
LA NUEVA SOCIEDAD Y LA GLOBALIZACIÓN

Guillermo Eduardo Spiegel Sosa
Profesor Adjunto de Fundamentos de Filosofía
Facultad de Ciencias Económicas – U.N.C.

1. INTRODUCCIÓN

Cuando hoy se habla de "globalización", implícita y explícitamente se está haciendo referencia a un tipo de cambio muy singular, cuyas características llevan hacia una "nueva sociedad". Los conceptos como: **globalizar, globalización, globalizante**, quizás no sean muy felices para designar el futuro de la nueva sociedad que se vislumbra para el siglo venidero, sin embargo, parece ser un término adecuado para los poderes vigentes cuando tratan de explicar la operatividad de ciertas conductas: la alta y la baja en los mercados financieros, la desaparición de algunas firmas importantes y la vigencia de otras que nacen, la intervención militar a escala mundial en algunos puntos del planeta, la advertencia explícita sobre los peligros de la explosión demográfica y la falta de alimentos y el llamado al control de la natalidad, etc. Todo ello, parece ser legítimo en el ámbito hegemónico del poder político. Por otra parte, en el diccionario de la Real Academia Española, no aparece este sentido de la "globalización", aunque no se descarta que en el futuro se lo adopte. En cambio, se hace referencia a "global"¹, en tanto **totalidad de conjunto** (de cosas o elementos). En un diccionario de la lengua inglesa, el concepto "global", tiene una primera acepción: **mundial**², el que parece haber sido tomado para designar a este fenómeno que es abarcativo en cuanto **totalización** de ámbitos prescriptos y no prescriptos, posibles, actuales y futuros, de la sociedad que viene. Por último, en el diccionario, el término "universal"³, se da como sinónimo de "global".

¹ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Lengua Española*. 20° ed., Tomo 1, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, p. 691.

² SIMON and SCHUSTER'S INTERNATIONAL DICTIONARY. N. York, Prentice Hall, s/f, p. 305.

³ *Ibidem* p. 822.

Parece que es más propio hablar de "universalidad", o de lo "universal"⁴ por varias razones. La primera es de *orden filosófico*, ya que al reflexionar sobre el lenguaje, se advierte que hay en él ciertas palabras con las que no designamos a un único o sólo ser sino a cualquiera de los componentes de una clase determinada. Así, la palabra **hombre**, que está en singular, no se usa para designar en exclusiva a un **único hombre**, sino para significar a todo individuo de nuestra especie. Por eso, cuando queremos referirnos a un hombre determinado y sólo a él, nos valemos de un nombre propio, el cual se puede hacer extensivo a otros hombres que son de naturaleza humana. De ahí, la necesidad de sostener que **hay realmente nombres comunes o conceptos universales**, o hablar sobre **la universalidad o esencialidad de las cosas**⁵.

La segunda, es de *orden histórico*. Es la que se refiere vulgarmente a la universalidad en tanto referida a **todo el universo** y que se extiende a **todos los hombres**; concepto que es sinónimo de "historia", y también de "consentimiento"⁶. Por ejemplo, aquí tenemos el término *historia universal*, que conserva su validez y su vigencia. Sin duda, no es el *universo* —el mundo— del astrónomo ni de las ciencias naturales, dentro del cual La Tierra es sólo un punto insignificante. Es más bien el **cosmos íntimo**, el mundo en tanto es algo espiritual y como tal, es la **totalidad** de cuanto se ha verificado en la conciencia del hombre del presente, el legado vivo del que dispone, con el que elabora y del que, probablemente, depende su destino ulterior. En este sentido la **universalidad**⁷ adquiere el carácter de **totalidad o conjunto de seres, de cosas**. Lo cierto es que al considerar el concepto **Historia Universal** surgen multitud de cuestiones: Pero, la Historia Universal sólo es posible en virtud de una interpretación y una valoración en sí armónicas, de acuerdo a los cuatro grandes patrimonios de la vida humana: la religión, el arte, la ciencia y la organización del Estado y su estructura⁸.

La tercera razón es de *orden político-moral* y que se puede expresar por el término: **universalismo**, que sirve para caracterizar la doctrina de los profetas del Antiguo Testamento, según el cual, lo mismo hay un solo Dios, no debe haber más que un solo culto y una sola moral para todos los hombres llamados por igual a entrar en el reino de Dios. Este mismo concepto es equivalente en griego **katholikós**, es decir, "universal"⁹, y que adopta la Iglesia de Cristo como nota esencial de su cuádruple naturaleza: Una; Santa; Católica y Apostólica. Así, desde el cristianismo primitivo y con el surgimiento de la "nueva fe" en occidente, frente a un Imperio Romano en decadencia y casi terminal, se levanta una institución que reclama para sí y para todos los hombres del mundo —y ésto es lo importante— el derecho a la práctica de una religión que será el fundamento de la futura sociedad cristiana. Sucede que en este tipo de sociedad debía haber un nexo vinculante del hombre con Dios y con sus semejantes, de tal modo que

⁴ JOLIVET, Régis. *Diccionario de Filosofía*, Bs. As., Club de Lectores, 1978, 182 (Trad. Cast. Leandro de Sesma O.C.).

⁵ MILLÁN PUELLES, Antonio, *Léxico Filosófico*. Madrid, Rialp. 1984, p. 570.

⁶ JOLIVET, R., op. cit., p. 182.

⁷ *Ibidem*.

⁸ VEIT, Valentín, *Historia Universal*, Bs. As., Sudamericana, 1972, p. 15.

⁹ ROYSTIB PIKE, E., *Diccionario de Religión*, México, F.C.E., 1966, p. 99.

afirmara ser "universal" en el sentido más completo del término y por demás excepcional, tal como se aclara en el Concilio de Trento del año 1.566: "... a diferencia de las repúblicas creadas por los hombres y de los conventículos de herejes, la Iglesia Católica no se circunscribe a los límites de ningún reino ni está confinada a los miembros de una sociedad, sino que abraza en la amplitud de su amor a todo el género humano, se trate de bárbaros, esclavos u hombres libres, varones o mujeres"¹⁰.

De acuerdo a lo antedicho, se puede extraer una razón de orden teológico-social, ya que precisamente estos términos se acuñan en la cultura occidental cristiana que es nuestra propia forma de vida y la forma de vida de nuestros antecesores y, por ende, se la conoce por documentos y monumentos y por nuestra experiencia personal. Por esta razón, cualquier estudio que se haga, principalmente en el campo de las humanidades, no puede dejar de reconocer el principal aspecto de nuestro patrimonio de vida: la religión y en particular la ciencia que la explica, la teología y sus referencias culturales: la historia, la política, la sociedad, el arte, la ciencia empírico-fáctica; por lo que sería no solo irreal, sino insustancial, si se ignora y deja de lado la experiencia acumulada en el pasado cristiano. Por lo cual existe un fuerte lazo entre la religión y la cultura occidental¹¹, que se corrobora con la inteligente afirmación del historiador inglés Lord Acton: "La religión es la clave de la historia"¹².

Por último, se debe afirmar, que el concepto "nueva sociedad", implica otro tipo de **universalismo**, que se halla fuera de la concepción católica y que estaría orientada hacia un **plano de transformaciones** que tiene por base una nueva imagen del mundo y del hombre, tal como lo dice Alvin Toffler: "Hay poderosas razones para creer que las fuerzas que agitan ahora el poder en todos los niveles del sistema humano, se harán más interesantes y penetrantes en los años inmediatamente venideros. De esta reestructuración de las relaciones de poder como si se tratara del desplazamiento y la fricción de placas tectónicas antes de un terremoto se producirá uno de los más **raros** acontecimientos de la historia humana: una *revolución* en la propia naturaleza del poder"¹³.

2. LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS-SOCIALES DE LA NUEVA SOCIEDAD

2.1 UNA NUEVA CONCEPCIÓN DEL MUNDO

La concepción del mundo ha tenido un desarrollo a través del tiempo que ha sido traducido por la historia y los historiadores en edades más o menos arbitrarias. Cuando se habla de concepción del mundo, se está haciendo referencia a un tipo de **imagen** y que en el caso que nos toca tratar tiene relación con la modernidad y la contemporaneidad. La imagen del mundo en la edad moderna implicaba la idea de una

¹⁰ *Ibidem*, p. 98.

¹¹ DAWSON, C., *La religión y el origen de la cultura occidental*. Bs. As. Sudamericana, 1953.

¹² ACTON, J. E., (Citado por C.- Dawson, op. cit., p. 14).

¹³ TOFFLER, Alvin, *Powershift*, N. York, Bantam Books, 1990, pp. 26 y 27 (Trad. Cast. R. Aparicio. *El cambio de poder*, Madrid, Plaza y Janes).

naturaleza que significaba a la vez norma y seguridad. Esta naturaleza era considerada como un conjunto de leyes y relaciones por medio de las cuales el hombre se encontraba de una parte atado, pero por otra estaba igualmente asegurado y garantizado, mientras en la edad moderna el hombre se consideraba a sí mismo como un miembro de esta naturaleza. Sin embargo, hoy día brota el sentimiento de que la libertad no está predeterminada por nada, y uno, puede hacer con ella lo que quiera, sea para bien o para mal. "Hoy, -dice Guardini- el conocimiento y la técnica rompen las estructuras naturales ya que los elementos están a disposición de la intervención humana. La naturaleza deja de ser un orden lleno de grandeza y al mismo tiempo cobijador y se transforma, en un conjunto de energías y materias primas de las que dispone el hombre"¹⁴. Por lo visto, se está asistiendo a una transformación de las formas tradicionales acerca de la concepción del mundo, que deja atrás las logradas en el pasado por el humanismo y el cristianismo en particular en occidente. El hombre que antes se incorporaba con su vida y creación a la tradición y se sentía condicionado y al mismo tiempo asegurado, hoy se siente huérfano y a la deriva, porque esa tradición se desintegra por todas partes. ¿Responde este fenómeno a causas de orden filosófico? Creemos que sí. Cuando Descartes establece los primeros pasos metodológicos de la **via modernorum** confiesa haber resuelto "el abandono del mundo (en sus disputas con los escolásticos), y hablar sólo de lo que sucedería en otro nuevo mundo, si Dios crease ahora en algún otro sitio"¹⁵. Max Weber, se ha expresado en un sentido similar al interpretar a la modernidad como un proceso de racionalización encaminado al desencantamiento del mundo, tras haberse agotado, durante la baja edad media, las concepciones metafísico-religiosas del mundo que permitían abarcarlo todo¹⁶. Vemos como conciencia y mundo, son los ejes fundamentales sobre los que gravita un nuevo modo de pensar. La representación es el enlace de ambos momentos que define el estatuto epistemológico de la modernidad. La realidad **es un orden lógico desde el hombre**. Por lo tanto, la verdad equivale a la certeza que el sujeto obtiene de haber asegurado metodológicamente la objetividad. En este sentido se puede afirmar que el análisis de M. Heidegger acerca de la representación, marca el tránsito moderno desde **el orden** hacia **la imagen del mundo**. Así, lo característico de la edad moderna es la conversión del mundo en imagen y del hombre en sujeto. **Re-presentar** significa aquí, llevar ante sí lo existente como un opuesto. De un lado se tiene el mundo entendido como imagen, pues, la totalidad de lo existente empieza a ser y sólo es si es colocado por el hombre que representa y elabora. Desde esta perspectiva, la representación adquiere una importancia metodológica en orden a la constitución y garantía de la objetividad¹⁷. Otra perspectiva es aquella entendida como un **proceso** que garantiza la seguridad y la certeza en el **uso reflexivo de la razón**, caracterizado por la claridad y distinción que Descartes exige a las ideas, la seguridad de las ciencias positivas que Kant busca para la filosofía, la pretensión de Hegel por alcanzar un saber absoluto, o los intentos de E. Husserl por elaborar una filosofía como ciencia estricta. Por estas razones, la modernidad es esencialmente y en sus orígenes, **método**, porque se trata de garantizar metodológi-

¹⁴ GUARDINI, Romano, *El Poder*, Madrid, Guadarrama, 1963, p. 109.

¹⁵ DESCARTES, R., *El discurso del método*. I, Madrid, Aguilar, 1980, p. 45.

¹⁶ WEBER, Max, *Gesammelte aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen, 1922, p. 564.

¹⁷ HEIDEGGER, M., *La época de la imagen del mundo*. *Sendas perdidas*, Bs. As., Losada, 1960, p. 95.

camente la objetividad. La atención se desplaza hacia los procedimientos del pensamiento hacia las reglas y métodos de constitución del saber, con independencia del dominio particular dentro del cual ellos mismos están llamados a operar. Ahora bien, dominar un proceso desde el origen es lo mismo que crear. Luego la modernidad está abocada a un **constructivismo epistemológico**. Por lo tanto, se cumple aquella sentencia del idealismo: "sólo se conocen objetos, cuando se construyen, es decir, cuando la subjetividad proyecta sobre datos ciegos determinadas funciones de significación"¹⁸.

2.2 EL PRIMADO DE LA SUBJETIVIDAD

Este constructivismo en su desarrollo ha llevado lógicamente a una disminución del objeto y a un aumento del sujeto que construye. El resultado fue una primacía del sujeto por sobre el objeto. El **Discurso del Método** de Descartes es un ejemplo de la naturaleza metodológica de la modernidad. Porque en él se halla la formulación exacta y programática de las inquietudes de una subjetividad que busca la seguridad cognoscitiva: "Tenía yo –decía Descartes– siempre un deseo extremado de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis acciones y **andar con seguridad por esta vida**"¹⁹. En el cuarto precepto se recomienda "hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales", que pueda llegarse a "estar **seguro de no haber omitido nada**"²⁰. Descartes pretende de este modo la eliminación de las incertidumbres a través de un método en el que nada sea sustraído a la mirada vigilante de la conciencia. Así, se alcanzará aquella ciencia universal que ha de convertir a los hombres en **maitres et possesseurs de la nature** (dueño y poseedor de la naturaleza). Al dominio de la naturaleza que se pretende antecede un proceso de descontextualización del saber, que consiste en la certeza que se adquiere críticamente, mediante una separación de la conciencia y el contexto mundano: "Cerraré los ojos, me taparé los oídos, suspenderé mis sentidos, hasta borraré de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas..."²¹; y la constitución del hombre, la que da lugar a una antropología dualista, no clásica y que es típica de la modernidad. La brusca separación entre **res extensa y res cogitans**, es la separación entre el mundo como extensión y la subjetividad autoconciente. La propia confesión de Descartes es muy significativa a este respecto: "conocí por ello que yo era una sustancia de la que toda esencia o naturaleza no era más que pensar, que para ser no **necesita de lugar alguno** ni depende de cosa alguna material"²². Esta escisión marcará la pauta que habría de seguir la filosofía posterior del racionalismo. Es decir, por un lado, la naturaleza concebida como un caos material regido por el movimiento mecánico de una racionalidad formal, cuyos elementos se diferencian sólo en virtud de la configuración geométrica de sus partes constitutivas. Por otra, una subjetividad desarraigada, puramente intelectual, libre frente a la ciega necesidad de la naturaleza, cuya aprehensión de la realidad está

¹⁸ INNERARITY, Daniel, *Dialéctica de la Modernidad*, Madrid, Rialp, 1990, p. 20.

¹⁹ DESCARTES, R., op. cit., I, p. 46.

²⁰ *Ibidem* II, p. 56.

²¹ DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*. Madrid, Aguilar, IIIª med., 1980, p.67

²² DESCARTES, R., op. cit., IV, p.69.

seriamente amenazada (figura cartesiana del genio maligno) o resulta al menos problemática.

Sin embargo, fue Kant quien formuló con mayor exactitud esta ruptura esencial que otorga a la subjetividad un sentido y una legalidad dentro del mundo empírico. La revolución teórica de Kant consistió en establecer que la naturaleza giraba en torno a la subjetividad. La transformación copernicana del modo de pensar supuso el establecimiento de la libre elección del punto de partida frente a un mundo que ya yo contiene para nosotros ninguna significación objetiva, sino tan solo carácter de perspectiva. Así, la liberación de la razón responde a la exigencia ilustrada de valerse con independencia del propio pensamiento. De este modo, la crítica kantiana de la razón recoge y prescribe en su noción de autolegislación (*Selbsgesetzgebung*) del pensamiento, la conciencia social burguesa y los propósitos más característicos de la modernidad.

Pero la evolución del principio moderno de la subjetividad encuentra su punto de apogeo en el idealismo. Fichte, en su "dialéctica del yo", vincula **subjetividad y actividad**: el verdadero fundamento no es el yo pasivo del empirismo ni los datos de la conciencia, sino la **acción creadora del sujeto**. El débil vínculo que lo unía a la realidad se rompe ahora por completo: el sentido mismo de la realidad se debe a la libertad e infinitud del yo, en el que se contiene la totalidad de lo real. Un intento de poner la praxis o acción del yo al servicio de lo político, es su obra: **Discursos a la Nación Alemana**, de 1808. Por otra parte, en la **Doctrina de la Ciencia**, trata de resolver el problema de la existencia del mundo. En virtud de la *deducción trascendental*, la realidad del objeto se presenta como una resistencia a la actividad del yo²³. Pero con esta posición, Fichte no recupera el mundo exterior, ni aclara su capacidad con el recurso a una reciprocidad negativa respecto del yo, ni puede superar la referencia esencial del mundo a la subjetividad.

Fue Hegel quien estableció la identidad de lo real y lo racional, de la ontología y de la lógica, al formular la solución más congruente con el espíritu de la modernidad, al resolver la escisión entre mundo y subjetividad: "El pensamiento —dice Hegel— es actividad subjetiva. Así se inicia la edad de la reflexión subjetiva y se pone al absoluto como sujeto. Con este principio comienza la "época moderna"²⁴. Hegel sintetiza el programa moderno de liberación de la razón, estableciendo en el origen de la actividad reflexiva una insatisfacción del espíritu con el mundo exterior. La historia comienza en el momento que el hombre se yergue frente a la naturaleza y toma conciencia de lo que se presenta como impedimento. La razón es la ruptura con la exterioridad natural, ya que mediante la reflexión el hombre se gana para la libertad. Para que esta reflexión desemboque en el saber absoluto nada debe permanecer opaco a la razón; ni los

²³ La deducción a la que hace referencia Fichte, en su sistema trascendental, no tiene un sentido lógico, sino ontológico. Porque es la simple explicación del procedimiento dialéctico, según el cual se hace el tránsito o descenso de la unidad del principio supremo, que es el "yo absoluto", a lo múltiple y variado de las cosas. Véase J. G. Fichte. *Doctrina de la Ciencia*, 1813, II, inc. 4, p. 81 Cit. Por G. Fraile, *Historia de la Filosofía*. Tomo IV, Madrid, B.A.C. 1975, p. 167.

²⁴ HEGEL, G. F., Lecciones de Historia de la Filosofía. México, F.C.E., 1955, p. 3 (Trad. cast. del alemán por W. Roces).

contenidos, ni los hechos históricos, ni la naturaleza. El mundo es un momento de la subjetividad, la que ha triunfado definitivamente sobre su tradicional opositor. El idealismo absoluto consume la modernidad y desvela el sentido de las aspiraciones que le dieron origen. Ocurre que Hegel se alza contra las doctrinas filosóficas que imputan a la realidad exterior la autonomía de un auténtico ser en sí y para sí. Esas doctrinas son refutadas por la conducta de la voluntad libre. Después de Hegel, es Nietzsche quien ha puesto un mayor énfasis en este rasgo de la filosofía moderna, al sostener que el hombre debe vivir oponiéndose al mundo. Sin duda, encontramos aquí el principio de la **voluntad de poder**, que en Nietzsche significa una tenaz afirmación de sí mismo frente al mundo, es decir, a la naturaleza. Por lo tanto, deducir que todo es voluntad de poder no es otra cosa que sacar a luz el oculto trasfondo de **la filosofía de la representación**. Como dice Fink: "Nietzsche puede pensar la bondad de todas las cosas desde su referencia al hombre, es decir, definirla como valor. No hay valores en sí; los valores son siempre para alguien. Los valores corresponden a estimaciones axiológicas, no son momentos de las cosas: no es que las cosas estén primero ahí y luego se les atribuya, con posterioridad, predicados de valor. Ya la apertura de las cosas a su pura y desnuda presencia, acontece bajo la guía de puntos de vista de valor"²⁵. Con estas afirmaciones luego del inteligente análisis de Fink, Nietzsche ha decretado **la pura creatividad del sujeto** y que se resume en este axioma: **todo lo que existe debe someterse a la voluntad**. Sin embargo, la modernidad ha creado un mundo —lo ha convertido en un producto de la subjetividad— y ahora pretende arrodillarse ante él, ante sus instituciones, sus costumbres, su moral y su ciencia. En sí, el mundo y la cultura carecen de significado: **todo lo que es, lo es para el hombre, entendido como deseo, como voluntad de poder**. Para ello, basta el análisis que hace F. Fukuyama, el cual coincide perfectamente con el axioma mencionado. Para él, el **homo liberalis**, es el "hombre nuevo", verdadero protagonista del futuro estado universal y homogéneo, porque es el hombre que ha satisfecho todas sus necesidades. Arranca de un texto de Platón, el libro Cuarto de "La República", donde el filósofo señala tres franjas o principios del alma: una que **desea**, una que **razona**, y otra que llama **thimos**, que es el lugar de residencia del "coraje", la "pasión", y que corresponden a los tres estamentos de la sociedad política²⁶.

Para Fukuyama, la historia es lineal y en una dirección determinada, y no puede volver atrás. La causa de ello, cree hallarla en el **incesante progreso de la técnica**, ya que ella —aquí se cumple para él el primer principio— es la que hace factible el cumplimiento progresivo de **nuestros deseos**. Además, la técnica es progresiva, porque es acumulativa, o sea, sin involución posible. Luego, la técnica aplicada a la ciencia, a medida que va **dominando la naturaleza** con el propósito de satisfacer los deseos humanos, puede producir cambios históricos direccionales²⁷. Entonces para Fukuyama, la saciedad de los deseos del hombre a través de la tecnología, la acumulación ilimita-

²⁵ FINK, E., *La filosofía de Nietzsche*. Madrid, Alianza, 1974, p. 269.

²⁶ PLATÓN, *La República*. En *Obras Completas*. Lib. IV, 416b/450 a, Madrid, Aguilar, 1977 (Trad. por María Araujo y otros).

²⁷ FUKUYAMA, Francis, *The end of History and last man*. N. York, The Free Press, 1992, p. 27 (Trad. cast. del inglés por P. Elias *El fin de la Historia y el último hombre*. Bs. As., Planeta, 1994).

da de bienes y, con ello, la satisfacción de una serie en aumento de deseos humanos, anhelo común a todos los hombres de nuestro tiempo, va a ser lo que garantizará una creciente homogeneización de todas las sociedades, independientes de sus orígenes históricos o de su herencia cultural. Dice Fukuyama: "Todos los que se modernizan han de parecerse unos a otros, han de unificarse nacionalmente en un Estado centralizado, han de urbanizarse sustituyendo las formas tradicionales de organización social, tales como la tribu, la secta y la familia, por formas económicas racionales basadas en la función y la eficiencia, y han de proporcionar educación universal a sus ciudadanos. Estas sociedades se han visto ligadas cada vez más unas con otras, a través de los mercados globales y por la extensión de una cultura universal de consumidores"²⁸. Como se observa, ésta es una posición extremadamente subjetiva y muy congruente con los postulados del irracionalismo nietzscheano, que lleva a una concepción de la práctica política, la que se pasa a analizar.

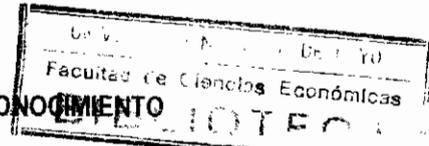
2.3 LA CONCEPCIÓN DE LA PRÁXIS POLÍTICA DE LA MODERNIDAD

En sus rasgos más acusados, la Filosofía Política moderna ofrece características que permiten establecer un paralelismo entre la teoría y la praxis de la modernidad. Se puede hablar de un proceso de descontextualización de la praxis, que consiste en una omisión deliberada de la situación y condiciones que confluyen en la acción social, como la ruptura entre la **razón y naturaleza** que lleva a un primado de la subjetividad y a una concepción mecanicista de la naturaleza, el cual queda justificado en el esquema típico para la práctica del poder. Nos referimos al binomio **estado de naturaleza - estado de sociedad**. En base a estos estados se construyen las oposiciones: caos de la naturaleza frente a orden cultural; lo particular sensible frente a lo universal abstracto de la razón; egoísmo individual frente a solidaridad política. Lo curioso es que en el plano de la teoría política, esto supone el abandono del viejo principio de la sociabilidad natural. El hombre no debe ser entendido en adelante como "animal político", sino como "individuo soberano". La situación y condición humanas, lo que aquí se ha llamado su contexto social, no entran ya en la definición de hombre, sino a la manera de un añadido externo y circunstancial. El individuo es indiferente al **lugar social**. Por ello, no es extraño que la moderna filosofía política haga del conflicto natural y no de la armonía social, su punto de partida, por lo cual se cumple aquella sentencia de Hobbes: "el objetivo básico de la política viene a ser la conservación del hombre entre la multitud"²⁹. Sin duda el individualismo de Hobbes no está desconectado de las diversas formas de colectivismo que aparecen en la era moderna, como del mismo capitalismo. Esto es lo que se observa, por el contrario, en la praxis revolucionaria, cuando se rechaza el auténtico significado político de la historia, es decir, en sentido *trascendente*, cuando se pretende construir las instituciones sociales con precisión científica. La aspiración de certeza se traduce así en la seguridad del cálculo político. Esto es lo mismo que la

²⁸ *Ibidem.*, p. 15

²⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatán*, Primera Parte: Del Hombre, cpa. XV: De otras leyes de la Naturaleza, p. 252. (Trad. Cast. del inglés por Carlos Moya y Antonio Escotado. *Leviatán o la invención moderna de la razón*. Madrid, Nacional, 1979).

renuncia del hombre a entenderse a sí mismo como parte de la naturaleza. En el pensamiento clásico, la filosofía política giraba en torno de una noción finalista de la naturaleza; el hombre se sabía amparado por ella en su ser y en su obrar. Pero hoy, la situación del hombre frente a la naturaleza será distinta.



3. DEL SABER COMO DOMINIO AL SABER COMO CONOCIMIENTO

Se debe tener en cuenta que el dominio y el conocimiento, ya son connaturales al hombre desde tiempos primitivos. En la tradición, se comprendía bien acerca de quien conocía, sabía y por ello dominaba sobre una materia específica. Había una armonía entre el sujeto y el objeto de conocimiento y por ende un respeto por la naturaleza y sus fines. Pero cuando el hombre despoja a la naturaleza de finalidades propias, renuncia entonces a comprenderse como parte de la misma. Esta es la actitud que subyace en la duda metódica cartesiana, pero también está presente en la consideración del hombre como un deseo ciego e ilimitado —como el caso de Hobbes, Freud y ahora Fukuyama— cuya modulación en orden a hacer posible la convivencia se entiende extrínseca y, por tanto, esencialmente represiva. Por lo tanto, la clave de una buena filosofía política, viene a descubrir que el hombre tiene que comprenderse otra vez como parte de la naturaleza y a ésta como una estructura con fines. Por ejemplo, el ecologismo si bien no es una solución de este encuentro necesario entre hombre y naturaleza y no da solución al problema de la escisión, por lo menos es una llamada de atención sobre el asunto tratado.

Hoy estamos seguros de que las nociones de sabiduría, al modo antiguo como las de Aristóteles o cualquier doctor de la Iglesia Católica, está muy alejada de la idea de sabiduría o saber a secas. Para Aristóteles, el saber implica un punto de vista especulativo, es decir, **un conocimiento de las cosas por sus últimas causas**. Este es el lugar que el Estagirita le asigna a la **Metafísica** o **Filosofía primera**, porque además, a partir de esas causas se podía manejar o dominar al conjunto de principios, aptos para juzgar, dirigir y ordenar a las otras ciencias (las ciencias particulares). Entonces, éste es el papel que cumple en el orden natural la Filosofía; y en el orden sobrenatural, la Fe o propiamente hablando la **Teología sobrenatural o ciencia sagrada**³⁰. Sin embargo, hoy día para hablar de dominio, conocimiento y saber, es necesario formarse una idea de lo que es el poder.

*Primero se debe indagar si los elementos naturales tienen poder. Respondemos que no; ya que un elemento natural (una tormenta, un animal, etc.), tiene energía, pero no poder. La energía se convertiría en poder si hubiera **una conciencia que conocerá**, dispusiera y dirigiese a ésta hacia sus fines respectivos. Como sólo el hombre*

³⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Primera Parte, Cuestión 1, art. 1, cuerpo. Madrid, B.A.C., 1964, p. 260

ARISTÓTELES. *Metafísica*, en Obras. Libro XI, cap. 8, nº 1064 a/1064b. (Trad. cast. del griego por Francisco de P. Samaranch. Madrid, Aguilar, 1977).

está dotado del elemento espiritual (alma), para llevar a cabo esta realidad, se puede afirmar que los elementos naturales tienen cierto poder.

Segundo, el poder, a primera vista, es un fenómeno específicamente humano, ya que el sentido que se le dé pertenece a su propia esencia. Es decir, el ejercicio del poder tiene un sentido y el sentido más elemental es el de la **causalidad**. Por ello, se puede disponer bien o mal del poder y por lo tanto hay una relación necesaria de causa a efecto. El efecto puede ser bueno o malo y destructor, siendo bajo este último efecto que el poder adquiere un carácter que sólo puede ser definido desde la perspectiva de la Revelación: aquí el poder se vuelve demoníaco. En el sentido de que se forma una idea la propia persona, de que en el fondo, no es "alguien" el que obra, sino una pura indeterminación, la que no se puede sujetar en ninguna parte, no se presenta ante nadie, no contesta a pregunta alguna, no responde de lo que acontece, y que generalmente opera en el anonimato, aunque su manera de obrar se siente como algo necesario y el individuo se somete a ella.

Tercero, hay otro elemento que define el poder: **su carácter universal**. El hecho de que el hombre tenga poder y que al ejercerlo experimente una satisfacción especial, no es algo que se dé sólo en un ámbito aislado de la existencia, sino que se vincula con todas las actividades y circunstancias del hombre, incluso con aquellas que en el primer momento parecen no tener relación alguna con este carácter del poder. De acuerdo con lo dicho, aparece la conciencia del poder con un carácter universal y ontológico. Es una expresión inmediata de la existencia, la que puede adoptar un carácter positivo o negativo, verdadero o aparente, justo e injusto. De este modo el fenómeno del poder nos lleva a un terreno metafísico, propiamente el religioso y que se expresa por medio de un concepto teológico del poder, que aquí no vamos a desarrollar³¹.

En el mundo moderno, el saber como dominio fue magistralmente analizado por Nietzsche, cuando se refiere a la "comunicación pública" que para él es la máscara intelectual de la "abulia privada"³². Aquí el Filósofo habla de "perezas privadas", o de "opiniones públicas". Dice: "la prensa es un ruido ciego y permanentemente dirige los sentidos y los pensamientos en una falsa dirección. El periodista es el amo del instante que ha suplantado al genio, cuya función era precisamente, liberarnos del instante"³³. La comunicación es reducida a ruido y griterío, tratar de poner algo en común equivale a pactar con la vulgaridad y, la nueva experiencia de un tiempo acelerado es entendida como señal de una primacía de lo efímero y lo fugaz. De este modo, el elemento que se presenta como rasgo distintivo, es la simulación. Esta lógica de la simulación³⁴, tiene su punto de partida con Maquiavelo, porque su teoría viene a ser la piedra angular de la moderna praxis política³⁵. Por ejemplo, la sociedad de la información ha descubierto

³¹ GUARDINI, R., *op. cit.*, p. 35 y ss.

³² NIETZSCHE, F., *Jenaer Schriften, 1801-1807*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, II parte, p. 547. (Cit por D. Innerarity, *op. cit.*, p. 79).

³³ NIETZSCHE, F., *Der Wille: Zur Macht.*, vol. I, p. 735. En *Hauptwerke*, Stuttgart, editada por Alfred Kröner, 1939.

³⁴ INNERARITY, D., *op. cit.*, p. 76 y ss.

³⁵ *Ibidem*.

nuevas técnicas para prácticas antiguas, ello no la distingue sustancialmente de otras anteriores. Su originalidad consiste en haber difuminado las fronteras entre lo auténtico y lo fingido. En este sentido, Maquiavelo es el primero en aliviar al simulador de su mala conciencia; y lo que diferencia al príncipe florentino del político y del periodista de nuestro tiempo, es que sólo aquél sabe lo que hace. El antiguo problema acerca de si los fines justifican los medios se ha resuelto invirtiendo sus términos: **los medios** justifican los fines. Por ejemplo, veamos las recomendaciones de Maquiavelo en este particular: "puedes parecer clemente, fiel, humano, íntegro, religioso, aún sin serlo; pero has de estar tan identificado con tu espíritu que en el momento necesario, puedas y sepas cambiar de sentido"³⁶. Maquiavelo recomienda la hipocresía, pero no el cinismo. En este caso, el de conseguir y aumentar el poder a cualquier precio. Lo característico de la hipocresía es la disimulación. Y quien disimula deja intacto el principio de la realidad, no lo enmascara. En cambio, lo propio de la **simulación**, es anular la diferencia entre lo real y su apariencia y conceder a la representación el estatuto de la realidad. El príncipe sabe que miente y cuándo miente; pero en una cultura de la simulación esto ya no es posible, porque el medio es el mensaje, es decir no se oculta nada en el sentido de que no hay nada que ocultar. Ello no quiere decir que uno sepa todo; por ejemplo, la vida política se ve sometida a una progresiva teatralización, ya que el común de la gente se da cuenta que sus dos pilares son la **comunicación** y la **gestión económica**³⁷, pero la simulación se da a tal grado, que su efecto es el "espectáculo". Luego, la naturaleza simulatoria de la praxis política se pone de manifiesto en el hecho de que el poder se ha convertido en el dominio de un espacio simulado³⁸. En una cultura de la simulación no es que desaparezca la verdad propiamente sino la distinción entre lo verdadero y lo falso. Por tanto, la dificultad de distinguir el ser de la apariencia, es uno de los rasgos de la cultura contemporánea, y el trasfondo cultural de su simulación política nos lleva a una cuestión más amplia: la ontología y la filosofía del lenguaje, o a nuestra concepción de la realidad y a su transmisión comunicativa.

Aquí nos ubicamos en el plano "de la ontología de la equivalencia funcional"³⁹, que es el nivel en donde hoy se desarrolla el saber como conocimiento. El funcionalismo viene a impregnar aquí a la cultura contemporánea, porque la función se ha constituido en la actitud básica ante la realidad. Conocer la utilidad y el efecto es todo lo que se desea saber de las cosas. Su manipulación técnica agota nuestro trato con ellas. Por eso, la ciencia tiene una metodología esencialmente simulatoria. Experimentar es para ella, construir un modelo a partir del cual todos los elementos son tratados de acuerdo con el principio de equivalencia funcional.

Cuando se habla que estamos en una civilización científica y tecnológica se tiende a pensar que con ello nos referimos a una cultura saturada de aparatos técnicos, ansiosa de precisión y manipulación de objetos. La auténtica significación pasa inadvertida, porque el verdadero éxito de la ciencia, en la conformación de nuestra socie-

³⁶ MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*. Barcelona, Vergara, 1961, p. 191.

³⁷ INNERARITY, D., op. cit., p. 78.

³⁸ *Ibidem*, pp. 78 y 79.

³⁹ *Ibidem*, p. 79 y ss.

dad consiste más bien en haber extendido una mentalidad: aquella que considera toda realidad como **contingente e hipotética**, susceptible de sustitución sin límites y sometida al principio de la función. ¿Cómo se puede explicar la extensión de la simulación en la sociedad actual?. La ciencia limita siempre la realidad y pone entre paréntesis lo que no es pertinente para el objetivo de la investigación. Cuando la ciencia positiva deja de ser una posibilidad de conocimiento entre muchas y se constituye como el paradigma del conocimiento humano en general, el resultado es una civilización hipotética, en la que se excluye todo el sector de la realidad que no se presta a una disposición técnica. Este planteo tiene una larga tradición en la filosofía moderna. Uno es el racionalismo que se propuso comprender el mundo como un mecanismo para cuyo funcionamiento no era necesario el recurso a Dios. Los otros dos sólo los mencionamos: el problema de la ciencia y el de la política.

Se debe tener en cuenta, que una praxis funcionalista tiene como sustrato una **ontología de la equivalencia**, es decir, una consideración de lo real desde el punto de vista de las posibilidades de su sustitución: tratar a lo distinto como si fuera igual, bajo el supuesto de que todo puede ser sustituido. Por ejemplo, en el pensamiento sociológico, cuando el sistema considera toda la realidad como variables dependientes de su propia estabilidad. Este es el caso de la teoría de los sistemas de **Luhmann**⁴⁰. Por último, se debe señalar que la simulación está vinculada a la pérdida de la referencia del lenguaje, a la liquidación de su nexo con la idea de verdad. Esto es una consecuencia de la primacía de la **dimensión pragmática y performativa** del lenguaje frente a su referencia semántica, que se inscribe dentro de una racionalidad instrumental vinculada a un juego del lenguaje estratégico; donde el **lógos** (palabra) es la eficacia y el **lenguaje**, un instrumento de poder o un acto de apropiación.

4. LAS REFLEXIONES DE DOS PENSADORES CONTEMPORÁNEOS SOBRE UNA NUEVA SOCIEDAD: FRANCIS FUKUYAMA Y TAICHI SAKAIYA

Se debe afirmar que en ambos autores existe una concepción de un mundo totalizador, que pretende englobar en una única administración a todas las naciones del orbe. Aquí se hace presente una nueva imagen del mundo que se transporta desde el mundo moderno hasta la actualidad, que lleva en sí el primado de la subjetividad, la que exige en el uso reflexivo de la razón, nuevos métodos y teorías para abordar la realidad, que va a dar como frutos una nueva concepción del saber.

Fukuyama, nacido en la ciudad de Chicago en 1952 y formado en las Universidades de Harvard y Yale, es doctor en Filosofía y Letras; se ha destacado tanto en la cátedra como de director adjunto de planificación política en el Departamento de Estado norteamericano. Él precisa sus teorías por medio de su libro: **El fin de la historia y el último hombre**. Creemos que hay dos preocupaciones que tienen por base al conjunto de estas teorías: una, *la concepción antropológica*, y la otra, *el desarrollo y el término de la historia*. Estos dos aspectos llevan a Fukuyama a concebir una cosmovi-

⁴⁰ INNERARITY, D., *op. cit.*, p. 78.

sión que tiene por fuente a la democracia liberal unida al liberalismo económico, que constituye para él un hecho irrefutable e irreversible, dado por un consenso universal y que el filósofo considera "como el fenómeno macropolítico más notable de los últimos cuatrocientos años"⁴¹. Según Fukuyama, esta democracia liberal, podría constituir "el punto final de la evolución ideológica de la humanidad", "la forma final de gobierno", por lo que viene a marcar como tal, el "fin de la historia"⁴². No quiere decir que se acaben los acontecimientos, lo que se acaba es "la historia", es decir el devenir humano entendido como un proceso único y evolutivo. Ese devenir, se comprende por medio del método de Hegel —dice Fukuyama— por el cual la historia avanza **dialécticamente**. Las sociedades que se han ido sucediendo a lo largo de los siglos contenían contradicciones internas que con el tiempo las llevaron a su decadencia y sustitución por una forma distinta y mejor. Entonces, su resolución antropológica, se determina en un error con respecto a la concepción del hombre, que presupone un grave equívoco metafísico. En primer término, el hombre proyectado por Fukuyama es el de la Revolución Francesa, el de Hegel, el de Marx. Es un hombre, en parte absolutamente individualista, y en parte colectivista, por lo que no es un ser "orgánico". La filosofía que lo respalda, está metafísicamente castrada al valorar como absoluto la individualidad dialéctica por sobre la persona íntegra, la que termina siendo esclava de sus propios engranajes de la historia. Es un hombre que ha perdido sus raíces, es un **desarraigado**, fruto del gran proceso del mundo revolucionario y moderno, que lo ha llevado a **disociar** todas las religaciones que lo unían a otros hombres, ya sea en el seno de su familia, la patria, la profesión, y que hoy está obligado a imaginar una sociedad política, como un absoluto, diagramada por un pensamiento puramente lógico, merced al cual, el individuo atomizado debe adaptarse a un molde del Estado nuevamente totalitario. Esto lleva a olvidar el valor de la familia, no sólo como lo concibe la Iglesia Católica sino el mismo orden natural. Esta suma de átomos desarraigados e igualados va a crear el **hombre masa**, producto de los medios de comunicación, y éstos, al servicio de una praxis funcionalista que es fuente de una posición simulada que lleva al hombre a una pérdida de referencia del verdadero lenguaje.

Junto a este hombre masa se ubica el **hombre naturalista**, como dice Fukuyama, es el hombre que sacia sus deseos, su razón y su autoestima dentro del ámbito de la **inmanencia**. La naturaleza se convierte así, en el último horizonte de su ser⁴³. Dentro de este horizonte, no le cabe más al hombre concebido por Fukuyama que dedicarse a producir y por tanto a ser reconocido como un ser eficiente en esos quehaceres por lo cual, puede prescindir de la filosofía, el arte y la religión. Nos referimos al **homo faber**, deudor de las ideas de Marx que proyecta a otro tipo de hombre desconocido hasta ahora: **homo oeconomicus** que será una máquina de producir o para consumir. El último estadio es el del **hombre consumista**, ya que Fukuyama piensa que la plenitud de la historia, implica el saciamiento de todas las apetencias del hombre gracias a la técnica y a la economía liberal.

⁴¹ FUKUYAMA, F., *¿El fin de la historia?*. En *The National Interest Review*, 1989, pp. 3-18. (Cit. Por Fukuyama F., *op. cit.*, p. 11).

⁴² *Ibidem*.

⁴³ FUKUYAMA, F., *op. cit.*, p. 446 y ss.

El segundo problema es más complejo, pues se puede afirmar que de una concepción antropológica salta a la vista una concepción de la historia. Si hay un hombre inmanente, también su historia será inmanente y cerrada a la historia.

Son varias las concepciones de la historia, Fukuyama adopta lo que se denomina **un escatologismo intrahistórico**, porque adeptos la doctrina moderna del "progreso indefinido", que consiste en suponer que siempre y a pesar de todo, el mundo avanza indefectiblemente hacia delante. Esta doctrina encontró su exponente más claro en Kant. El filósofo alemán se refiere a la gestación de un estado intrahistórico feliz, producido por el solo esfuerzo humano. El título de su ensayo: "La victoria del buen principio sobre el mal y la fundación del reino de Dios sobre la tierra"⁴⁴, señala hasta qué punto su pensamiento descansa en una secularización de la historia. Con respecto a la fundación del reino de Dios sobre la tierra dice: "basta que el principio del tránsito paulatino de la fe eclesiástica a la fe de la razón universal, consiga arraigar públicamente y en alguna parte, aunque su realización efectiva esté todavía a ínfima distancia de nosotros"⁴⁵. Kant opina aquí que el género humano está en incesante progreso hacia su **fin natural**, hacia "la paz perpetua"⁴⁶, época en la que todos los gérmenes podrán desarrollarse plenamente y cumplir su destino aquí sobre la tierra⁴⁷. En síntesis, y usando el lenguaje agustiniano, se puede afirmar que el proyecto de Fukuyama coincide con el ideal de la Ciudad del Mundo que pone su fin último en la tierra. Así es factible un nuevo orden mundial, en la medida que se integre la Ciudad del Mundo, se viva de su espíritu, y se exalte al hombre, ya que hace del **uti, frui**, es decir **en vez de usar (uti), las cosas del mundo para gozar (frui)**, finalmente de Dios, pone su gozo final en el mundo.

T. Sakaiyama, nacido en 1935 y graduado en economía en la Universidad del Tokio ha sido asesor del M.I.T.I. (Ministerio de Comercio Internacional e Industria de Japón), y la mayor parte de su tiempo se ha dedicado a la planificación. Ha escrito varios artículos y libros de valor pero el más importante es: **Historia del futuro, la sociedad del conocimiento**. Para este autor, la historia reciente registra dos acontecimientos políticos decisivos: uno, el colapso del sistema comunista del este, y otro la invasión iraquí de Kuwait; las que pueden leerse como indicios de que en la década de 1990 la revolución del conocimiento que se describe en su libro viene a cobrar nuevo impulso⁴⁸. El autor no habla de una fase nueva de lo que ya se conoce, sino de un **paradigma totalmente nuevo**, que trata de una transformación drástica en esta última década (p. 25). Para Sakaiya, el mundo se encuentra en rápido crecimiento, presupuesto que lo impulsa a considerar la relación que existe entre la magnitud de una revolución industrial y los recursos disponibles para seguirla llevando a cabo. Sin em-

⁴⁴ PIEPER, Josef, *Sobre el fin de los tiempos*. Barcelona, Herder, 1984, pp. 130-156 (Trad. cast. del alemán por Claudio Gancho).

⁴⁵ *Ibidem*, p. 137.

⁴⁶ KANT, I., *La paz perpetua*. Madrid, C.A.L.P.E., 1929, pp. 91-159 (Trad. cast. del alemán por Francisco Rivera Pastor).

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ SAKAIYA, Taichi. *Historia del Futuro. La sociedad del conocimiento*. México, A. Bello, 1984, p. 19.

bargo existe una agonía de la sociedad industrial (p. 65), ya que la cultura petrolera de la postguerra y parámetro de dicha sociedad, decrece rápidamente. El futuro es incierto frente a este problema, por ello son necesarios nuevos valores que fundamenten a una nueva sociedad. El autor afirmará que desde ahora en más, "los productos van a funcionar como contenedores de valor-conocimiento, pasando a ser este plexo el verdadero valor del saber" (p. 71). Sin embargo, el valor asignado a un producto dependerá de la imagen de excelencia. No es lo mismo una corbata de marca comprada en Tokio que en Nueva York. El precio puede variar, pero donde se paga más cara, es porque se reconocen ciertas calidades **que reflejan el saber colectivo de quienes están confiados de la firma que la creó** (p. 72). A partir de aquí, para el autor son los japoneses los que harán la punta de lanza en esta nueva era de transformaciones que se inicia, sin dejar de reconocer la primacía de EE.UU. en la Revolución del Conocimiento (pp. 126 y 306). Estas transformaciones llevarán "in situ" el nuevo orden y nuevos paradigmas (p. 152), los que estarán relacionados con el desarrollo de tecnologías basadas en las comunicaciones informativas, porque son las que influyen sobre el aspecto de la **demanda** (p. 217); como de la importancia del impulso empático (p. 225), auténtico parámetro que lleva a los hombres a consumir lo que existe en abundancia y a aclarar el perfil de sociedad que tendrá el mundo futuro, el que llegará a su plenitud cuando desaparezcan los **estados raciales** y se establezcan **zonas ideológicas** (pp. 268, 270 y 271).

En síntesis, la esencia de la sociedad del conocimiento, consiste en un tránsito obligado de lo "objetivo" a lo "subjetivo". Esta subjetividad es "individual" cuando la persona se interesa por un producto. Luego, la suma aritmética de este producto es lo que despierta un **interés colectivo**, conformando así un **subjetivismo social colectivo**, hasta que el producto sea descartado y por lo tanto pierda su valor-conocimiento (p. 241) y ss.), por lo que el valor conocimiento es un parámetro descartable (p. 248 y ss.). En este sentido, una ontología de la equivalencia funcional destacada por una praxis funcionalista, es sinónimo de la sociedad del conocimiento propuesta por dicho autor por causa de "las posibilidades de sustitución" que ella engendraría (pp. 85 y 86).

CONCLUSIÓN

La nueva imagen del mundo, sin duda es el punto de partida para una transformación de las formas tradicionales de sociedad, las que van quedando atrás "en la nueva concepción del mundo". Estas se diluyen frente al orden lógico impuesto por el hombre, el cual implementa un saber de dominio cuya subjetividad opera a través del constructivismo epistemológico, que se convierte en un parámetro para medir la acción creadora del sujeto, la cual se cierra a sí misma en el principio de la voluntad de poder de Nietzsche, el *gran crítico de la sociedad simuladora*, funcional, hipotética y pragmática; que lleva inevitablemente a la pregunta sobre el fin de la historia como sucede en Fukuyama, quien por haber perdido en su investigación el orden hacia la teología, ya que de filosofía de la historia se trata, termina por resolver el problema en "un nuevo orden mundial", en donde se ha de ejecutar la futura sociedad del conocimiento. Esta-

do universal y homogéneo, y por ende **nuevo totalitarismo**, que al decir de Eric Vogelín, "rige ahí la prohibición de hacer preguntas", por lo que la integración globalizadora, se convierte en una ficción, gracias a los verdaderos operadores del poder.