

DIKAIOSYNE N° 2 /1999

Ética y modernidad

Págs. 135 - 161

Mayda Hocevar

Dpto. de Metodología y Filosofía del Derecho

Escuela de Derecho

Universidad de Los Andes

mhocevar@gugu.usal.es

Resumen.

La autora toma como base para sus reflexiones las críticas llamadas “de nuevo paradigma” (Elías Díaz, Fritjof Capra, Walt Anderson) al sistema social actual y al tipo de ciencia que lo define y lo construye, tomando como referencia a Enrique Bonete Perales (La faz oculta de la modernidad). En base a ideas como vida y muerte, unidad y pluralidad –“dos caras de una misma moneda” o “remolinos en un mismo río”–, ella emplea en su crítica ideas de Eckhart, Bruno, Freud, Bateson, Foucault, Chomsky, Capriles, Berger, Pániker, De Sousa Santos, Giner, Simmel, Cappelletti, Berlin, etc.

Palabras clave: Modernidad, Ética, Enrique Bonete Perales, La faz oculta de la modernidad.

Abstract.

The author bases herself on the so-called “New Paradigm” (Elías Díaz, Fritjof Capra, Walt Anderson) critique of the prevailing social system and the type of science defining it and constructing it, in reference to Enrique Bonete Perales (La faz oculta de la modernidad). On the basis of ideas such as life and death, unity and plurality –“two faces of the same coin”; “whirlpools in the same river”– she uses in her critique ideas by Eckhart, Bruno, Freud, Bateson, Foucault, Chomsky, Capriles, Berger, Pániker, De Sousa Santos, Giner, Simmel, Cappelletti, Berlin, etc.

Key Words:

Modernity, Ethics, Enrique Bonete Perales, La faz oculta de la modernidad.

La sociedad occidental moderna pareciera haber sido convertida, por parte de una serie de escritores e intelectuales contemporáneos, en el objeto ideal contra el cual esgrimir las críticas más despiadadas, como si del más horrible monstruo de la razón se tratara. Ahora bien, el carácter y naturaleza de esas críticas acérrimas y no tan acérrimas a la sociedad en la que vivimos y que hemos inventado, y el objeto o los objetos sobre los que inciden esas críticas difieren a veces de modo considerable. En estas reflexiones tendré como punto de referencia parcial algunas críticas que, desde lo que se ha llamado Teorías de nuevo paradigma, se le han hecho al sistema social actual y al tipo de ciencia que lo define y lo construye; por otra parte, tomaré como referencia los hilos que conducen las ideas que el profesor Bonete Perales expresa en su libro La faz oculta de la modernidad.

Vida y muerte; unidad y pluralidad: dos caras de un mismo rostro; remolinos en un río.

De manera muy original y acertada, a mi modo de ver, el profesor Bonete Perales inicia sus reflexiones críticas con el tema de la muerte. Este es un tema esencial desde el momento en que una observación lúcida sobre la forma en que la misma es asumida en una sociedad deja entrever las convicciones y pulsiones más originarias de esta última: sus creencias religiosas o místicas; los fines, implícitos o explícitos, que esa sociedad se da a sí misma y a los sujetos que la integran, etc. Casi todas las sociedades históricas han asumido, de manera más o menos precisa, el tema de la muerte, y han elaborado teorías escatológicas con el fin de tratar de explicar el sentido que la

muerte debe darle a la vida. El papel activo que la religión, el arte o la filosofía¹ han desempeñado en este campo, es indudable. Ahora bien, ¿qué pasa cuando nos encontramos frente a una sociedad que, pretendiendo ignorar el hecho de la muerte, la banaliza y la evade?

La modernidad supuso la substitución de Dios como instancia para decidir la verdad o falsedad de los criterios de verdad, por la razón y la ciencia, como único tribunal absolutamente autónomo, capaz de darse a sí mismo sus propias leyes, al margen de autoridades extrañas al sujeto mismo. Como dice Pániker en su libro *Filosofía y mística*, todo logro o adquisición implica una pérdida y si el triunfo de la razón instrumental puede considerarse como un logro, éste se obtuvo a costa de una inmensa pérdida: supuso en parte dejar al humano absolutamente desolado frente al destino ineluctable de la muerte, la impermanencia y el dolor que toda forma de vida comporta²; además, como esa instauración de la razón se hizo desde un modelo hegemónico unitario y, por tanto, totalitario, ello supuso el silenciamiento de lenguajes y cosmovisiones, hoy en día redescubiertas como poseedoras de una gran sabiduría y sentido común. Este fenómeno es denominado por el sociólogo portugués Boaventura De Sousa Santos como epistemicidio, término con el cual designa no solamente la muerte física de culturas y sociedades marginales y marginadas (genocidio), sino también la muerte y el silenciamiento de paradigmas y modelos de ciencia, cultura y religión que quedaron oscurecidos y fuera del escenario que iluminan los encandilantes reflectores de la razón ilustrada y de sus modernos hijos.

La historia de la civilización occidental puede verse como la historia de la búsqueda de un fundamento sólido y seguro, así como la historia de la filosofía es la historia de la lucha contra el escepticismo. Sólo la sensación de que nos movemos en suelos poco firmes y de que la realidad que nos rodea es paradójica y huidiza puede ser la causa de tan repetidos intentos de construir un mundo predecible y feliz, pleno de sentido, afincado en la roca y no en la arena. Sin embargo, parece gracioso constatar que, cuanto más intentamos evadir aquello que no podemos controlar y conocer y cuanto más intentamos construir un paraíso sólido sobre la tierra, más claramente se prueba el fracaso de la razón y de su sueño utópico de una sociedad paradisíaca. En su lugar, hemos construido un infierno tecnológico en donde los humanos no son más que meros instrumentos para la producción y el consumo desmesurados³ y en donde la base que hace posible la vida en el planeta, como consecuencia está, por primera vez en la historia, seriamente amenazada.

Una de las paradojas más interesantes de nuestra modernidad es haber creado -en un ambiente que pretende evadir el sufrimiento y la muerte- las condiciones más idóneas para poner en entredicho la vida misma del planeta y de los humanos que en él habitan. La cotidianidad moderna, como afirma el profesor Bonete, constituye una estructura a través de la cual se evade nuestra realidad más inmediata: la muerte. Según él, la causa de ello la podemos encontrar en la carencia de religiosidad auténticamente comunitaria. Hoy en día se considera el asunto de lo religioso como un tema circunscrito únicamente a la esfera privada del individuo. Habitamos en una sociedad en donde la realidad del sufrimiento es conscientemente apartada del paisaje cotidiano, pues su palpable presencia amenazaría la aparente estabilidad de la vida cotidiana y el continuo funcionamiento de las instituciones sociales⁴. Si bien es cierto que buscamos desesperadamente ocultar el dolor y confinar la vejez, la enfermedad y la locura a clínicas, hospitales y ancianatos, lo más lejos posible de nuestra vista, ese ocultamiento del sufrimiento es, por decirlo de algún modo, solapado. Si echamos un vistazo por los programas de televisión incluidos los noticieros veremos que la manera que tenemos de evadir la realidad del sufrimiento es a través de su trivialización: las imágenes dantescas de las guerras recientes, los reportajes sobre la pobreza y el hambre en el Tercer Mundo, los ejércitos paramilitares del Brasil o de Colombia, asesinando a quemarropa a niños y adolescentes de la calle, las frescas imágenes de la cruel matanza de focas en el civilizado Canadá, etc., no son más que modos de banalizar el sufrimiento e insensibilizarnos frente a él.

Según Bonete Perales la huida colectiva de la realidad aplastante de la muerte es uno de los síntomas de la enfermedad que padece la modernidad, así como también es consecuencia del lado oscuro de esa racionalidad moderna que es consubstancial a la visión funcionarial o instrumental del hombre, que se opone al valor y la dignidad humana. Ella se afina en la competitividad, como valor opuesto a la solidaridad y la ayuda mutua; en la mente racional y analítica como opuesta al sentimiento y la intuición; etc. A este respecto, el físico teórico Fritjof Capra señala la sorprendente conexión entre los cambios de pensamiento y de valores. Ambos pueden ser contemplados como cambios desde la asertividad a la integración. Ambas tendencias -la asertiva y la integrativa- son aspectos esenciales de todos los sistemas vivos⁵. Ninguna es intrínsecamente buena o mala. Lo bueno o saludable es un equilibrio dinámico entre ambas y lo malo o insalubre es su desequilibrio, el enfatizar desproporcionadamente una en detrimento de la otra. Si contemplamos desde esta perspectiva nuestra cultura industrial occidental, veremos que hemos enfatizado las tendencias asertivas en contra de las integrativas. Ello resulta evidente al mismo tiempo en nuestro pensamiento y en nuestros valores...⁶.

Como esbocé antes, la causa de esta situación se debe en parte al olvido de la verdadera religiosidad, que debe ser necesariamente comunitaria y no sólo intimista y personal, ya que esto último supone separar la moral pública de la privada legitimando en consecuencia comportamientos políticos incensurables por instancias críticas superiores a la conciencia personal⁷.

El modo de recuperar lo perdido no podría darse para este mismo autor, sino a través del redescubrimiento vital del núcleo del cristianismo.⁸ Por otra parte, tendríamos que reflexionar también sobre la distinción que hacemos entre la esfera de lo "público" y la esfera de lo "privado".

Según Pániker en la Grecia clásica esta separación le era ajena a los ciudadanos de la polis. Y Berger halla, en esta dicotomía, una de las manifestaciones institucionales más importantes de la modernidad, con unas consecuencias igualmente importantes, tanto al nivel del sentido, como al nivel de la conciencia⁹. Según este autor, lo privado, no constituye el refugio cálido que anhelamos, sino que, al contrario, no es más que una extensión de la dinámica de las instituciones que circunscribimos al ámbito público.

Si bien en líneas generales estoy de acuerdo con el planteamiento central del profesor Bonete Perales, creo que convendría agregar al mismo algunas reflexiones que tal vez lo enriquecerían.

Una de las causas de nuestra situación actual creo que podemos encontrarla en la sensación de separatividad que nos invade: nos sentimos separados de los demás seres humanos, y no tenemos problema en usarlos o explotarlos, nos sentimos separados de la naturaleza y no tenemos problema en explotar la indiscriminadamente, produciendo la actual crisis ecológica. Según algunos autores, la tradición judeo-cristiana, la Ilustración y el racionalismo, la revolución científica de los siglos XVII y XVIII, crearían y configurarían los conceptos y creencias básicas que nos han conducido, como mansos corderos, a la situación actual, caracterizada por una concepción antropocéntrica del mundo, una ideología de dominación y sometimiento de la naturaleza, identificada con lo femenino y consubstancial al patriarcado; de una separación entre mente y materia o naturaleza y espíritu, una ilusión de substancialidad/autoexistencia de los entes, etc., que terminarían escindiendo definitivamente la realidad y lo humano, y consolidarían las fracturas sociales que dividen a gobernantes y gobernados, pobres y ricos, explotados y explotadores. En este sentido, el rescate de una espiritualidad auténtica es una verdadera necesidad. Una espiritualidad que nos permita comprender el sentido profundo de la frase atribuida al Jefe Seattle cuando afirmaba que todo va enlazado, como la sangre que une a una familia. Todo va enlazado. El hombre no teje la trama de la vida, él es sólo un hilo. Lo que hace con la trama se lo hace a sí mismo. Se trata pues de una crisis de percepción y, por tanto, es indispensable un cambio de percepción que se proyecte en los hechos. Y precisamente a ese cambio de percepción nos conducen, por caminos nuevos, algunas

investigaciones y descubrimientos en los campos de la física, de la biología, de la teoría de sistemas, de la psicología, de algunos tipos de sociología, etc. Capra nos dice que el “viejo paradigma consiste en una serie de ideas y valores, entre los que podemos citar la visión del universo como un sistema mecánico compuesto de piezas, la del cuerpo humano como una máquina, la de la vida en sociedad como una lucha competitiva por la existencia, la creencia en el progreso material ilimitado a través del crecimiento económico y tecnológico...”¹⁰. El avance tecnológico va aparejado a la destrucción de la vida en el planeta; el ocultamiento y la evasión de la muerte, asociados a la ilusión de un paraíso de la abundancia y el consumo, van aparejados a la reducción del hombre a mero útil que se sustituye y desecha, siempre que los criterios de maximización y eficacia así lo requieran: no podemos negar que todo ello responde a uno y el mismo patrón mental. Lo paradójico es que tenemos una percepción invertida de la realidad que nos hace en gran medida producir lo que no deseamos producir, volver crudamente palpable aquello de lo que deseamos huir, y destruir en definitiva aquello que más desearíamos preservar. En la situación en la que estamos, creo que es el momento de darnos cuenta de que no es posible aislar los problemas para solucionarlos de modo más eficiente. La máxima del Discurso del Método de Descartes: fragmentar todo problema en tantos elementos simples y separados como sea posible, constituye un desarrollo de la perspectiva fragmentaria que nos hace sentirnos separados de lo que nos rodea y contraponernos a ello -el ecosistema y los otros seres humanos- y percibir el universo como un cúmulo de elementos intrínsecamente separados e inconexos. Nada más alejado de la naturaleza de la realidad. Los diversos problemas, como dice Capra, no pueden ser entendidos aisladamente, sino de manera interconectada e interdependiente. En este sentido, Capra dice que asistimos a un cambio de paradigmas, no sólo en la ciencia, sino también en el más amplio contexto social. Y, extendiendo la definición de Kuhn de paradigma científico al paradigma social, lo define como una constelación de conceptos, valores, percepciones y prácticas compartidas por una comunidad, que conforman una particular visión de la realidad que, a su vez, es la base del modo en que dicha comunidad se organiza¹¹. Este énfasis en la crisis de percepción y en cómo un cambio de percepción puede producir un cambio en la realidad que la conciencia exterioriza, objetiva y solidifica, tal vez pueda inferirse de los aportes de P. Berger a las teorías de la sociedad y a la sociología de la modernidad. Ciertamente, hay una relación dialéctica entre la conciencia individual y la sociedad. Entre ambas se establece una relación de interdependencia que lleva a nuestro autor a estudiar la reciprocidad causal entre los procesos institucionales y los procesos al nivel de la conciencia. El proceso de modernización por ejemplo, lo estudia P. Berger en tanto que transformación de los sentidos y revolución de las estructuras de la conciencia. Es por ello que todo cambio social debe producirse simultánea y paulatinamente en ambos niveles de la realidad: el de la conciencia individual y el de la sociedad en su conjunto¹². Y aquí es donde me parece que el profesor Bonete Perales y el sociólogo Berger insisten en la función que debe desempeñar la religiosidad en las conciencias de los sujetos sociales. La modernidad se caracterizaría desde el punto de vista sociológico por la producción tecnológica, la burocratización y la pluralización. Estos tres elementos están por supuesto íntimamente conectados y conectan a la vez con lo que se ha llamado crisis de la modernidad, que tiene diversas expresiones tanto en el foro externo o material, como en el foro interno de la conciencia y percepción humanas. En lo que al aspecto material se refiere, además de los mencionados por Berger, debemos centrarnos en la relación directa de causalidad entre la tecnologización y la crisis ecológica. Si aceptamos la tesis de Berger de que la intencionalidad humana crea objetos culturales y éstos a su vez corporeizan intenciones subjetivas, tendremos que aceptar la afirmación de Gregory Bateson del propósito consciente del hombre contra la naturaleza. En efecto, según este lúcido y genial científico, podemos encontrar, en la base de todas nuestras construcciones de sentido, y en todos nuestros actos, una intención de

destrucción de la naturaleza en sentido amplio, es decir que incluye no sólo los sistemas biológicos o físicos en sentido estricto, sino otros tipos de sistemas que para Bateson tienen “mente” (mind). En tanto que uno de los signos de la modernidad es la tecnología, superar la modernidad supondría substituir la tecnología grosera y destructiva por tecnologías suaves que puedan armonizar con el delicado equilibrio de la vida. Tal vez no deba ser tan extraño preguntarnos cómo se ha gestado y desarrollado todo este proceso de degeneración. Tiene que ver, por supuesto, con un cambio en las estructuras de la conciencia y una carencia de sentimiento religioso. Y aquí entra en escena otro de los signos de la modernidad: la pluralización. Esta, según Berger, ha generado la crisis del nomos religioso que se expresa en la disminución de la influencia de la religión en la sociedad y en el individuo. Lo que tenemos son sociedades en donde pululan miríadas de estructuras de sentidos, lo que en definitiva es casi igual a carecer de ellas, pues el individuo se enfrenta a una creciente relativización de todas las verdades que terminan fundidas en una nada inconmensurable e indefinible. Esta anomia social según Berger es propia de la modernidad y es un elemento que habría que combatir ya que ella está en la base de la desintegración social. Frente a la desintegrada sociedad moderna, Berger erige el ideal de sociedad comunitaria e integrada que llama premoderna o primitiva. Si bien hay algunos estudios empíricos¹³ que nos permiten sostener que en ciertas sociedades primitivas existía una mayor cohesión social e integración, no podemos proponer una vuelta atrás, un retorno a estadios de cultura y civilización ya pasados. Tenemos que preguntarnos en todo caso por qué y cómo se originó el proceso que nos condujo desde las sociedades premodernas, supuestamente plenas de sentido, hacia la sociedad moderna, supuestamente fragmentada y diluida en el nihilismo. Y la pregunta tal vez sea el camino para descubrir que propugnar la vuelta atrás (cosa que además es fácticamente imposible hoy en día) nos conduciría inevitablemente al lugar en el que nos encontramos ahora. ¿Qué evitaría que el mismo proceso se repitiera?

Por otra parte, creo que tendríamos que revisar el temor de algunos a la pluralidad. No todo es negativo en ella. Recordemos que la posibilidad de contraste con otras culturas y cosmovisiones, el darnos cuenta de que nuestro modo de ser, percibir y juzgar es sólo uno entre muchos, y de que en medio de esa aparente diversidad hay, a pesar de todo, una unidad de lo humano que le subyace (a lo que se le ha dado el nombre de naturaleza humana, humanidad o simplemente genética), enriquece considerablemente nuestra experiencia. Según el filósofo argentino recientemente fallecido Angel Cappelletti, la filosofía tuvo su origen precisamente en estos hechos, impulsados por el sistema económico y la ubicación geográfica estratégica de Mileto que permitía el contacto y el intercambio con otras culturas, en su mayoría venidas de Oriente. Además, el pluralismo se presenta como un modo eficaz de minar las bases de la racionalidad heredera de la Ilustración, que se adjudicó la función de monopolizar la verdad, la razón y la ciencia, y los conceptos a través de los cuales filtrar la realidad, desvalorizando y denigrando otras formas de expresión de lo humano en los campos de las artes, de la medicina, de la política, del derecho, etc. En efecto, Isaiah Berlin rechaza expresamente la creencia monista en una solución final, y la considera la responsable del permanente sacrificio de los individuos en los altares de los grandes ideales históricos, tales como la justicia, el progreso, la felicidad¹⁴.

Por supuesto que la pluralidad cultural no significa relativización fácil y simplista de la moral. Una moral mínima no tiene por qué ser imposible ni el diálogo entre culturas tiene por qué congelarse. Como sostiene Salvador Giner¹⁵, del hecho de que la cliterectomía sea, en algunas sociedades musulmanas de Africa, un asunto de tradición ancestral, o de que también lo sea la práctica de colocar anillos en los cuellos de las niñas birmanas y africanas a fin de estirarlos considerablemente y hacerlas más bellas, no se infiere que debemos tolerarlo. Así como tampoco podría tolerarse pasivamente (menciono ejemplos al azar) la deformación de almas y cuerpos que se produce al

someter desde la más tierna infancia, a niñas gimnastas alemanas, chinas, rusas o estadounidenses, a ejercicios corporales exageradamente extenuantes y torturantes en aras de la competitividad de los Estados, de la tan afamada y absurda autoestima, sin mencionar el negocio lucrativo que está detrás de todo esto. La tolerancia tiene límites y se deben establecer criterios. Salvador Giner separa entre una tolerancia pasiva de la que dice que es virtud de los pragmáticos. Es tan vieja como la sabiduría humana. Y es con harta frecuencia independiente de la civilización en la que florece: depende más bien de la predisposición que sentimos hacia la buena convivencia y la conveniencia de aceptar diferencias llevaderas. Y una tolerancia activa a la cual se adhiere y de la cual dice que es la que caracteriza a la modernidad. La misma consistiría en una actitud deliberada que nos permite apoyar el pleno derecho que todos tenemos a expresar y predicar nuestras opiniones, fe y creencias, así como a practicar nuestras costumbres y discrepar de cuantas nos parezca. En su más acabada expresión, esta tolerancia incluye el animar a cada cual a discrepar de nosotros, si tiene buenas razones para ello. Y termina con la siguiente frase, que me parece la más certera: la tolerancia genuina es la activa, es un acto de libertad profunda porque no puede ejercerse sin reconocer explícitamente la libertad del otro.

Como vemos, no se trata de una tolerancia del todo vale, se trata de una tolerancia que no tolera la intolerancia ni la violencia ejercida contra los sujetos humanos en nombre de la tradición y la cultura. Debajo de esta idea reposa la tesis que postula una moral mínima sobre la base de, al menos, una mínimamente universal naturaleza humana. En efecto, Isaiah Berlin, quien antagoniza con todo monismo, sea éste filosófico, moral, epistemológico o antropológico, promueve la intercomunicación de las culturas en el tiempo y en el espacio porque está convencido de una coincidencia esencial en lo que es el ser humano; lo que hace humanos a los hombres... es común a todas las culturas, y actúa como si fuera un puente entre ellas: lo cual no implica relativismo, confusión o mezcla de valores, sino capacidad de comprensión.¹⁶ Creo que este es el tono en el cual podemos aceptar la tesis de la unidad de la naturaleza humana. No olvidemos que, como señaló ya Heidegger, para el humanismo el homo humanus es el homo romanus, heredero de la cultura y por ende de la humanidad griega. Esta noción de naturaleza humana es excluyente desde el momento en que se identifica con la creación de una cultura particular. En la polémica sobre la naturaleza humana entre Chomsky y Foucault, La justicia versus el poder, el último afirmaba que no fue mediante el estudio de la naturaleza humana que los lingüistas descubrieron las leyes de la mutación consonante, o Freud, los principios del análisis de los sueños, o los antropólogos de la cultura, la estructura de los mitos. En la historia del conocimiento, la noción de naturaleza humana había jugado básicamente el rol de la designación de ciertos tipos de discursos en relación a o en oposición a la teología, a la biología o a la historia. Nuestra tarea, dice Foucault, es la de separar estos esquemas utópicos, esta búsqueda de primeros principios y preguntarnos en su lugar: ¿cómo opera realmente el poder en nuestras sociedades? La tarea política real en una sociedad como la nuestra es la de criticar la labor de las instituciones que se presentan tanto neutrales como independientes, criticarlas de una manera tal que la violencia política que siempre se ha ejercido a través de ellas oscuramente, se desenmascare, a fin de combatirlas.

A la pluralización es necesario contraponer también la globalización. ¿Cómo podemos insertar la pluralidad en medio de la globalidad? Se dice que habitamos un mundo plural y fragmentado pero también es cierto que habitamos un mundo cada vez más pequeño y unido. Los capitales golondrina, por dar un ejemplo, sirvieron en gran medida como el gatillo que disparó la terrible crisis financiera que se inició en el sudoeste de Asia. El estudio de estos dos fenómenos paradójicos (la globalización y la pluralidad) es uno de los retos de la sociología. Pero, según algunos sociólogos, las perspectivas no son tan esperanzadoras. El sociólogo alemán-australiano Peter Sack¹⁷ dijo que la sociología estaba muerta en la aldea global, no porque se hubiera probado

incapaz de entender lo social, sino más bien porque lo social había desaparecido como objeto de estudio empírico, y la sociología se había transformado en ingeniería social. Por otra parte se le atribuye a la pluralización, como vimos antes, el habernos privado de un sentido que justifique nuestra vida y nuestros actos¹⁸. Esto es cierto parcialmente. Creo que hemos sustituido las religiones ortodoxas por otro tipo de religión, y que hemos conferido un sentido cada vez más generalizado y unificado a nuestras sociedades. El problema no es tanto el carecer de sentidos sino el de tener la vista puesta en sentidos y nuevas religiones (la tecnologización y la ingeniería social), que son equivocados puesto que se sostienen sobre el sufrimiento, la explotación y la miseria de tantos seres humanos y sociedades; en sentidos que suponen el atraso y el hambre de las dos terceras partes de la población mundial, mientras la parte restante nada en las nauseabundas aguas de la abundancia y el derroche; un sentido que se sostiene en relaciones desiguales, en la separación entre medios y fines, en lavados de cerebro, en el embrutecimiento de las mayorías, en el sentimiento cada vez más acrecentado de frustración y desencanto. Un sentido que, en fin, no cumple su papel de dar sentido. Quería agregar a lo anterior la idea según la cual es imposible circunscribir la racionalidad instrumental sólo a ciertas áreas del desempeño humano. Berger habla de la mentalidad ingenieril y según Bonete Perales, este autor no lamenta ese tipo de mentalidad sino el hecho de que la misma se haya transferido del ámbito de la tecnología en sentido estricto a otros ámbitos de la vida humana. Y es que no podría haber sido de manera diferente. Según el filósofo venezolano Elías Capriles, una vez que un patrón de conciencia se ha instaurado es imposible contenerlo a un ámbito en particular, pues aquél se extenderá ineluctablemente. Para ello el mencionado autor se basa en la tesis que desarrolló Freud en su Proyecto de una psicología para neurólogos, en la cual presenta dos funcionamientos de los procesos mentales. A uno de estos funcionamientos lo llama proceso primario y al otro, proceso secundario. El proceso primario funcionaría en términos analógicos, mientras que el secundario en términos digitales. Según Fenichel, el proceso primario carece de negativos, no posee ninguna indicación de tiempo y modo verbales, pone el énfasis en las relaciones y no en sus protagonistas ni en la posición que ellos ocupan en la relación, y es metafórico. El proceso secundario, en cambio, tiene negativos, especifica tiempo y modo verbales, pone el énfasis en la identidad y posición de los protagonistas de las relaciones, y es literal.

El proceso primario no distingue claramente a qué personas o cosas deben ser aplicados los distintos tipos de relaciones; esa distinción es hecha claramente por el proceso secundario, pero este último está siempre determinado por el primario y no es capaz de dirigir este proceso a voluntad...Una vez que en el sistema se introducen relaciones instrumentales y relaciones de conflicto y éstas comienzan a desarrollarse, no hay forma de confinar su desarrollo al campo de las relaciones internas del individuo, al de las relaciones entre individuos, al de las relaciones entre sociedades, o al de las relaciones entre los seres humanos y el medio ambiente...¹⁹ En base a lo anterior, se ha criticado a Habermas el pretender separar los campos de la acción comunicativa y de la acción instrumental. Esta separación como vemos es ilusoria y supone falsear la realidad. En el mismo error parece caer Isaiah Berlin cuando, al criticar la instrumentalización del sujeto moral afirma: a no ser que se considere que los hombres tienen algunos atributos que están por encima de los que tienen en común con otros objetos naturales -los animales, las plantas, las cosas, etc.- (llámese o no natural a esta diferencia en sí misma), el mandamiento moral de no tratar a los hombres como si fueran animales o cosas, no tiene ningún fundamento racional²⁰. Y parece también ser el error en el que incurre el marxismo cuando sostiene que en la etapa final de la evolución social en la que desaparecerán juntamente el problema del Estado y el problema de la burocracia. Entonces ya no habrá ningún dominio del hombre sobre el hombre y -según un dicho de Engels, que se remonta a fuentes más antiguas- en lugar de dominar sobre las personas se

dominarán las cosas²¹. Ahora bien, esto no supone adherirse a las tesis tan en boga hoy en día, que pretenden igualar los ámbitos de lo natural y lo no natural, lo animado y lo inanimado. Aún cuando los fenómenos conscientes humanos muestran características propias de los fenómenos biológicos, sería un error entender dichos fenómenos en términos meramente biológicos, pues ello supondría pasar por alto la subjetividad y la libertad humanas, bases indispensables de toda moral²².

La integración de los contrarios como base de una auténtica espiritualidad.

El subtítulo anterior está inspirado en la etimología de la palabra religión. En efecto, religión viene del latín *religare*, que significa unir algo que se supone está escindido. El sentido profundo de la espiritualidad yace, siguiendo la etimología de la palabra religión, en la reunificación de los contrarios, en la superación de la fragmentación, en el redescubrimiento de nuestra verdadera identidad. Toda una tradición de sabiduría medieval ha apuntado en esta dirección.

El Maestro Eckhart, Giordano Bruno, etc., son sólo algunos ejemplos. Fritjof Capra lo ve así: el poder del pensamiento abstracto nos ha conducido a tratar el entorno natural -la trama de la vida- como si estuviese formado por partes separadas, para ser explotadas por diferentes grupos de interés. Más aún, hemos extendido esta visión fragmentaria a nuestra sociedad humana, dividiéndola en distintas naciones, razas, religiones y grupos políticos. El convencimiento de que todos estos fragmentos -en nosotros mismos, en nuestro entorno y en nuestra sociedad- están realmente separados, nos ha alienado de la naturaleza y de nuestros semejantes, disminuyéndonos lamentablemente. Para recuperar nuestra plena humanidad, debemos reconquistar nuestra experiencia de conectividad con la trama entera de la vida. Esta reconexión -religio en latín- es la esencia misma de la base espiritual de la ecología profunda²³.

Volviendo al cambio de paradigmas del cual hablaba antes, un mero cambio de los mismos tal vez no sea suficiente. Elías Capriles señala que, en nuestra época, se ha hecho necesario superar el estadio paninstrumental en el que se encuentran las sociedades civilizadas, no a fin de retornar al estadio pancomunicativo en el que se encontraban los indígenas de muchas regiones, sino de avanzar hacia un nuevo estadio, que podría ser caracterizado con el término sacramental cristiano comunión²⁴.

Respecto a esta idea cristiana de comunión y respecto a la tesis del profesor Bonete Perales, según la cual, cuando las instancias político-sociales conceden a las creencias religiosas meramente el ámbito de la privacidad e intimidad, se sirven de una estrategia harto desafortunada, al ocultar consiguientemente la realidad del pecado y del mal que habita en el corazón de todo hombre y en las estructuras e instituciones por él diseñadas²⁵, quisiera poner sobre el tapete algunas otras ideas basadas en los resultados de ciertas investigaciones antropológicas. Es cierto que la estructura de la sociedad es una extensión y proyección de la estructura de la conciencia humana, de modo que nuestras equivocadas percepciones mentales (a las que prefiero no designar como pecados que habitan en el corazón de los hombres) se solidifican en forma de configuraciones sociales. De ahí que haya una estrecha conexión, como dije antes, entre nuestros patrones y percepciones mentales, y la sociedad y la ideología o el saber que la sustenta, por la otra. Por eso me parece muy acertada la estrecha vinculación que el profesor Bonete Perales ve entre la conciencia ético-religiosa y la regulación de la actuación político social a la vez que afirma que todos estos males sociomORALES son el resultado práctico del fracasado proyecto de la Ilustración y no pueden ser eliminados con los instrumentos conceptuales y filosóficos que dicha tradición ha legado²⁶. Ahora bien, si aceptamos el modelo del cristianismo como el más adecuado para guiar a los rebaños, perdidos en las selvas de plástico y concreto, tendríamos que aclarar primero a qué modelo específicamente nos estamos refiriendo y hasta qué punto es legítimo hablar de un modelo y no de modelos de religiosidad.

Si aceptamos que una de las causas que están en la base de la pérdida de valores, fractura social y crisis ecológica se encuentra en la sensación de separatividad y consiguiente egoísmo, y que esa escisión que proyectamos afuera debe necesariamente haberse dado primeramente en la conciencia humana, deberíamos tal vez buscar las causas profundas de esta caída. A este respecto considero valiosos los estudios del antropólogo Jacques Cauvin para ilustrar cómo el surgimiento de los dioses, unido al nacimiento de lo sagrado y lo profano, lo inmanente y lo trascendente, tuvo que ver, de alguna manera, con una mutación psíquica que se puede constatar también en la transición de un sistema económico basado en la caza y la recolección de frutos, por uno basado en la agricultura, y sin que hubiera motivos externos para que esa transición se produjera. Cauvin afirma que aunque se sabe que el sentimiento religioso acompaña a la especie humana desde hace mucho tiempo, no es fácil, en cambio, fechar la aparición de los primeros dioses. El arte paleolítico poseía ya un contenido “religioso”, pero parece no tener referencia a dioses. La noción de divinidad se manifiesta por primera vez en el Cercano Oriente en forma de estatuillas femeninas en terracota, en el comienzo mismo de la revolución neolítica, un momento muy importante de la historia de la humanidad. Precediendo por poco tiempo a los primeros experimentos agrícolas, esta mutación psíquica podría explicar en parte la formidable transformación del neolítico²⁷.

También señala Cauvin, que el arte predominantemente animalista o zoomórfico francocantábrico del paleolítico y las manifestaciones artísticas del mismo tipo y período en el Cercano Oriente tenían un contenido religioso no teísta que recuerda el yin-yang chino y que expresa una visión horizontal del universo: no hay algo más allá del mundo y por encima de los seres humanos a lo cual éstos deban rendir culto. Todavía no se ha producido el nacimiento de los dioses. Cuando éstos aparecen, los humanos se colocaron con respecto a ellos en una posición suplicante y de adoración. Cauvin dice de esta transformación que el arte refleja allí, aparentemente, un evento de carácter psíquico. Lo sagrado ya no está a nivel del hombre, sino por encima de él. Esto se traduce en la creencia en una entidad suprema, que puede tener forma humana o animal, mientras la humanidad de aquí abajo estará en adelante volcada hacia ella por el esfuerzo de la oración, que expresan los brazos elevados hacia el cielo”²⁸.

De alguna manera me parece que la resolución de los opuestos que generan los conflictos, está en la base de una auténtica espiritualidad y de una moral social. Una forma sana de espiritualidad tal vez sea aquélla que es más de carácter inmanente que trascendente, que considera sagrado a todo ser vivo sobre la tierra, la tierra misma, cada átomo, cada partícula, lo cual me recuerda la frase de Giordano Bruno el universo es un animal santo y venerable, y también a Nietzsche cuando afirmaba que el reino de los cielos es un estado del corazón y no un reino de ultratumba. Me parece que hay que rescatar lo que A. Huxley llamaba filosofía perenne, que supone integración y síntesis más que división de religiones, desde el momento en que en la filosofía perenne se concentra en lo que de auténtico y prístino pueda quedar aún de las religiones y otras formas de misticismo que han brotado y brotan aún del seno de diversos lenguajes y contextos.

La gran tragedia humana, según Isaiah Berlín, es la de experimentar continuamente conflictos entre acciones humanas y valores. Ciertamente, la gran tragedia humana es la de -inspirándonos en el mito que usa Platón- haber sido divididos. De allí que nuestra estancia en el mundo nos es más que una búsqueda de la parte que nos falta. En lo moral esta escisión está ilustrada en los bellos pasajes del texto taoísta conocido como Huainanzi que cito a continuación²⁹ :

“Al actuar de acuerdo a la naturaleza se le llama la vía (Tao); al alcanzar la naturaleza celestial se le llama la virtud (Te). Cuando se pierde la naturaleza, se valora el humanismo, cuando se pierde la vía, se valora el deber. Por lo tanto, cuando el humanismo y el deber se instauran, la vía y su virtud se desvían; cuando la música y el ritual adornan (la Vía), se pierde la simplicidad pura. Cuando se

formulan lo correcto y lo incorrecto, los campesinos van a ciegas; cuando el jade y las perlas son apreciados, todos compiten. (...)

“Los moralistas de hoy prohíben lo que se desea sin saber (cuáles son) las razones fundamentales (que hacen que surja) el deseo; prohíben lo que se disfruta sin saber (cuáles son) las razones básicas (que hacen que se produzca) el disfrute. Ello es semejante a tratar de detener un río haciendo un dique con las manos.

“Los moralistas no pueden conseguir que la gente no tenga deseos, pero pueden prohibir lo que la gente desea; no pueden conseguir que la gente tenga paciencia, pero pueden prohibir lo que complace a la gente. Incluso si el miedo al castigo provoca el temor de robar, ¿cómo va a compararse esto con liberar a la gente del deseo de robar? (...)

“En un tiempo no existían las recompensas como método de persuasión, ni se utilizaban los castigos como amenazas. Las costumbres, los deberes y la conciencia no estaban definidos; no existían ni la censura ni el elogio, ni la amabilidad ni la mezquindad. Pero las personas no eran agresivas, tramposas, violentas o crueles las unas con las otras. Todavía carecían de autoconciencia.

“Cuando las sociedades se deterioraron, había muchas personas y pocos bienes; se trabajaba duro para un vivir que siempre era insuficiente. En ese instante aparecieron la ira y la disuasión, por lo que empezó a valorarse la amabilidad.

“Al existir una gente amable y otra mezquina, se desarrollaron el partidismo y el favoritismo. La gente empezó a practicar deliberadamente el engaño y a utilizar el ingenio. La naturaleza se perdió y empezó a valorarse el deber”.

Una moral auténtica debe brotar espontáneamente. Como decía San Agustín, el que ama no necesita ser justo. A la vez, la misma debe ser el producto de la integración en nuestra psique de lo que Jung, desarrollando el concepto freudiano de fantasías inconscientes designó como sombra, es decir, aquellos aspectos de nosotros que nos negamos a aceptar y que por lo tanto nos vemos obligados a proyectar en los otros, que quedan convertidos en chivos expiatorios. En otras palabras no hay modo de vencer la maldad o el error, en todas sus vertientes si continuamos con la vieja costumbre de verlos fuera de nosotros mismos: en otras personas, en otros sexos, en otras razas, en otros pueblos, en otras ideologías... El verdadero proceso curativo se inicia cuando reconocemos estar enfermos, y decidimos actuar en consecuencia.

El aprendizaje de brujo y sus vanos intentos.

Como afirma W. Anderson, entre otros, es imposible concebir una ciencia libre de valores. No hay que temer ser tachado de anticientífico cuando nos atrevemos a afirmar que la sociología debe comportarse de manera éticamente responsable.

Durante la revolución científica del siglo XVII se separaron los valores de los hechos y, desde entonces, tendemos a creer que los hechos científicos son independientes de lo que hacemos y por lo tanto de nuestros valores. En realidad el hecho científico surge de una constelación completa de percepciones, valores y acciones humanas, es decir, de un paradigma del que no puede ser desvinculado.

Si bien gran parte de la investigación detallada puede no depender explícitamente del sistema de valores del científico que la efectúa, el paradigma más amplio en el que su investigación tiene lugar nunca estará desprovisto de un determinado sistema de valores. Los científicos, por lo tanto, son responsables de su trabajo no sólo intelectualmente sino también moralmente³⁰.

El problema no es tanto que la sociología u otras ciencias sean ideología, sino que niegan serlo, por lo tanto está confundidas con respecto a su propia naturaleza.

Cuando se tiene la ilusión de la capacidad de los sociólogos para elegir sus investigaciones, me parece que hay que tener en cuenta no sólo a quién beneficia la investigación, sino quién la paga.

Parece difícil emprender una buena investigación sociológica sin los medios y recursos apropiados. Por tanto hay que buscar quien financie las investigaciones. Estos pagos, como todos sabemos, no son desinteresados ni gratuitos. El profesor Bonete afirma que los sociólogos que poseen una ética de la responsabilidad en contraste con la ética de la convicción (Max Weber) deben trabajar de modo que los resultados de sus investigaciones redunden en beneficio de los menos favorecidos. Yo me pregunto ¿qué o quiénes incentivarían a los sociólogos a realizar labores investigativas en favor de los menos favorecidos, acostumbrados como estamos a actuar en base a estímulos y patrones de premio-castigo? Además, ¿sería eso suficiente?, ¿No estaríamos simplemente recurriendo a la técnica de los paños calientes que en nada alivian la creciente miseria de los miserables in crescendo de la sociedad?

Según el profesor Bonete Perales, Max Weber propone una sociología libre de valores, y separa tajantemente el hombre moral del científico, aunque admite la ética de la responsabilidad como una ética que pone los medios al servicio de lo que las investigaciones científicas objetivas han determinado o descubierto.

El científico no debe y no puede ser una persona distinta del hombre moral, y estoy plenamente de acuerdo con el profesor Bonete, quien sigue las ideas del profesor Aranguren, en el sentido de adjudicarle a la sociología un carácter esencialmente ético y político. La condición humana ha sido capaz de producir las más bellas creaciones y mundos, que de alguna manera son imágenes de nosotros mismos, pero a la vez, ha sido y sigue siendo capaz de generar los peores horrores. Capra nos dice que entre todas las especies, somos la única que mata a sus propios miembros en nombre de la religión, la libertad de mercado, el patriotismo y otras ideas abstractas³¹. Pienso que un enfoque de carácter multidisciplinario y sistémico, que ponga el énfasis no tanto en los entes como en las relaciones entre ellos, podría alumbrar algunas de las posibles vías para gradualmente ir produciendo ese cambio de percepción del que he hablado a lo largo del presente trabajo.

Notas

2 Baste recordar la fijación que Mointagne tuvo con la muerte, cuando afirmaba que practicar la muerte es practicar la libertad; el hombre que ha aprendido a morir ha desaprendido a ser esclavo, o el interés que la muerte tiene para Heidegger o para Sartre, o para el "filósofo maldito" Emile Cioran, con el tema del suicidio, entre tantos otros.

3 En términos del sociólogo fenomenólogo P. Berger, el sujeto moderno está a la intemperie, sin hogar, expuesto a los gélidos vientos que amenazan con destruir sus pobres refugios.

4 Simmel, escribe al respecto: Todo se intelectualiza, objetiva, cuantifica y calcula. Todo, las personas y los bienes, son meros medios de intercambio monetario. Las relaciones dejan de ser profundas y permanecen inauténticas, interesadas e insolidarias (citado por Bonete Perales en La faz oculta de la modernidad. Editorial Tecnos. Madrid. 1995.

7 Capra, Fritjof. La trama de la vida. Editorial Anagrama.. Barcelona 1998, pág. 31.

8 Bonete Perales, opere citato.

9 Nótese la coincidencia con Fritjof Capra, opere citate, cuando este afirma que la percepción ecológica es una percepción espiritual o religiosa. Cuando el concepto de espíritu es entendido como el modo de conciencia en el que el individuo experimenta un sentimiento de pertenencia y de conexión con el cosmos como un todo, queda claro que la percepción ecológica es espiritual en su más profunda esencia. No es por tanto sorprendente que la nueva visión de la realidad emergente sea consecuente con la llamada filosofía perenne de las tradiciones espirituales, tanto si hablamos de la espiritualidad de los místicos cristianos, como de la de los budistas, o de la filosofía y cosmología subyacentes en las tradiciones nativas americanas.

5 Bonete Perales, E. La faz oculta de la modernidad. Editorial Tecnos. Madrid. 1995, pág. 23.

6 El sistema social es una variedad de sistema vivo que comparte rasgos comunes a los sistemas biológicos, pero que se diferencia de ellos en muchos otros aspectos, sobre todo porque los sistemas humanos sociales poseen algo que otros sistemas biológicos de niveles inferiores no poseen: el lenguaje, identificado como el fenómeno crítico en el desarrollo de la conciencia y de la cultura humanas. Esta es la opinión de Humberto Maturana a propósito de su crítica al uso de ciertas teorías de sistemas para justificar regímenes totalitarios como el de Pinochet en Chile. Ciertamente, los organismos sociales son un tipo de organismos vivos muy diferentes. Su acción no solamente se desenvuelve en el terreno físico sino también en el terreno de lo simbólico social que supone construcciones sociales flexibles y continuamente renegociables. Como bien lo veía Kelsen, los sistemas sociales no están sujetos sólo a las leyes naturales ni están gobernados por la causalidad y la necesidad, sino por la libertad de elección y la oportunidad.

10 P. Berger, citado por Bonete Perales en opere citato.

11 Capra, F. opere citato. El subrayado es mío.

12 Ibidem.

13 Todo cambio social que no tenga su raíz en un cambio de conciencia, está condenado al fracaso. Como lo han reconocido muchos autores, una revolución meramente externa sólo consiste en un cambio de amos, cuyas estructuras represivas se reproducirán por todo el tejido social de la misma manera o peor que las antiguas. Recordemos también a M. Foucault quien criticaba la tesis marxista según la cual existen dos bandos, el de los explotados y el de los explotadores. Nos decía este autor que el poder se ejerce, más que se posee, que no es un bien adquirido por una clase social que lo posee en exclusiva sino que su sustancia corre, como la sangre, por las venas de todos los individuos que conforman la trama social, y por las venas de la trama social misma.

14 Confrontar los estudios del antropólogo Pierre Clastres en su libro La economía de la abundancia en la sociedad indivisa. 2a Edición. Suplemento Testimonio, octubre de 1987

15 Bonete Perales, opere citato.

16 Giner, Salvador. Verdad, Tolerancia y Virtud Republicana. En Bonete Perales E., (coord.) La política desde la ética. Proyecto a Ediciones. Barcelona, 1998

17 Esta es la interpretación que de Berlin extrae Bonete Perales en opere citato.

18 Comunicación en el Congreso de Sociología del Derecho celebrado en Glasgow, Escocia, 1996.

19 Esta es la opinión que sostiene P. Berger

20 Capriles, Elías y Hocevar, Mayda. Enfoques sistémicos en sociología. Revista Trasiego # 4-5. Mérida, Venezuela, 1994.

21 Berlin, I. Citado por Bonete Perales en opere citato.

22 Fetscher, I. Carlos Marx y el marxismo. Monte Avila Editores. Caracas, 1971. p.209. El subrayado es mío.

23 Para una discusión detallada de este tema, remito al lector al libro de Elías Capriles Individuo, Sociedad, Ecosistema. Consejo de publicaciones de la Universidad de Los Andes. Mérida, 1994, y a sus diversos artículos sobre teorías de sistemas.

24 Capra, Fritjof. Opere citato.

25 Capriles, Elías. Individuo, sociedad, ecosistema. Consejo de publicaciones de la Universidad de Los Andes. Mérida, 1994

26 Bonete Perales, opere citato.

27 Bonete Perales, E.: opere citato, pág. 84.

28 Cauvin, Jacques. L'apparition des premières divinités. La Recherche. N° 125. París, 1987.

29 Ibidem.

30 Maestros de Huainan / Tomas Cleary. El tao de la política (Huainanzi). Los Libros de la Liebre de Marzo. Barcelona, 1992

31 Capra, Fritjof. Opere citato. El subrayado es mío.