

## Modernidad y libertad

*Enrique Serrano Gómez*

Quien se enfrenta de manera reflexiva a la historia debe interrogarse, antes que nada, cómo es posible hacer inteligible el aparente caos de acontecimientos particulares y contingentes que la constituyen. Cabe recordar que durante mucho tiempo se consideró al devenir histórico únicamente como el ámbito en el que se expresa la irracionalidad humana. Según esto, era indispensable superar la dimensión temporal para poder acceder a una explicación racional; ejemplo de esta posición son todas aquellas teorías que pretenden reconstruir la dinámica social a partir del concepto de *naturaleza humana*, es decir, a partir de un principio inmutable. Uno de los méritos del pensamiento ilustrado fue destacar que los seres humanos siempre han utilizado un buen recurso para tornar inteligible el devenir histórico: la narración. Los representantes de la Ilustración solo exigieron a las narraciones históricas someterse a ciertos controles, como son el desechar elementos trascendentes o metafísicos y el imperativo de la contrastación permanente con los datos empíricos. De esta manera, empezaron a proliferar en el siglo XVIII las llamadas historias teóricas o conjeturales o razonadas; también se utilizó el infortunado término de historias naturales, donde “natural” significa una interpretación secular que pretende arribar a explicaciones causales basadas en elementos inmanentes al devenir.

La *Crítica del juicio*, de Kant, se aboca, precisamente, a tratar de explicar cómo funciona este recurso narrativo, con el objetivo de establecer sus capacidades y límites. Desde el principio, Kant insiste en que la conformidad con un fin (*Zweckmäßigkeit*) o principio teleológico es un recurso heurístico de la facultad de juzgar reflexionante y no un atributo del devenir histórico en sí mismo. Se trata de pensar *como si* existiera un enlace entre los fenómenos, sabiendo que ese enlace debe distinguirse cuidadosamente de la finalidad práctica de los individuos. Porque, a pesar de que dicho

recurso heurístico ha sido construido por una analogía con la práctica individual, se está aplicando en otro campo. El sentido de esta advertencia es tratar de evitar dos errores que, desgraciadamente, fueron muy comunes en la reflexión histórica del siglo XIX. El primero es propio de las filosofías de la historia que convierten el principio teológico en un atributo del devenir histórico y, por tanto, se creen autorizadas a introducir supuestas leyes que determinan de manera inefable la trayectoria de la historia; con lo cual se pierde la sensibilidad frente a la particularidad y contingencia del mundo humano. De ahí que las filosofías de la historia tradicionales nunca pudieran dar cuenta, por ejemplo, de la especificidad de la práctica política.

El segundo error distingue a lo que podemos llamar la historiografía positivista que considera posible encontrar un eje narrativo con la simple acumulación de datos. A pesar de su apariencia científica, este tipo de historiografía resulta más mistificadora que las propias filosofías de la historia, pues, bajo la consigna de describir la historia tal y como es, lo único que hace es naturalizar los valores que le permiten al narrador seleccionar y organizar los datos empíricos. En cierta manera, se puede afirmar que estos dos errores son las caras de la misma moneda: la incapacidad de comprender la forma en que opera la actividad narrativa. Kant no se cansa de afirmar que ninguna narración puede agotar la complejidad del devenir histórico y que, por tanto, son posibles diversas narraciones del mismo acontecimiento. Esta tesis queda ilustrada con una anécdota que cuenta en relación al concepto de *progreso*:

Un médico no hacía sino consolar a su enfermo todos los días con el anuncio de la próxima curación; hoy diciéndole que el pulso iba mejor, mañana que lo que había mejorado era la excreción, pasado que la mejoría se hacía patente en el sudor más fresco, etc., etc. El enfermo recibe la visita de un amigo —¿Cómo va esa enfermedad?—, le pregunta éste nada más entrar. —¿Como ha de ir!— responde el enfermo. ¡Me estoy muriendo de mejoría! A nadie le voy a tomar a mal que, en vista del mal cariz que ofrece la cosa pública, empiece a desesperar de la salud del género humano y de su presunto progreso o mejoría, pero yo confío en el remedio heroico presentado por Hume, el cual promete una rápida curación: ‘Cuando veo ahora (nos dice), las naciones en guerra, se me figura ver dos borrachos que se pegan de golpes en una cacharrería. Además de tener que atender a la curación de sus chichones, durante largo tiempo habrán de pagar todos los estropicios que hicieron en la tienda’.<sup>1</sup>

La defensa kantiana del progreso, esto es, la esperanza de que el género humano tiene la facultad de aprender a constituir una sociedad civilizada, a partir de la sangre,

---

1 Immanuel Kant. “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”. En: *Filosofía de la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 118.

el sudor y las lágrimas vertidas debido a sus conductas, no se hace en términos de una verdad teórica. Se trata de un razonamiento pragmático. Podemos hacer una historia optimista del género humano, pero también una pesimista. Los dos tipos de narraciones tendrían la suficiente base empírica para tornarlas verosímiles. Sin embargo, el riesgo de ésta última es convertirla en lo que se llama actualmente una *profecía autorrealizada*; en cambio, conservar el ideal de progreso, a través de lo que podemos calificar como una ingenuidad consciente, hace posible mantenernos alertas en la búsqueda de los medios para enfrentar los problemas concretos que nos amenazan. Es cierto que esta ingenuidad consciente es, en sí misma, un gran problema, en tanto presupone un temple poco común, pues, es menester soportar el dolor de vivir sin anestesia y, al mismo tiempo, mantener cierta serenidad en la reflexión.

Pero no es mi intención adentrarme ahora en el campo de este asunto psicológico. Mi propósito es terminar esta breve introducción metodológica al asunto que ahora nos ocupa, llamando la atención sobre el hecho de que es posible reconocer la pluralidad de narraciones históricas, así como la inconmensurabilidad entre ellas, sin renunciar a la pretensión de su crítica racional. Crítica basada en las exigencias de coherencia, capacidad de comprender y explicar, apertura a la diversidad empírica y predisposición a la revisión que esa apertura implica, etc. Incluso, como lo sugiere Kant, habría que tomar en cuenta también exigencias pragmáticas. Se trata de generar colectivamente una narración del tema de la modernidad, que nos torne sensibles a la multiplicidad de aspectos que encierra este objeto de estudio con sus múltiples aristas.

Proponerse abordar el tema de la modernidad implica comprometerse con el desarrollo de una narración histórica en la que es indispensable establecer con toda claridad dos elementos básicos. En primer lugar, se requiere el contraste de dos modelos (sociedad tradicional —sociedad moderna, sociedades rudas— sociedades civilizadas, o como se quiera denominarlos), para, después, introducir un conjunto de fenómenos que dé cuenta de la rupturas, como de las continuidades que existen entre ellos. Evidentemente aquí tenemos una amplia gama de posibilidades para dar un contenido a estos elementos formales. Ninguna de estas posibilidades puede desecharse *a priori*, pero resulta esencial la elección de alguna que no implique restringir la perspectiva. Se trata de una elección en la que se juega la capacidad comprensiva y explicativa de la teoría que se quiere construir.

Mi propuesta concreta consiste en confeccionar los modelos contrastantes de la manera más neutral posible o, para ser más precisos, que pudieran soportar diversas valoraciones en su comparación. El objetivo es comprometerse a dar cuenta de la ambigüedad que encierra el uso actual del término modernidad, sin introducir, por

lo menos en principio, hipótesis sobre la existencia de dos o más modernidades, o bien de modernidades frustradas o potenciales. Me parece que ello da como resultado una simplificación ilegítima del problema que se debe analizar. Dicho de otra manera, la sugerencia es entender por qué no se puede hacer una descripción unívoca de la modernidad, pues, si ésta ha propiciado condiciones para la libertad individual, al mismo tiempo ha generado riesgos inéditos que impiden la generalización de esta conquista e, incluso, que hacen factible su pérdida.

## **1. Esbozo del esquema argumentativo**

Tres variables son importantes para iniciar la comparación: desarrollo técnico, secularización e individualismo. Sin embargo, se precisa ahora de un elemento que haga posible su relación. Para localizarlo podemos acudir a la experiencia de la sociología que, desde sus orígenes, ha seguido la estrategia argumentativa de comparar modelos de sociedades tradicionales y sociedades modernas. A pesar de la gran diversidad de teorías sociológicas y las enormes diferencias entre ellas, existe un amplio consenso sobre la importancia de los procesos de diferenciación social, ligados al fenómeno de la división del trabajo. En una primera aproximación se puede entender la diferenciación como los efectos que tiene la división del trabajo en la estructura institucional de la sociedad. El contraste que se necesita introducir es, por tanto, entre dos grandes tipos de diferenciación. Hablemos, siguiendo a Durkheim en este punto, de una diferenciación segmentaria y una diferenciación funcional.

De acuerdo con esta distinción, las sociedades tradicionales se encuentran constituidas por un conjunto variable de segmentos relativamente similares y homogéneos —generalmente se trata de la comunidad familiar— cuya estructura sirve para organizar las diferentes actividades sociales. La integración de los diversos segmentos se realiza a través de un consenso normativo amplio. Los valores en los que se sustenta ese consenso se organizan mediante grandes narraciones míticas, en las que se apela a la existencia de un supuesto orden natural que define el lugar y la función de cada uno de sus miembros. Además, el carácter sagrado de estos discursos permite proteger a dichos valores de la crítica. Cualquier individuo que ose cuestionar la validez de ese núcleo normativo se convierte de inmediato en un hereje, en un enemigo absoluto, al que es necesario expulsar o exterminar (recordemos el famoso caso de Sócrates). De esta manera, los comportamientos se encuentran fuertemente determinados por las pautas que hacen posible la integración de la sociedad. Si bien no hay un gran espacio para la libertad, se otorga a los individuos un elevado grado de seguridad, mediante la estabilización de expectativas. Generalmente, esta seguridad y estabilidad solo se ven rotas por el encuentro con una comunidad que profesa otras creencias,

pues la sola presencia de la diferencia ética tiende a convertirse en un acto de hostilidad de elevada intensidad; en una guerra justa, donde no cabe ninguna posibilidad de negociación entre los rivales.

El escaso dinamismo técnico y la falta de un incremento constante del excedente en las sociedades tradicionales no se deben a una supuesta inmadurez de sus fuerzas productivas, ni a una deficiencia de facultad técnica de sus miembros. La relativa precariedad de su capacidad productiva es un efecto de lo que Weber llamó una “racionalidad conforme a valores”, cuyo objetivo central es preservar los equilibrios que hacen posible la estabilidad del orden social y las relaciones de dominación que se sustentan en él. Esta modalidad de racionalidad exige una rigurosa adecuación de los casos a las normas establecidas por los usos y costumbres, lo que se traduce en un riguroso ritualismo de la vida social. De hecho, es posible localizar a lo largo de la historia una amplia diversidad de instituciones que tienen como objetivo frenar la innovación técnica y la acumulación de excedentes; desde el conocido *Potlach*, hasta la condena radical del cristianismo a las actividades comercial y financiera, al calificarlas como pecados mortales.

Estos rasgos centrales de las sociedades tradicionales indican que la modernidad no puede ser pensada como el efecto de una acumulación de viejas tendencias inherentes a la dinámica social. El desarrollo técnico, por ejemplo, no es el resultado espontáneo del impulso proveniente de las necesidades humanas, entendidas como un dato invariable; por el contrario, es consecuencia de una transformación radical del principio de organización social. El concepto de modernidad implica una ruptura con el pasado, que da lugar a un sistema inédito. Para dar cuenta de esta ruptura se debe desechar la pretensión de dar explicaciones causales simples, pues se trata de un fenómeno en el que intervienen un amplio conjunto de acontecimientos provenientes de las distintas esferas de la sociedad. En este punto también existe un amplio consenso respecto a que la modernidad tiene que ver con la particularidad de la historia europea y que su origen no puede ser situado en una fecha precisa, ya que es un proceso de transformación de larga duración. Por las exigencias de la construcción narrativa podemos situar provisionalmente este proceso entre los siglos XIII y XVIII.

En su narrativa histórica, Marx destaca del cúmulo de datos el fenómeno de la expropiación violenta de los medios de producción, la llamada *acumulación originaria*. Sin duda, éste es un factor esencial para explicar la formación del capitalismo moderno. Sin embargo, al elegir este acontecimiento como punto cero que marca la diferencia cualitativa, pasa por alto un fenómeno fundamental. Se trata de un proceso de expropiación anterior: la expropiación del uso público legítimo de los medios de

coacción, que da lugar al monopolio que define la institución estatal. Esta decisión implícita en la teoría marxista tiene, como trataré de demostrar más adelante, fatales consecuencias en su capacidad explicativa. En sus orígenes el Estado no es una institución moderna, es una reacción defensiva de la sociedad feudal, con la que se busca garantizar la continuidad de los vínculos de dominación tradicional (la explotación en su forma de renta). Lejos de contribuir espontáneamente a la formación de las sociedades modernas, su objetivo era frenar el incipiente desarrollo de las relaciones mercantiles que empiezan a expandirse en la atmósfera urbana.

El éxito o fracaso de esta misión da lugar a dos tipos de sociedades en la geografía europea. En aquellas donde la centralización estatal del poder político cumplió con su misión original (España con el proyecto imperial de Carlos I, así como las sociedades situadas al este del Elba), la nueva sociedad nacional conserva los rasgos del sistema feudal tradicional. En cambio, en el otro tipo de sociedad, el Estado, paradójicamente, se convirtió en un promotor de las relaciones mercantiles, dando lugar al paradigma de la nación moderna. El hecho de que la organización estatal tomara una de estas dos trayectorias se debió a la correlación de fuerzas existentes en las distintas sociedades y a los resultados de las diversas luchas políticas. En el modelo de nación moderna el Estado no solo crea las condiciones para la consolidación de un mercado interno, con ciertos equilibrios básicos, sino que, al mismo tiempo, se contamina de la lógica mercantil, para convertirse en una empresa pública en la que se desarrolla paulatinamente un cuadro administrativo técnicamente profesional, esto es, una burocracia en la que rige una racionalidad conforme a fines. La simbiosis de Estado y mercado, denominada mercantilismo, es uno de los factores principales que explica la expansión de la diferenciación funcional propia de las sociedades modernas. Aunque la diferenciación funcional no es un fenómeno exclusivo de la modernidad, lo que caracteriza a ésta última es la desaparición de todas las barreras sociales que mantenían limitado su desenvolvimiento.

La estructura de las sociedades diferenciadas se encuentra constituida por un conjunto de sistemas autónomos. Autonomía que no implica aislamiento, sino un cierre operacional, el cual se da cuando en cada uno de los subsistemas sociales rige un código y una dinámica específicos, determinados por las diferentes funciones que cumple cada uno de ellos (el sistema económico, el político, el jurídico, el cultural, etc.). En este tipo de sociedades la integración de las acciones y de los sistemas ya no depende de consensos normativos amplios, sino de mecanismos sustentados en una constelación de intereses que operan a la manera del mercado. Utilizando la conocida descripción de Adam Smith, podemos decir que la cooperación social ya no se apoya básicamente en los lazos de solidaridad, propios de las pequeñas comunidades, sino principalmente en un cálculo de intereses sustentado en una intrincada red de

interdependencia impersonal. La diferenciación funcional da lugar al enorme grado de complejidad que define estructuralmente a las sociedades modernas, en las que no hay un centro desde donde sea posible controlar o dirigir a la multiplicidad de dinámicas que las componen. Por tanto, tampoco es posible localizar en ellas un fenómeno que permita comprender y explicar su funcionamiento en conjunto.

Evidentemente, cualquier descripción de las sociedades modernas de la que pueda desprenderse un diagnóstico adecuado, requiere de una elaboración mucho más amplia de los modelos contrastantes (así como del proceso de ruptura que existe entre ellos) que la realizada en este apresurado esbozo de esquema argumentativo. Sin embargo, voy aventurarme a realizar un diagnóstico provisional en relación con el tema de la libertad, con el objetivo de proponer una dirección para comenzar la minuciosa labor descriptiva, así como un punto de apoyo para mantener una perspectiva crítica

## **2. Modernidad y libertad individual**

Aquello que llamamos modernidad se manifiesta en una multiplicidad de fenómenos que abarcan las diversas esferas de la sociedad: a) la organización burocrática del Estado, b) la sistematización del derecho y su administración por funcionarios especializados, c) la empresa capitalista diferenciada de la organización doméstica, d) la organización del proceso productivo desde el punto de vista del rendimiento y la eficacia, e) el desarrollo de la ciencia y su cultivo sistemático a través de la institución universitaria, f) la práctica del arte como expresión de la individualidad, g) la literatura impresa destinada a un amplio público, h) la música armónica, entre otras. Detrás de esta multiplicidad de fenómenos existe una revolución cultural por la que se generan las condiciones motivacionales que permiten a los individuos adaptarse paulatinamente a la compleja situación de las sociedades modernas, propiciada por la diferenciación funcional.

Dicha revolución cultural puede caracterizarse como un proceso de transvaloración, por medio del cual el tradicional ideal de la vida contemplativa cede su lugar privilegiado al ideal de la vida activa. El primer efecto de esta revolución es la disolución de la llamada Gran Cadena del Ser, esto es, el presupuesto de que los seres humanos habitan en un cosmos u orden natural de cuyo conocimiento se puede deducir el lugar y la función que debe cumplir cada individuo. Presupuesto que servía como fundamento de los tradicionales discursos de legitimación de las jerarquías sociales. La enorme importancia de este hecho se hace patente cuando se considera la furia con que la Inquisición se lanza contra aquellos ingenuos astrónomos que se atreven a escudriñar los cielos con sus primitivos telescopios. El carácter innovador

de la tesis que sostiene la infinitud del universo no es tanto la relatividad espacio-temporal en la que se sitúa al mundo humano, sino la relatividad normativa, que abre las puertas al reconocimiento de la pluralidad. En contra de lo que se afirma en la mitología popular, la ciencia no opuso un sistema de verdades a las tradicionales cosmovisiones; su labor crítica consistió en hacer evidentes los límites del conocimiento y en exigir un estricto control racional de nuestras creencias.

La autonomía de la actividad científica y, con ello, su desenvolvimiento, propiciaron la secularización, entendida como la pérdida de la capacidad de legitimación del poder político a través de los discursos religiosos. La religión tiene que abandonar su lugar en el espacio público, para refugiarse en la subjetividad, diluyéndose, así, el imperativo social de homogeneización de las creencias. En la medida que la integración social deja de sustentarse básicamente en un consenso normativo amplio, la disidencia deja de convertirse en un factor de riesgo general. De hecho, se expande la idea de la individualidad como una realidad que trasciende los lugares preestablecidos por la estructura social. Por otra parte, en la medida que las relaciones contractuales ya no requieren de una identificación afectiva entre los participantes, sino la definición de un conjunto de normas de justicia comunes, se pierde el sostén de las jerarquías. El derecho disuelve los privilegios y, con ello, la igualdad se convierte en el valor central de las relaciones sociales. Pero se trata de la igualdad entendida no como una igualdad de fortunas (justicia distributiva), sino a partir de tres rasgos: a) desaparición de las tradicionales barreras infranqueables, b) amplia movilidad social, c) incremento y consolidación de los sectores intermedios en el sistema de estratificación social.

La importancia de la secularización en la vida social se advierte en los primeros representantes de la teoría política moderna. Por ejemplo, el propósito central de Thomas Hobbes era liberar la conciencia humana del dominio eclesiástico. Su estrategia consiste en demostrar que el conocimiento empírico solo puede proporcionar cierto grado de probabilidad y que únicamente puede haber certezas en aquél conocimiento que, como el matemático, producimos nosotros mismos. De ahí la imposibilidad de apelar a un supuesto orden natural o divino que sirva como modelo universal del sistema institucional de la sociedad. Aunque las convicciones políticas de Hobbes lo conducen a defender al Estado Absolutista, al mismo tiempo rechaza enérgicamente acudir al discurso religioso para justificar su posición. Su única alternativa teórica es recurrir a un viejo principio de justicia, el cual, posteriormente, se convertirá en el criterio de legitimación en el mundo moderno, a saber: *Volenti non fit iniura* (donde hay aceptación voluntaria no hay injusticia o, como traduce Kant, nadie puede cometer injusticia contra sí mismo).

En su teoría contractualista —como en todas aquellas que pertenecen a esta tradición— no se argumenta históricamente. La figura retórica del contrato social no

busca, como es evidente, explicar el pasado, sino determinar las condiciones que deben existir en una sociedad para poder hablar de una aceptación voluntaria (recordemos que solo es ciudadano aquel que pertenece activamente —voluntariamente— al orden civil). Si bien Hobbes trata de convencer a sus conciudadanos de que la única salida al estado de naturaleza que les ha tocado vivir consiste en entregar todo el poder al Estado, paralelamente, como lo exige la lógica contractualista, la única forma de sostener racionalmente esa propuesta es afirmar que el Estado debe ofrecer a cambio un servicio básico a los ciudadanos. En este caso el servicio es la protección de un espacio privado donde cada individuo pueda actuar libremente y pueda profesar la creencia religiosa —de cualquier otro tipo— que quiera. Sin embargo, cuando el poder político pierde el escudo legitimador de la religión queda inerme frente a la crítica.

De inmediato, los primeros representantes del liberalismo destacarán que pensar al Estado Absolutista como guardián de la libertad individual resulta tan insensato como creer que es posible eludir el riesgo que representan las mofetas y los zorros gracias a que se cuenta con la protección de un león. Aunque la soberanía estatal crea las condiciones para limitar y controlar la violencia de los conflictos sociales, cuando ese poder permanece sin control da lugar a una dominación más agobiante que las tradicionales. Para los liberales, el Estado es un mal necesario que solo puede cumplir correctamente su función si se somete su poder a un orden de pesos y contrapesos, que debe ser lubricado de manera permanente con virtud ciudadana. Las luchas políticas contra el centralismo del poder estatal han representado la gran fragua, en la cual se han roto las cadenas de la dominación tradicional y, al mismo tiempo, se han moldeado las identidades típicas del mundo moderno. Desgraciadamente, la tradición liberal no ha sido congruente con su herencia republicana y, al introducir sus famosos dualismos en torno a la libertad (libertad de los modernos – libertad de los antiguos, libertad negativa – libertad positiva) ha favorecido la ilusión de que es factible conservar la libertad encerrándose en el ámbito privado.

El proceso de diferenciación funcional ha contribuido esencialmente a la demanda de libertad que se expresa en las luchas políticas. Para comprender esta tesis es preciso subrayar un rasgo central de la libertad. Ser libre no consiste en carecer de determinaciones, esto es, situarse en una misteriosa región donde la voluntad del individuo se erija en causa de sí. La libertad solo es posible por el conflicto entre las determinaciones que confluyen en nuestro arbitrio; podemos decir que el conflicto es el costo que debemos pagar ineludiblemente por la libertad. Para hablar de una manera simplificada, el choque de las determinaciones antagónicas provenientes de la naturaleza y de la cultura es lo que abre el espacio de la libertad. Conforme la cultura

se torna más compleja, debido a las múltiples dinámicas de los subsistemas sociales, el conflicto se acrecienta; pero, con ello, también se amplían las alternativas de los individuos. En la medida que el individuo se mueve en diversos ámbitos y círculos sociales se ve obligado constantemente a tomar decisiones. De esta manera, su forma de vida se convierte en un artificio propio. El conocido dicho “el aire de la ciudad os hará libres” se debe a que en el topos urbano se condensa la complejidad característica de la modernidad.

La situación imperante en las sociedades modernas exige un cambio radical en los ideales de libertad. A diferencia de las tradicionales utopías, la democracia ya no se presenta como una panacea universal; por el contrario, ella implica aceptar el lazo indisoluble entre conflicto y libertad. Su defensa, precisamente, se sustenta en reconocer que es una mala forma de gobierno, pues, en ella, nunca podrá darse una plena adecuación entre sus valores en pugna y su orden institucional. Pero, a diferencia de los totalitarismos modernos que se han aferrado al ideal tradicional de lo absoluto, la conciencia democrática de la imperfección abre las puertas a la reforma permanente. La democracia no es un estado acabado, sino un proceso constante de democratización, en el que no existe la esperanza de llegar a una meta definitiva. El desechar la idea de un paraíso, como lo prometen los discursos religiosos, ha sido la causa central que ha movido a sus detractores. Pero esta visión secular y desencantada, propia de la concepción democrática del mundo no implica renunciar a la exigencia de trascendencia de los ideales; se trata, como afirma Weber, de luchar una y otra vez por lo imposible para conseguir, por lo menos, lo posible. La democracia tiene esencialmente un carácter polémico; el objetivo es escenificar los conflictos sociales bajo ciertas reglas de justicia que garanticen la integridad física y moral de los participantes. El único consenso generalizado que puede existir en una sociedad moderna es aquel que gira en torno a esas normas de justicia.

### **3. Los monstruos de la modernidad**

Resulta obvio que la dirección que he tomado para acceder a una descripción sintética de la modernidad resulta, hasta ahora, tremendamente unilateral. Para corregir esto se requiere desde un principio tomar en cuenta lo que podemos llamar la faceta oscura del mundo moderno. Sin embargo, yo no trataré, como he dicho, de disolver la ambigüedad que encierra la noción de modernidad apelando a dos modernidades, ni a potencialidades o proyectos frustrados del mundo moderno. Ello se debe a que mi tesis consiste en afirmar que la ambigüedad del concepto de modernidad es propio de su relación con el ideal de libertad. Podemos expresar esta tesis invirtiendo el conocido *dictum* de Hölderlin para afirmar que ahí donde crecen las condiciones de la libertad, ahí también crecen los riesgos que cuestionan su supervivencia.

Para empezar podemos, en este punto, recuperar la aportación central de la obra de Marx. Desde mi punto de vista esa aportación consiste en destacar que detrás de la libertad y la igualdad propiciadas por la expansión de las relaciones mercantiles, se encuentra un proceso de valorización del capital, el cual se distribuye de manera asimétrica a los sujetos sociales. La teoría de Marx nos permite explicar, en parte, un aspecto central de las sociedades modernas que ya había advertido Hegel, es decir, la paradoja de que, por más riqueza que se produce en ellas, nunca son lo suficientemente ricas para superar los grados de pobreza y marginación que engendran en su marcha. Cabe señalar que el grado de marginación y pobreza que existe actualmente ha superado las expectativas de ese autor. Los proletarios de los que habla Marx son parte del sistema capitalista; incluso el llamado ejército industrial de reserva sigue perteneciendo a él; en cambio, gran parte de la población de los países periféricos vive actualmente una exclusión radical. Tan radical que su desaparición repentina no afectaría a los principales circuitos de la economía global; sospecho que esa catástrofe tendría, incluso, efectos positivos en ellos. La tendencia a elevar el capital constante en la composición orgánica del capital ha llevado a tornar a gran parte de la humanidad en mero material prescindible. Este radical grado de marginación no solo representa un incremento cuantitativo, sino también un cambio cualitativo, porque, entre otras cosas, hace perder su eficacia a la tradicional resistencia política, abonando así el campo de la violencia.

En contra de lo que pensó el liberalismo clásico, la tradición socialista acertó al afirmar que la libertad individual se vería amenazada, no por el crecimiento desmesurado del Estado, sino por un mercado que se expande de manera incontrolada siguiendo los imperativos del capital. En la actualidad se percibe una impotencia cada vez mayor del Estado para enfrentar los peligros que amenazan no solo a la libertad, sino a la supervivencia del género humano. La disolución de la simbiosis entre el Estado nacional y el mercado marca una diferencia central de las condiciones contemporáneas respecto al modelo de modernidad clásica. No tengo idea si esto es suficiente para hablar de una condición posmoderna.

Sin embargo, a pesar de lo certero de la descripción del proceso de valorización, en el marxismo se comete un error fatal que hizo posible que una teoría con pretensiones críticas se convirtiera en un instrumento de nuevas formas de dominación. La importancia de su aportación indujo a que el mismo Marx pensara que había descubierto el velo Maya, para mostrar el verdadero rostro del capitalismo. Ello conduce a recuperar la vieja distinción metafísica entre esencia y apariencia, para sostener que la primera se localiza en la dominación propiciada por las condiciones capitalistas de la producción, mientras que la legalidad y la democracia son meras apariencias burguesas. Ello hizo posible la introducción de una tesis que carece de

toda justificación empírica: existe un centro (las relaciones de producción) que da cuenta del sistema de dominación social en su totalidad. A su vez, esto lleva a pensar de manera fantástica que ese centro de dominación puede disolverse a través de un proceso violento de corta duración (la Revolución como mito de la modernidad). Esta cadena de errores teóricos fue vista con toda claridad por Max Weber, quien en su conferencia *El Socialismo*, pronunciada en 1917, advierte a sus oyentes que los acontecimientos violentos que se viven en ese momento en Rusia, lejos de anunciar la dictadura del proletariado, anuncian la dictadura del funcionario. Su argumento es muy sencillo: la socialización de los medios de producción, sin un orden civil democrático, lejos de otorgar una ventaja a los trabajadores, los somete al dominio brutal de un Estado todopoderoso (aunque, como se vio en 1989, frágil).

A pesar de que en ciertos pasajes Marx reconoce la importancia de la legalidad (incluso habla en los manuscritos de 1844 de la *praxis*), en el conjunto de su obra pesa más el dogma de que existe un centro de las relaciones de dominación, que puede disolverse violentamente para revertir el proceso de diferenciación funcional y, de esta manera, hacer posible la vuelta a la supuesta transparencia de la comunidad tradicional. El hecho de no entender que a la complejidad estructural de las sociedades modernas solo se puede responder con complejidad organizativa, conduce a esbozar salidas que, en el mejor de los casos, podemos calificar como ingenuas. Entender la diversidad de monstruos que pueblan el mundo moderno requiere volver al nivel que Marx calificó como mera apariencia. Sigamos en este punto a Tocqueville como a un Virgilio del infierno moderno. Durante su viaje por Estados Unidos, este aristócrata decadente no se cansa de elogiar la igualdad de condiciones imperante en una sociedad moderna, la cual no tiene que cargar con el lastre de un pasado feudal. Sin embargo, al mismo tiempo, advierte que en esas mismas condiciones se incubaba una nueva forma de dominio que tiene la capacidad de ablandar la voluntad de aquellos que se encuentran sometidos a ella. Mientras la dominación tradicional requiere de constantes procesos de legitimación, esta nueva forma cuenta con una amplia complicidad de los dominados. De ella resalta tres características: a) centralización del poder político, b) individualismo, en el sentido de aislamiento; se puede decir mejor, privatismo; y c) la llamada —de manera provocativa— *tiranía de las mayorías*, esto es, una forma de dominio impersonal en la que todos participan, pero nadie es responsable. En busca de la cabeza compartida por estos tentáculos, ofrece la siguiente descripción:

En esta clase de sociedades (modernas o, como él dice, democráticas) en las que nada es fijo, todos se sienten agujoneados por el temor a descender y el afán de subir. [...] El ansia de enriquecerse a toda costa, el amor a los negocios, el afán de lucro, la búsqueda de bienestar y de los goces materiales, constituyen en esas sociedades las pasiones más comunes. Esas pasiones se extienden por todas las

clases, penetran hasta en aquellas que hasta entonces se mostraban más ajenas a ellas, y no tardarían en enervar y degradar a toda la nación si nada se lo impidiera. Mas es propio de la esencia del despotismo (moderno) favorecerlas y extenderlas.

Retirado cada uno aparte, vive como extraño al destino de todos los demás, sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana. Se halla al lado de sus conciudadanos pero no los ve; los toca y no los siente; no existe sino en sí mismo y para él solo. Si bien le queda una familia, puede decirse que no tiene patria. Sobre estos individuos se alza un poder inmenso y tutelar que se encarga solo de asegurar sus goces y vigilar su suerte. Absoluto, minucioso, regular, advertido y benigno; se asemejaría al poder paterno, si como él tuviese por objeto preparar a los humanos para la edad madura. Pero, al contrario, no trata sino de fijarlos en la infancia y quiere que los ciudadanos gocen, con tal de que no piensen sino en gozar. Trabaja en su felicidad, mas pretende ser el único agente y el único árbitro de ella. Provee a su seguridad y a sus necesidades, dirige su industria, arregla sus sucesiones, divide sus herencias y se lamenta de no poder evitarles el trabajo de pensar y la pena de vivir.<sup>2</sup>

La mayoría de los individuos percibe la irrupción de la modernidad como una pérdida traumática de la seguridad que otorgan las sociedades tradicionales. Si bien las sociedades modernas ofrecen en abundancia medios técnicos, se caracterizan, al mismo tiempo, por un déficit en relación con su capacidad de establecer un sistema normativo del que puedan desprenderse los fines de las acciones. Hemos dicho que en las sociedades diferenciadas funcionalmente su integración ya no depende básicamente de un consenso normativo amplio. Pero ello no quiere decir que los valores sean irrelevantes; por el contrario, ellos siguen cumpliendo una función fundamental en el nivel de formación motivacional de las acciones individuales. De ahí, por ejemplo, se explica el papel que jugó el cristianismo reformado en la aurora de la modernidad, para adaptar a los individuos a circunstancias inéditas.

El proceso por el cual “todo lo sólido se desvanece en el aire” representa uno de los factores principales para conquistar la libertad individual, siempre y cuando el individuo se asuma como creador de nuevos valores (como percibieron Kant, Nietzsche y Baudelaire, entre otros). Pero también es una fuente de inseguridad, incertidumbre y conflictos. Esto fue entendido por las formas de dominio tradicionales en su búsqueda de continuidad en el nuevo entorno; por lo que se montaron ideologías en las que se prometía la seguridad que brinda volver a un supuesto paraíso perdido. El nacionalismo representa el caso principal de una ideología en la que se conjugan las condiciones imperantes en las sociedades modernas con valores tradicionales, para tornar verosímil una promesa estatal de orden, paz y seguridad. Promesa que explica,

---

2 Alexis de Tocqueville. *La democracia en América*. Vol. 11. Madrid, Aguilar, 1989, p. 370.

en gran medida, por qué las masas abarrotan las plazas públicas para aclamar al caudillo que encabeza el sistema encargado de someterlos. El estudio detallado de los totalitarismos del siglo XX nos revelaría la importancia de este fenómeno.

En su afán de perdurar, las tradicionales formas de dominio no solo acudieron a la mitología nacionalista, también pervirtieron e instrumentalizaron la legítima demanda de justicia distributiva. Muchas veces estas dos estrategias se mezclaron. Ello sucede, especialmente, en aquellas naciones donde el Estado cumplió con su misión original de contener el proceso de modernización, esto es, sociedades donde persistió un núcleo duro de dominación tradicional, recubierto de una capa superficial de modernidad; situación que impidió tanto el desenvolvimiento de la diferenciación funcional, como el control del poder político y el desarrollo económico. En estos casos se afirmó, a partir de una falsa comprensión de la modernidad, motivada por los intereses de una clase política, que la pobreza y la marginación pueden solucionarse técnicamente, pero que la realización de las políticas (policy) adecuadas requiere mantener la centralización del poder político, así como su acción libre de todo control. De esta manera, se crean las condiciones para manipular la fuerza social que desata la pobreza en beneficio de un grupo particular. Cuando la consigna revolucionaria *soviets + electricidad* se transforma en una promesa estatal de electrificación, se esfuma toda posibilidad de liberación.

Este fenómeno también se encuentra en diversas modalidades del autoritarismo latinoamericano, que ha encontrado en el discurso marxista un medio, entre otros, para justificar una concepción estatista del orden social. Por ejemplo, recientemente este peculiar marxismo se ha abocado a criticar al llamado neoliberalismo. Crítica, que si bien está justificada teóricamente, en términos prácticos ha conducido a perder de vista las antiguas y profundas raíces de los problemas que dominan a estas sociedades pseudomodernas. Patrimonialismo, corrupción, elevados costos de los servicios estatales, ineficiencia administrativa, corporativismo estatal, ausencia de un poder judicial competente, debilidad de la sociedad civil y de la cultura ciudadana, etc., son expresiones de una vieja forma de explotación que, además, mantiene bloqueadas las opciones para constituir un espacio de libertad, desde donde sea posible combatir eficazmente la marginación y la pobreza.

Me parece que tomar en cuenta dicho fenómeno indica la necesidad de abandonar los lugares comunes en los que se han basado las críticas al mundo moderno, para realizar un análisis balanceado de estas sociedades, el cual permita encontrar alternativas teóricas, desde las cuales sea posible esbozar políticas con un sentido pragmático. Especialmente se requiere abandonar las narraciones que pretenden haber encontrado un centro del orden social que explica el devenir en su conjunto, como sucede en la filosofía de la historia marxista, para abrirse a la comprensión de la pluralidad de esferas de la vida social.

#### 4. ¿Es posible mantener el vínculo entre modernidad y libertad?

Desde la aurora de la modernidad hasta nuestros días ha existido una tradición teórica y política, heredera del republicanismo clásico, la cual ha sustentado que la liberación de los tradicionales vínculos de dominación no representa necesariamente la constitución de un espacio de libertad. A diferencia de otras críticas al mundo moderno, el republicanismo no se ha conformado con destacar los riesgos inherentes al desarrollo técnico, sino que ha cuestionado el núcleo cultural de las sociedades modernas. El argumento central de la crítica republicana consiste en destacar que si bien la modernidad presupone una revolución cultural que lleva a los ideales de la vida activa a ocupar el lugar privilegiado, al mismo tiempo, el concepto de actividad se ha visto empobrecido en ella. El trabajo se convirtió en el paradigma de la vida activa, entendido como el esfuerzo que se realiza contra la necesidad natural para obtener los medios que hacen posible la supervivencia. El convertir el trabajo en modelo por excelencia de la vida activa propició el valor ilimitado que se otorgó a la técnica, como medio para producir instrumentos que aligeren las fatigas ligadas a él.

Sin embargo, aquello que la cultura greco-latina clásica consideraba como la actividad humana por excelencia, esto es, la acción (*pratein*), se ve relegada a un segundo plano, incluso desaparece por completo del campo visual de las teorías sociales. La acción es el tipo de actividad que tiene como finalidad la constitución de la *polis* (de la *civitas* o de la sociedad civil, para decirlo en términos actuales), entendida como un espacio público que permite someter las relaciones sociales a un principio de justicia. Mientras en las sociedades modernas la política se ha reducido a una técnica de administración del poder estatal, en el mundo clásico la práctica política era considerada la actividad en la que está en juego la realización del ser humano, mediante la actividad colectiva de establecer los fines de las acciones y, con ellos, las identidades individuales y colectivas.

Cuando Aristóteles define al ser humano como un animal político, asume de manera implícita que la meta de esta peculiar criatura no solo es sobrevivir, sino acceder a una vida buena, la cual requiere de ese espacio público que hace posible el ejercicio de la libertad, delimitado por un sistema de leyes creadas colectivamente. La tesis básica es que si bien somos seres sociales por naturaleza, solo nos convertimos en seres civiles (ciudadanos) cuando realizamos el esfuerzo de participar en el proceso social de legislación. Únicamente los individuos y grupos que tienen acceso a ese espacio público, para actuar de manera autónoma, tienen la posibilidad de defender eficazmente sus intereses. Para el pensamiento democrático clásico la relación entre gobernantes y gobernados solo es legítima dentro de ese ámbito de libertad, que capacita a todos los miembros para ocupar los dos lugares y las dos funciones que definen ese vínculo asimétrico.

Es menester reconocer que los intentos de revivir los ideales republicanos clásicos no se han librado de la ambigüedad propia del mundo moderno. De esta manera, ha surgido un republicanismo conservador, el cual, basado en una crítica romántica al mundo moderno, ha presentado como alternativa volver a la supuesta transparencia de la comunidad tradicional. Sin embargo, existe otra vertiente del republicanismo que parte de reconocer la complejidad del mundo moderno y trata de adaptarse a ella pensando a la sociedad civil como un espacio conflictivo en el que se manifiesta la pluralidad social. No un espacio homogéneo, sino un espacio de inclusión de las diferencias. Esta modalidad de republicanismo ha cuestionado al liberalismo; pero, a diferencia de aquellos que ven al liberalismo como mera ideología de la clase dominante, ha sabido reconocer la importancia de las instituciones y procedimientos diseñados por la tradición liberal para limitar y controlar el ejercicio del poder. La crítica republicana al liberalismo consiste en afirmar que el sistema de pesos y contrapesos, así como los procesos electorales competitivos, no son suficientes para garantizar el ejercicio de la libertad; sin embargo, asume que ese sistema es una condición necesaria.

Aunque el republicanismo reconoce que *legalidad y democracia* han servido para legitimar las formas de dominación moderna, al mismo tiempo —a diferencia de la crítica superficial o externa al liberalismo— no considera que los valores de igualdad y libertad implícitos en esa estructura de organización del poder sean meras figuras retóricas. Se trata de recursos que deben ser aprovechados para dar un nuevo sentido a las luchas sociales. La tesis republicana es que solo se obtiene justicia distributiva, es decir, repartición equitativa de los bienes sociales, cuando existe justicia universal, esto es, un espacio público de libertad sustentado en los muros espirituales de la legalidad. Cabe señalar que la validez de esta tesis ha sido corroborada no solo por la historia del movimiento obrero, sino también por todos los movimientos de resistencia a la dominación que se han dado en el mundo moderno. Únicamente estas luchas han logrado consolidar sus éxitos parciales cuando existe un Estado constitucional que somete el ejercicio del poder a la legalidad.

El avance de las luchas sociales que vio T. H. Marshall cuando expuso la sucesión: derechos civiles, derechos políticos y derechos sociales, no expresa ningún orden necesario, ni tampoco una ley histórica, pero sí una jerarquía de metas para diseñar políticas de resistencia con sentido pragmático. No hay conquistas definitivas, ni una garantía de progreso; de hecho, hemos vivido en la historia moderna continuos retrocesos. Incluso en aquellas naciones en donde la sociedad civil parecía más sólida, se ha experimentado su paulatina erosión o su repentino derrumbe. El republicanismo siempre ha reconocido que existe una tensión entre la sociedad civil y las tendencias inherentes a la complejidad moderna. La respuesta que cada uno dé al interrogante sobre el sentido que tomará en el futuro dicha tensión, definirá su creencia sobre la posibilidad de mantener la relación entre modernidad y libertad.