

# **VARIACIONES SOBRE UN TEMA DE HEGEL \***

**José Nun \*\***

## **Contenido**

**Tema**

**PRIMERA VARIACIÓN**

**SEGUNDA VARIACIÓN**

**TERCERA VARIACIÓN**

**CUARTA VARIACIÓN**

**FINAL**

---

\* Publicado con autorización del autor.

\*\* Abogado (UBA), Politólogo (Universidad de París), Especialista en Problemas de Desarrollo Económico (UBA). Investigador superior del CONICET, Rector del Instituto de Altos Estudios Sociales, Director del Centro Latinoamericano para el Análisis de la Democracia desde 1984 y Profesor en las Universidades de California (Berkeley), Chile, Toronto, entre otras.

# VARIACIONES SOBRE UN TEMA DE HEGEL

**José Nun**

## **Tema**

Hace bastante tiempo que sabemos (o que debiéramos saber) que no es necesario suscribir la peculiar ontología de Hegel para poder beneficiarse con la excepcional riqueza de muchas de sus ideas. Y es precisamente en torno al contenido y a algunas de las consecuencias que se siguen de una de ellas que quiero hacer girar aquí mis reflexiones a fin de conectarlas con ciertos aspectos de la cultura en la que nos toca vivir a los argentinos.

Me refiero específicamente a la crítica hegeliana del formalismo abstracto que caracteriza a la noción kantiana de la obligación moral, ésa que tanto ha influido en Occidente y que lo llevaba a Kant a identificar la ética con la *Moralität*, o sea con el “deber ser” de una voluntad racional individual. De esta manera – y en consonancia con los cánones del liberalismo –, el imperativo categórico, principio supremo de la *Moralität*, ha estado siempre llamado a regular las relaciones entre individuos que se descuenta que ya se hallan constituídos como tales.

Pero, ¿cómo se constituyeron estos individuos y cuál es el contexto en el cual operan los lazos que los unen? Es para entender este proceso en toda su complejidad que Hegel se vale del concepto de *Sittlichkeit*<sup>1</sup>. Voy a simplificar la parte de su razonamiento que me interesa con ánimo de hacerlo rápidamente accesible al lector no familiarizado con estos asuntos.

Si se lo abstrae de la comunidad en la cual vive – y contrariamente a las concepciones atomísticas que popularizó el liberalismo –, el individuo sólo se nos puede aparecer (y sólo puede ser pensado) como un organismo puramente biológico. No se trata únicamente de que llegamos a un mundo que nos precede largamente y no nos esperó para desarrollarse y de que nacemos y nos criamos en una familia, habitamos un pueblo o una ciudad, asistimos a escuelas, iglesias, clubes, etc., sino que hasta nuestros sentimientos más íntimos se expresan a través del lenguaje, que es también una creación colectiva muy anterior a nosotros. Como diría muchos años después Wittgenstein, el lenguaje privado simplemente no existe. Más todavía, el lenguaje no funciona meramente como un medio de comunicación sino que, en gran medida, es constitutivo de nuestra propia experiencia: en el siglo XVII, por ejemplo, nadie se sentía habitado por el *inconsciente* ni era tampoco habitante de un país *subdesarrollado*. En suma, estamos insertos desde el primer día en una comunidad cultural y somos lo que somos en tanto miembros de una sociedad, a pesar de que, en ciertas épocas y lugares, esta última se empeñe en conseguir que no tomemos conciencia de que es así<sup>2</sup>.

Pero avancemos, con Hegel, en el terreno preferido de los liberales, que es el de la propiedad privada. Desde luego, resulta perfectamente posible que yo me apodere de uno o de varios objetos; pero esto no basta de ninguna manera para que me convierta en su propietario. Sucede que el derecho de propiedad no consiste en la relación que media entre un individuo y un

---

<sup>1</sup>Un primer planteo de la cuestión apareció en su manuscrito *System der Sittlichkeit*, que data de 1802-3 pero cuya versión completa recién fue publicada en 1913. Hegel retomó el tema en sus Conferencias de Jena, *Realphilosophie I* (1803-4) y *II* (1805-6), que a su vez sólo se difundieron a comienzos de la década de 1930. Es decir que estos trabajos no fueron conocidos por Marx, por ejemplo, y que esta problemática antecede en varios años a su ulterior formulación en la *Filosofía del derecho*, de 1820, donde es reelaborada en términos que no son exactamente coincidentes con los anteriores. Uno de los primeros autores en advertir toda la importancia de aquellos textos iniciales ha sido Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge University Press, Londres, 1972).

<sup>2</sup>Para una de las mejores elaboraciones de este tópico, remito al lector interesado a Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge University Press, Cambridge, 1975).

objeto sino que implica necesariamente el reconocimiento de esa relación por parte de los otros. En verdad, el derecho de propiedad es básicamente un derecho de exclusión: los demás admiten que el objeto es mío y por eso cuento con el amparo de la ley y de la autoridad pública para que, dentro de los límites que estipulen, nadie vulnere mi capacidad de disponer de él. En otras palabras, el individuo como tal a lo más que puede acceder es a la mera posesión; el derecho de propiedad – como cualquier otro derecho – remite siempre a la sociedad.

Con lo que empezamos a acercarnos a la noción de *Sittlichkeit*. Porque ésta designa precisamente a las normas y a los usos establecidos que presiden las instituciones y las prácticas a través de las cuales se expresa la vida pública de una sociedad dada. Son su “espíritu objetivo”, su “ética concreta”, que determina las obligaciones morales que uno tiene hacia la comunidad de la que forma parte por el solo hecho de ser miembro de ella. Y las tiene justamente porque ese “espíritu objetivo” y esas obligaciones morales ya existen y uno se limita a actualizarlas por medio de sus comportamientos, a diferencia del “deber ser” kantiano que nos impone hacer algo que todavía no “es”. En rigor y por eso mismo, para Hegel la *Moralität* sólo puede lograrse plenamente en el marco de una *Sittlichkeit* realizada. Es que, como ya sabía Aristóteles, la sociedad es la única realidad humana mínimamente autosuficiente.

Pero cuando hablamos de normas y de usos establecidos nos estamos refiriendo a interpretaciones específicas de la realidad, propias de comunidades históricas concretas. De ahí que diga Taylor (1975: 382) que “podemos pensar en las instituciones y en las prácticas de una sociedad como en una suerte de lenguaje en el cual se expresan sus ideas fundamentales”. Lo cual, agregó, debe ser tomado en un sentido fuerte: estamos aludiendo a las ideas fundamentales acerca de lo que está bien y de lo que está mal, de cuáles son los grados de desigualdad o los modos de explotación admisibles, de qué lugar se les asigna a las relaciones entre hombres y mujeres, de quiénes tienen o no derecho a gobernar a otros y cómo, del papel que se le atribuye a la religión, del modo en que se vinculan padres e hijos, etc. En una palabra: representan nada más ni nada menos que las *reglas constitutivas* de nuestra vida en común; y, como en el caso de la gramática o de la sintaxis de la lengua que usamos, podemos no hallarnos en condiciones de enunciar ni de explicar esas reglas pero tendemos a darnos cuenta de inmediato cuándo se las viola<sup>3</sup>.

Se abren de esta manera dos grandes alternativas. La primera es que los miembros de una sociedad definan centralmente su identidad personal en congruencia con la visión del mundo que se encarna y se manifiesta en la vida pública de la comunidad que habitan. Para Hegel, vivir en un estado así es ser auténticamente libre porque no hay entonces una oposición de fondo entre las necesidades del conjunto y los proyectos de cada uno. En esto, el ejemplo histórico al que vuelve una y otra vez es el de la polis griega<sup>4</sup>.

Pero es la segunda alternativa la que más me importa aquí: ¿qué pasa cuando las instituciones y las prácticas de una sociedad empiezan a vaciarse de contenido, sea porque el idioma colectivo que expresan deja de ser inteligible para muchos o, peor aun, disuena con la experiencia cotidiana y concreta de buena parte de los miembros de esa sociedad? Toda institución (y las prácticas que la rigen) es la puesta en acto de una idea o de un principio. Los tribunales, digamos, han sido creados para hacer respetar las leyes y para impartir justicia; las universidades, para dedicarse a la producción y la circulación del conocimiento; la policía, para garantizar la seguridad de los ciudadanos; los hospitales, para cuidar de la salud de la población; las empresas, para producir bienes y servicios y para generar empleo; etc. ¿Qué sucede cuando estos mecanismos se descomponen y funcionan mal o no funcionan?

---

<sup>3</sup> Ver sobre esto último John R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge University Press, Cambridge, 1969).

<sup>4</sup> Quisiera reiterar que estoy simplificando al extremo, con el solo propósito de extraer el tema que me interesa y no de resumir la compleja elaboración de estas cuestiones que hace Hegel. Así, la *Sittlichkeit*, en tanto identificación del individuo con la totalidad de su vida social, supone un sistema extenso de mediaciones a cuyo detenido examen el filósofo alemán dedicó algunos de sus mejores (y más conocidos) esfuerzos. Baste únicamente advertir que cuando habla de *estado* se está refiriendo a la *comunidad políticamente organizada* y no a los *órganos de gobierno* en clave empiricista. De esta segunda (y equivocada) lectura nacen muchos de los cargos de totalitarismo que se le han dirigido a su planteo.

Dos de las respuestas que les daba Hegel a esta pregunta hace doscientos años siguen teniendo una vigencia que no puede menos que impresionarnos. Una de ellas concierne al florecimiento de pequeñas asociaciones religiosas o de sectas esotéricas, donde mujeres y hombres buscan refugio en un intento por recuperar ese sentido que la comunidad más amplia ya no les ofrece (o nunca les ofreció). La otra respuesta apunta a un repliegue en lo privado que lleva a erigir al individualismo en el más alto de los valores humanos. Nótese bien: este énfasis en el individuo que el liberalismo presenta como el punto de partida y la pieza fundamental de todos sus razonamientos, aparece en Hegel como un síntoma de la descomposición social, de la pérdida de significado de la vida pública y del abandono de un trabajo colectivo de construcción de la libertad. En una palabra, acaba siendo el índice por excelencia de una conciencia alienada.

## **PRIMERA VARIACIÓN**

Pero seamos cuidadosos. El desencadenante de procesos de este tipo es una crisis generalizada de la *Sittlichkeit*, no un invento más o menos arbitrario o coyuntural de algunos miembros de la sociedad. Y, en rigor, hay períodos históricos en los cuales la vida pública se vacía a tal punto de espíritu que la *Moralität* puede pasar a representar algo éticamente superior a ella. Había sucedido, según Hegel, con la decadencia del Imperio Romano. Y volvió a ocurrir en Europa, cuando desde el siglo XVII una nueva moralidad pugnó por encarnarse políticamente ante un Estado absolutista que, olvidadas ya las guerras civiles a las que había puesto fin y en las que halló su justificación, aparecía ahora como crecientemente inmoral.

Hablo, claro, de la áspera lucha que libró allí el liberalismo tanto contra ese Estado absolutista como contra el poder político de la Iglesia. Para ello enarboló vigorosamente las banderas del individualismo, es decir, de una idea que se había gestado en varias etapas y de diversos modos en el campo de la filosofía y que hasta entonces no había tenido siquiera una palabra que la designase <sup>5</sup>. Pero sería un mal historiador el que tomara aquello que los propios actores dicen que están haciendo como la mejor explicación de sus acciones.

Porque la gran ruptura y el cambio de época que inauguró el Iluminismo fueron de una importancia extraordinaria pero resultaron mucho menos abarcadores de lo que imaginaron quienes lo impulsaban. Ante todo, debido a que la expansión de la “esfera pública” avanzó con bastante lentitud e inicialmente constituyó un fenómeno circunscripto a los sectores ilustrados de la sociedad <sup>6</sup>. No sólo las clases populares se seguían ocupando exclusivamente de sus asuntos comunales inmediatos – como desde hacía siglos – sino que, paradójicamente y contra la prédica racionalista de los filósofos, fue ése un período en el que tales clases se volcaron con intensidad a prácticas religiosas de muy variado tipo. A la vez, las monarquías absolutas habían echado los cimientos del *Estado – nación*, una construcción colectiva de máxima trascendencia que iba a generar lealtades e identificaciones que todavía están entre nosotros e invocando a las cuales millones de seres humanos han entregado su vida. Y, sin embargo, en su momento, aun pensadores tan lúcidos como Hegel o Marx le atribuyeron una escasa o nula significación a este fenómeno.

Mi punto es que, en efecto, se derrumbaban los sistemas de autoridad que habían dominado Europa y las burguesías en ascenso y sus intelectuales le daban contornos épicos y altamente morales al surgimiento del individualismo moderno; pero que, en realidad, este individualismo no se hallaba suspendido en el aire ni era ese representante de una naturaleza humana genérica con la que se había ilusionado el racionalismo iluminista <sup>7</sup>. El entusiasmo de sus

---

<sup>5</sup> Para un buen desarrollo de esta evolución, ver Pierre Manent, *Historia del pensamiento liberal* (Emecé Editores, trad. A. L. Bixio, Buenos Aires, 1990).

<sup>6</sup> Fue Jürgen Habermas quien introdujo la expresión “esfera pública” para referirse a ese novedoso espacio de la vida social que se desarrolla en Europa desde el siglo XVIII, donde un agregado político de personas privadas razona y debate públicamente. Se trata, en otras palabras, de la emergencia histórica de la denominada “opinión pública”, que se convierte en uno de los rasgos definitorios de la modernidad. Ver de este autor “The Public Sphere: An Encyclopaedia Article”, en *New German Critique*, 1974: 3.

<sup>7</sup> Vale la ironía de un acérrimo crítico francés del liberalismo en el siglo XIX: “He visto en mi tiempo franceses, italianos y rusos; gracias a Montesquieu, hasta he sabido que uno puede ser persa; pero en lo que hace al hombre, declaro que

defensores les impidió advertir hasta donde el individualismo tenía los dos pies bien puestos sobre la tierra: uno, plantado en lo viejo que tardaría aun mucho en desaparecer (la familia tradicional, las diferencias sociales, el patriotismo, etc.); y el otro, parado sobre lo nuevo de una configuración de sentido cada vez más sólida, cuyas principales coordenadas conviene por lo menos esbozar.

Primeramente, hasta el siglo XVII no sólo el trabajo no había constituido el centro de las relaciones sociales, como empezaría a pasar ahora, sino que connotaba padecimientos y humillaciones<sup>8</sup>. El cambio radical de significado de la noción data, no por azar, de esa segunda mitad del siglo XVIII a la cual me estoy refiriendo y resulta inseparable de otros tres grandes procesos. Ante todo, el ascenso del capitalismo, con la difusión de las relaciones mercantiles y la consiguiente estructuración de los mercados, empezando por el de la mano de obra. Después, es en esa misma época que aparece la idea de la *civilización* como lo opuesto a las inclinaciones naturales y no controladas de los hombres. En tercer lugar, surge de la mano de Adam Smith una concepción que no tenía precedentes históricos: la de la economía como un dominio autónomo, dotado de coherencia interna y orientado a la realización del bien común, esto es, dueño de una lógica que era capaz de resolver por sí misma el gran problema del orden social.

La clave de la solución radicó precisamente en el nuevo concepto de trabajo introducido por los economistas, que le otorgaban por primera vez a esta categoría una significación homogénea, mercantil y abstracta, cuya esencia era el tiempo. La riqueza de las naciones pasó así a ser definida no por el oro que atesorasen sino por el trabajo de sus habitantes y por los medios de que éstos dispusieran para realizarlo mejor. En un mismo movimiento, el trabajo fue considerado como la más alta manifestación de la libertad individual y como mercancía, es decir, como empleo. Y, en tanto tal, se convirtió en el fundamento ético – y no sólo económico – del capitalismo y en la marca por excelencia de la civilización, en obligación moral y no únicamente en medio de subsistencia<sup>9</sup>. Este planteo, de una novedad radical, iba a dominar en Occidente desde el siglo XIX y nadie le dió una forma teórica más acabada que Durkheim.

En su célebre tesis doctoral de 1893 sobre *La división del trabajo*, el sociólogo francés se preguntaba cuál era el modo en que se mantenía la cohesión en las grandes sociedades modernas, tan urbanas, industrializadas y capitalistas. Ya no era posible pensar en términos de la “solidaridad mecánica” que había sido propia de las pequeñas comunidades tradicionales, escasamente complejas y caracterizadas por la costumbre, por las relaciones cara a cara, por la similitud de las creencias y de los sentimientos, etc. Tampoco resultaba sostenible la explicación utilitarista inspirada en Bentham y desarrollada por Herbert Spencer, según la cual los lazos sociales eran asegurados por los contratos que los individuos celebraban entre sí. Y ello por la sencilla razón de que cualquier contrato carece totalmente de sentido en ausencia de un denso entramado de normas y de condiciones previas que lo vuelvan confiable y, sobre todo, exigible.

¿Dónde era preciso buscar entonces la solución del enigma de la integración social? La respuesta de Durkheim resulta por demás conocida: la nueva cohesión es producto de la “solidaridad orgánica” generada justamente por la diferenciación creciente de funciones y por la división del trabajo que son los rasgos definitorios de la sociedad moderna. Por eso tendrá como complementos necesarios la protección social - para quienes se hallen transitoriamente sin empleo - y la asistencia social – para quienes se encuentren incapacitados para trabajar -.

Por primera vez en la historia, el trabajo se erigía así en la verdadera esencia del hombre, en el núcleo básico de la cultura, en el secreto último de la vida en común y, sobre todo, en el motor de otra idea poderosa que iba a saturar la atmósfera social durante casi dos siglos: la idea de *progreso*, esto es, de un desarrollo continuo e indetenible de la civilización, cuyas leyes – por añadidura - se podrían descifrar.

En suma, que el ascenso del individualismo burgués fue un salto hacia adelante pero no lo realizaron individuos aislados ni, mucho menos, ocurrió por generación espontánea. Cobró fuerza

---

nunca en mi vida me lo encontré; si existe, es sin mi conocimiento” Joseph de Maistre, *Works* (ed. J. Lively, Nueva York, 1965),

<sup>8</sup> Retomo en este pasaje un tema que desarrollé en el capítulo 5 de mi libro *Marginalidad y exclusión social* (Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001)

<sup>9</sup> Puede leerse con provecho Dominique Méda, *Le travail. Une valeur en voie de disparition* (Aubier, París, 1995).

porque hubo un suelo que lo hizo posible. Y este suelo fue el de una sociedad que comenzaba a asumirse como producto exclusivo de sus propias obras, donde convivían y se combinaban lo viejo y lo nuevo y en la cual crecían instituciones y prácticas alternativas o adquirirían otros significados las ya existentes.

## **SEGUNDA VARIACIÓN**

En el campo de la cultura, hay un aspecto en especial de la nueva *Sittlichkeit* en gestación cuya originalidad también deseo subrayar. La “esfera pública” que se estructuraba era una arena de debate político en la cual, en principio, la participación resultaba independiente de la posición social del sujeto. El gobierno de la razón reemplazaba (por lo menos, en teoría) al criterio de autoridad y, en esta forma, la fe, la tradición o el status del emisor dejaban de ser credenciales suficientes para que una definición de la realidad pudiese ingresar con éxito a la discusión pública.

Durante siglos, el horizonte de la mayoría de la población se había agotado en el marco estrecho y particularista de las interacciones cotidianas. Ahora, los cambios profundos que jalonaron la formación del estado moderno, el ascenso del capitalismo y la revolución en las comunicaciones dilataron radicalmente ese marco, dándole a la cosa pública una saliencia que nunca antes había tenido para millares de seres humanos. Es el momento en que surgen las ideologías políticas modernas, entendidas como modos racionales de discurso destinados a brindarle a la gente una explicación inteligible de la realidad y a fundar en ella su llamado a la movilización colectiva para mantener o para cambiar el orden de cosas existentes <sup>10</sup>.

Se trata, desde luego, de sistemas de ideas y de creencias referidos a la distribución del poder en la sociedad; pero la novedad reside en el doble trabajo que están llamados a realizar. Por un lado, para ser eficaces, deben partir obligadamente del lenguaje cotidiano a objeto de volver luego a él, procurando modificar algunas (o muchas) de las reglas que lo organizan a fin de incluir nuevos temas: sólo así pueden aspirar a redefinir los campos de relevancias de los razonamientos corrientes de sentido común, amalgamando intereses particulares diversos y potenciándolos con elementos expresivos, emocionales, etc. Pero por otro lado (y éste es uno de los signos característicos de la civilización de fuerte inclinación teórica que fue emergiendo) las ideologías políticas modernas apelan a la retórica del discurso racional para producir un informe acerca de lo que es bueno y de lo que es posible y sus argumentos combinan en grados variables las prescripciones de índole moral con el análisis y la interpretación de situaciones, las consideraciones técnicas y las reglas de implementación. Para hacer esto último, se ligan invariablemente a teorías sociales y por eso resulta tan habitual asociar los nombres de célebres e importantes pensadores con el liberalismo o el socialismo o el nacionalismo o el conservadurismo.

Es decir que las ideologías políticas modernas han constituido mediaciones entre un determinado saber científico y los códigos lingüísticos de la vida cotidiana; y en este sentido no es para nada irrelevante que emergieran en la época de la expansión de la palabra escrita. Gouldner (1976: 91-117) ha estudiado bien la interconexión profunda que hubo “entre la nueva Edad de la Ideología – la proliferación de las ideologías en los siglos XVIII y XIX – y la ‘revolución de las comunicaciones’, basada en el desarrollo de la imprenta y de sus tecnologías y en la creciente producción de materiales impresos”. Esta difusión inusitada de libros, periódicos, panfletos, etc. - que acompañó a un espectacular aumento del alfabetismo gracias al establecimiento de sistemas públicos de educación – alimentó en varias generaciones de marxistas, por ejemplo, la convicción de que un público proletario podría recibir sin distorsiones el mensaje revolucionario que interpretaba su experiencia en términos racionales y críticos. (Es revelador que Marx arreglase la publicación de la versión francesa de *El Capital* en entregas periódicas, adaptadas al formato del folletín).

Otra vez: mi propósito es destacar cómo por esta vía – que estuvo muy lejos de ser la única - la sociedad se iba poblando de sentidos. ¿Qué otra cosa significaba la lucha ideológica

---

<sup>10</sup> Para este enfoque de las ideologías políticas modernas, ver Alvin W. Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology* (The Seabury Press, Nueva York, 1976). Para elaboraciones más extensas, ver el capítulo 4 de mi libro *La rebelión del coro* (Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1989).

sino que pugnaban por adquirir supremacía interpretaciones divergentes de la realidad? ¿Y que los impulsores y partidarios de cada una de ellas estaban convencidos de que su lectura de la situación y su propuesta eran las correctas?

Esta abundancia de sentidos, al mismo tiempo plenos y enfrentados, se plasmó en logias, movimientos y organizaciones diversas y, sobre todo, en partidos políticos que, desde fines del siglo XIX, empezaron a convertirse en agrupaciones de masas. Y llegaría al paroxismo en la primera mitad del siglo XX, cuando por un lado impulsó perversamente al *Gulag*, a los campos de concentración y a aventuras colonialistas y neocolonialistas tanto o más tenebrosas que las de épocas anteriores y, por el otro, llevó al desencadenamiento de las dos guerras más sangrientas que haya conocido la humanidad.

En este decurso, la vida pública de las sociedades modernas conoció ciertamente altibajos pero nunca perdió centralidad. Más todavía: en todas partes y cualquiera fuese la forma que adoptara el régimen político, por doscientos años el Estado se convirtió – es cierto que en medida distinta según los períodos y los lugares - en el virtual demiurgo de la historia. En él se encarnaba el destino histórico de cada país, sea que se lo definiese en términos de desarrollo económico, de justicia distributiva o de expansión nacional. La vida pública era un escenario de conflictos y consensos que se articulaban en torno a grandes proyectos de los cuales dependía, en última instancia, la legitimidad sustantiva (y no únicamente formal) de los gobiernos.

Este proceso culminó en los países capitalistas avanzados de Occidente luego de la Segunda Guerra, cuando la nueva *Sittlichkeit* adquirió su forma más completa y los teóricos de la modernización la ofrecieron como esquema referencial (y punto de llegada) para el resto del mundo. Me estoy refiriendo a los que se conocen como los “treinta años gloriosos” de posguerra, que se asentaron sobre cuatro grandes pilares: uno, el llamado Estado de Bienestar (“un tipo de capitalismo ablandado por una inyección de socialismo”, como diría T. H. Marshall); otro, la economía mixta (considerada por muchos como la mayor innovación económica del siglo XX); el tercero, una prosperidad sostenida y casi sin desempleo; y, cerrando el círculo virtuoso, la democracia representativa.

De ahí que pensadores como Raymond Aron, Seymour Martin Lipset, Reinhardt Bendix o Daniel Bell entendieran que una realidad tan exitosa marcaba el “fin de las ideologías” ya que supusieron que también la vida pública de los países menos desarrollados (incluidos los de la órbita soviética) terminaría por converger más tarde o más temprano en alguna de las variantes de este esquema. Adviértanse dos cosas importantes: primeramente, que se trataba de una visión optimista del “fin de las ideologías” en nombre, precisamente, de los progresos notorios que se habían realizado en ciertos lugares, por menos perfectos que fuesen; y después, que esta visión no implicaba para nada negarle vigencia a las utopías sino ponerles condiciones. Como escribía uno de los autores que vengo de nombrar, ahora cualquier utopía debía especificar adónde quería llevarnos, cómo nos haría llegar hasta allí, cuál iba a ser el costo de la empresa y quiénes serían los encargados de pagarlo <sup>11</sup>.

### **TERCERA VARIACIÓN**

Se había consumado así en los países industrializados de Occidente lo que un historiador progresista como Hobsbawm no vacila en calificar como “la revolución más drástica, rápida y profunda en los asuntos humanos de la que se tenga constancia histórica”<sup>12</sup>. La organización *fordista* de la producción, por un lado, y la alquimia *keynesiana*, que trasmutó los intereses particulares de los trabajadores en intereses generales de la sociedad sin que ésta dejara de ser capitalista, por el otro, fueron ciertamente dos de las condiciones básicas para la emergencia de la que sido denominada la “sociedad salarial”, es decir, no sólo una sociedad capitalista en la cual la mayoría de los trabajadores son asalariados sino una sociedad del pleno empleo, crecientemente

---

<sup>11</sup> Ver Daniel Bell, *The End of Ideology* (Collier Books, Nueva York, 1961), p. 405

<sup>12</sup> Ver Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX* (Crítica, Barcelona, 1995)

homogénea y donde el trabajo asalariado goza del status, de la dignidad y de la protección que le brindan tanto la empresa como el gobierno<sup>13</sup>.

Éste fue el contexto general en el que se consolidaron, con sus particularidades nacionales, las mayores democracias capitalistas hasta ahora conocidas. Según los lugares, la vida pública se hizo más robusta; las instituciones, más firmes; y la nueva *Sittlichkeit* pareció haber echado raíces definitivas. Pero la situación no iba a durar demasiado. El boom económico de la posguerra empezó a disiparse a mediados de los años sesenta y la situación se agravó seriamente con las crisis petroleras de la década posterior. Y, sostenida por este proceso, se alzó cada vez con más fuerza la crítica neoliberal contra el poder que habían acumulado los trabajadores y sus organizaciones en menoscabo de la autoridad de los patrones y de la rentabilidad capitalista.

El blanco de los ataques fueron justamente dos de los pilares de la nueva *Sittlichkeit*. Por una parte, el Estado de Bienestar que, según sus críticos, implicaba una carga impositiva que no sólo dañaba la eficiencia de la economía y se consideraba asfixiante sino que servía para que finalmente resultase cada vez más difícil disciplinar a la mano de obra; y, por la otra, la economía mixta, que restringía y distorsionaba el funcionamiento de los mercados, a los cuales se les atribuía la irremplazable cualidad de ser óptimos asignadores de los recursos. Esta satanización del Estado como el responsable directo de casi todos los males contemporáneos vino acompañada de un cuestionamiento a los desvíos de la democracia liberal misma: daban sobrado testimonio de ello, para el neoliberalismo, la proliferación e intensidad de los movimientos sociales (el sindicalismo incluido) y, en términos más amplios, una excesiva participación de los ciudadanos en la vida pública.

Tales las premisas mayores del que se convertiría en el discurso de la nueva derecha, que llegó por primera vez al poder en Gran Bretaña en 1979, de la mano de Margaret Thatcher, y se extendería rápidamente al resto del mundo. La lucha contra la inflación sustituía al pleno empleo como eje central de la política económica; la primacía que se le había otorgado hasta entonces a la igualdad como valor colectivo era expresamente abandonada; y tanto la caída del comunismo como la mundialización creciente de las relaciones económicas le daban sustento a un viraje radical que desembocaría en el llamado “pensamiento único”.

En los países desarrollados, algunas de las consecuencias no se hicieron esperar: aumentaron la desocupación, el subempleo, la precarización laboral y la pobreza. Las desigualdades sociales crecieron al tiempo que el comercio mundial se multiplicaba por quince y ocurría una fenomenal escalada de las transacciones financieras internacionales de carácter puramente especulativo.

Dos instituciones claves de la civilización occidental de los dos últimos siglos entraron de esta manera en crisis. Vengo de referirme ya a la redefinición del papel del estado. Junto con ello, sociedades organizadas en torno al valor supremo del trabajo como medio de vida y como prenda de realización moral, cuya culminación fueron aquellos “treinta gloriosos” del pleno empleo y del bienestar económico, dejaron de estar en condiciones de proporcionarles trabajo a todos sus miembros y de poder garantizarles carreras ocupacionales estables y bien remuneradas a quienes consiguen empleo. Todo ello mientras declinaba para el gran público la importancia crítica de la palabra escrita (cuyo ámbito preferido volvía a ser el de los sectores ilustrados de la sociedad) y la “industria de la cultura” se transformaba en el nuevo opio de las masas, limando en todo lo posible las aristas racionales del discurso político y poniéndolo en manos de los especialistas en imagen.

Dos son las paradojas que se le imponen al observador. Una es que exactamente cuando las democracias capitalistas le habían ganado la partida al comunismo, se iniciaba así su propio desencantamiento. Los políticos alegan desde entonces que los Estados nacionales poco pueden hacer ante las fuerzas de la globalización y reconocen de este modo cuánta importancia han perdido los partidos, el voto y, en general, la intervención en la vida pública como instrumentos de cambio. Peor aun. Carentes ellos mismos de convicciones ideológicas o de propuestas de largo plazo que los sostengan como en otros tiempos y expuestos abrumadoramente por la

---

<sup>13</sup> La noción de “sociedad salarial” fue introducida por Robert Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social* (Paidós, Buenos Aires, 1997). Para un análisis de algunos de sus efectos políticos, ver mi *Democracia: ¿gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?* (Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000).



“videopolítica” a la consideración de la opinión pública, muchos de esos políticos acaban desnudando sus flaquezas personales y su escasa sustancia ante la mirada de todos. De ahí que cundan en la ciudadanía la sensación de falta de sentido, la alienación y el desinterés por la cosa pública, con los resultados que entrevió Hegel: el repliegue en las experiencias privadas, el individualismo egoísta, la cultura del narcisismo, etc. Según constata un politólogo francés, los países del Primer Mundo han ingresado por esta vía a una triple crisis: la de la sociedad llamada de consumo; la de la democracia llamada representativa; y la de la idea de progreso <sup>14</sup>.

La segunda paradoja es de otra índole. Mientras la literatura posmoderna (demasiado influída por la caída del Muro de Berlín) se dedicaba a proclamar la muerte de los grandes relatos, brotaba y se reproducía por todas partes una narración sorprendentemente abarcadora y simplista según la cual la economía y la política son ámbitos independientes, los agentes económicos se hallan guiados exclusivamente por la racionalidad instrumental y la libre operación de los mercados constituye la mayor garantía para el bien público. Por eso el “fin de las ideologías” que vinieron a proclamar personajes como Francis Fukuyama poco tiene que ver con la que había sido la problemática optimista de los años sesenta: es un “fin de las ideologías” que pretende racionalizar el “no hay alternativas” del thatcherismo; que admite el aumento de las desigualdades, de la pobreza y de la desocupación pero sostiene que así son las cosas; y, sobre todo, que descrea de cualquier clase de utopías que puedan abrir nuevos horizontes.

Debo agregar algo que juzgo importante. Los “treinta gloriosos” no pasaron, sin embargo, en vano. Quiero decir: lo que llevo expuesto no tiene que hacernos perder de vista que, en el Primer Mundo, las crisis de que habla Guéhenno ocurren en el marco de instituciones que mantienen buena parte de su solidez y en lugares de alto desarrollo donde de ninguna manera han desaparecido ni el Estado de Bienestar ni los sistemas de protección social que éste alimenta. Una cosa es una crisis en la *Sittlichkeit* y otra, una crisis de la *Sittlichkeit*. Desde luego, ello no es óbice para que la nueva *Sittlichkeit* haya ido perdiendo allí la significación que le era propia ni para que se hayan multiplicado las manifestaciones de alienación y de desencanto con la vida pública; pero me interesa que queden muy especialmente en claro las salvedades aludidas para prevenir confusiones en relación a lo que paso a sostener.

#### CUARTA VARIACIÓN

Porque esta cuarta y última variación concierne a ciertos aspectos de la realidad argentina, donde todo sucede como si, en medio siglo, se hubiera invertido la sintaxis de un enigma. Trato de explicarme.

Después de la Segunda Guerra Mundial, el postulado que difundieron los teóricos de la modernización fue que los procesos de cambio recorrían normalmente tres etapas que eran definibles a grandes rasgos como, en primer lugar, la del *desarrollo económico* (monetización, salarización, industrialización, crecimiento del producto bruto, etc.); inmediatamente después, la del *desarrollo social* (urbanización, secularización, alfabetización, abandono de los valores tradicionales, etc.); y, por último, la del *desarrollo político* (instalación de la democracia representativa). En esa época, la excepcionalidad que esa literatura le adjudicaba a la Argentina consistía en que era un país razonablemente desarrollado ya en lo económico y en lo social donde, sin embargo, la desembocadura política no había sido la democracia representativa (como en Uruguay o en Chile) sino el populismo peronista. Ése era el enigma a descifrar y Gino Germani, por ejemplo, dedicó buena parte de su saber sociológico a intentar resolverlo.

Hoy, tal enigma ha sido reemplazado por otro: existe en el país un régimen constitucional de democracia representativa pero, al mismo tiempo y paradójicamente, cunden el subdesarrollo económico y el subdesarrollo social. O sea que pareciera que aquí ni la modernización condujo antes a la democracia ni la democracia está llevando ahora a la modernización. El ingreso real per capita se encuentra prácticamente estancado desde hace un cuarto de siglo; la economía se halla en una profunda recesión que dura ya más de tres años; las tasas de desempleo y de subempleo

---

<sup>14</sup> Jean-Marie Guéhenno, *L'avenir de la liberté* (Flammarion, París, 1999)

son, con mucho, las más altas de la historia; el país se ha desindustrializado; el endeudamiento público es proporcionalmente el más grande de América Latina; el sistema de transportes se ha arruinado; creció el analfabetismo funcional; se deterioró la salud de la población; pocos creen en la justicia; etc. Tanto o más grave aun: no únicamente la mitad de los argentinos están por debajo de la línea de la pobreza o apenas por encima de ella sino que se incrementaron de manera dramática los niveles de desigualdad y de polarización social, en medio del derrumbe de los sistemas públicos de protección que, por otra parte, nunca habían alcanzado los niveles europeos. Uno de los efectos notorios de estos fenómenos es la descomposición y decadencia no únicamente de la clase obrera sino también de la que solía ser la clase media más extendida y próspera de América Latina: fracciones cada vez más amplias de este sector se han ido hundiendo en lo que se denomina la “nueva pobreza”, para diferenciarla de la “pobreza estructural” típica de los segmentos marginales con necesidades básicas insatisfechas.

No enfrentamos, entonces, una crisis en la *Sittlichkeit* sino una desintegración progresiva de la frágil y titubeante *Sittlichkeit* que había comenzado a constituirse luego de tantos años de dictaduras militares y de terrorismo de Estado. Por eso Hegel puede ayudarnos en el diagnóstico. Porque para la estrecha visión atomizante de los neoliberales el problema se reduce, como de costumbre, a una cuestión individual: son los argentinos quienes han dejado de creer, quienes tendrían que recuperar el optimismo, quienes resultan demasiado propensos a deprimirse y a no confiar en los políticos, etc. De ahí las apelaciones de los gobernantes de turno a la fuerza moral del pueblo y a su capacidad para salir adelante, como si el remedio fuese el uso de palabras de aliento como las que los directores técnicos les dedican a sus jugadores antes de que entren a la cancha <sup>15</sup>.

El mal reside en una vida pública que se ha vaciado de cualquier otro proyecto que no sea la defensa del statu quo y en instituciones y prácticas que traicionan con excesiva frecuencia los fines para los que fueron creadas. Contra lo que suponía Alfonsín, con la democracia no se come ni se cura ni se educa si la economía no se desarrolla y los hospitales y las escuelas funcionan mal o no funcionan. Nótese, por vía de ejemplo, que en una democracia representativa siempre existe, por definición, una distancia entre los gobernantes y los gobernados: si no la hubiera, estaríamos ante una democracia directa; y si fuese absoluta, ante una tiranía. Entre estos dos extremos, el tamaño de esa distancia es indecible a priori y depende de cada contexto histórico particular.

En Argentina, tal distancia se ha vuelto enorme (e intolerable) debido a la impotencia, la corrupción o, simplemente, la incapacidad de un porcentaje significativo de políticos que han aceptado ceñirse a los cánones de un pensamiento único que los maniató. Por añadidura, como profesionales que son de su oficio, estos políticos luchan denodadamente por conservar sus lugares mientras crecen la concentración de la economía y de la riqueza, por un lado, y el malestar colectivo, por el otro. No es extraño que se transformen en la cara visible de un fracaso que los trasciende. El emergente de todo esto es lo que se viene denominando una crisis de representatividad cuando en rigor expresa algo mucho más grave y peligroso que consiste, lisa y llanamente, en la pérdida de sentido de la esfera pública para extensos sectores de la población.

De ahí un debilitamiento progresivo de los lazos sociales y, consiguientemente, de la solidaridad. Con lo cual reencontramos el ya conocido tema hegeliano del repliegue en lo privado frente al desbaratamiento de lo público. Es cierto (y vale la pena destacarlo) que hay una cantidad significativa de casos en los que tal repliegue acaba siendo altruista y conduce a ensayar nuevas maneras de acercamiento y de ayuda al prójimo, como lo testimonia la expansión del voluntariado y de distintas organizaciones de la sociedad civil. Pero prevalecen otros modos de retirada, entre los cuales la devoción por sectas o sanadores y el cuidado obsesivo del propio cuerpo acaban siendo, comparativamente, quizás los menos dañinos. Porque se han instalado más variedades, que van desde un individualismo cerril y posesivo hasta las adicciones patológicas y las conductas criminales que nos devuelven a un estado de naturaleza que imaginábamos largamente superado.

---

<sup>15</sup> Hace menos de un año, después de subir los impuestos y de bajar los salarios, el entonces Ministro de Economía le pidió alegremente a los argentinos que gastasen y que consumieran más para reactivar así la economía.

Claro que es un estado de naturaleza mercantilizado y la televisión, por caso, se ocupa de explotarlo muy bien. No hablo solamente del lugar preponderante que les concede a la violencia, a una sexualidad degradada o a la farandulización misma de la política. Me refiero también al pseudoculto a la espontaneidad que ha puesto de moda: ¿a qué apuntan el uso abrumador de imágenes y de expresiones obscenas o los famosos *reality shows* sino a promover el regodeo del espectador ante los aspectos menos cultivados y más vulgares de su propia cotidianeidad, al tiempo que lo ratifican así en el convencimiento de que es lo único que cuenta, que a todos les pasa lo mismo, que no hay nada de qué avergonzarse y, sobre todo, que no existen alternativas?

Sería demasiado largo hacer un inventario de los diversos recursos poco recomendables a los que se acude para lidiar con la crisis actual de eso que Hegel llamaba la “ética objetiva”. Pero deseo aludir al menos a uno, que puede ser visto como un reflejo distorsionado de una creación moderna a la cual me referí páginas atrás. Pasa que se ha difundido notablemente entre un público de clase media bastante educado la literatura que se denomina “de autoayuda”. Expertos de variados pelajes se ofrecen a la gente para enseñarle a vivir y son buscados con avidez por quienes intentan volver a encontrarle algún sentido a sus vidas. Estamos en plena era de los libros “de botiquín”.

Una de las formas a las que apela esta literatura apaciguante es conocida por lo menos desde los tiempos de las Cruzadas y fue revitalizada por los tele-evangelistas. Quien escribe (o predica) ha sufrido mucho, tal vez haya sido una víctima de la droga o del alcohol que, incluso, pueden haberlo llevado a la cárcel. Hasta el momento de la iluminación, cuando consiguió detener la caída y darle un giro positivo a su existencia. Y ahora quiere contribuir generosamente a que el lector haga lo mismo <sup>16</sup>.

Más de medio siglo atrás, Theodor Adorno constataba que, antes, quienes practicaban la quiromancia o la astrología se presentaban como magos o hechiceros mientras que, ahora, a tono con el auge contemporáneo de la ciencia, prefieren que se los llame “doctor” o “profesor”. De manera bastante análoga (y aunque no apelen a la quiromancia o a la astrología), los autores de libros de autoayuda suelen esgrimir credenciales académicas (a veces reales, otras ficticias) y acostumbra salpicar sus textos con citas filosóficas o referencias esotéricas, generalmente superficiales y de dudoso valor, que les sirven como aval de su supuesto saber.

Sostuve más arriba que las ideologías políticas modernas compartieron una estructura básica: por una parte, brindaban una explicación racional de la realidad inspirada en teorías sociales; y por la otra, fundaban en esa explicación un proyecto público de movilización colectiva para sostener o modificar el orden establecido. Pues bien: los textos de autoayuda pueden ser interpretados hoy como un eco caricaturesco de esa estructura.

Con mayor o menor fortuna literaria (y económica), presentan un relato retóricamente racional de experiencias personales acerca del amor o de la amistad; y en nombre de ese relato le sugieren al lector un proyecto de vida privada que lo conducirá al éxito y a la felicidad. Tranquilizan, entretienen, alientan, añiñan con fábulas y cuentos, crean la ilusión de un prado florido en el medio de la selva (el hombre no sería finalmente el lobo del hombre) y, sobre todo, proponen como posible un sendero de salvación eminentemente individual. No digo que sus consejos sean necesariamente dañinos en sí mismos: a lo sumo, legitiman el lugar común. Lo que me importa es que esta literatura resulta, a la vez, el producto y la confirmación del sinsentido en que se ha transformado la vida pública y por eso, en las circunstancias actuales, se torna mucho menos inocua y mucho más funcional al sistema de dominación vigente de lo que a primera vista aparenta.

## FINAL

Se me dirá que varias de mis reflexiones sobre la situación argentina se aplican también a los países del Primer Mundo: finalmente, no inventamos nosotros los libros de autoayuda ni los

---

<sup>16</sup> Es difícil resistirse a la tentación de recordar, también, a la gran cantidad de predicadores televisivos nacionales y extranjeros que han recorrido el camino inverso: empezaron presentándose como verdaderos San Franciscos para después hundirse rápidamente en el pecado. Las civilizaciones en crisis no perdonan.

*reality shows* y también allí se cuestiona la crisis de representatividad del estado. La observación es válida en la medida en que sirve para recordarnos que, hoy más que nunca, existe tal cosa como una historicidad compartida, según lo evidencia claramente la mundialización de la economía. En cuanto a los medios de comunicación, se sabe que están globalizados y que, en efecto, han contribuido en todas partes a estimular una personalización creciente de la política y a normalizar una cultura de la desvergüenza que desborda largamente los límites estrechos de cualquier moralina.

Pero Schumpeter, entre otros, recordaba algo que haríamos mal en olvidar: “Si un físico observa que el mismo mecanismo funciona de un modo diferente en épocas distintas y en lugares distintos, concluye que su funcionamiento depende de condiciones extrañas al mismo. Nosotros no podemos sino llegar a la misma conclusión por lo que se refiere al sistema democrático”<sup>17</sup>.

Y resulta ostensible que en el caso argentino las condiciones se han vuelto tan desfavorables para la operación del sistema democrático que fenómenos como los indicados más arriba tienen aquí consecuencias mucho más nocivas que en otros sitios. No es lo mismo que se debilita un marco social sólido o que se abran grietas profundas en otro que nunca se terminó de construir. Por eso aquí – como en el Imperio Romano – la *Moralität* ha pasado a representar otra vez algo éticamente superior a la vida pública y de ahí que adquieran tanta importancia las denuncias y los planteos testimoniales.

Pero, desde luego, con ello no basta. De lo que se trata es de aplicarse con urgencia a instalar en el país un espacio público que se halle dotado de sentido para la mayoría de la población, una nueva *Sittlichkeit* que hable a través de sus instituciones y de sus prácticas el lenguaje de la igualdad y de la libertad. Es exactamente lo que no puede ni está dispuesto a hacer el neoliberalismo en boga, incapaz de producir una teoría del estado que vincule a este último “con las necesidades, competencias y potencialidades del hombre” y que tome en cuenta a la vez “la naturaleza de la sociedad en la cual opera”<sup>18</sup>. ¿Cómo lo haría, dejando en descubierto la pobre imagen del hombre con que trabaja, esto es, la de un sujeto egoísta exclusivamente guiado por el afán de acumular a cualquier costa dinero, prestigio y poder?

No hay duda de que la tarea de reconstrucción es muy ardua precisamente porque han avanzado tanto la descomposición y el desgarramiento del tejido social. Pero cuando son así las cosas, es cuando se vuelve más indispensable que nunca asumirlas como tales y cuando las distracciones y los escapismos se convierten – lo quieran o no – en cómplices de esa descomposición y de ese desgarramiento.

Quien haya leído a Sherlock Holmes sabe bien que la solución de un problema depende ante todo de la forma en que se lo plantea. Pienso que ciertos textos escritos por Hegel hace doscientos años pueden ayudarnos a sacudir la impronta individualista que nos domina y a plantear mejor los problemas de la Argentina de hoy. Es con esa esperanza que les he dedicado estas páginas.

---

<sup>17</sup> Ver Joseph A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia* (Aguilar, México, 1961)

<sup>18</sup> Los entrecomillados pertenecen a C. B. Macpherson, *The Rise and Fall of Economic Justice* (Oxford University Press, Oxford, 1985),