

LA POLÍTICA Y EL OLVIDO DEL CONTINENTE ÉTICO

FRANCISCO PIÑÓN GAYTÁN*

1 Las crisis no se improvisan: ni las económicas ni las políticas ni las intelectuales. El hombre, al constituir un ser histórico, conforma y crea también una sociedad histórica. El tejido social, con su multitud de urdimbres ideológicas que hacen posible el devenir y en éste la *forma mentis*, las luchas ideológicas, se tornan vitales; con raíces en el pasado, hacen posible su supervivencia y su plausible y posible regeneración. Por eso, pensar en las crisis del mundo moderno es, al mismo tiempo, pensar y rastrear las crisis del mundo antiguo y, específicamente, las crisis de los diferentes *humanismos* éticos que el mundo ha conocido. Se trata, pues, de plantear la relación entre ética y fenomenología política.

Pero la eticidad no ha sido palabra unívoca, ni ha expresado una única visión de lo que es o debe ser el hombre. En este sentido hay tantas clases de humanismos éticos como diferentes nociones o ideas del hombre se tengan.

La idea del hombre, con toda su problematicidad, arranca de la filosofía de los griegos. Ellos, los que, según el historiador Burckhardt, son nuestros padres, que en el lenguaje sistematizaron una filosofía y una técnica de *las cosas humanas* y, por lo tanto, de sus *significados* para el hombre mismo, ya tenían una concepción del hombre y su *centralidad* en el *Cosmos*. Con la ética, como problema entre el deber y el ser, pusieron al hom-

* Doctor en filosofía. Profesor de tiempo completo en la UAM-I. Presidente del Centro de Estudios Antonio Gramsci.

bre frente a su destino, práctico y vital: fue el nacimiento de la *política* como *ciencia*: ¿cómo hacer una sociedad para el hombre?, ¿cómo conciliar lo universal con lo particular?, ¿cómo equilibrar lo privado con lo público?, ¿cómo hacer una síntesis de la ciencia del hombre (filosofía) con la ciencia *de las cosas del hombre* (técnica)? Estos dilemas ya estaban planteados, al menos esencialmente. Encerraban un tipo particular de humanismo, que no necesariamente era el único ni el mejor. Pero ese humanismo, con toda su dosis de racionalidad y científicidad, es el que se irá desarrollando y consolidando, en diversas acepciones, a lo largo de la historia.

Ética y fenomenología política son dos conceptos inseparables de la reflexión filosófico-política. Es decir, la filosofía política comenzó, en los inicios de la cultura occidental, con una temática en el terreno de la *eticidad*, *i.e.*, una fenomenología histórica en donde parecía imperativo la búsqueda o la creación de una *normatividad*: un intento no sólo por iluminar los caminos del escenario humano, sino por construir un sistema de valores, aunque fuese rudimentario, y en éste, con toda claridad, la idea del *deber ser* como piedra angular de una “historia” que empieza. Me estoy refiriendo al pensamiento mítico de la Grecia arcaica. La “norma”, como idea del primer fenómeno del *derecho*, no era fruto de una racionalidad depurada sino *mítica*, ya que la idea del derecho no era sino la forma de la diosa *Diké*, la hija de *Zeus* y *Themistes*, que bajaba a la tierra para enseñar a los hombres a luchar contra *hybris*, uno de los primeros nombres del reino del mal. Los hombres, en estos antiguos poemas, ya tenían una *norma*, cosmo-histórica, de comportamiento: los hombres tendrán que regirse por la razón, porque a ellos “les conviene la justicia, el más alto de los bienes”.¹ Era éste, pues, el mandato de *Zeus*: convenir la creación de una norma ética, cósmica, que implicaba una subsiguiente aplicación política, *i.e.*, copiar ese mismo orden en una *polis* donde debe resplandecer la ley, creadora de un orden; donde esa misma ley sea, como afirmaba Platón, “señor de los señores”, y donde florezca “la dicha y prosperidad que los dio-

¹ Hesíodo, *La teogonía*, Buenos Aires, Shapire, 1943, p. 78.

ses otorgan a los Estados".² Creo que en esta primera lección política platónica encontramos, también, la subsiguiente conexión ética que nos brindó la escuela de la Hélade: la fenomenología política ya tenía en el pensamiento griego el antídoto para *Trasímaco*. La *teoría política* que Platón y Aristóteles legarían a Occidente tendría como subtítulo, al mismo tiempo, una "*teoría de las virtudes*". No fue casual, entonces, que por algo la *Némesis* aristotélica (*el horror al mal y a la injusticia*) vivificara a la cultura ético-política de la posteridad. Sería una ética no tanto fruto de la razón, entendida como "ciencia", sino de aquella otra que se tiene que *practicar* como si fuese una *virtud*.³

Sin embargo, el humanismo griego no nació en la quietud intelectual o en el *mejor* de los mundos posibles. Se nutrió y se generó en y por medio de las crisis de las mentalidades griegas. La cultura de Occidente es hija de una crisis que ya se antojaba universal. Por ejemplo, después de la caída de la *polis*, bajo la monarquía de los *diacólogos*, los griegos *criticaban y disentían* de un *poder* que ya no era *democrático* (si es que una vez lo hubo), a no ser en los sueños de Otanes en discusión con Megabizo y Darío, como lo consigna Heródoto. El gobierno del ilustre Pericles no era democrático sino de nombre, según nos lo narra Tucídides. Y es precisamente en esta época griega donde colocamos las raíces históricas de una crisis de la cultura occidental. No es válido solamente abarcarla, circunscribirla, remitirla a la complejidad del desarrollo social, sino a las particularidades de una concepción del hombre y de lo humano en la mentalidad griega. E. R. Dodds, en su libro *Los griegos y la irracionalidad*,⁴ ya nos hablaba en uno de sus capítulos de "el cansancio de la libertad". Es el diagnóstico de una Grecia que, después de la época del *Iluminismo* del siglo VI a.C., y después de haber pasado del mito a la ciencia, cayó en un periodo de decadencia espiritual e intelectual que Dodds describe acertadamente como un retorno a lo irracional.⁵ Tal vez este primi-

² Platón, *Las leyes*, a 55.

³ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, X, 9, 1180 a 30.

⁴ Madrid, Alianza Editorial.

⁵ En Herald Holton, "Modernità e Antiscienza", *Scienza Società*, núm. 56, mayo-agosto, 1993, p. 9.

tivo fenómeno cultural, proseguido en la Edad Moderna y ampliado con el descubrimiento del método científico, será el mismo que Spengler ha dado en nombrarla *decadencia de Occidente*.

Después de la época homérica, el *Iluminismo griego* fue descrito como el tránsito del pensamiento mitológico al pensamiento racional, pero precisamente al término del gobierno de Pericles llega la decadencia. El mundo griego empieza a contemplar todo género de síntomas y prácticas mitológicas en donde lo "irracional" era lo que imperaba. Posteriormente, el mismo Aristóteles ¿no cayó en una *lógica formal*, ciertamente lejos de las veleidades del *régimen mejor* de Hipódamo, pero sí prisionero de una *concepción formal* del mundo, muy lejos de la *lógica crítica* de un platonismo que propugnaba un idealismo ético? Tal vez esto motivaría que el mismo Aristóteles, después de la Guerra del Peloponeso, entre las guerras de ricos y pobres, escribiera su *Política*, pero ya con una fuerte dosis ética en orden de alimentar precisamente las formas de la política y vivificar los antiguos sueños de la *isonomía griega*. La fenomenología política iba descubriendo su continente ético, que ya no era meramente crónico, sino aplicado a la *convivencia humana*, a la *polis* donde se mezclaban un conjunto de *virtudes* necesarias para la *vida feliz*, aun cuando todavía no se descubriría el reino de la *subjetividad*. Ya se detectaba, sin embargo, la *fragilidad* de la existencia comunitaria.

A propósito de esta primera toma de conciencia en la literatura occidental, recordemos que Platón, antes de Aristóteles, ya nos daba cuenta del vértigo de la *existencia humana* en los inicios de su famosa Carta VII. Y Sócrates, bebiendo la cicuta, ¿no es el mejor ejemplo de una filosofía que, al no poder cambiar el mundo, se empieza a refugiar dentro de sí misma? Parte del *sentido espiritual* del Occidente cristiano tal vez se puede explicar también por esa concepción *intimista* que reacciona contra la fuerza y el ejército en una Grecia que, por otro lado, pugnaba loablemente por construir una pretendida *ciencia pura*. Creo que en la misma racionalidad griega, como ya lo detectara Nietzsche, comenzaban ciertos acentos de una *ciencia* que podía convertir a la *técnica* en un *tecnos* no precisamente hu-

mano, y que tendría que oponerse a esa misma racionalidad griega —y posteriormente cristiana— que hablaba de *virtudes políticas* y *morales* en donde el principio de *justicia* ocupaba un lugar central. Al menos *doctrinariamente*.

La —o una de las— crisis del mundo moderno se origina o se fundamenta, por lo tanto, en ese dualismo y racionalismo griegos, en esa dicotomía, a veces maniquea, del hombre-universo, alma-cuerpo, del pensamiento helenístico. Esa crisis era fundamental para *el objeto* de su filosofía. Al diagnosticarla *hicieron* su política. La legaron al Occidente europeo y nosotros no hicimos sino “racionalizarla”. Nuestras fenomenologías vienen de allá.

Pero esta crisis del primer *Renacimiento* de la cultura de Occidente fue también una primera crisis del primitivo humanismo, y es, esencial y fundamentalmente, la crisis del humanismo moderno. El hombre todavía no se ha encontrado en paz y en equilibrio en su propio mundo y en el mundo que él ha contribuido a crear; *desequilibrio* que el hombre mismo ha detectado por medio de una *racionalización* que, históricamente, se ha formado a partir de la conciencia griega. Por supuesto que no afirmamos que sea la misma crisis, por la sencilla razón de que no es hoy la misma *conciencia*. Los tiempos modernos son más complejos y, por lo mismo, tal vez más complicados en su análisis. Pero los griegos ya detectaban la problematicidad ante la *existencia* y tenían la misma *actitud* ante el mundo y el hombre. Ya era una conciencia de corte racionalista, ante los medios y los fines, y por lo tanto ya en aquel tiempo se podía afirmar el juicio que Marcuse daba de la sociedad industrial moderna: que lo racional de la sociedad subvertía la misma idea de razón.⁶ Es la “irracional racionalidad” de la que nos hablaba el filósofo alemán, ínsita en la modernidad de la sociedad tecnológica. Aquí el “humanismo”, el grecolatino de tintes cristianos, empezaba a perderse. La política, vuelta *secular*, no haría sino marginar ese lado *ontológico* de la ética tradicional.

Éste es, a mi juicio, el drama y la crisis sustancial del humanismo moderno. El hombre sigue *perdido* y *alienado* en un

⁶ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, 1969, p. 194.

mundo que le es todavía extraño, porque, a pesar de los instrumentos de dominación, el hombre es el *dominado* por sus propios productos. Ya no es tan sólo un estado de naturaleza en la que el paisaje sea el *homo homini lupus*, sino que los mismos *productos* del hombre, sus propias creaciones, se enfrentan y contradicen y niegan la misma *humanidad* del ser del hombre. Se trata, pues, de esa eterna crisis en la que se ha debatido la historia humana y que se ha diagnosticado por el pensamiento agustiniano a partir del siglo IV. Es la misma crisis del humanismo moderno que se ha debatido, desde Maquiavelo y Grocio, entre *ley, derecho y fuerza*, o entre racionalidad y eticidad, y entre ciencia, cientificidad y libertad. Es el conflicto entre los ideales científicos de Hobbes y su misma concepción “científica” del poder dentro de su visión mecanicista. Es la lucha entre los diversos “humanismos” renacentistas de un Maquiavelo, un Guicciardini, un Andreuccio da Perugia, un Petrarca, un Lorenzo de Médicis, o aquellos otros que enarbolaban la *doctrina Christi*, como los de un Campanella, un Moro o un Erasmo de Rotterdam. Unos y otros representaban visiones contrarias y contrapuestas en relación no sólo con la *definición* del hombre, sino sobre todo con su específico *quehacer* en la temporalidad y mundanidad. En particular, eran diferentes sus posturas frente a la “trascendencia”. La *centralidad* del hombre en el cosmos ya era entendida de diversa manera. Para unos el hombre era el “señor” de su mundo, aunque todavía tenía ligas con la divinidad y su misión consistía en recrear ese mundo que, al fin de cuentas, no era sino *imago Dei*, o sea, una expresión o imagen de Dios. Para otros, con el incipiente fenómeno de la secularización, en donde a veces la existencia de Dios empezaba a ser una simple hipótesis, el *problema del hombre* y, por consiguiente, de su humanismo, ocupaba el lugar central y casi único de las preocupaciones humanas y el único e importante *proyecto político*; era el nacimiento del mundo moderno y la oposición entre utopía y ciencia, entre cientificidad geométrico-matemática y eticidad tradicional. Aquí nacería, ya en términos modernos, la crisis y el conflicto del humanismo, una ciencia-técnica que comenzaba a hablar solamente con *figuras, números y movimientos* y un humanismo que empezaba

a medirse con el paradigma de la sola "cientificidad". La "política" recogería ese paradigma. Sería la "*forma*" *more geometrico-mecanica* con la cual Hobbes la revestiría.

La racionalidad de la cultura de Occidente pudo haber tenido una coherencia en sus medios o en sus instrumentos, pero no en sus fines. La racionalidad, que es la utilización de la ciencia y la tecnología, ha demostrado una absoluta arbitrariedad e inhumanidad real en los fines, en la praxis, como ya lo apuntaba años ha Karl Acham. También lo ratificó Ortega y Gasset cuando afirmaba que el pensamiento programático moderno "quedaba reducido a la operación de buscar buenos medios para los fines, sin preocuparse de éstos". La "*teología*" quedaba, así, reducida a mera utopía y principiaba lo fáctico, lo fenomenológico, lo puro empírico. Se marginaba, por lo mismo, el "reino de los fines", de los que hablaría Kant. La *política* se convertía, pues, en una *ciencia-técnica*.

Sin embargo, la tradición griega de la racionalidad, vía la interpretación renacentista de la *verità effettuale de la cosa* maquiaveliana convertida posteriormente en *utilidad*, hizo posible el auge de la *ciencia-técnica*, de la industria, del optimismo liberal, y como fruto terminal surgió de ahí el moderno positivismo. Con él, el mundo ético comenzaría a declinar. Y comienza a declinar porque ya había comenzado el movimiento histórico en donde la *scienza nuova*, de Bruno y de Bacon, empezaba a develar los misterios de una naturaleza que se creía *encantada* y se comenzaba, por lo mismo, a escribir la *ciencia* de la *política* de otra manera: ya no era la *comunidad* antigua, aquella que tenía una normatividad y una eticidad regida por valores considerados universales, sino que ahora, con la entrada de la modernidad, el estudio de la política se volvía el estudio de *fuerzas, resortes y movimientos*, como el estudio de un *quantum*. Y ahí, obviamente, ya no habrá lugar para lo ético, lo metafísico, lo trascendental. Era la ciencia del *hombre natural*, estudiado *de una manera natural*. La *física social* reemplazaba la *moral*. La modernidad había violentado a la naturaleza convirtiendo las cosas en *objetos* y al hombre en un objeto más que tiene que ser *observado* y medido, y cuyo valor es, sobre todo, su *funcionalidad*. El hombre empezaba a volverse

unidimensional. Era un medio para otros medios. El hombre era su función, y empezaba a gestarse, dentro del Estado, el futuro “funcionario” que es, al mismo tiempo, un *especialista o un experto*. La *política* se volvía una *ciencia* de las cosas, de su *administración política como “ciencia”* que había seguido el mismo proceso de la filosofía *como “ciencia”*, inaugurada por la filosofía fisicalista y mecánica de Hobbes.

2. Por otro lado, la modernidad, es cierto, nos enseñó la *ciencia nueva* de Vico, nos hizo descubrir los “infinitos mundos” de Copérnico y Giordano Bruno, la matemática y la física de Galileo, la mecánica política de Hobbes; y antes, el descubrimiento de los *resortes naturales* de los nuevos estados por el incomparable Maquiavelo. Sin embargo, esa modernidad no nos enseñó a impedir que esa *nueva ciencia* tratara de marginar la ética y la moral; más aún, con esa *secularización* se inició la sacralización del concepto de *verità effettuale della cosa* de Maquiavelo, que más tarde se trocará por el de *utilidad* y dará a los teóricos del *optimismo* liberal su mejor paradigma para fundar ese *pragmatismo moderno* que alimentó los sueños y las teorías de una modernidad que, si bien ha sido hecha por el hombre, no ha tenido un “rostro humano”.

La modernidad, o una de sus caras, nos deslumbró, ciertamente, con su *ciencia-técnica*, con esa *tecnología* que, como pensaran los fundadores alemanes de la “filosofía ingenieril” o de los “ingenieros”, de tinte calvinista, no era sino el alargamiento de “las manos de Dios”. Pero al mismo tiempo, esa modernidad encubría una interpretación del “método científico” que hacía de éste el único y exclusivo criterio de verdad y que el hombre mismo y su industria y su comercio fueran medidos tan sólo por el *cálculo*, la *medida* y, por supuesto, por el beneficio utilitario que mira solamente al propio lucro. Era obvio que, con este horizonte “cientificista” y “economicista”, se erigiera el concepto de un *homo oeconomicus* para quien lo ético y lo moral, los valores de dignidad, de responsabilidad moral, de humanismo integral, le fueran “formalmente” ajenos. Se gestó así una cultura de la *dominación*, pero camuflada, mediatizada, convertida en “racionalidad modernizadora”, la “irracional

racionalidad" de la que hablaba Marcuse. Un ogro económico cuyo poder es de tal naturaleza que logra, inclusive, maquillar sus tentáculos, que intenta conformar a su imagen y semejanza por medio del *marketing* consumista y seduce con su racionalidad científicista; pero, también, cuyo control se reserva para muy pocas manos. Lo demás es máscara, *planeación organizacional* que puede darse el lujo de ofrecer una cara inclusive "democrática".

La modernidad conquistó, en su inicio, muchas tierras desconocidas; aun en nombre de una religión que se creía "evangélicamente" conquistadora y en este aspecto en contra de otra interpretación religiosa que predicaba la hermandad, la fraternidad y el sentido de la *comunidad*. La primera hizo posible la alianza *trono y altar*, política y Biblia; y ésta última, muy propia de la idiosincrasia norteamericana, afín a su pragmatismo político, juntó ética empresarial, política gobiernista y teología política. Los nombres de John Cotton, John Winthrop, William Staughton, Cotton Mather, Thomas Jefferson, Benjamin Franklin, precursores de los modernos Reinhold Niebhur, John Dewey, Walter Lippman, están vinculados con ese pragmatismo. La segunda escondía acentos liberadores y, por lo mismo, fue y es considerada "peligrosa" por los poderes establecidos, porque en su centro se encuentran la fraternidad y el sentido de comunidad realmente efectivos.

La modernidad trajo, pues, su propio *demonio interior*. Igual que la ciencia traía el suyo, su propio movimiento de eterno *continuum* galileano, tal y como Heidegger lo detectara al hablarnos de la esencia de la *técnica*. El progreso lineal, de una sola dimensión y sin capacidad de sufrir un movimiento que incluyese la distribución, orilló a la creación del gran poder económico que empezó a fracturar el antiguo concepto de *Estado-nación*. Ya antes, por cierto, había comenzado ese proceso de *secularización* que rompía la bella totalidad griega y fracturaba, también, el matrimonio entre el *logos helénico* y el *logos cristiano*, dando principio a la separación entre Dios y hombre, cielo y tierra, la *civitas Dei* ya alejada de la *civitas hominis*. Y el hombre, al quedarse solo con su mundo, como *dueño y señor*, consumando el mandato bíblico de "ganar el pan con el sudor

de su frente" (cosa que según Marx unos no han hecho), crearía una *ciencia política*, por obra de Maquiavelo, en donde comenzará a imperar la *efectividad* y los estados no serían sino *fuerzas naturales*. El hombre solo, ya sin sus dioses griegos y con el Dios cristiano principiando su *lejanía* (o *cercanía* en el mundo, según se trate de Spinoza, Leibniz y Hegel), comenzaría la elaboración de un mundo y una política *iusta propria principia*. El hombre ya se constituía en el centro del mundo, a pesar de que Copérnico paradójicamente lo hubiera expulsado a infinitos mundos. El mundo era *la casa del hombre* y tenía que recrearlo con su trabajo. La economía ya no era la simple *oikonomía*, i.e., la *administración* de la casa o la *ciudad*, sino que pasaba a ser *crematística*, es decir, *organización empresarial*. La *política*, por consiguiente, que había descubierto el lado *optimista* de la razón, cristalizaba en la práctica el principio de *utilidad* dejando la puerta abierta a todos los *utilitarismos*.

Se abrían sus horizontes "humanísticos", se afianzaba su naturalismo, se echaban los fundamentos de la *fisiocracia* y se construían, por lo mismo, los cimientos de una modernidad industrial que, con el optimismo de los filósofos de la Ilustración, echaban a rodar un mundo económico-industrial que, con su *racionalidad tecnológica*, se constituiría en ese nuevo Moloch de la modernidad. El capitalismo salió de esas entrañas. Su motor interior maginó a los innumerables individuos concretos. La seriación y modificación modernas dieron comienzo a otro tipo de crisis, ya criticadas por Kierkegaard y Nietzsche. El *Leviatán* económico ya estaba listo para que sus tentáculos intentasen la globalización, inclusive el *Estado-nación* había sido fundado con base en los *individuos privados*, no a partir de sus comunidades. El individuo se hallaba solo, a merced de las fuerzas del mercado. La política, aun la "representativa", no era sino *cobertura*. El *Leviatán* moderno ya estaba preparado para mediatizar y camuflar todos los movimientos disolventes mediante su moderna "racionalidad".

El comtismo y el posterior positivismo del siglo XIX fundamentaron todavía más la ideología optimista en el progreso científico. Para Comte, para quien la política era una física social, la ciencia era al mismo tiempo una ciencia de la sociedad

y una ciencia de la evolución. El individuo, al ser solamente una abstracción, está regido por unas supuestas leyes naturales, indefectibles y necesarias. El organismo social es lo que cuenta. Su *Cours de philosophie positive* y su *Systeme de politique positive* no harán sino expresar la creencia ilimitada en una ciencia convertida en religión y que maniató las conciencias de unos hombres, convertidos también en simples números, que concilian el orden y el progreso. La filosofía no incluye el problema de la libertad, ni la tensión de la existencia. Es una filosofía de la Humanidad, pero en abstracto. Los hombres concretos no son sino agregados que tienen que insertarse en el todo social. Es “el catolicismo sin cristianismo” en la gráfica definición del pensador francés Jean Lacroix. Es, además, la negación de aquel humanismo que ponía en el centro del quehacer social la cuestión de la justicia y el problema de la libertad. El positivismo del siglo XIX le quitaba al hombre sus mejores alas y sus sueños, sumergiéndolo en cambio en el mito cientificista. Lo ético y moral se encerraba o en la utopía o en una filosofía del lenguaje que los consideraba como palabras sin sentido. A la fenomenología de lo político no le quedaba otro horizonte sino el positivista.

Sin embargo, debemos situar históricamente el así llamado mito positivista. Entre los años 1800 y 1830 el método matemático imperará y se confundirá con la “investigación científica”. Cuando Laplace, en 1825, publica su *Traité de mécanique céleste*, acompañado por los estudios de un Fresnel, de un Ampere, de un Carnot, el panorama del estatuto de la ciencia saldrá de los moldes, según ellos estrechos, de la mera empiria. La ciencia que antes manejaba solamente la observación, a partir de esos años, mediante las “matemáticas superiores”, se abrirá a nuevos espacios interpretativos sobre la naturaleza y jerarquía de las ciencias y sus relaciones con la técnica, la economía y la política. Es el abrazo newtoniano entre la matematización y la investigación científica. De ahí partirá una específica y determinada “política de la ciencia”.⁷ Pero este

⁷ Th. Kuhn, *The essential tension. Selected studies in scientific tradition and change*, Chicago, Chicago University Press, 1977, p. 61. (*La tensione essenziale*, Turín, Einaudi, 1985.)

“nuevo orden” no llegó, a no ser como una “filosofía de los ingenieros” demasiado simplista y monista que solamente abarcaba y se encerraba en una “visión de los científicos”. El humanismo tradicional se perdía, la bella totalidad griega y el sentido de *comunidad* del cristianismo quedaban marginados. Empezaba una *secularización* eminentemente laica y científicista. Lo ético era un *no-sentido*. Lo político se tornó *lo positivo-empírico*. La política, que ya desde Hobbes empezaba a ser *ciencia*, de aquí en adelante se volverá una fenomenología de *movimientos*, *i.e.*, de estudios de grupos de presión, sin connotaciones subjetivas trascendentales.

Saint-Simon, primero, y Comte, después, intentarán crear esa *física social* que, según ellos, curará los desórdenes y los males sociales, proporcionando nuevos fundamentos ideológicos al poder político. Saint-Simon especialmente, con su *Nouveau catéchisme*, delineará un tipo de *organización social* dirigido por los hombres de ciencia y los industriales. Esta reforma del saber, con características técnico-científicas, y que regulaba la vida de los individuos de manera “orgánica”, en la práctica no era sino el soporte doctrinario de una forma de poder del *Directorio* y, desde luego, del modo en que fue consolidándose el autoritarismo de Napoleón. Pero ni el *Catéchisme des industriels* ni la “*Filosofía positiva*” pudieron reorganizar la sociedad en los términos de una nueva y mejor relación del hombre con la naturaleza o del hombre con la historia. La filosofía positiva no pudo descubrir esas “leyes de la naturaleza” que, supuestamente, eran “inmutables” y “necesarias” para intuir el futuro. La ciencia había simplificado, en teoría, la realidad; pero esta realidad ya se encontraba *fragmentada* desde mucho antes. Con la filosofía de Comte era imposible descifrar, a fin de cuentas, “las leyes lógicas del espíritu humano”, ni de hecho se logró conseguir la reforma de la educación en cuanto a la unificación de las ciencias que produjese el bienestar social general.⁸ El sueño de Comte de completar la obra de Bacon, Descartes y Galileo, con el fin de conseguir un “sistema

⁸ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Y, Lec. I a., pp. 34-36 (véase *Corso di filosofia positiva*, Padua-Vicenza, 1967).

de ideas generales" que apagarán las "crisis revolucionarias que atormentan a los pueblos" no fue sino una más de las quimeras positivistas del siglo XIX.⁹ El positivismo, con todo su entusiasmo por la exactitud científica y su consiguiente recurso a la "física social", tampoco pudo vencer el "egoísmo burgués", o sea, el *homo oeconomicus*. El "sentimiento social" tan celebrado por Comte no pudo prevalecer sobre la "actividad egoísta", y la "transformación social" no pudo, al fin de cuentas, suplantar a la *metánoia* cristiana.¹⁰ Comte se quedó con su sueño: de que el positivismo, y no el catolicismo, solucionara, al fin, "la inmensa cuestión social".¹¹ El humanismo seguía, pues, pendiente. Por lo menos, aquel humanismo que suponía unir totalidad-universalidad con subjetividad-individualidad; o ese humanismo que no olvidaba ni la *persona* humana concreta ni, al mismo tiempo, esa persona-individuo que estaba ínsita en una comunidad de valores e ideales, es decir, de culturas comunitarias.

3. El mundo moderno que nació con el signo de lo "racional", pero también bajo y con el criterio del "cálculo" y la "medida", carecía de lo que le daría *sentido y equilibrio, identidad y ubicación: lo ético y lo moral*. Sabemos que a la "modernización" le ha antecedido una "lógica formal" que ha sido "la gran escuela de la unificación", en cuanto que ha podido ofrecer "el gran esquema de la calculabilidad del universo". A los siglos de la fe les han seguido los siglos de la "razón". Pero ha sido una "razón" a la que ya no le duele su pasado. Tal vez, como lo pensara W. Benjamin, porque "sólo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado". Un pasado que es citable, repasable, que se ha construido en muchos sentidos bajo una inspiración religiosa. Por el contrario, la modernidad y su ciencia, tratando de huir de todos los paraísos perdidos y con el fenómeno de la secularización, ha *sacralizado* una naturaleza, la ha dominado y descrito, como se describe y domina

⁹ *Ibid.*, p. 39.

¹⁰ A. Comte, "Système de politique positive", en *Oeuvres D'Comte*, vol. VII, París, Éditions Anthropos, 1968, p. 360.

¹¹ *Ibid.*, pp. 361-362.

una *máquina*. Pero, al hacerlo, el hombre se ha convertido él mismo en una especie de máquina, un *ente natural*, fisiológica y psicológicamente idéntico a una máquina, que es medible, cuantificable, sopesable. Por algo Hume, siguiendo las huellas de Galileo, concebía a la naturaleza como una máquina perfecta. Pero es una máquina en donde la libertad también se ha perdido. O mejor, se ha vuelto “calculable”, utilizable, en orden a una sistematización de tipo comercial, apta al naciente capitalismo. La “cientificidad” y la “naturalización” que detectamos en la filosofía de la Ilustración empezaron a revelar los “misterios” del mundo. Le fueron quitando sus secretos y, según Weber, sus *encantos*. Tal vez, como afirman Horkheimer y Adorno, le han intentado también quitar su “angustia”. Pero se ha hecho con una *racionalización sin pasiones*, a no ser aquellas paradigmáticas de las que hablaba Hobbes. Ha sido, pues, una secularización-racionalización en donde se ha fragmentado al hombre y, en sus formas religiosas, ya secularizadas y ritualizadas, se ha preparado la *forma mentis* en orden a una *disciplina*, corporal y espiritual, que el mundo industrial moderno necesitaba. Fue la continuación del *ora et labora* del monaquismo medieval y la construcción moderna del *homo faber*. Pero un *homo faber* que perdió ese viejo humanismo que vivía en una *totalidad* y tenía puntos de referencia en normas éticas trascendentales que le daban *identidad y significación*; todavía no llegaba ese “espíritu científico” que, en nombre de una fisicalidad y científicidad, en realidad venía a fragmentar y dividir.

La científicidad y la racionalización de la modernidad empezarán a borrar los contornos y las relaciones del hombre como un *sujeto* en la naturaleza, y será absorción del *objeto* en la *función* la específica novedad de la moderna sociedad industrial. El hombre es su función y el papel que cumple es su funcionalidad en ese proceso transindividual y transnacional que es la empresa del mundo y el Estado modernos. El poder, desnudo y violento, de las antiguas sociedades medievales y renacentistas, se ha revestido de nuevos ropajes, no menos violentos que los antiguos: el poder de la moderna sociedad técnica-industrial. Ante ella el hombre se pierde en un anonimato, en su

mecanización, en esa nueva autorregularización y segmentación que se produce en el mundo de la computación; sobre todo cuando los valores son la eficiencia y la productividad que ocultan poderes sumamente reales cuyos intereses niegan los altos valores del espíritu, sobre todo aquellos que se someten a la mera *empiria*. En esta sociedad tecnificada, el espíritu del hombre ya no irrumpe como dominador o creador, sino como objeto, también él, conquistado y dominado. La naturaleza, como la pensara Descartes, se ha vuelto una simple materia bruta, modelable y cambiante, en un proceso casi infinito de transformación, pero en sus instrumentos, no en sus fines. La ciencia, que tanto ha perseguido el *aeternum mobile* y que tanto se ha preocupado por definirlo ya desde Galileo, se ha topado con que ella es un perpetuo movimiento, un incesante abrir de puertas que llevan a otras puertas, pero en donde el hombre queda atrapado. Es la cárcel técnica y científica del hombre, en cuyo inmenso laberinto se ha perdido; es esa imagen de inmensa telaraña que nos ofrece la moderna sociedad industrial y en la cual, según Marcuse, el hombre se ha encerrado. El hombre, ciertamente, se ha vuelto un creador. Pero un creador que no admira, con amabilidad y humanismo, su obra creada. La *política*, también, se concibe como una "ideología" que sería vista como mera *ciencia fáctica*, como un mero instrumento de *control* o, incluso, de *consensos*.

El humanismo, global e integral, quedaba, por lo tanto, en mera utopía. Y los sueños e ideales del optimismo de la filosofía del progreso, en los albores del nacimiento de la ciencia moderna, no han sido sino otros tantos intentos por humanizar al hombre en una sociedad que, al olvidar el continente ético, no quedaba convertida sino en una *civitas hominis*, puramente secular, sin los viejos dioses griegos y con el espectro, siempre viviente, de los nuevos dioses de la modernidad: el hedonismo consumista, la persecución del beneficio a ultranza, la tecnología y la ciencia-técnica convertida en fetiche.

Lo ético, pues, dadas las crisis actuales, es el horizonte del momento. La nueva fenomenología política no puede seguir fragmentando la realidad humana. Creo que, una vez más, tenemos que recobrar el valor de una *eticidad* que rescate esos

continentes perdidos de *universalidad-totalidad* que se nos perdieron por el camino. O pensamos en términos de comunidad de *personas morales*, o caeremos de nuevo en el “aullar entre lobos” de una política cuyos conceptos de “interés general”, “bien público”, “políticas públicas”, no son sino la mascarada de definidos *intereses privados*. ¿Cómo conciliar, pues, una ética de mercado, una individualización, subjetivización, con una racionalidad que no se convierta en un *deus ex machina* en donde no haya espacios para la libertad moral o para un efectivo bienestar comunitario? ¿Cómo, también, podemos lograr una ética comunitaria si perdemos la conciencia de que ésta se logra a partir de *valorar al sujeto-individuo moral* que forma parte de esa comunidad? ¿Y cómo lo podemos valorar si se marginan sus tradiciones, sus “significados” vitales (su tierra, su cielo y su mar)? No queda sino una relación dialéctica, pero a condición de que el sentido de *totalidad*, de *universalidad*, predomine sobre las partes, y que éstas no desaparezcan, sino que el *todo* tenga valor precisamente por el valor de sus *partes*, de sus *diferencias*. Sólo así evitaremos el *Leviatán* totalitario o la disgregación económico-social en donde unos pocos recogen lo que los muchos desparraman. Creo que los dilemas están abiertos en el nivel teórico. Pero la experiencia histórica encierra muy pocos caminos. Por lo menos *post festum*. La racionalidad, la realmente existente, hace mucho tiempo que perdió su inocencia.