Empezaremos el análisis por un concepto que ha adquirido gran importancia en estos días, en la medida que ha sido un referente para generar un nuevo y controvertido concepto, posmodernismo. En cambio, el concepto que analizaremos es el de modernidad. Suele vincularse la modernidad, de manera preferencial, al desarrollo del arte en Europa, pero semejante análisis es, por cierto, muy sesgado. Recurriremos una vez más a los notables estudios de Weber, éste caracteriza la modernidad histórica enfatizando la separación de la razón sustantiva emanada de la religión y de la metafísica en tres dominios autónomos: el arte, la ciencia y la moralidad. Estos tres dominios logran su autonomía justamente, porque las cosmovisio-

<sup>26</sup>JACOB, *op. cit.*

nes metafísica y religiosa se separan. Jürgen Habermas, uno de los más importantes filósofos vivos de la Escuela de Frankfurt, en su ensayo *La modernidad, un proyecto incompleto*, dice al respecto: "Desde el siglo XVII, los problemas heredados de estas visiones del mundo más antiguas podían organizarse para que quedasen bajo aspectos específicos de validez: verdad, rectitud normativa, autenticidad y belleza.

Entonces podían tratarse como cuestiones de conocimiento, de justicia y moralidad, o de gusto. El discurso científico, las teorías de la moralidad, la jurisprudencia y la producción y crítica de arte podían, a su vez, institucionalizarse. Cada dominio de la cultura se podía hacer corresponder con profesiones culturales, dentro de las cuales los problemas se tratarían como preocupaciones de expertos especiales. Este tratamiento profesionalizado de la tradición cultural pone en primer plano las dimensiones intrínsecas de cada una de las tres dimensiones de la cultura. Aparecen las estructuras de la racionalidad cognoscitiva-instrumental, moral-práctica y estética-expresiva, cada una de éstas bajo el control de especialistas que aparecen más dotados de lógica en estos aspectos concretos que otras personas. El resultado es que aumenta la distancia entre la cultura de los expertos y la del público en general. Lo que acrecienta la cultura a través del tratamiento especializado y la reflexión no se convierte inmediata y necesariamente en la propiedad de la praxis cotidiana. Con una racionalización cultural de esta clase aumenta la amenaza de que el común de las gentes, cuya sustancia tradicional ya ha sido devaluada se empobrezca más y más.

El proyecto de modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistió en sus esfuerzos para desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna. Al mismo tiempo, este proyecto pretendía liberar los potenciales cognoscitivos de cada uno de estos dominios de sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración querían utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida cotidiana.

Los pensadores de la Ilustración con la mentalidad de un Condorcet aún tenían la extravagante expectativa de que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales, sino también la comprensión del mundo y del yo, el progreso moral, la justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos. El siglo XX ha demolido este optimismo. La diferenciación de la ciencia, la moralidad y el arte ha llegado a significar la autonomía de los segmentos tratados por el especialista y su separación de la hermenéutica de la comunicación cotidiana. Esta división es el problema que ha dado origen a los esfuerzos para 'negar' la cultura de los expertos. Pero el problema subsiste: ¿habríamos de tratar de asirnos a las intenciones de la ilustración, por débiles que sean, o deberíamos declarar a todo el proyecto de la modernidad como una causa perdida? Ahora quiero volver al problema de la cultura artística, tras haber explicado por qué, históricamente, la modernidad estética es sólo parte de una modernidad cultural en general".

Hasta aquí tenemos diseñada la metodología y los indicadores pertinentes para analizar el tema de la moral, en el sentido de conducirlo hacia el derecho, convirtiendo a este último en una eficiente moral pública. También queda suficientemente claro cuál es el nivel de complejidad del desarrollo del aspecto cultural del hombre que aparece como prácticamente ilimitado.

Por lo tanto, es menester establecer una relación interna entre la dominación de la naturaleza y la dominación del hombre. Ello nos sitúa de vuelta en el tema del poder, y como ya lo esbozamos en el capítulo pertinente, éste pertenece a un campo semántico del cual no se puede excluir ni la verdad ni la libertad.

Procuraremos aplicar nuestro esquema metodológico a dos modelos culturales ya realizados, pero que siguen ejerciendo influencia, ellos son la democracia ateniense y el nacionalsocialismo alemán, ninguno de ellos reiterables por cierto, pero pueden, parcialmente, influenciar las opciones políticas futuras.

La democracia ateniense aparece como un modelo ejemplar de este sistema político vigente a la fecha, pero naturalmente en otra contextualización. Definida la democracia como "el gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo" aparece como el sistema político racionalmente más ligado a la idea de libertad. Es decir, "el gobierno del pueblo por el pueblo" adquiere su pleno sentido en función de lo que excluye, o sea, una autoridad que no proceda del pueblo. Ello nos advierte que en verdad, el énfasis del análisis hay que buscarlo o colocarlo en el concepto de *pueblo*. Justamente aquí comienzan las dificultades, en la medida que el concepto de *pueblo* pierde la univocidad semántica que aparentemente tenía. Decimos la pierde, ya que en la democracia ateniense el pueblo no coincide en lo absoluto con la concepción moderna de pueblo. En efecto, en la ciudad-Estado griego la población era cuantitativamente discreta (no alcanza a los trescientos mil habitantes), y estaba dividida en tres clases principales jurídica y políticamente diferentes: los esclavos, aproximadamente un tercio, los extranjeros o metecos y los ciudadanos. Los esclavos no eran libres y menos aún tenían derechos políticos; los extranjeros eran libres, pero no tenían derechos políticos; finalmente, los ciudadanos, únicos miembros de la *polis*, eran libres y tenían derechos políticos, es decir, eran los únicos que tenían derecho a participar de la vida política de la ciudad-Estado; privilegio que obtenían por nacimiento, ya que el griego ciudadano seguía perteneciendo a la *polis* de sus padres. Había un reducido cuerpo de ciudadanos-miembros a cargo de los asuntos políticos contemplados en la Constitución democrática, nos referimos a la Constitución de Clístenes, cuyas reformas se adoptaron el año 507 a.C.

Las instituciones políticas principales eran la Asamblea o *Eclesia*, formada por todo el cuerpo de ciudadanos varones con un mínimo de veinte años de edad. Ésta era una asamblea que se reunía regularmente diez veces al año, más las sesiones extraordinarias convocadas por el Consejo. Los actos de esta Asamblea eran bastante equivalentes a nuestro Poder Legislativo, producían las leyes en las que se traduce toda la autoridad pública del cuerpo político. Con esto, no queremos decir

que en la Asamblea se formulase la política, ni la discusión efectiva de las medidas adoptadas, ni menos, aún, su puesta en práctica. La verdad es una: la democracia directa, regida por la reunión de todo el pueblo, en los hechos no se producía. Todas las formas de gobierno griegas, excluida la tiranía, tanto las aristocráticas como democráticas, comprendían algún tipo de asamblea del pueblo, aunque su participación en el gobierno fuese en realidad pequeña.

Lo interesante en el gobierno ateniense no es la asamblea de todo el pueblo, sino los medios políticos ideales para exigir a magistrados y funcionarios su responsabilidad y control ante el cuerpo ciudadano. El mecanismo para conseguirlo era una especie de representación, seleccionando un cuerpo suficientemente amplio que alcanzara a representar a todo el cuerpo de ciudadanos, al que se permitía que en un caso dado y por un breve período, actuase en nombre del pueblo. Los plazos en el ejercicio eran bastante breves, otorgando dinamismo al sistema; había, además, una disposición contraria a la reelección, con lo cual se lograba que un mayor número de ciudadanos accediera a los cargos y, de esta manera, ampliar el número de ciudadanos participando de la cosa pública. Así, los cargos de magistrados no eran desempeñados, por regla general, por ciudadanos individualmente considerados, sino por grupos de diez ciudadanos, escogidos de tal manera que al menos uno de ellos fuese miembro de las tribus en que estaban divididos los ciudadanos. En Atenas, los dos cuerpos fundamentales eran el Consejo de los Quinientos y Los Tribunales compuestos, estos últimos, por varios jurados. Ellos eran los que verdaderamente tenían el control popular.

La conformación y elección de esta estructura gubernamental ateniense operaba de la siguiente manera: desde el punto de vista del gobierno local, estaban divididos en aproximadamente cien *demos*, los *demos* atenienses eran, cuantitativamente hablando, equivalentes a nuestros balnearios más populosos, la pertenencia de los ciudadanos a los *demos* era hereditaria, es decir, si un ciudadano se trasladaba de una localidad a otra, seguía perteneciendo al mismo *demos* del cual era originario, en él de-

bía registrarse a la edad de dieciocho años, esta inscripción era el primer paso hacia la ciudadanía. El sistema propiamente tal era una mezcla de elección y sorteo. La elección de candidatos, por parte de los *demos*, era proporcional a su tamaño. Elegidos los candidatos se sorteaba quiénes (los incluidos en las listas) asumirían los cargos. Esta manera de nombramiento para los cargos públicos era lo propiamente democrático de este tipo de gobierno griego, ya que aparentemente igualaba las posibilidades que todos (los ciudadanos) tenían de desempeñarlos.

Todo lo anterior, que es sobradamente conocido, es, sin embargo, un espejismo respecto de cualquier visión moderna democrática, ya que desde la estructura social básica nos encontramos con una marcada discriminación. Podemos decir, con toda propiedad, que la democracia ateniense de la época de Pericles, es más bien una perfecta oligarquía, de la cual quedaban claramente excluidos esclavos y metecos.

El pueblo, por lo tanto, corresponde a menos de un tercio de la población, y los que quedan excluidos son la mayoría de sus miembros, semejante situación, vista desde una concepción moderna de democracia, corresponde más bien a un orden social antidemocrático. El grado de desarrollo social es un condicionante inexcusable para el éxito de cualquier ensayo de gobierno democrático moderno.

En un gobierno democrático del siglo XX es necesario impulsar el progreso social como garantía de que todos sus miembros participarán en igualdad de condiciones. Es decir, un orden social equilibrado, abierto y participativo, donde el quehacer público se haga desde las mayorías y para las mayorías, y donde las minorías tengan derecho a ser oídas.

Para la democracia ateniense del siglo de oro de Pericles, la manifiesta suspensión de la libertad a los esclavos, así como la marginación de las mujeres de la cosa pública, era algo natural y aceptado.

Recordemos, a propósito de Pericles, que un importante cuerpo de funcionarios atenienses que quedaba fuera del sistema de designación por sorteo, tenía, sin embargo, una independencia mucho mayor que los otros. Nos referimos, por supuesto,

a la institución de los diez generales escogidos por elección directa y que eran, por añadidura, reelegibles. Estos generales tenían no sólo grandes poderes en la parte extranjera del imperio ateniense, sino que, además, una gran influencia en las decisiones del Consejo y la Asamblea. Se trataba, en verdad, de un puesto político de la mayor relevancia. Pericles tuvo precisamente esta condición de General designado, la que le permitió liderar la política ateniense durante varios años.

La concepción de "pueblo", manejada por los griegos del siglo V a.C., es perfectamente contrapuesta a la concepción actual, en el sentido de que es excluyente de las mayorías, además que margina de la libertad a un grupo bastante significativo de la sociedad. La concepción de pueblo actual, por el contrario, es incluyente de las mayorías, además que ningún miembro de la sociedad queda marginado de la libertad, asunto que está expresa y explícitamente dicho en todas las Constituciones modernas, como garantía fundamental de cualquier ordenamiento jurídico.

Preparan el camino del nacionalsocialismo alemán, por cierto que involuntariamente, dos notables pensadores de fines del siglo XIX, el puritano escocés Thomas Carlyle, con sus lecciones, *On Heroes, Hero Worship and The Heroic in History*, y el aristócrata francés José Arturo, conde de Gobineau, autor del ensayo *Essai sur l'inégalité des races humaines*. En las contiendas políticas de la primera mitad de nuestro siglo, el culto del héroe y el culto de la raza generaron una confluencia que de ningún modo sus autores habrían propiciado, pero en virtud de esa ocasional confluencia, los mitos políticos de nuestro siglo evolucionaron en términos tales que integraron ambos cultos, vigorizándolos. Pero indudablemente que un antecedente bastante directo lo constituye el pensamiento político hegeliano, y, en alguna medida, el pesimismo spengleriano.

El ideario hitleriano, que es la inspiración medular del nacionalsocialismo, se basa en la ley de la sangre y de la raza. Ya en 1920, con un programa de veinticinco puntos, lo manifiesta Hitler en la *Hofbrauhaus* y, luego, en 1923 lo refrenda en su libro *Mein Kampf*, donde hay una ciega creencia en una raza su-

perior (la aria), que debe conservar su pureza y recobrarla si es preciso, eliminando todos los elementos que la corrompen, siendo el peor de éstos el pueblo judío.

En el terreno político adopta una posición contraria a los postulados de la Revolución Francesa. Rechaza tanto el liberalismo como el individualismo, que considera opuestos a la mentalidad alemana, además de ser sistemas racionalistas no naturales. Rechaza tanto la libertad como la igualdad por ser contrarias a la naturaleza, considera al hombre como un eslabón de las generaciones y no como una especie aislada.

La misión del Estado antiliberal, "antipartido", antiigualitario, jerárquico, consiste en mantener la comunidad de la sangre y de la lengua, el retorno a las tradiciones específicamente alemanas, todo aquello que es nacido del pueblo, además de conquistar, para este pueblo, el territorio necesario y adecuado a su óptimo desarrollo. Radica el poder no en una mayoría de ciudadanos, sino en el pueblo (*Volk*), entiende a este pueblo como una unidad, cuya voluntad está interpretada por el *Führer*, quien, además, crea el derecho. El pueblo tiene enemigos, éstos son: Rusia y Francia en el exterior. Judíos, masones y socialdemocracia, mecanismo, este último, inventado por Marx para la ruina de Alemania. En el terreno económico, hay una condena hacia los *cartels*. Son partidarios de la propiedad privada. Este pueblo alemán, así concebido y guiado por Hitler, debe disponer de un ejército invencible y, valiéndose de ese ejército, iniciar una expansión de Alemania hacia el oeste, el este y el sur de Europa.

En el orden político administrativo, el régimen parlamentario lo reemplazan por uno autoritario, presidido y dominado por el *Führer* canciller, quien ejerce un poder personal prácticamente ilimitado, en la medida que su voluntad es la expresión del espíritu del pueblo, prevaleciendo, incluso, sobre cualquier ley escrita. Su poder no deriva de nadie ni lo comparte con nadie. Maneja en sus manos los tres poderes, incluido el Judicial, esto significa que la sentencia del juez debe atenerse al "sentimiento normal" del pueblo. Se reforma el Código Penal existente, en el sentido de agravar sustancialmente las penas. Esto se tra-

duce en una legislación penal orientada a un castigo rigurosísimo respecto a los crímenes que atentan contra el “bien de la comunidad nacional”, se refiere esencialmente a la traición contra el gobierno y los crímenes contra la sangre y la raza.

En suma, se trata de un régimen sólido y absoluto que concentra todo el poder en una sola mano, Hitler, aunque cuenta con algunos destacados colaboradores como Goebbels, Goering, Himmler, etcétera.

Es esencialmente un movimiento reaccionario y antiobrero, fundado en el mito de la eliminación de la lucha de clases, sin embargo, la destrucción de los partidos y los sindicatos son los primeros actos mediante los cuales desmedra a los obreros privilegiando a los patrones. La fuerza del fascismo reside en el partido nazi, éste ha sido sólidamente organizado con la ayuda de uniformes, disciplina y entrenamiento militar, desfiles y concentraciones que ayudan a patentizar su presencia y su poder, capaz de imponerse por la violencia, lo que es bastante frecuente, y, además, apoyado en una máquina propagandística que utiliza la prensa, la radio y el cine y, finalmente, también, cuenta con el apoyo de un complejo sistema de terror y espionaje.

Hay, en esta doctrina política, una concepción antojadiza del concepto de pueblo, que, como en el caso anterior, es más bien excluyente de la mayoría de la comunidad alemana de la época, y muy arbitraria. Aunque ésta es una doctrina declaradamente antidemocrática, sin embargo, su concepto de pueblo es digno de análisis, a lo menos para destacar los peligros que ésta encierra. George H. Sabine en su *Historia de la Teoría Política*, dedica al tema un parágrafo muy iluminador. “Las teorías nacionalistas de la raza y el *Lebensraum* no eran más que aplicaciones del vago sentido atribuido a la palabra ‘organismo’, cuando se aplica a un grupo social, en este caso una nación. El resultado fue la concepción mística del *Volk*, que debía constituir el sostén biológico de las teorías nacionalsocialistas de la sangre y de la tierra. Todas estas teorías eran pseudocientíficas. Los conceptos del líder, la *élite* social y el ‘principio de la jefatura’ eran considerados como los términos políticos correlativos de la teoría biológica de la raza. Así, en *Mein Kampf*, Hitler

proclamó repetidamente que el nacionalsocialismo era la teoría del Estado 'racial'.

'El propósito máximo del Estado racial es el cuidado por la preservación de aquellos elementos raciales primarios que, al formar la cultura, crean la belleza y la dignidad de una humanidad superior. Nosotros, como arios, podemos imaginar al Estado como el organismo viviente de una nacionalidad, que no sólo vele por la preservación de esa nacionalidad, sino que mediante el fomento de sus cualidades espirituales e ideales lo conduzca a la mayor libertad' (*Mein Kampf*). El uso de la palabra inventada *folkish* (racial) en este fragmento se debe al reconocimiento, por parte de los traductores, de que no existe en inglés ninguna palabra con las connotaciones de la palabra alemana *Volk* y sus derivados, especialmente los que aprovechó la teoría nacionalsocialista. La idea central de esta teoría era la racial o del 'pueblo orgánico'. El folk era considerado como una 'raza', pero también era identificado con la nación que, como unidad cultural, se define por caracteres aprendidos o adquiridos y no puede heredarse. Significa un 'pueblo' en el sentido colectivo, pero generalmente se habla de folk como una esencia mística de la cual una persona real es simplemente la portadora en un momento dado. Stefan George lo llamó 'el oscuro vientre del desarrollo' y sólo una expresión metafórica como ésta podría constituir una versión de la palabra, puesto que su sentido es esencialmente inexpresable. Del oscuro vientre del desarrollo de la raza surge el individuo; al *Volk* le debe todo lo que es y todo lo que hace; participa en él en virtud de su nacimiento y es importante sólo porque, temporalmente, encarna sus infinitas potencialidades. Está unido a sus semejantes por la 'mística sagrada de los lazos de sangre'. Su formación más elevada es la disciplina en su servicio y su mayor honor es ofrecerse para su preservación y expansión. Sus valores –en torno a la moral, la belleza o la verdad científica– se derivan del *Volk* y no tienen sentido salvo en tanto que lo mantienen y favorecen. En consecuencia, los individuos no son en ningún sentido iguales por su dignidad o su valor, puesto que encarnan la realidad del *Volk* en diversos grados. Constituyen más bien una

jerarquía de superiores e inferiores naturales y las instituciones del *Volk* deben distinguir estos grados de valor con los grados correspondientes de poder y privilegios. En el centro se encuentra el líder, rodeado por sus seguidores inmediatos y, al margen, la gran masa de individuos indistintos a los cuales guía. La teoría nacionalsocialista de la sociedad y de la política incluía así, tres elementos: las masas, la clase dominante o *élite* y el líder.

La idea que tenía el nacionalsocialismo de la masa del pueblo parece, a primera vista, extrañamente contradictoria. Ni Hitler ni Mussolini ocultaron jamás su desprecio hacia la masa. La gran masa de una nación, decía Hitler, no es capaz ni de heroísmo ni de inteligencia; no es ni buena ni mala, sino mediocre. En una lucha social es inerte, pero sigue al vencedor. Su reacción instintiva es el miedo a la originalidad y el odio a la superioridad, pero su mayor deseo es encontrar a sus líderes. No la conmueven las consideraciones intelectuales o científicas, que no puede comprender, y es arrastrada sólo por sentimientos vulgares y violentos tales como el odio, el fanatismo y la histeria. Sólo es posible dirigirse a ella con los argumentos más simples, repetidos una y otra vez, y siempre de una manera fanáticamente unilateral y sin ningún escrúpulo por la verdad, la imparcialidad, o el juego impío<sup>27</sup>.

Todos los datos que hemos manejado en el breve análisis hecho de dos sistemas políticos realizados, son datos históricos y con suficientes elementos objetivos que le otorgan la credibilidad necesaria.

El tema que en verdad nos preocupa de manera reiterativa es el del poder, que, repetiremos, pertenece a un campo semántico del cual no se puede excluir ni la verdad ni la libertad. Sin embargo, también debe quedarnos suficientemente claro que tanto la verdad como la libertad han sido y son definitivamente manipulables, al punto que su invocación puede, como en el caso del nacionalsocialismo, ser absolutamente retórica, y ello,

<sup>27</sup>GEORGE SABINE, *Historia de la teoría política*.

precisamente, en función del manejo irrestricto del poder ejercido por el líder y la *élite*.

Con los antecedentes históricos ya expuestos, y en el convencimiento que en el Estado moderno el camino más eficiente para el desempeño de la libertad radica en el derecho, es que intentaremos muy brevemente revisar los mitos políticos de nuestro siglo.

Si E. Doutté tiene razón y el mito es *le désir collectif personifié*, se entiende que en situaciones desesperadas el hombre recurre siempre a medidas desesperadas; allí, justamente, encajan los mitos políticos ofreciendo la solución. Es decir, cuando falla la razón, queda siempre una última *ratio*, queda el poder de lo milagroso y lo misterioso.

Como sostiene Cassirer: "La organización mítica de la sociedad parece quedar superada por una organización racional. En épocas quietas y pacíficas, en períodos de relativa estabilidad y seguridad, esta organización racional se mantiene fácilmente. Parece estar a prueba de cualquier ataque. Pero en política el equilibrio nunca se establece por completo. Lo que se produce es más bien un equilibrio inestable que un equilibrio estático. En política se vive siempre sobre un volcán. Hay que estar preparados para súbitas convulsiones y erupciones. En todos los momentos críticos de la vida social del hombre, las fuerzas racionales que resisten el resurgimiento de las viejas concepciones míticas, pierden la seguridad en sí mismas.

En estos momentos, se presenta de nuevo la ocasión del mito. Pues el mito no ha sido realmente derrotado y subyugado. Sigue siempre ahí, acechando en la tiniebla, esperando su hora y su oportunidad. Esta hora se presenta en cuanto los demás poderes de vinculación de la vida social del hombre pierden su fuerza, por una u otra razón, y no pueden ya combatir los demoníacos poderes míticos"<sup>28</sup>.

Además de los mitos de la raza y el héroe que, como vimos, tuvieron directa incidencia en el terreno político activo y en el manejo del poder (político), mitos que hoy han perdido parte

<sup>28</sup>ERNST CASSIRER, *El mito del Estado*.

de su vigor y en algunos casos han tomado otro aspecto, como es el caso del cambio o tránsito del culto del héroe por el mesías, llegando a generar un verdadero complejo mesiánico que se vio avalado por una serie de líderes gobernantes, particularmente en la medianía de nuestro siglo. Por complejo mesiánico, entendemos la ilusión que se le produce al gobernado de que es posible superar una severa crisis con el simple expediente de cambiar al gobernante que está en el poder (quien se supone ha fracasado en el mando) por un mesías que volverá a poner orden en las cosas. Especialmente en Europa, destacaron Konrad Adenauer (El Viejo), en Alemania, quien en la década del cincuenta, consiguió consolidar la economía alemana, convertir el marco alemán en la moneda dura más sólida de Europa, montar el eje central del Mercado Común Europeo en combinación con Francia, la Francia del general De Gaulle. El propio general Charles de Gaulle, en el retorno al poder en la Quinta República en la década del sesenta, logra la más sorprendente recuperación de Francia.

Otra vertiente la constituyeron las mujeres en el poder político, con los notables casos de Golda Maier, en Israel, sucesora de Ben Gurión, que dijo de ella cuando formaba parte de su gabinete: ésta es la Ministro con más pantalones de mi equipo ministerial; Indira Gandhi, la hija de Nerhu, quien murió asesinada durante su gobierno; Margaret Thatcher, en Inglaterra, con un mandato de diez años llegó a ser conocida como la Dama de Hierro, este apelativo nos conecta con otro de los mitos políticos actuales: el de la "eficiencia autoritaria". Se piensa con suma frecuencia que las dictaduras garantizan la "puntualidad de los trenes". Pero la verdad es que la autoridad fuerte está muy lejos de ser eficiente. Se necesita bastante más que autoridad para hacer que los trenes funcionen con toda puntualidad. Gobiernos tan autoritarios como el de la Alemania Democrática de Ulbricht y Hönecker terminaron, como sabemos, incluida la demolición del Muro de Berlín.

La Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), con la Perestroika y Mijaíl Gorbachov a la cabeza, culminó en total desarticulación.

Pero hay otros mitos un poco diferentes, pero que unidos a los anteriores han configurado un panorama mundial más bien difuso. Como es el caso del "término de las ideologías", que serán reemplazadas por una tecnocracia, precisamente amparadas en la muerte presunta de las ideologías. O el recurrente mito del "Consenso", como uno de los caminos más expeditos para resolver los conflictos. La invocación casi mítica de la "seguridad nacional" para aplicar indiscriminadamente el poder de la fuerza y someter grupos sociales enteros en función de la verdad y libertad que a juicio de sus seguidores, garantiza la seguridad nacional.

La propia democracia se ha abierto a la interpretación en términos prácticamente ilimitados, convirtiéndose en el concepto político más ambiguo de este siglo.

En verdad, hemos transitado del mito a la utopía con una facilidad alarmante.

# Sociedad y libertad\*

La libertad social suele entenderse más claramente como libertad política o jurídica, es decir, aquello que nos está permitido hacer dentro de nuestra propia comunidad. Esta libertad política, tal como ha sido concebida por juristas, filósofos, sociólogos, antropólogos, historiadores, etc., es una concepción meramente teórica, en la medida que no corresponde a ninguna realidad observada. La realidad observada, por el contrario, presenta características muy distintas, nos referimos a las sociedades históricamente registradas, en las que se advierte un sometimiento a fuerzas superiores a ellas mismas, fuerzas que rebasan la voluntad de sus miembros constituyentes.

La organización histórica de los hombres en Estados, no ha ocurrido nunca como una mera reunión o coincidencia espontánea de voluntades.

¿Qué hace que una comunidad se considere libre?

Paradójicamente, una comunidad se considera libre cuando cumple todas las normas establecidas. La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten; y si un ciudadano pudiese hacer lo que prohíben, no habría ya libertad, porque los demás tendrían también ese poder.

Hemos expuesto el asunto siguiendo el pensamiento de Montesquieu, para quien la libertad constituye un principio de orden. En efecto: "La libertad política de un ciudadano es la tranquilidad de espíritu que proviene de la confianza que cada uno tiene en su seguridad; para que esta libertad exista, es necesario un gobierno tal, que ningún ciudadano pueda temer a otro" y es, por cierto, una expectativa moral.

Esto nos lleva muy directamente a consideraciones de orden práctico, la seguridad de que habla Montesquieu en las so-

\*Lecciones dictadas en la cátedra de Filosofía del Derecho, universidades de Chile y Central, 1992.

ciudades modernas y masificadas no depende de un código moral, más bien dependen del correcto ejercicio que la autoridad pública haga del derecho y ello nos remite de manera casi instantánea al tema de la justicia, la seguridad jurídica y el bien común, todos, valores jurídicos que, en la vida moderna, no están en estricta concordancia con la ley, remitiéndonos inevitablemente a los tipos de gobierno de quien depende la ley.

Tanto para Montesquieu como para Aristóteles, los tipos o especies de gobiernos eran fijos, la influencia del medio no hacía sino modificarlos. Como Aristóteles se limitó a las ciudades griegas, el supuesto en que descansa su argumento es bastante sólido. En el caso de Montesquieu la situación cambia, porque el espectro se amplía significativamente y ello hace que la inferencia montesquieuana sea algo precaria. Así adopta, sin mayores explicaciones, tres clases de gobierno: republicano, monárquico y despótico. Entiende el republicano como la fusión entre democracia y aristocracia. La monarquía la caracteriza como el gobierno que se lleva a cabo con sujeción a leyes fijas y preestablecidas, requiriendo, además, la continuación de poderes intermediarios entre el monarca y el pueblo (tales como nobleza y municipio).

El despotismo lo caracteriza como el gobierno arbitrario y caprichoso. Además, atribuye a cada tipo de gobierno un principio psicológico motivador del carácter de los súbditos del cual deriva su poder y es imprescindible para su funcionamiento. Es decir, la república se basa en la virtud cívica o espíritu público del pueblo. La monarquía, en el sentido del honor de una casta militar y el despotismo, en el temor que inspiran los gobernantes a los gobernados.

Montesquieu tenía un manifiesto amor por la libertad política, sin embargo, sus análisis no llegan a considerar, en la dimensión que era necesario, los principios constitucionales de la libertad, es decir, su énfasis es más bien ético que práctico. Por otra parte, profesaba una aversión casi visceral por el despotismo, obsesión fundada en el temor a que la monarquía absoluta minase la Constitución de Francia, llevando la situación a un riesgo real para la libertad política, por tal razón busca

una forma de gobierno, que tenga una flexibilidad que le permita el ajuste mutuo de todas sus instituciones, persiguiendo con ello su orden y estabilidad. Este tipo de reflexiones lo lleva a enfatizar, en *El Espíritu de las Leyes*, en la separación de los poderes del Estado. Convierte esta separación de poderes en un sistema de frenos y contrapesos jurídicos entre las diversas partes de una Constitución. Es decir, visto con un criterio moderno, se propende al equilibrio de los poderes del Estado como una estructura que garantice una función adecuada a cada poder y una suerte de control mutuo entre ellos, lo que hoy llamaríamos fiscalización.

Piensa Montesquieu que todas las funciones políticas tienen que ser necesariamente clasificadas, distinguidas y separadas; siguiendo este criterio, resultan para él funciones ejecutivas, legislativas y judiciales, sin embargo, no desarrolla una teoría clara al respecto, sólo se conforma con enunciar y enfatizar la distinción tripartita. El equilibrio de los poderes del Estado buscaba un beneficio para la comunidad regida por esos mismos poderes. Lo que en verdad se persigue es limitar el absolutismo, que aparece como una severa distorsión del manejo del poder en un sistema individual, permitiendo la concentración del poder en una sola mano y abriendo el camino a la tiranía. Montesquieu recoge y suscribe la distinción aristotélica entre tiranía y monarquía, oponiéndose a las tesis hobbianas, que en el fondo combate y que tanto Locke, como él mismo, constituyen la antítesis de Hobbes; particularmente por la división de poderes al interior del Estado. Recordemos que Hobbes en el siglo XIX había representado, con sus tesis del Leviatan, el paradigma del absolutismo.

El Leviatan, que es como Hobbes llama al Estado, es una creación artística que corresponde al equivalente de un hombre artificial. La soberanía, por su parte, corresponde, en el esquema leviatano, a un alma artificial. Destaca los pactos y convenios por los que es creado el Leviatan.

Rechaza la distinción aristotélica de monarquía y tiranía y la reemplaza por la distinción de monarquía y anarquía. Según Hobbes, toda comunidad se enfrenta con dos peligros: anarquía y despotismo.

El poder supremo, ya sea personal o colectivo (una asamblea), es denominado el soberano, éste debe tener facultades ilimitadas, en consecuencia, aboga por una monarquía absoluta.

Hobbes habla de un "estado de naturaleza" en el cual todos los hombres son iguales, aun no existe gobierno alguno, de manera que todo hombre desea preservar su libertad, pero esta libertad propia la busca con el expreso propósito de dominar a los otros, deseos, éstos, derivados del estado de autoconservación. Esto genera conflictos, surge entonces un estado de guerra que se traduce en una lucha de todos contra todos, convirtiendo a la vida humana en algo breve, sórdido y bestial, al no haber propiedad, ni justicia, ni injusticia, siendo la fuerza y el fraude, en este estado de guerra, las virtudes cardinales.

Están así dadas las condiciones frente a las cuales, y para combatir esta situación, deban los hombres unirse en comunidades, determinando una autoridad central.

Esto es lo que constituye el convenio de los hombres que llaman Contrato Social, cuyo propósito fundamental es poner fin a la guerra generalizada. Y como sostiene acertadamente Bertrand Russell: "No creo que este convenio [como Hobbes usualmente lo denomina] se considere como un acontecimiento histórico definido, es ciertamente irrelevante para la argumentación el estimarlo así. Se trata de un mito explicatorio, utilizado para explicar por qué los hombres se someten, y deben someterse, a las limitaciones de la libertad personal que comporta la sujeción a la autoridad. El propósito de la restricción que los hombres se imponen a sí mismos, dice Hobbes, es la autoconservación respecto a la guerra universal resultante de nuestro amor de la libertad para nosotros y del dominio sobre los demás.

Hobbes aborda la cuestión de por qué los hombres no pueden cooperar como las hormigas y las abejas. Las abejas de la misma colmena, señala, no compiten, no buscan honores y no usan la razón para criticar al gobierno. Su concordia es natural, en tanto que la de los hombres únicamente puede ser arti-

ficial, por un convenio. El convenio debe conferir el poder a un hombre o a una asamblea, ya que de otra manera no puede ser puesto en vigor. 'Los convenios sin la espada no son más que palabras'.

El convenio no es, como después en Locke y en Rousseau, entre los ciudadanos y el poder gobernante; es un convenio hecho por los ciudadanos entre sí para obedecer el poder gobernante que escoja la mayoría. Una vez que han escogido, su poder político se acaba. La minoría está tan obligada como la mayoría, puesto que el pacto es obedecer al gobierno elegido por la mayoría. Cuando el gobierno ha sido elegido, los ciudadanos pierden todos los derechos, salvo los que el gobierno encuentre oportuno conceder. No hay derecho a la rebelión, porque el mandatario no está constreñido por ningún contrato, mientras que los súbditos lo están.

Una multitud así unida es llamada un Estado. Este 'Leviatan' es un Dios mortal"<sup>29</sup>.

Cuando sostenemos que la organización histórica de los hombres en Estados, no ha ocurrido nunca como una mera reunión o coincidencia espontánea de voluntades ni como un mandato divino, es necesario revisar las comunidades más cercanas a nosotros y, desde luego, nuestra propia comunidad.

Es indudable que la comunidad humana actual pasa por uno de sus momentos más complejos, entre otras razones por la densidad poblacional alcanzada en nuestro siglo, que obliga a multiplicar las medidas (protocolos) para organizar un grupo globalmente tan crecido y, puntualmente (Metrópolis), tan numeroso, que exige regular hasta los actos más triviales de la conducta comunitaria.

Herbert Marcuse es probablemente uno de los analistas más agudos de este siglo, con una postura ideológica bien conocida, sin embargo, se pueden recoger muchas de sus observaciones como claramente objetivas más allá de su postura ideológica, postura que el lector puede compartir o discrepar. Este

<sup>29</sup>BERTRAND RUSSELL, *A History of Western Philosophy*.

notable filósofo enseñó en algunas de las más importantes universidades europeas y norteamericanas (Frankfurt, Friburgo, París, Harvard, Columbia, etc.), nació en Berlín en 1898, en la Universidad de Friburgo fue alumno de Husserl y Heidegger, en 1941 se nacionaliza norteamericano, en 1979 muere en Starnberg, República Federal Alemana.

Escribe dos libros que se han transformado en clásicos en la actualidad, ambos en los Estados Unidos de Norteamérica: *Eros y Civilización* en 1953 y *El Hombre Unidimensional* en 1964. Sostiene en ellos, en términos generales, que la historia del hombre es la historia de la represión, el regreso de lo que ha sido rechazado, es la historia prohibida y subterránea de la civilización, la exploración de ella no sólo revela el secreto del individuo sino también el de la civilización.

Considerado como uno de los más notables posfreudianos, en *Eros y Civilización*, procura la reconciliación del marxismo con el pensamiento freudiano, demuestra ya un elemento esencial de la comprensión marcusiana de la "sociedad industrial".

En la primera parte, "Bajo el dominio del Principio de la Realidad". I. La tendencia oculta en el psicoanálisis, sostiene: "El concepto del hombre que surge de la teoría freudiana es la acusación más irrefutable contra la civilización occidental –y al mismo tiempo, es la más firme defensa de esta civilización–. De acuerdo con Freud, la historia del hombre es la historia de su represión. La cultura no sólo restringe su existencia social, sino también la biológica, no sólo partes del ser humano, sino su estructura instintiva en sí misma. Sin embargo, tal restricción es la precondición esencial del progreso. Dejados en libertad para proseguir sus objetivos naturales, los instintos básicos del hombre serían incompatibles con toda asociación y preservación duradera: destruirían inclusive lo que unen. El Eros incontrolado es tan fatal como su mortal contrapartida: el instinto de la muerte. Sus fuerzas destructivas provienen del hecho de que aspira a una satisfacción que la cultura no puede permitir: la gratificación como tal, como un fin en sí misma, en cualquier momento. Por tanto, los instintos deben ser desviados de su meta, inhibidos en sus miras. La civilización empieza cuan-

do el objetivo primario –o sea, la satisfacción integral de las necesidades– es efectivamente abandonado.

Las vicisitudes de los instintos son las vicisitudes del aparato mental en la civilización. Los impulsos animales se transforman en instintos humanos bajo la influencia de la realidad externa. Su ‘localización’ original en el organismo y su dirección básica sigue siendo la misma, pero sus objetivos y sus manifestaciones están sujetos a cambio. Todos los conceptos psicoanalíticos (sublimación, identificación, proyección, represión, introyección) implican la mutabilidad de los instintos. Pero la realidad que da forma a los instintos, así como a sus necesidades y satisfacciones, es un mundo sociohistórico. El animal hombre llega a ser un ser humano sólo por medio de una fundamental transformación de su naturaleza que afecta no sólo las aspiraciones instintivas, sino también los ‘valores instintivos’, esto es, los principios que gobiernan la realización de estas aspiraciones”.

En *El Hombre Unidimensional*, su ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada, publicada once años más tarde que *Eros y Civilización*, se aboca al análisis de la sociedad actual (la de su época) esencialmente la norteamericana en la cual él mismo vive, piensa que esta sociedad dispone en sí misma de los elementos necesarios para su destrucción o para su salvación, alcanzando a toda la humanidad, aunque los responsables de lo que suceda serán las llamadas económicas, industriales y, desde luego, bélicas.

El principal riesgo que se corre, radica en el uso que las potencias hagan de estos elementos con los cuales pretenden racionalizar lo irracional, involucrando el manejo constante de factores de alto poder destructivo de modo inconsciente. Es así como la propaganda, los medios de comunicación masiva, el armamentismo, los conflictos generales y generalizados, hacen del hombre del siglo XX un sujeto enajenado.

En la Introducción de *El Hombre Unidimensional*, Marcuse sostiene que: “La sociedad industrial moderna es la identidad total de estos opuestos (de las tendencias productivas de la sociedad como de sus tendencias destructivas); es la totalidad lo que está en cuestión. Al mismo tiempo, la posición de la teoría

no puede ser la de la mera especulación. Debe ser una posición histórica en el sentido de que debe estar basada en las capacidades de la sociedad dada.

Esta ambigua situación envuelve una ambigüedad todavía más fundamental. *El Hombre Unidimensional* oscilará continuamente entre dos hipótesis contradictorias:

1. que la sociedad industrial avanzada es capaz de contener la posibilidad de un cambio cualitativo para el futuro previsible; -

2. que existen fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar la sociedad. Yo no creo que pueda darse una respuesta clara. Las dos tendencias están ahí, una al lado de la otra -e incluso una en la otra. La primera tendencia domina, y todas las precondiciones que puedan existir para una reversión están siendo empleadas para evitarlo. Quizá un accidente pueda alterar la situación, pero a no ser que el reconocimiento de lo que se está haciendo y lo que se está evitando subvierta la conciencia y la conducta del hombre, ni siquiera una catástrofe provocará el cambio".

Como quiera que sea, y a la luz de lo visto, tanto en siglos anteriores como en los próximos y cualquiera sea el sistema de gobierno (de la dictadura a la democracia), el mecanismo que se ve como el más viable desde el punto de vista de la eficacia, para regular la conducta del cada vez más crecido grupo humano es el DERECHO.

# Ética, derecho y Estado\*

**D**urante gran parte del siglo pasado y prácticamente todo lo que va corrido de este siglo XX, la tónica gubernamental, al interior del Estado, ha sido un contrapunto entre dictadura y democracia, entre el poder civil y el poder militar en América del Sur.

Las dictaduras corresponden a la forma actual del absolutismo, la democracia aparece como su única contrapartida eficiente. Para entender mejor este curioso fenómeno político es necesario comenzar con una radiografía del Estado, entendido éste como una de las más significativas instituciones históricas y políticas, escenario principal del desarrollo de sistemas de gobierno tan contrapuestos este último siglo.

La configuración de lo que será el Estado en el siglo XX se inicia en el siglo XVII, correspondiéndole a Maquiavelo la apertura al umbral del mundo moderno, formulando una nueva concepción de la política y una nueva concepción del Estado, la política, en los hechos, se divorcia no sólo de la religión sino también de la metafísica, y con ello conquista el Estado su independencia, es decir, su plena autonomía.

Y como dice Cassirer en *El Mito del Estado*: "...el afilado cuchillo del pensamiento de Maquiavelo ha cortado todos los hilos por los cuales el Estado, en generaciones anteriores estaba atado a la totalidad orgánica de la existencia humana. El mundo político ha perdido su conexión no sólo con la religión o la metafísica, sino también con todas las demás formas de la vida ética y cultural del hombre. Se encuentra solo, en un espacio vacío".

Con Maquiavelo, la política adquiere una dirección completamente distinta de la establecida por los griegos del siglo

\*Lecciones dictadas en la cátedra de Filosofía del Derecho, Universidad Central, 1993.

V a.C., se convierte en un arte: el arte de la política. Además, Maquiavelo es el primer autor en usar una nomenclatura que, desde nuestra perspectiva actual, distante algo más de tres siglos, bien podemos llamar moderna, cuando habla, por ejemplo, del arte del Estado. Intenta una visión objetiva, trata, por decirlo de alguna manera, de hacer de la política una ciencia que siga principios tan objetivos como los de la ciencia natural (filosofía natural en la nomenclatura de la época) de Galileo. Es decir, para Maquiavelo el equivalente a los datos objetivos y medibles que el físico encuentra como producto de sus experimentos, desarrollando el método inductivo, el político los encuentra en los datos específicos que le entrega la historia al dar cuenta de los gobiernos efectivamente acaecidos. Es decir, el conocimiento del pasado es una guía segura.

El paso siguiente lo encontramos, en lo que podríamos llamar renacimiento del estoicismo y las teorías iusnaturalistas del Estado. En efecto, la influencia del pensamiento estoico había revestido un carácter de continuidad, que se observa desde la jurisprudencia romana, pasando por la Patrística, continúa en la Escolástica, aunque durante todo ese largo período podría decirse que su expresión está más bien centrada en lo teórico, en los siglos XVII y XVIII adquiere una relevancia y significación práctica que se traduce, de una manera clara, en la importancia política que adquiere la teoría de los derechos naturales del hombre.

Sin embargo, quien decanta, y de manera definitiva, la moderna teoría del Estado, es, sin lugar a dudas, Hegel, el más importante heredero de Kant.

Su teoría del Estado se halla expuesta en dos de sus obras más importantes, la *Filosofía del Derecho* y la *Filosofía de la Historia*, en esta última, en la Introducción, más específicamente en el párrafo relativo a Los Estados y sus Constituciones, sostiene: "...Más adelante se habrá de insistir todavía en que la Constitución de un pueblo configura con su religión, su arte y su filosofía una substancia, un espíritu. Un Estado es una totalidad individual, de la cual no se puede separar una parte, aunque sea muy importante como lo es la Constitución, para debatirla

aisladamente. La Constitución no es tan sólo algo vinculado íntimamente con los otros poderes espirituales, y dependiente de ellos, sino que es expresión de toda individualidad espiritual y sus fuerzas colaterales.

La primera exteriorización de un Estado es dominadora e instintiva. Consignemos, no obstante, que también la ecuación de obediencia y poder o de temor y gobernante, implican una relación de voluntad. Semejante composición de factores se suele encontrar ya en Estados primitivos, en que la voluntad específica de los individuos no tiene vigencia, o sea, que se renuncia a la manifestación de lo particular y que la voluntad general se convierte en lo substancial. Esta unión de lo general y lo individual viene a ser la idea que se hace presente como Estado y que luego se desarrolla cada vez más. El curso abstracto pero necesario en la evolución de Estados realmente independientes se presenta al comienzo con un reinado, ya sea patriarcal o guerrero. Consecuentemente habrán de cristalizar de esas características la aristocracia y la democracia. El epílogo lo representa el sometimiento a un poder que no puede ser otro que la monarquía, al margen de la cual tienen las esferas específicas su relativa independencia. Es necesario distinguir al respecto entre un primer y un segundo reinado. Tal vía de desenvolvimiento es indispensable, de manera que en un determinado momento se hará presente la Constitución que está en consonancia con el espíritu del pueblo pero que no es resultante de una elección.

En una Constitución depende mucho de la evolución del clima razonable, es decir político, que los poderes se diferencian pero que en su libertad cooperen en un mismo propósito, para formar un todo orgánico. Como resultado se dará el Estado, que constituye la idea espiritual en el aspecto exterior de la voluntad humana y de su libertad. En él recae substancialmente todo cambio de la historia. Los aspectos de la idea van conformando a su vez los *principios estatales*. Las Constituciones bajo las cuales alcanzaron los pueblos de valimiento histórico su florecimiento mayor, son características de los mismos, o sea que no representan una base general sino que ella consiste en la diversidad de los principios. Tomando las Constitu-

ciones de los pueblos históricos de la antigüedad, se comprueba que para el último principio constitucional, es decir el de nuestros tiempos, virtualmente no se puede aprender ni aplicar nada. Muy distinto se presenta el caso cuando se trata de la ciencia o del arte”.

Hay en la concepción hegeliana una glorificación del Estado, aunque en rigor esta actitud comienza en la época moderna, con la Reforma. Recordemos que en la Edad Media, quienes se ocupaban de estos asuntos eran mayoritariamente eclesiásticos, privilegiándose a la Iglesia sobre el Estado.

Con Lutero se invertirá la situación, en la medida que éste entra en conflicto con la Santa Sede y cuenta con el apoyo de los príncipes protestantes. La Iglesia Luterana en su conjunto era, recordemos, erastiana (cristiana). Por su parte, Hobbes, de quien hemos hablado en capítulos anteriores, era protestante y, consecuentemente, desarrolló la doctrina de la supremacía del Estado; en esto coincidieron otros importantes filósofos como Spinoza y Rousseau. El propio Hegel era un vehemente protestante de la rama luterana, en una época en que el Estado prusiano era una verdadera monarquía absoluta erasiana.

Nos parece importante dejar consignados estos datos para la mejor comprensión contextual histórica del tema.

Finalmente, y para el propósito específico que persigue este capítulo, que no es otro que mostrar lo más claramente posible la relación que cabe entre Estado y derecho, y en qué medida esto se traduce para la comunidad humana y sus interrelaciones sociales, tendientes a una convivencia armónica y pacífica, asunto, este último, que compete directamente a la ética, veremos cuál es la posición de Kelsen, el jurista iuspositivista austríaco más importante de este siglo.

Con Kelsen, vamos a llegar a una identificación de derecho y Estado. En su *Teoría Pura del Derecho*, capítulo XII, aborda el tema, en el primer párrafo sobre El dualismo tradicional de derecho y Estado, sostiene: “La oposición que la doctrina tradicional establece entre el derecho público y el privado constituye ya un ejemplo muy claro del dualismo fundamental de Estado y derecho que caracteriza a la ciencia jurídica moderna

y a nuestra concepción misma de la sociedad. Para la doctrina tradicional, el Estado es una entidad distinta del derecho a la vez que es una entidad jurídica. Él es una persona y un sujeto de derechos y obligaciones, pero al mismo tiempo su existencia es independiente del orden jurídico. Así como para ciertos teóricos del derecho privado la personalidad jurídica del individuo es lógica y cronológicamente anterior al derecho objetivo, por lo tanto al orden jurídico, para los teóricos del derecho público el Estado, entidad colectiva capaz de querer y obrar, es independiente del derecho y hasta anterior a su existencia. Enseñan que el Estado cumple su misión histórica al crear el derecho, 'su' derecho, es decir, el orden jurídico objetivo, y al someterse al mismo puesto que su propio derecho le confiere derechos y obligaciones. Así concebido como un ente metajurídico, una especie de superhombre todopoderoso o de organismo social, el Estado sería a la vez la condición del derecho y un sujeto condicionado por el derecho.

A pesar de sus contradicciones evidentes y de las críticas que no han dejado de dirigírsele, esta teoría denominada de los dos aspectos del Estado o de la autolimitación del Estado continúa siendo enseñada con una perseverancia asombrosa.

La doctrina tradicional difícilmente puede renunciar al dualismo de Estado y derecho, pues él cumple una función ideológica cuya importancia no puede subestimarse. Para que el Estado pueda ser legitimado por el derecho es preciso que aparezca como una persona distinta del derecho y que el derecho en sí mismo sea un orden esencialmente diferente del Estado, sin relación con el poder que se encuentra en el origen de éste. Es preciso, pues, que sea en cierto sentido un orden justo y equitativo.

El Estado deja así de ser una simple manifestación de la fuerza para convertirse en un Estado de derecho, que se legitima creando el derecho. En la medida misma en que una legitimación religiosa o metafísica del Estado pierde su eficacia, esta teoría se convierte en el único medio de legitimar el Estado. No se turba por sus contradicciones internas y continúa viendo en el Estado una persona jurídica, un objeto de la ciencia del dere-

cho, e insiste a la vez sobre la idea de que es una manifestación de la fuerza, un ente extraño al derecho que no puede ser comprendido jurídicamente. Además, las contradicciones jamás han turbado seriamente una ideología. Por el contrario, son un elemento necesario, ya que no se trata de profundizar el conocimiento científico, sino de determinar la voluntad, y en el caso que nos ocupa importa menos comprender la naturaleza del Estado que reforzar su autoridad”.

Para Kelsen, el Estado es un orden jurídico y en él se cumple el punto de imputación, es decir, en la medida que el Estado es o tiene la calidad de sujeto de actos estatales, puede ser considerado la personificación de un orden jurídico, siendo ésa su definición estricta. La imputación de un acto a la persona, el Estado la convierte en un acto estatal y, consecuentemente a su autor, que es una persona, en un órgano del Estado. Por otra parte, la persona jurídica del Estado tiene el mismo carácter que el resto de las personas jurídicas.

Concluye Kelsen que: “Si el Estado es un orden jurídico y si personifica la unidad de ese orden, el poder del Estado no es otra cosa que la efectividad de un orden jurídico. Este orden es eficaz en la medida en que los sujetos de derecho son influidos en su conducta por el conocimiento que tienen de las normas a las cuales están sometidos”.

Hay, por último, una imposibilidad de legitimar el Estado por el derecho. En efecto, Kelsen piensa que hay que reconocer una identidad del derecho y el Estado.

“La negativa de la Teoría pura a legitimar el Estado por el derecho no significa que considere toda legitimación del Estado como imposible. Sostiene solamente que la ciencia del derecho no está en condiciones de justificar el Estado por el derecho o, lo que es lo mismo, de justificar el derecho por el Estado”.

La teoría pura del derecho plantea, como hemos visto, una visión unitaria del derecho, tendiendo a mostrar que el derecho público es el verdadero derecho, por lo que la autoridad ha de ejercerse conforme a derecho. La identidad del Estado con el derecho se define como un orden jurídico relativamente centralizado, limitado en su dominio de validez territorial y tem-

poral, soberano o inmediatamente determinado por el derecho internacional, eficaz en términos generales.

Para Kelsen, el Estado se puede identificar cabalmente con su respectivo orden jurídico, radicando en ello su unidad. De manera tal que, tanto territorio, población y poder, considerados habitualmente como los elementos tradicionales del Estado, resultan suficientemente explicados desde un punto de vista jurídico, asumidos como el dominio personal y territorial de validez del orden jurídico estatal (población y territorio, respectivamente), de manera que el poder representaría la eficacia de ese orden.

Hemos querido mostrar esta evolución histórica y política del Estado, como institución social gravitante de la comunidad humana, en la medida en que el Estado se ha perfilado por muchos siglos, después de remplazar a la familia como epicentro de la democracia, lugar que, en sus inicios y particularmente en la Grecia clásica, ocupara la familia.

Sin embargo, dicho lugar de privilegio, que aparecía fuerte y largamente vinculado al Estado, a nuestro juicio, a partir del siglo XX, lo ha ido cediendo paulatinamente a otra institución que, aunque de larga data, adquiere en esta época una relevancia y un protagonismo, que se prolongará en el tiempo, nos referimos al mercado.

# Ética y democracia\*

¿Es posible educar a la comunidad para la DEMOCRACIA? ¿Es posible reestructurar la DEMOCRACIA acorde a los tiempos actuales y los que vienen? ¿Es necesario hacerlo?

Comenzaremos respondiendo la tercera pregunta de manera afirmativa. Es necesario hacerlo, y lo es porque hay que eliminar los elementos que desde el interior generan los anticuerpos que podrían destruirla. Porque estamos convencidos que los peligros que acechan a la democracia, lo hacen desde su interior, y sólo es posible combatirlos y erradicarlos, conociéndolos, lo que implica detectarlos previamente.

La democracia actual difiere grandemente de la griega de la época de Platón y Aristóteles. Desde ya cabe recordar que la ciudad-Estado, como unidad política y religiosa, comprendía un territorio y una población muy discretos, no mayores, en ese mismo sentido, que cualquiera de nuestros balnearios importantes. Los Estados democráticos del siglo XX, en cambio, son más extensos en territorio y ampliamente superiores en densidad demográfica, con unidad política y libertad de culto, conllevan instituciones democráticas (poderes del Estado, municipios, etc.) estructuradas para conciliar el orden social con la libertad y la iniciativa individuales y el sometimiento del poder inmediato de los gobernantes del Estado, al poder último de los gobernados. Sin embargo, hay dos elementos de las democracias actuales que complican su desarrollo, los que están directamente relacionados con la alta densidad demográfica; nos referimos al exceso de población y, derivado de éste, el exceso de organización, elementos que lamentablemente privan a los Estados democráticos modernos de la debida oportunidad para que el desarrollo de la institucionalidad democrática funcione con la eficacia esperada.

\*Lecciones dictadas en la cátedra de Filosofía del Derecho, Universidad Central, 1993.

En el sentido de que sus inalienables (?) derechos operen en un ámbito de justicia (?). Es decir, que la expectativa de que ejerzan su razón, sostengan sus derechos y actúen justamente dentro de una sociedad democráticamente organizada, en verdad no se cumple cabalmente.

En una importante medida, la supervivencia de la democracia moderna (indirecta y con separación de poderes) depende de la capacidad de sus miembros para optar de manera objetiva, a la luz de una información adecuada (esto en la nomenclatura del siglo XX se llama transparencia). La dictadura, en cambio, funciona eficientemente censurando o deformando los hechos, apelando a la pasión, los prejuicios, la violencia acumulada, etc. A esto se agrega una propaganda que utiliza todos los medios tecnológicos para anestesiar las mentes de los miembros de la comunidad.

Para Norberto Bobbio: "La democracia es idealmente el gobierno del poder visible, o sea del gobierno cuyos actos se desarrollan en público, bajo el control de la opinión pública. De manera que las instituciones de un país libre no pueden durar largamente, si no actúan a la luz del sol.

Como ideal del gobierno visible, la democracia siempre ha sido contrapuesta a toda forma de autocracia, a todas las formas de gobierno en las que el sumo poder se ejerce para ser sustraído todo lo posible a los ojos del súbdito ... Tema recurrente de la doctrina del Estado absoluto es el de los *arcana imperi...* El poder autocrático se sustrae al control del público de dos maneras: ocultándose, o sea tomando las propias decisiones en el 'consejo secreto' y ocultando, o sea a través del ejercicio de la simulación o de la mentira considerada como lícito instrumento de gobierno.

Al *arcanum* del poder autocrático, la doctrina democrática contrapone la exigencia de la publicidad... La democracia considerada al menos idealmente, como la mejor forma de gobierno, a menudo es acusada de no haber mantenido sus promesas. No ha mantenido la promesa de eliminar las elites del poder. No ha mantenido la promesa del autogobierno. No ha mantenido la promesa de integrar la igualdad formal con la sustan-

cial. Extrañamente, es raro que se la acuse de no haber logrado debilitar el poder invisible. Y, sin embargo, el poder público sigue existiendo. Existe más que nunca en nuestro país (Italia); no se comprende nada de nuestro sistema de poder si no se está dispuesto a admitir que debajo del gobierno visible hay un gobierno que actúa en la penumbra (el llamado 'subgobierno'), y aún más en el fondo un gobierno que actúa en la más absoluta oscuridad, y que podemos permitirnos llamarlo 'criptogobierno'"<sup>30</sup>.

Las reflexiones bobbianas, de reciente data, nos parecen sumamente válidas toda vez que en Bobbio concurren dos elementos fundamentales que dan solidez a sus opiniones; su condición de jurista y, además, ser un notable representante de la filosofía política actual y su condición de Senador de la República, es decir, un actor de la política.

De manera que la transparencia del poder es uno de los elementos que debería primar en nuestras democracias actuales, y, aunque hay ciertas demostraciones históricamente bastante contundentes como el *affaire* de Watergate, que costó la presidencia al entonces mandatario de los Estados Unidos, Richard Nixon en la década del setenta, y, más recientemente, la salida del gobierno del presidente del Brasil, Fernando Collor de Melo, por corrupción, sin embargo, la situación opuesta también se produce en las democracias actuales, y aparentemente de manera legítima (esto significa aceptable, tolerable) como una demostración de la flexibilidad propia del sistema, de esta flexibilidad emanan muchos de sus peligros que deberíamos tratar de erradicar, ellos constituyen una suerte de contrapartida de la transparencia propia del sistema, aspectos invisibles del poder que podríamos llamarlos también "turbios", resultan bien representados, por ejemplo, en los "servicios secretos", cuyo mal uso puede dar lugar a un riesgo grave en el sistema democrático. Esta suerte de mal menor necesario, puede dar pie a un cáncer incurable, y, aunque nadie pone en duda la compa-

<sup>30</sup>NORBERTO BOBBIO, *Las ideologías y el poder en crisis*.

tibilidad del Estado democrático con el uso de tales servicios, pero siempre que dicha compatibilidad cumpla con la condición de que estén controlados por el gobierno, es decir, por el poder visible, el cual, a su vez, esté controlado por los gobernados, de manera tal que su acción sólo se oriente en defensa de la democracia. Pero, ¿ocurre realmente así?, desgraciadamente no siempre es así; también hay ejemplos altamente contundentes en esta dirección: en la democracia norteamericana el asesinato del presidente John Kennedy dejó de manifiesto hasta qué punto se intoxicó la atmósfera de la vida pública, subsistiendo hasta hoy, treinta años después, sospechas de convivencia del poder visible del Estado con el poder turbio. A pesar de las investigaciones, del Informe Warren, etc., el pueblo norteamericano no tiene claridad hoy en día de lo que sucedió verdaderamente.

La distorsión en el manejo del poder puede asumir aspectos y direcciones muy diversas, puede estar concentrado en una persona, en un grupo de personas, incluso puede ser neutro. En el primer caso, se encuentran las monarquías absolutas donde todo el poder está depositado en la persona del Rey. También puede el poder quedar en manos de un grupo (colectivo) como es el caso de un partido político, que gobierna en representación de un Estado; esta segunda situación corresponde a los Estados totalitarios, sin embargo, puede darse una situación aún peor en que el poder sea neutro, cuando el poder está instalado en una institución como el mercado, situación que conduce a una alienación social.

Exploraremos este camino tratando de responder una pregunta. ¿En qué o en quién radica el epicentro de la democracia?

En la familia, el Estado o el mercado. Creemos que históricamente ese epicentro ha ido evolucionando desde la familia al mercado, conjuntamente con el desarrollo histórico de la democracia desde su origen en la Grecia clásica hasta la situación actual, en las postrimerías del siglo XX.

Para producirse la primera situación, que en efecto se originó en la Grecia de Aristóteles, era imprescindible que la democracia fuese directa, y para serlo era imprescindible que el

grupo o comunidad, regido por esta modalidad del sistema, fuese manifiestamente reducido; todo lo cual calzaba perfectamente con la organización de la ciudad-Estado, donde sólo un tercio del tercio tenía acceso al manejo de la cosa pública, es decir, sólo los ciudadanos, que constituían alrededor de un tercio de la población, podían acceder a los derechos políticos y al ejercicio del poder público; mientras los metecos y esclavos, que constituían los otros dos tercios quedaban excluidos, pero además del tercio de los ciudadanos había que descartar a las mujeres y los menores, de ahí que ese tercio quedase reducido a un tercio. Por eso, y a pesar de los esfuerzos realizados por Solón, Clístenes y el propio Pericles, por democratizar la democracia de su época, ésta de todas maneras resultaba manifiestamente aristocrática.

Ésta es la época en que el epicentro de la democracia, derivado de la familia, puede centrarse en una persona que le otorga un sello muy particular al gobierno, como ocurrió, precisamente, con Pericles, en la Atenas clásica del siglo V a.C., que alcanzó su máximo apogeo bajo su gobierno.

Hay que consignar como un dato relevante que describe con mayor precisión la época que mencionamos, que frente a la postura aperturista de Solón como de Pericles, está la postura francamente plutocratizante de Dracon (legislador ateniense contemporáneo de Pericles), quien, por ejemplo, para decidir los derechos políticos de los ciudadanos tomaba como punto de referencia las hectáreas poseídas.

En todo caso, un asunto que cabe recalcar es que esta democracia representativa se da en un universo sumamente circunscrito, donde cabe el conocimiento de todos sus actores entre sí, factor que permite la transparencia del sistema, haciendo casi imposible la corrupción de los gobernantes. Sin embargo, no hay que olvidar que se trataba de una democracia para algunos, no más del 10% de la comunidad, asunto que no escapó a Platón y Aristóteles.

Finalmente, con el ocaso y posterior fracaso de las ciudades-Estado, se termina este período; al respecto, recordaremos una reflexión que sobre este asunto hace George H. Sabine en

su *Historia de la Teoría Política*: "La verdad es que los problemas sociales y políticos del mundo griego no podían ser resueltos por las ciudades-Estados. Sería falso suponer que los resolvieron las confederaciones y las monarquías que siguieron a las conquistas de Aléjandro. Lo que cada vez se puso de manifiesto con mayor claridad fue que la política de la ciudad-Estado ni siquiera planteaba los problemas. El auge de Macedonia obligó a reconocer dos hechos que ya existían, pero que Platón y Aristóteles habían pasado por alto en gran parte. Uno de ellos era el de que la ciudad-Estado era demasiado pequeña y belicosa para gobernar aun el mundo griego y que ningún perfeccionamiento posible hubiera sido capaz de hacerla congruente con la economía del mundo en que vivía.

El segundo hecho era el de que, dadas las relaciones económicas y culturales que habían existido desde hacía mucho tiempo entre las ciudades griegas y su *hinterland* asiático, la supuesta superioridad política de los griegos sobre los bárbaros no era viable en el Mediterráneo oriental. Cuando Alejandro adoptó deliberadamente la política de fundir sus súbditos griegos y sus súbditos orientales —política que tuvo que ser decididamente contradictoria con todo lo que Aristóteles le había enseñado en esta materia—, aceptó un hecho cuya importancia no había percibido el *Estagirita* y dio, a la vez, un paso que condenaba a todas las presunciones políticas de su maestro a quedar definitivamente anticuadas".

Por último, es importante señalar que en el esquema de la democracia griega la ley aparece dispuesta en función de la justicia, en el sentido de privilegiar a la justicia sobre la ley. Es así como el criterio central usado por Platón para definir un orden social, es la justicia. Dicho en otros términos, el fin último del Estado es la administración de justicia. Entendida ésta como principio general de orden, en efecto, se trata de una legalidad exteriorizada en la armonía de las diversas potencias del alma humana. Se trata, en suma, de un Estado legal.

Aristóteles, por su parte, se preocupó de las dificultades que ofrece la aplicación de las leyes abstractas a los casos concretos, e indicó un medio correctivo de la eventual rigidez de la

justicia, nos referimos a la "equidad natural" que permite a quien aplica justicia, adecuar la ley en su aplicación a casos particulares.

Si consideramos al Estado como epicentro de la democracia, la situación cambia ostensiblemente, en la medida que el poder transita de una persona o grupo de personas a una institución, estableciendo, a su vez, la responsabilidad del manejo del poder.

Se va a actuar en función de las instituciones en el sentido de supeditar a las personas a los intereses de las instituciones, es decir, el Estado pasa de ser un medio para convertirse en un fin en sí mismo, con todos los peligros que ello implica.

Esta situación abre el irreversible camino de la despersonalización, en el sentido de crearse un predominio de la institución sobre la persona. Será posible, entonces, que en nombre de los intereses de la institución se postergue a las personas, incluso más, se menoscabe moral y físicamente a los súbditos por razones de Estado: encarcelamientos masivos, torturas, exilio e, incluso, exterminio.

Ahora bien, para articular esta suerte de Estado como dominación, es menester la creación y montaje de una máquina burocrática estatal, con apoyo de un cuerpo legal, es decir, se crea la posibilidad de ejercer una cantidad de mandatos en nombre del Estado.

Pero, ¿cómo distinguiremos los mandatos emitidos en nombre del Estado de otros mandatos?, justamente, recurriendo a un orden jurídico propio del Estado. De manera que el o los gobernantes de un Estado, son aquellos que ejercitan una función determinada por el orden jurídico del propio Estado. Con ello se implica a la idea de gobernante, la de un orden jurídico válido. Por cierto que un Estado cualquiera supone a lo menos cuatro elementos constitutivos: territorio, población, poder y soberanía, la manera de ponerlos en relación y funcionamiento es el derecho.

Con todo, lo que nos interesa destacar es que el derecho puede ser utilizado como una herramienta eficaz para ejercer dominio los gobernantes sobre los gobernados arbitrariamente,

apelando a necesidades institucionales o estatales, incluso en gobiernos democráticos.

En este esquema, que privilegia al Estado como epicentro de la democracia, también se produce una conversión de la relación ley y justicia, es decir, la justicia está en función de la ley, o lo que es lo mismo, el juez debe atenerse a la ley para la aplicación de la justicia.

¿Qué significa que el epicentro de la democracia sea el mercado? Significa, en primer lugar, una neutralidad que oculta un peligro mayor que el de cualquier ideologización extrema que puede tener una contrapartida que la neutralice o anule, y ésta, a su vez, su propia contrapartida también susceptible de neutralizarse. Pero empecemos por explicar el cambio radical sufrido por el mercado en el auge del industrialismo.

Mercado, en su sentido primigenio, corresponde al mecanismo que media entre productor y consumidor, cuando se establece la separación de funciones para articular el sistema, es decir, hay quienes producen para que otros consuman, por lo tanto, el mercado es su función mediadora, opera como cuadro de distribución. Ya sea que se base el comercio en el dinero o en la permuta. Ya sea que produzca o no beneficios. Ya sea que los precios sigan la ley de la oferta o la demanda, o estén fijados por el Estado, se trate o no de un sistema planificado, o, por último, los medios de producción sean públicos o privados. El síntoma más significativo del cambio del mercado lo marca la mercantización de la economía, es así como el antiguo mercado de ser un fenómeno secundario y periférico, es decir, como ocurrió entre griegos, romanos y medievales, que tenían una suerte de economía natural, en la cual las transacciones pecuniarias constituían una actividad marginal. En la mercantización de la economía, en cambio, se convierte en el centro mismo de la vida.

Esta nueva concepción del mercado modificó abruptamente el estado de cosas, de manera tal que, en lugar de personas o comunidades autosuficientes, creó y como un fenómeno nuevo en la historia de Occidente, una situación en que la inmensa mayoría de los alimentos, bienes y servicios se destinaron a la

venta, trueque o cambio. Hizo prácticamente desaparecer los bienes producidos para el propio consumo, creando una verdadera cultura en la que todo el mundo pasó a ser dependiente de los alimentos, bienes o servicios producidos por otros.

En la segunda mitad del siglo XX se ha producido una gran expansión del mercado, contribuyendo a la elevación de los niveles de vida a una velocidad inusitada, pero generando, al mismo tiempo, un desnivel en los ingresos que se ha convertido, en los países subdesarrollados, en uno de los factores de mayor tensión social.

El ostensible avance hacia la industrialización ha otorgado un papel hegemónico al mercado, trayendo consigo una obsesiva preocupación por el dinero, los bienes y las cosas en general, lo cual constituye una clara muestra del papel protagónico desempeñado por el mercado en una sociedad que se caracteriza porque la producción se separa del consumo, produciendo una dependencia del mercado más que de sus propias capacidades productivas para los efectos de cubrir las necesidades de la población.

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

En una comunidad con estas características, casi independiente de su estructura política, no sólo se comercializa y cambian productos, sino también servicios, ideas, trabajo, incluso, las propias almas de los miembros de la comunidad. Lo más grave desde el punto de vista moral, es la inevitable corrupción que se produce. La necesidad propia de un mercado para

reunir a productores y consumidores, para transportar bienes de uno a otro, presenta, y, más aún, propicia en quienes controlan el mercado, una situación de poder excesivo, sensurable aun más allá de los argumentos que quieran emplearse para justificarlo.

Si a este cuadro le agregamos la influencia que ha ejercido la tecnología, descubriremos que es tan enorme, que ha logrado recontextualizar no sólo el paisaje sino la conducta de los miembros de esta comunidad, que hemos llamado industrializada. Sin duda, que uno de los ejemplos paradigmáticos de cómo opera este fenómeno lo constituye la sociedad norteamericana, de la cual tenemos magistrales estudios, en el ámbito político, de pensadores tan importantes como el filósofo Herbert Marcuse, los sociólogos Sinclair, Lewis o Wright Mills o, incluso, el lingüista Noam Chomsky. Sin embargo, para enfocar este aspecto tecnológico recurriremos a uno de los observadores más calificados en estas materias, nos referimos a Alvin Toffler, quien en una obra reciente (*El cambio del poder*) 1990, en su Tercera parte tiene un opúsculo titulado "El supermercado inteligente", allí dice: "Los consumidores pueden encontrarse dentro de poco con supermercados flanqueados por lo que pudiéramos llamar 'estanterías electrónicas'. En vez de etiquetas de papel que indiquen el precio de los artículos expuestos, el mismo borde de la estantería será una brillante pantalla de cristal líquido con información digital de los precios. Lo fantástico de esta nueva tecnología es que permite cambiar de forma automática e intrínseca el precio de miles de productos a medida que van llegando datos de los lectores ópticos situados en las cajas del comercio.

Los precios pueden bajar para los artículos de rotación más lenta y subir para los de mayor demanda, fluctuando continuamente como respuesta en tiempo real a los cambios de la oferta y de la demanda. 'Telepanel Inc' una empresa especializada de Toronto, calcula que un sistema de éstos, capaz de controlar los precios de 8.000 a 12.000 artículos, podría costar de 150.000 a 200.000 dólares al comerciante, el cual lo amortizaría dentro de los primeros años de uso.

Llevando el planteamiento un paso más adelante, la estantería electrónica también facilitaría a los compradores información sobre precios y aspectos nutritivos con sólo oprimir un botón. Y estos sistemas no se piensan sólo para los supermercados. *Business Week* dice 'Las cadenas de farmacias, las tiendas de artículos de consumo frecuente e, incluso, los grandes almacenes están pensando ya en sus propias versiones del sistema'.

Hay previstas estanterías todavía 'más inteligentes' que no sólo facilitarán información al cliente, sino que también la recogerán de él. Sensores ocultos, por ejemplo, permitirán saber cuándo pasa un cliente la mano por encima de determinado artículo o anaquel, o cuando el tráfico de personas supera lo esperado, o no llega por delante de un determinado expositor.

Dentro de poco, el cliente casi no podrá ni pestañar en el interior de una tienda, y mucho menos hacer cualquier gesto con las manos, sin que facilite al dueño de la tienda un creciente número de datos aprovechables o vendibles.

Las implicaciones morales y económicas de este sistema ultratecnologizado, no han sido debidamente analizadas por los abogados de los consumidores o de las empresas. (Aquellos que estén interesados en la organización del poder de los consumidores harán bien en empezar a pensar en todo esto sin demora, antes de que tales sistemas aparezcan en los comercios). Por ahora, sólo es necesario comprender que los márgenes dependen cada vez más del 'judo' de la información".

El tema de la información y las comunicaciones se ha ido deslizando lentamente al interior del mercado, convirtiéndose en una herramienta incalculablemente valiosa para que éste no sólo se haya convertido en el epicentro de la democracia, sino que, por añadidura, en el epicentro del poder dentro de la democracia; los sistemas mencionados por Toffler constituyen verdaderos equipos de espionaje público que incidirán en las conductas de los miembros de la comunidad.

Es posible que los cambios que, sin duda, ocurrirán en el próximo milenio, lo harán en una dirección estrechamente vinculada a un estilo de comunidad futurista tecnológicamente estructurada.

Ahora, nos haremos cargo de la primera pregunta: ¿Es posible educar a la comunidad para la democracia?

Educar para la democracia significa, inevitablemente, educar para la libertad, y como el estado de libertad no es un estado natural ni genético, es una tarea difícil por la complejidad que lleva consigo una conducta libre, dificultando la situación en grado sumo. Es que se trata de una libertad compartida, de manera que estamos hablando de educar a una comunidad compuesta por seres distintos unos de otros física y espiritualmente.

Vamos a suscribir lo que Aldous Huxley escribe a fines de los años cincuenta (1958) en su *Brave New World Revisted*, cuando sostiene: "La educación para la libertad debe comenzar exponiendo hechos y enunciando valores y debe continuar creando adecuadas técnicas para la realización de los valores y para combatir a quienes deciden desconocer los hechos y negar los valores por una razón cualquiera".

Uno de sus pensadores más influyentes, en el siglo XVIII, Jean-Jacques Rousseau, en su obra probablemente más célebre *El contrato social* (según recordamos quemado en 1762 en Ginebra, su ciudad natal) en ella, y a propósito que reconoce que el hombre en estado primitivo no puede subsistir y que el género humano perecería si no variara de modo de ser, plantea de manera muy original el problema que nos ocupa: "Cómo encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por lo cual cada uno, uniéndose a todos los demás, no obedezca más que a sí mismo y permanezca, por tanto, tan libre como antes. He aquí el problema fundamental cuya solución proporciona el contrato social".

Advierte que las dificultades que el hombre, en grupo, enfrenta, las genera el propio hombre, pero al contrario de Hobbes, que ve en el hombre natural un lobo, él lo ve como un ser bondadoso.

Todo es bueno cuando sale de las manos del Autor de las cosas (Dios) todo degenera entre las manos del hombre. Creía, en verdad, que la sociedad civil pervierte al hombre. Sus causas extrañas y accidentales que perfeccionan la razón humana,

en cambio, empeoran la especie, haciéndolo malo en tanto sociable. Se refiere a: en primer lugar, al establecimiento de la propiedad privada; después, la institución de la magistratura y, por último, la transformación del poder legítimo en poder arbitrario. A la primera se debe la condición de ricos y pobres, a la segunda, el de poderosos y débiles y el tercero, a la de amos y esclavos, que es el último grado de la desigualdad.

La desigualdad es el peor problema que enfrenta la comunidad humana para establecer una sociedad justa, abomina de la dictadura y cree que la democracia es la única alternativa posible.

Desde el ángulo histórico en que nos coloquemos, lo más probable es que la búsqueda de una sociedad más justa confluya a indicar a la democracia como el sistema de gobierno que ofrece las mayores posibilidades.

Haremos un último registro para dejar de manifiesto que es la democracia el camino correcto y que cabe educar a la comunidad para la democracia.

Revisaremos el pensamiento de Sócrates, quien propone, según el testimonio de Platón, "entrenar el alma". La preocupación central para él es la ética, y el camino para lograr una vida justa es la educación. Hay, para este filósofo, una estrecha conexión entre conocimiento y virtud, esta última, se puede y se debe enseñar. El peor mal que enfrenta el hombre es la ignorancia.

El conocimiento, para Sócrates, es condición de sabiduría y de virtud. Y éste comienza por el conocimiento interior, es decir, el conócete a ti mismo que, como se sabe, era la inscripción que en el templo de Delfos aparecía como una advertencia dirigida al hombre.

En suma, lo que Sócrates propone para conseguir una comunidad adecuada es, en lo esencial, una temprana y rigurosa enseñanza moral.

Retomemos el asunto, pero visto desde nuestro siglo XX, ¿es posible una educación para la democracia?

La respuesta es afirmativa, pero hay que buscar un punto de equilibrio entre el optimismo excesivo de los románticos del

siglo XVIII y el catastrofismo de los analistas de nuestro siglo, debería ser una situación intermedia en la que personalmente creemos.

Sócrates tenía razón, cabe un entrenamiento del alma, y es por cierto una tarea moral.

Vamos a reiterar una idea que ya expusimos en capítulos anteriores, porque allí está la clave de la solución al problema.

El hombre es constitutivamente moral porque es constitutivamente libre, tiene por fuerza que hacerse –suficiente o deficientemente– su propia vida. Ello, en el imprescindible marco de la libertad, sólo estando garantido este marco cabe plantearse el ineludible sentido moral de la vida.

La libertad es la más importante característica humana que abre todas las puertas a la creación y organización del hombre, y el mayor freno para que esos proyectos se cumplan. Pero, ¿está claro de qué proyectos se trata y cómo cumplirlos?

Por cierto que sí, Rousseau, como vimos, sugiere la búsqueda en una suerte de asociación que defienda y proteja con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual... etc. Se trata de encontrar una comunidad que, actuando como tal, respete, sin embargo, por sobre todo, la individualidad humana, tarea sumamente difícil, pero no imposible en una sociedad como la actual (siglo XX), superpoblada, ya que el año 1 de la Era Cristiana la población mundial era de aproximadamente 250 millones de almas, dieciséis siglos después sólo se había duplicado, en el siglo XVII ya alcanzaba a los setecientos millones, en la segunda mitad del siglo XIX, y como efecto de la tecnología, la población mundial casi se triplicó y en nuestro siglo, en el año 1987, en algún lugar del mundo, en el mes de julio, nació el habitante número cinco mil millones; la población de China en la actualidad es un poco más de la quinta parte de la población total del planeta. Semejante densidad demográfica exige, inevitablemente, una gigantescas y creciente máquina burocrática para controlar a la población desde los más diversos aspectos, control que se puede alcanzar a través de la tecnología. Hoy en día, la identidad de una persona ha pasado a ser documental, al punto que el documento es más impor-

tante que la persona misma y la representa mejor en las tareas burocráticas. Dicho de otro modo, la masificación de la población, que sigue en aumento, es un factor que dificulta el desarrollo de la individualidad en su sentido positivo, sin embargo, fomenta el egoísmo y el consumismo, dos de los componentes más importantes del neoneocondonismo propio de nuestro siglo. No obstante, a pesar de estas dificultades y otras que señalaremos, cabe una educación moral de la comunidad con vistas a fomentar un irrestricto respeto por los valores, que garanticen una vida sana, pacífica y armoniosa de la comunidad humana.

Se trata, por decirlo a la manera de Bertrand Russell, que la meta que debe perseguir todo sistema social es la de conceder a los individuos la mayor libertad y el mayor desarrollo posibles.

A tal fin, se impone realizar un compromiso entre la justicia y la libertad. La justicia exige que se garantice a cada uno su oportunidad y lo necesario para vivir; la libertad consiste en poder utilizar esta oportunidad mientras no sea contraria a la justicia. Se trata, de esferas distintas. La justicia se refiere a las condiciones externas de una vida buena; en la esfera de la libertad se persigue la propia felicidad o todo aquello que el individuo considere como su bienestar.

Tanto Sócrates, Rousseau, Huxley como Russell coinciden en el abominar de la tiranía o dictadura, y señalan a la democracia como la única opción válida, enfatizando los temas de la libertad y la justicia.

Hay un punto, sin embargo, que es absolutamente fundamental: la claridad respecto a lo que hay que hacer para lograr un buen funcionamiento de la democracia, y la manera de resolver el mecanismo cómo logramos operar exitosamente, lo que nos conduce en una sola dirección: el derecho. De manera que las técnicas que reclama Huxley, para la realización de los valores y para combatir a quienes deciden desconocer los hechos y negar los valores por una razón cualquiera, son, en definitiva, técnicas jurídicas.

¿A qué se enfrenta el derecho en la actualidad y en el futuro

próximo? Enfrenta, o mejor dicho, dispone de una comunidad oscilante que se ha movido dentro de un espectro político en un constante contrapunto de tiranías (dictaduras) y democracias, y que pretende estabilizarse en el polo de la democracia.

Se trata de una comunidad con un largo desarrollo social de veinticinco siglos, con instituciones de larga trayectoria y vigencia como la familia, el Estado, el mercado, etcétera.

Con una sociedad en la cual, frente a una alta dosis de violencia y corrupción, también se da una inmensa necesidad de tranquilidad (estabilidad familiar, laboral, política, etc.) y una gran dosis de esperanza.

La tecnología, sin duda alguna, ha modificado sustancialmente el paisaje donde se desarrolla el quehacer humano, convirtiéndolo en una aldea global, sin embargo, no ha modificado mayormente la misteriosa estructura del alma humana.

Siempre es posible una apelación al alma humana para intentar un mundo mejor, por medio de una educación moral que conduzca a la humanidad hacia el cauce adecuado que no es otro que la democracia.

Cabe, por consiguiente, asumir el consejo de Sócrates e intentar la enseñanza de la virtud para la consecución de una vida moral adecuada, es decir, un cabal cumplimiento del derecho. Volviendo al esquema de los griegos, en el que la ley está en función de la justicia.

Pero antes de avanzar, parece razonable tratar de entender la virtud hoy y más aún dentro de un esquema de sociedad democrática y, desde luego, inscrita en el gran marco de la ética que ya hemos planteado con un carácter sincrético, más específicamente, como la convicción revolucionaria y a la vez tradicionalmente humana de que no todo vale por igual (sobre un discernimiento conductual) y hay razones para preferir un tipo de actuación a otros, de que semejantes razones emanan justamente de la condición inmanentemente humana sobrepasando el ámbito puramente racional, que opera en función del bien inspirado por la conducta humana, y entiendo por bien aquello querido realmente por el hombre y no un deber ser producto de una reflexión racional y eminentemente teórica, jus-

tamente porque el hombre es primero y antes que todo un ser libre.

Según Fernando Savater, filósofo español especialista en ética: "Las dos virtudes básicas, cimientos de la totalidad moral sin las cuales no hay posibilidad imaginable de vida ética, son el *valor* o coraje y la *generosidad*. La cobardía no tolera virtudes; la mezquindad las degrada. El valor realiza el esfuerzo que la voluntad moral pide y asume enérgicamente la decisión de la libertad; la generosidad abre la virtud a la colaboración y al reconocimiento en los otros, en lugar de instrumentalizarla desde el resentimiento como coacción o denigramiento del prójimo, o desde la avidez de posesiones como dureza de corazón. El valor afronta la perplejidad irreductible de la voluntad moral con firmeza y sinceridad; la generosidad vigila porque los otros no sean postergados nunca a ninguna cosa... *ni siquiera a un valor*. El valor se arriesga a conquistarlo todo, la generosidad puede renunciar a todo; el valor no se deja imponer nada, la generosidad no se impone a nadie; el valor no retrocede, la generosidad no abandona; el valor se decide y hace frente, la generosidad comprende y compadece; el valor resiste y la generosidad ayuda; en el valor y la generosidad encuentra la virtud su mejor definición, porque la virtud se compone de *intrepidez* y *don*.

Al carácter moral en el que se combinan excelente y como espontáneamente valor y generosidad se le ha llamado tradicionalmente noble y la *nobleza* es el más alto grado de totalidad moral que consideramos... hasta la santidad no es más que una de sus ramas posibles.

Inmediatamente después del valor y la generosidad en la escala moral se hallan dos ya no diremos virtudes 'simples' sino complejos de virtudes: la *dignidad* y la *humanidad*.

Se hallan interrelacionadas, de tal modo que cada cual sirve de límite y cinturón de seguridad a la otra. En la dignidad se afirma la incondicionalidad y autodeterminación del querer humano, no sometido a ninguna restricción ni servidumbre, que no admite en este mundo la existencia de ningún rango superior ante el que doblegarse, la humanidad acepta por su

parte la carnalidad humana, el cuerpo y sus limitaciones, la realidad inabrogable del sufrimiento, la trama de azar y ternura que nos forma, la calidez de los sentimientos, la presencia recurrente del fracaso junto a todo éxito. La dignidad marca la estatura del hombre, la humanidad su amplitud. En la búsqueda de más altas dignidades, en la convicción de *merecerlo todo*, el arrojo puede hacerse despiadadamente inhumano: con un escalofrío, responde Macbeth a su esposa cuando ésta le reprocha su falta de coraje para matar a Duncan: 'Me atrevo a lo que se atreva un hombre; quien se atreva a más, ya no lo es'. Más tarde accedería a pecar contra la humanidad, es decir, enfrentaría trágicamente en su acción la humanidad con la ambiciosa dignidad. Del mismo modo nos alecciona la historia de Tideo, quien era un guerrero tan excelente y magnánimo que la diosa Atenea decidió concederle la inmortalidad. Esperó a que Tideo, tras el asalto a Tebas, yaciese herido fatalmente en el campo de batalla y acudió con la ambrosía que habría de inmortalizarle; pero al llegar junto a él vio con asco y horror que Tideo, arrastrado por la soberbia del guerrero, se esforzaba por roer el cerebro de uno de los enemigos muertos: y Atenea vertió el cuenco de ambrosía en el suelo, ante esta muestra de inhumanidad. Por su parte, la dignidad aporta a la humanidad sentido y destino, energía y libertad, la redime de sus relentes de rebaño. Entendidas en cuanto caracterizaciones simbólicas y no sexológicas, la dignidad es la virtud del padre y la humanidad de la madre. La dignidad reclama independencia, justicia, orden, etc.... mientras que la humanidad recuerda que la vida, el cuerpo y sus afectos son el substrato de cualquier juego de valores a que se aspire. Sin humanidad, las reivindicaciones de la dignidad terminan por hacerse indignas, se aniquilan a sí mismas; sin dignidad, la humanidad se deshumaniza en pura animalidad y repetición de lo necesario. Ambos complejos de virtudes se funden en la *solidaridad*, que es en lo social lo que la nobleza es en lo individual y la más alta realización del ideal ético a que puede aspirarse comunitariamente"<sup>31</sup>.

<sup>31</sup>FERNANDO SAVATER, *Invitación a la ética*.

La extensa, sostenida y persistente situación de crisis en que se ha mantenido el hombre en la cultura occidental, ha terminado, a nuestro juicio, por convertirse en una verdadera vacuna para los efectos disuasivos que la crisis produce en cualquier comunidad. Por lo tanto, podemos ver, con ojos bastante optimistas, el advenimiento del próximo milenio, cifrando altas expectativas en la tarea que el derecho puede y debe cumplir en un ordenamiento social adecuado que garantice una convivencia sana, pacífica y armoniosa a la población humana demográficamente creciente.

Será menester orientar a la tecnología en una doble función para el próximo milenio, primero, que quede al alcance de toda la población y que lo haga en función de mejorar la condición humana, objetivos teóricamente contemplados, por cierto.

Será menester buscar los mecanismos para disolver la violencia, que la superpoblación inevitablemente genera.

Será menester buscar los mecanismos para disolver la corrupción, que el mercado necesariamente genera.

Será menester buscar los mecanismos para incentivar la identidad como individualidad, que la burocratización de la superpoblación inevitablemente impide.

Toda esta búsqueda debe ser hecha al interior de la democracia, como el óptimo sistema de organización social y gubernamental.

Estamos absolutamente convencidos de que cabe una correspondencia entre la moral social y la democracia como moral. Es al interior de la democracia que cabe la conducta respetuosa frente al otro, respeto que es esencialmente moral, pues se trata de la valoración que hacemos de su dignidad personal; ello involucra, además, un respeto intelectual, dado el aporte moral que su punto de vista merece en nuestra propia consideración.

En nuestra época se da un fenómeno muy interesante, una suerte de asociación que tiene mucho de espontánea, donde la espontaneidad es casi un relictos, nos referimos a los *movimientos*, como, por ejemplo, el movimiento por la paz, el movimiento ecologista, el movimiento por el desarme, el movimiento femi-

nista, etc. En ellos no hay una adhesión al estilo de la militancia, sino más bien una simple incorporación, son verdaderos dominios de encuentro de personas perfectamente heterogéneas, son dominios de una suerte de remoralización, en el sentido de recuperación de la fe en lo moral o una confianza en la vapuleada condición humana, es la búsqueda de la solución a problemas que, aunque generales, son a la vez específicos, que se fundan en la comprensión y apoyo de sus componentes, en el respeto por la comprensión del punto de vista del otro, lo que reabre el camino del *dia-logos* al estilo socrático, es decir, el verdadero encuentro de las almas, lo que supone el establecimiento de una verdadera comunicación moral y no simplemente material.

Quisiéramos insistir y profundizar sobre un punto que resulta imprescindible para llegar a convertir al derecho en una moral pública, *conditio sine qua non* para obtener una comunidad democrática que crezca y se desarrolle sana, pacífica y armoniosa. Nos referimos a la comunicación que ha de establecerse entre los miembros de la comunidad, entendida como *dia-logos*, ese contacto moral de las almas; pero hay otra condición que es casi más importante que la citada: la univocidad que requiere el discurso para que haya entendimiento, relación, en verdad comunicación, y más que eso entendimiento y comprensión de unos a otros.

Para decirlo de otro modo, es necesario que se exprese una voluntad universal como tal, es decir, se trata de establecer un mecanismo que permita comprobar la unión de la voluntad particular con la universal, proceso que podría ser de universalización dialógica, entendido como un diálogo real entre aquellos que se verán afectados por la norma, y procurando que el discurso utilizado en la expresión de la norma sea unívoco. Así, entonces, si al final del proceso argumental, en que se definden intereses, se logra llegar a un acuerdo, significa que realmente las voluntades particulares se identifican con la universal.

Sin embargo, hay que tener presente que no cualquier acuerdo vale como síntoma de una voluntad universal, simplemente

te porque hay acuerdos que se obtienen del ejercicio equilibrado del manejo del poder, y, en esos casos, no estamos frente a un acuerdo sino más bien frente a un compromiso o simplemente una servidumbre.

Por tal razón, es tarea fundamental de la ética o del ético, el examen de las condiciones formales de los procedimientos que llevan a un verdadero acuerdo y que consiguen la legitimación de una norma moral. Por eso a una ética discursiva, como la de Habermas, no le interesa tanto el contenido de las normas como la forma de legitimarlas, es decir, el procedimiento por el que podemos declararlas válidas y no sólo vigentes. Dicho procedimiento legitimador debe ser muy determinado, justificará a la vez normas morales y jurídicas. Para la Escuela de Frankfurt, muy bien representada por Apel y Habermas, separar moral y derecho es un sinsentido, porque ambos cumplen la misma función (recomponer la intersubjetividad rota), ambos se legitiman con igual procedimiento. Sin embargo, advierte Habermas, a las democracias liberales les gusta separarlos. La moral queda en la vida privada, el derecho se positiviza y la vida pública queda en manos de los expertos en política y economía. Normas morales y jurídicas se equiparan en la ética del discurso y tienen por tarea resolver los conflictos, restableciendo una intersubjetividad rota.

Entendemos y suscribimos el intento habermasiano, aunque no por las mismas razones, y creemos legítimo todo intento de rechazar la flexibilización de la moral que puede conducir a situaciones antitéticas respecto de las perseguidas. Pero nuestro interés porque derecho y moral se constituyan en una unidad indivisible y avancemos hacia una mejoría de la conducta humana, se funda en la creencia que el derecho es el único mecanismo que permitirá rescatar a la democracia, además de depurarla y mejorarla, para que tenga una vida larga y próspera, al menos tanto como la que ya exhibe, es decir, veinticinco siglos.

¿Cabe una objetividad de los juicios morales?

Pensando en que por juicios morales vamos a entender también normas jurídicas, y mediante estas últimas procurar que

la acción (conductas) de los miembros de la sociedad democrática la preserven y la defiendan de los riesgos que corre, riesgos que surgen de su interior y que no son de ninguna manera externos.

La unidad del derecho y la moral persigue, al constituirse en moral pública mediante un proceso educacional que ha de empezar muy temprano, ir acentuando una serie de valores y las conductas adecuadas que permitan instaurarlos, protegerlos y obligarlos.

En esa medida es importante una comunicación unívoca, fluida y compartida, y cabe recoger aquí, aunque muy sucintamente la teoría de la pragmática universal derivada de Austin y Searle, que la denominaremos teoría de la competencia comunicativa. "La pragmática universal se propone reconstruir las bases universales de validez del habla, con el fin de hallar un fundamento normativo para la teoría crítica, que permita distinguir una comunicación sistemáticamente distorsionada por el poder, y a la vez cimentar una ética cognitiva. El paradigma del lenguaje es superior al de la conciencia a la hora de emprender una crítica de las desfiguraciones sociales, porque una investigación sobre las condiciones de racionalidad del habla nos proporciona los medios oportunos para desenmascarar una situación de dominio.

Desenmascarar la dominación supone una crítica de las ideologías, para la que resulta más apropiada una pragmática universal –que arroja como saldo las condiciones de racionalidad de una situación no desfigurada por el dominio– que el psicoanálisis, carente de un *standard* de normalidad en relación al cual medir las desfiguraciones. La pragmática universal, por su parte, es extraordinariamente fructífera, porque nos pertrecha de un fundamento normativo a través de la *teoría de la racionalidad* y de una *teoría consensual de lo verdadero y lo correcto*"<sup>32</sup>.

Por lo tanto, no sólo cabe una objetividad de los juicios mo-

<sup>32</sup>ADELA CORTINA, *Crítica y utopía: La Escuela de Franckfort*.

rales, sino, más aún, una necesidad de convertir los juicios morales en normas jurídicas.

Pero volvamos una vez más sobre la pregunta: ¿Qué tipo de sociedad enfrenta el derecho hoy?

La evolución de la sociedad que ha de ocupar el derecho, en el sentido en que lo hemos venido planteando, es una evolución del Estado como ámbito más específicamente adecuado donde se desarrolla el derecho. Nos limitaremos sólo a bosquejarla, ya que lo hemos expuesto, con cierta detención, en al menos dos capítulos anteriores, privilegiando lo que suele llamarse estado nacional o moderno.

Entre los nombres más destacables que van unidos a esta evolución del Estado hay que iniciar la lista con Maquiavelo, le siguen Hobbes, Montesquieu, Locke, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, Marx, Lenin, Cassirer, Jelineck, Russell, Bobbio, Habermas, Kelsen y Foucault.

Y entre las manifestaciones o formas, desde al absolutismo moderno, el iusnaturalismo, el materialismo dialéctico, el liberalismo y neoliberalismo, y el comunismo, hasta la teoría foucaultina del Estado-policía o sociedad disciplinaria.

Para ahondar en los modelos iusnaturalista y hegeliano-marxista, nos remitimos a la competencia de autores tan connotados como Cassirer, Bobbio y Michelangelo Bovero, y obras tales como *El mito del Estado* o *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna*.

Queremos detenernos y suscribir los análisis originales y creativos propuestos por Foucault, que diseñan un tipo de sociedad que, a nuestro juicio, corresponde a la que estamos viviendo, constituyendo un análisis que se aleja del aparentemente ineludible centro de gravitación que por muchas décadas conforma el análisis en función de los medios de producción.

Comenzaremos por aclarar lo que el propio Foucault entiende por "Estado de policía". En *Las máquinas de curar* lo describe como "El conjunto de los medios que hay que poner en acción para asegurar además de la tranquilidad y del buen orden, el 'bien público', tal es en general lo que en Alemania y en Francia se ha llamado la 'policía'".

Conjunto de las leyes y reglamentos que se refieren al interior de un Estado y que tienden a afirmar y aumentar su potencia, a hacer un buen empleo de sus fuerzas y a procurar la felicidad de sus súbditos (J. von Justi). Así entendida, la policía extiende su dominio mucho más allá de la vigilancia y el mantenimiento del orden. Tiene que velar por la abundancia de la población..., por las necesidades elementales de la vida y por su preservación..., por la actividad de los individuos..., por la circulación de las cosas y de las personas... Como se ve, la policía es toda una gestión del cuerpo social. Este término 'cuerpo' no ha de entenderse de manera simplemente metafórica, pues se trata de una materialidad compleja...; la policía, como conjunto institucional y como modalidad de intervención tiene a su cargo el elemento físico del cuerpo social, en cierto modo, la materialidad de esa sociedad civil de la cual en la misma época se trataba de concebir su condición jurídica".

Fue una clara preocupación para Foucault tratar de comprender cómo la acción de las normas en la vida de los hombres determina el tipo de sociedad a la que ellos pertenecen como sujetos.

Foucault se pregunta: ¿Cómo se pasa de una concepción negativa de la norma y de su acción fundada en un modelo jurídico de exclusión en relación con la división de lo permitido y de lo prohibido, a una concepción positivista que insiste en su función biológica de inclusión y de regulación, en el sentido no de una reglamentación, sino de una regularización con referencia a la distinción (establecida por las ciencias llamadas humanas) de lo normal y lo patológico?

De la misma pregunta se desprende una disyuntiva bipolar, en el sentido que la organización social asumirá una de las dos posiciones (negativa o positiva), conllevando a una red relacional completamente distinta y por cierto opuesta.

Foucault ha seguido una metodología definitivamente *sui generis*, y por lo mismo sumamente original, para desembocar en una concepción del Estado diferente. Se dedicó durante bastante tiempo al análisis de tres situaciones que normal y aparentemente no guardan ninguna relación con el tema político

y menos con el Estado (habrá que reconocer que solemos equivocarnos). Esas situaciones fueron la locura, la condena (judicial) y la sexualidad. Para ello, estudió minuciosamente la organización y funcionamiento de hospitales y clínicas psiquiátricas, la cárcel pública y la conducta erótica de la sociedad francesa de su época. Tres obras vastamente conocidas avalan esta inquietud foucaultiana: *Historia de la locura*, *Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad*.

Todas estas investigaciones de Foucault presentan dos énfasis que es bueno tener presente. Por una parte el análisis es epistemológico y por la otra histórico, ellos confieren a los estudios foucaultianos una máxima seriedad y una alta objetividad.

Lo que nos interesa destacar es el análisis que hace sobre la norma, a propósito de las preguntas que formulamos al comienzo del análisis del planteamiento de Foucault sobre el tema del Estado. Éste concluye distinguiendo un carácter *productivo* y otro *inmanente* de la norma.

Con carácter productivo de la norma, quiere significar que la norma produce los elementos sobre los cuales actúa, pero a la vez elabora los medios y los procedimientos reales de esa acción o, lo que es lo mismo, la norma determina la existencia de esos elementos por el hecho mismo de proponerse dominarla. Con carácter inmanente de la norma, rechaza la tesis de la artificialidad y arbitrariedad del poder de las normas, cambiándolo por un carácter necesario y natural de ese poder que se forma con su acción misma y que se muestra al producir sus efectos sin reservas y sin límites, esto es, sin suponer la intervención negadora de una trascendencia o una división. Se trata, además, de una norma positiva, en la medida en que su intervención no se reduce a un acto elemental de escindir dominios de legitimidad sino que consiste en una incorporación progresiva y en una proliferación continua de sus manifestaciones cuya forma más general es la de la integración.

En suma, la reflexión foucaultiana, que nos preocupa, corresponde a su teoría biopolítica cuyo centro de gravitación es el Estado de policía, donde analiza la relación íntima que existe

entre su teoría del hombre como sujeto y su descripción del Estado de policía, lo que le permitirá configurar, en definitiva, una sociedad disciplinaria.

Vivimos en una sociedad disciplinaria infinitamente prejuiciada, producto de un lastre histórico del cual no podemos deshacernos de la noche a la mañana, ello dificultará, pero no impedirá la tarea que creemos puede convertirse en la solución a los males que a lo largo de veinticinco siglos ha venido acumulando la democracia.

Antes de diseñar el camino que nos puede permitir hacer del derecho una moral pública y depurar, restaurar y consolidar una democracia sana, es necesario hacer un inventario de todo lo que debe ser cambiado para lograr un equilibrio entre la libertad y la normatividad al interior de la comunidad humana, que es en definitiva lo que consiste la justicia.

Vamos a recoger una afirmación hecha por André Malraux, por todo lo que tiene de ingeniosa a la par de verdadera nuestra sociedad (la de este siglo XX, que nos inclinamos por caracterizar como disciplinaria) es la primera que está consciente que sus mitos son mitos.

Es imprescindible que seamos capaces de reconocer algunas de nuestras limitaciones, y que no aceptemos por real lo que es utópico. En la medida que logremos ser realistas y aceptemos ciertas situaciones que se producen al interior de la sociedad, estaremos en condiciones de ofrecer soluciones y mejorar lo mejorable.

Empezaremos por aludir al mito de la igualdad, es loable la pretensión de establecer una igualdad al interior de la comunidad humana, pero es definitivamente inalcanzable, sin embargo, hay que ofrecer la mejor opción posible y a esto es a lo que llamaremos *equilibrio justo*, se trata de acortar al máximo las diferencias de los miembros al interior de la comunidad, es decir, que las diferencias resulten tolerables. Entiendo por diferencias las señaladas por Rousseau, por ejemplo, entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles, entre amos y esclavos. La justicia no está en condiciones de garantizar la igualdad de las personas, pero puede conducir a un equilibrio justo.

Norberto Bobbio, al retomar su tarea periodística, escribe en el prestigioso diario italiano *La Stampa*, en diciembre de 1976, un artículo sobre el tema del 'pluralismo', en parte de ese artículo toca el tema de la igualdad y dice: "Desde un punto de vista abstracto, o sea prescindiendo de un contexto histórico concreto, un sistema de ideas es tan válido como otro: es verdad tanto que los hombres son iguales –por ejemplo, frente a la muerte– como que son diferentes –por ejemplo, respecto del modo de morir–, razón por la cual si bien es verdad que todos los hombres mueren, también es verdad que todos mueren de manera distinta. Pero en determinado contexto histórico, donde hay dominantes y dominados, opresores y oprimidos, usufructuadores y usufructuados, los dos sistemas de ideas no son indiferentes ni equivalentes. En general, la ideología de los que están arriba es desigualitaria, y de los que están abajo, igualitaria.

Al decir 'más igualdad' digo también más libertad. Y por eso yo considero el ideal socialista superior. El primero engloba al segundo y no viceversa. Sé que generalmente se sostiene lo contrario, pero aunque la explicación sobre este punto debería ser muy larga, intento llevar el agua a mi molino al menos con dos argumentos.

Primero: la doctrina liberal clásica siempre ha sostenido que la función del Estado es garantizar a cada individuo no sólo la libertad sino la *igual* libertad, o sea que ha dado a entender que no puede ser considerado justo un sistema en el cual los individuos sean libres, eso sí, pero no *igualmente* libres (aunque por igualdad siempre se entendió sólo lo formal o, en las modalidades más avanzadas, la igualdad de oportunidades). Segundo: la mayor causa de falta de libertad depende de la desigualdad de poder, o sea del hecho que hay algunos que tienen más poder (económico, político, social) que otros. Por lo tanto, la igualdad del poder es una de las condiciones principales para el incremento de la libertad. Mientras que no tendría ningún sentido decir que sin libertad no hay igualdad, es perfectamente legítimo afirmar que sin igualdad (respecto del poder recíproco) no hay libertad".

Creemos que la libertad es imprescindible para garantizar la condición humana, en el sentido de que la condición moral es exclusivamente humana, habiendo, como lo hemos dicho, un ineludible sentido moral de la vida.

La libertad no garantiza la igualdad ni la igualdad garantiza la libertad, no hay ni ha habido, al menos en la historia de Occidente, una situación de igualdad de los miembros de la comunidad humana, ni política, ni social, ni económica, ni religiosa, etc. La democracia, por ejemplo, nace en un contexto de desigualdad casi paradigmático. Las democracias actuales registran problemas de: pobreza, cesantía, alcoholismo, drogadicción, violencia, terrorismo, etc. Todos ellos pueden y deben ser erradicados, la búsqueda y consecución de una democracia sana requiere una modificación sustancial de las costumbres para lograr que sea la propia comunidad la gestora de sus cambios. Se requiere una educación desde muy temprano con insistencia y persistencia en una escala de valores que garantice el camino hacia un equilibrio justo y podamos transformar al derecho en una moral pública.

Otro asunto que conviene discutir es el problema de la identidad social, partiendo de la premisa de que el concepto de identidad centrado en el Estado y articulado en imágenes del mundo está superado.

Para Habermas, por ejemplo, cabe caracterizar un nuevo modelo de identidad compatible con el universalismo, éste revestiría en lo fundamental tres aspectos:

“Una identidad fundada en las oportunidades iguales y universales de participación en los procesos de formación de identidad, valores y normas; los contenidos a que se liga la identidad son revisables y los proyectos son hipótesis prácticas, que se confirman o fracasan cuando estructuran el modo en que una población se entiende a sí misma. Son falibles porque, si fomentan una falsa identidad, resultan dañinas, y en la nueva identidad, la tradición común que formaba la base de las anteriores identidades, es sustituida por las estructuras de la comunicación que conforman valores y normas. Las distintas posturas pueden coincidir en su preferencia por un universal que quieren realizar en el futuro”.

Todo esto dentro de una ética discursiva que se caracteriza por ser: universalista, deontológica, cognoscitivista y procedimental.

En suma, la propuesta habermasiana cifra el progreso de la evolución de las sociedades, desde el punto de vista de las estructuras normativas, en una evolución de la conciencia moral, en el sentido que el único modo de justificar las normas, es mostrando las estructuras comunicativas que hacen posible el modo procedimental de legitimación, que no es otro que mostrar sus condiciones formales de racionalidad.

La identidad social, en la tesis de hacer del derecho una moral pública, requiere que el desarrollo de los miembros de la comunidad ocurra en un dominio adecuado, es decir, que ellos puedan ejercer su libertad en un grupo social donde impere el justo equilibrio, lo que se traduce en un ordenamiento jurídico que garantice niveles sociales, económicos y políticos razonables, en los cuales las diferencias sean las mínimas aceptables, por ejemplo, que los más altos ingresos no superen por más de cinco veces a los más bajos, donde los ingresos mínimos cubran dignamente todas las necesidades básicas, garantizando igualdad de oportunidades en áreas como la educacional, laboral, social y política.

A pesar de las distorsiones creadas por el mercado, como epicentro de la democracia y de la tecnología, cabe esperar un progreso en el terreno moral, sobre la base de una temprana, sostenida y estricta educación moral.

Se trata de dar orientaciones prioritarias en el ámbito moral para luego reafirmar dicha formación con una normativa jurídica de contenido moral.

Si estamos conscientes de que hemos ido creando a lo largo del hilo de la historia de Occidente una sociedad disciplinaria que tiene mucho de cárcel, situación que se compensa con un gran *confort* material, sin embargo, el único camino para humanizar al hombre actual es el de la moral.

Se trata de combatir el egoísmo, la violencia, la corrupción, el mal manejo del poder.

Se trata de suspender las conductas aberrantes que produ-

cen deterioros irreversibles en el medio ambiente; de detener el transcapital de las transinstituciones, corporaciones mundiales que son capaces de transferir fondos, de contaminar, de manejar personas, de hacer operaciones, más allá de las fronteras nacionales. Estas megaempresas, como las llama Toffler, representan ya aproximadamente una quinta parte del valor agregado en producción industrial y agricultura del mundo de hoy.

Estas megainstituciones ilustran bien algunos de los caminos que puede tomar el uso de la libertad, y que a nuestro juicio pueden tergiversar el sentido de las democracias poniéndolas a su servicio.

Se trata de erradicar de las prácticas de la comunidad humana la tortura, el crimen, el exilio político, los genocidios, el abuso del poder bélico, etc., pero de manera definitiva.

La violación de los derechos humanos es una situación reiterativa en la historia de Occidente, el catastro, si lo quisiéramos hacer, resultaría casi interminable, pero la gran diferencia que se registra de las épocas anteriores a la actualidad es que mientras en la antigüedad o en la Edad Media e, incluso, en la Época Moderna, era una práctica selectiva; en las dictaduras actuales se ha convertido en una práctica masiva.

Finalmente, todas las deplorables conductas que hemos bosquejado y que se han hecho comunes en el comportamiento humano, son perfectamente evitables, sin embargo, también cabe la posibilidad de abolir la libertad creando una dictadura científica con el apoyo de la tecnología. Bajo una dictadura científica, como ya lo advirtiera Aldous Huxley "la educación funcionaría realmente bien, con el resultado de que la mayoría de los hombres y mujeres llegarán a amar su servidumbre y nunca pensarán en la revolución. No se ve ninguna razón para que una dictadura totalmente científica pueda ser nunca derrocada". Esta reflexión huxleysiana hecha en su libro *Brave New World Revisted*, debiera hacernos revisar el actual estado de cosas en un doble sentido, valorar la libertad como una característica humana irrenunciable y advertir que las condiciones tecnológicas sumadas a la ambición humana harían perfectamente posible semejante aberración.

Volviendo a la hipótesis de transformar al derecho en una moral pública, la pregunta es de qué modo habría que organizar el ordenamiento jurídico que conduzca al justo equilibrio.

Primero, hay que determinar cuáles son los elementos que requieren ser equilibrados en ese ordenamiento para llegar a una situación justa. A nuestro juicio, dichos elementos o núcleos de interés, son esencialmente tres: La *propiedad*, la *sexualidad* y el *poder*.

El tema de la propiedad conduce al sistema económico adecuado para organizar la comunidad y sus interrelaciones.

El tema de la sexualidad conduce al sistema social que imperará en esta comunidad.

El tema del poder conduce al sistema de gobierno (que hemos planteado *a priori*, la democracia).

El otro paso importante es definir cómo distribuir estas materias en el sistema específico de normas positivas, es decir, de qué manera funcionarán en un Estado de derecho, vale decir, como derecho público o privado, como derecho civil, derecho penal, derecho administrativo, derecho político, etcétera.

No desarrollaremos el esquema específico, que será materia de otro ensayo, lo que importa enfatizar es que el camino de una *moral responsable* es el más adecuado para revertir los aspectos negativos que la comunidad humana, al menos en Occidente, ha acumulado a lo largo de su historia.

# BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, TEODORO, *Crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1969.
- APEL, KARL OTTO, *Transformation der Philosophie*, Francfort, Suhrkamp, 1973.
- ARANGUREN, JOSÉ LUIS, *Moral de la vida cotidiana, moral de la vida personal y religiosa*, Madrid, Tecnos, 1987.
- ARANGUREN, JOSÉ LUIS, *Propuestas morales*, Madrid, Tecnos, 1984.
- ARDREY, ROBERT, *La crisis del homo sapiens*, Caracas, Edit. Tiempo Nuevo, 1970.
- ARDREY, ROBERT, *Las tres caras de Jano*, Caracas, Edit. Tiempo Nuevo, 1970.
- ARENDT, HANNAH, *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe, Biblioteca Mexicana Scriptrum Latinorum et Romanorum.
- ARON, RAYMOND, *Ensayo sobre las libertades*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- BACON, FRANCIS, *Novum Organon*, notas de Rizieri Frondizi, Buenos Aires, EUDEBA, 1949.
- BARRET-KRIEDEL, *Michel Foucault y el Estado de Policía*, Barcelona, Gedisa Edit., 1990.
- BELLOUR, RAYMOND, *Sobre la ficción*, Barcelona, Gedisa Edit., 1990.
- BERNAUER, JAMES, *Más allá de la vida y de la muerte. Foucault y la ética después de Auschwitz*, Barcelona, Gedisa Edit., 1990.
- BOBBIO, NORBERTO, *Las ideologías y el poder en crisis*, Barcelona, Edit. Ariel, 1988.
- BOBBIO, NORBERTO, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- BOUCHINDIOMME, CHARLES, *Foucault, la moral, la crítica*, Barcelona, Gedisa Edit., 1990.
- BOVERO, MICHELANGELO, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo hegeliano-marxiano*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- BRADBURY, RAY, *Fahrenheit 451*, Buenos Aires, Minotauro, 1948.
- CASSIRER, ERNST, *El mito del Estado*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1947 y 1972.
- CORTINA O., ADELA, *Ética comunicativa y democracia*, España, Edit. Crítica, 1991.
- DELEUZE, GILLES, *¿Qué es un dispositivo?*, Barcelona, Gedisa Edit., 1990.
- DESCARTES, RENÉ, *Meditaciones metafísicas*, traducción de Manuel García Morente, Buenos Aires, Edit. Losada, 1952.
- DONNELLY, MICHEL, *Sobre los diversos usos de la noción de biopoder*, Barcelona, Gedisa Edit., 1990.
- DREYFUS, H.L., *Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y Foucault*, Barcelona, Gedisa Edit., 1990.
- EWALD, FRANÇOISE, *Un poder sin un afuera*, Barcelona, Gedisa Edit., 1990.
- FAYT S., CARLOS, *Historia del pensamiento político. Grecia, Roma*, Buenos Aires, Edit. Plus Ultra, 1973.
- FERRATER MORA, JOSÉ, *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1958.
- FOUCAULT, MICHEL, *El poder, ¿cómo se ejerce él?*, París, Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, MICHEL, *Las palabras y las cosas*, trad. de Elsa Cecilia, Ciudad de México, Editorial Siglo XXI, 1968.
- FOUCAULT, MICHEL, *Les Mots et les Choses*, París, Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, MICHEL, "Naissance de la prison", en *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975.
- FOUCAULT, MICHEL, "La Volonté de savoir", en *Histoire de la sexualité*, París, Gallimard, 1976, tomo I.
- FRANK, PHILIP, "Las razones para aceptar las teorías científicas", en *Cuadernos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos*, Ciudad de México, Universidad Autónoma de México, 1958.
- FROMM, ERICH, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1992.

- FROMM, ERICH, *La revolución de la esperanza*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- GIANNINI, HUMBERTO, *La profesión de la ética y la ética de las profesiones*, Santiago, C.P.U., 1992. Documento de trabajo.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Teoría y praxis*, Buenos Aires, Sur, 1963.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.
- HARTMAN, ROBERT, *La estructura del valor*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- HARTMANN, NICOLAI, *Metafísica del conocimiento*, Buenos Aires, Losada, 1957.
- HEIDEGGER, MARTÍN, *Ser y tiempo*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Claridad, 1976.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Claridad, 1955.
- HUSSERL, EDMUND, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- HUXLEY, ALDOUS, *Superorganización*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1970.
- HUXLEY, ALDOUS, *Un mundo feliz*, Barcelona, Plaza y Janés, 1976.
- HUXLEY, ALDOUS, *Regreso a un mundo feliz*, Barcelona, Seix Barral, 1984.
- HUXLEY, ALDOUS, *Nueva visita a mundo feliz*, Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1960.
- JACOB, FRANÇOIS, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970.
- JACOB, FRANÇOIS, *La lógica de lo viviente. Una historia de la herencia*, trad. de José Mor-döh, Santiago, Editorial Universitaria, 1973.
- JELLINEK, GEORG, *Teoría general del Estado*, Buenos Aires, Edit. Albatros, 1943.
- KANT, IMMANUEL, *Metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Losada, 1949.
- KANT, IMMANUEL, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 1957.
- KEISEN, HANS, *Teoría pura del derecho*, Buenos Aires, EUDEBA, 1960.
- KEISEN, HANS, *Teoría general del Estado*, Ciudad de México, Textos Universitarios, 1969.
- KREBS, RICARDO, *La monarquía absoluta en Europa*, Santiago, Edit. Universitaria, 1979.
- LORENZ, KONRAD, *Ecce homo*, Caracas, Edit., Tiempo Nuevo, 1970.
- MAQUIAVELO, NICOLÁS, *El Príncipe*, Madrid, EDAF, 1984.
- MC LUHAN, MARSHALL, *La comprensión de los medios como extensiones del hombre*, Ciudad de México, Editorial Diana, 1975.
- MARCUSE, HERBERT, *Eros and Civilization. A philosophical inquiry into Freud*, Boston, Bacon Press, 1953.
- MILLAS, JORGE, *Idea de la filosofía. El conocimiento*, Santiago, Edit. Universitaria, 1970.
- MILLAS, JORGE, *Ensayo sobre la historia espiritual de Occidente*, Santiago, Edit. Universitaria, 1960.
- MONDOLFO, RODOLFO, *Verum factum*, Madrid, Siglo XXI, 1971.
- MONOD, JACQUES, *La hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Editions du Seuil, 1970.
- MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, prólogo de Enrique Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 1980.
- MOORE, GEORGE E., *Ética*, Ciudad de México, Editora Nacional, 1951.
- MORRIS, DESMOND, *El mono desnudo*, Madrid, Hyspamérica, 1990.
- MORRIS, DESMOND, *El zoo humano*, Madrid, Hyspamérica, 1991.
- NERUDA, PABLO, "Canto General" y "La lámpara en la tierra", en *Obras completas*, Buenos Aires, Losada, 1972.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, "Humano demasiado humano", en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1963.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Kant. Reflexiones de centenario*, Madrid, Espasa Calpe, 1943.
- ROUSSEAU, JEAN JACQUES, *El contrato social*, Madrid, SARPE, 1983.
- RUSSEL, BERTRAND, *A History of Western Philosophy*, London, George Allen and Unwin Ltd., 1945.
- RUSSELL, BERTRAND, *Historia de la filosofía occidental*, Madrid, Aguilar, 1973.

- RUSSELL, BERTRAND, *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- SABINE, GEORGE, *Historia de la Teoría Política*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- SARTRE, JEAN PAUL, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1990.
- SAVATER, FERNANDO, *Invitación a la ética*, Barcelona, Anagrama, 1952 y 1982.
- SPINOZA, BARUCH, *Ética. Según el modo geométrico de demostración*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1969.
- TINBERGEN, NIKOLAAS, *Guerras y paz en los animales y en el hombre*, Madrid, Hyspamérica, 1985.
- TOFFLER, ALVIN, *El cambio del poder*, Barcelona, Plaza y Janés, 1991.
- VERA L., JOSÉ MIGUEL, *Curso elemental de filosofía y lógica*, Santiago, LOM Editores Ltda., 1992.
- VERA L., JOSÉ MIGUEL, "Sobre lo estético en la ciencia y en el arte (Un esbozo sobre el problema de la forma)", en *Revista Medio Ambiente*, vol. 6, N° 1, Valdivia, Universidad Austral de Chile, 1982.