

COMUNICACIONES

Desintegración social y desafíos ético-políticos para la Venezuela del por-hacer^a

Por Javier B. Seoane C.*

I

La teoría social contemporánea surgió en una época marcada por grandes cambios sociohistóricos. Para dar cuenta de ellos la filosofía social clásica era insuficiente, cuestión que Marx y Comte hicieron manifiesta —el primero en su onceava tesis sobre Feuerbach y el segundo en su anuncio del advenimiento del estadio positivo y negación del metafísico. La filosofía se había vuelto interpretación abstracta, pero lo que se precisaba era una herramienta teórica que orientara el cambio social. La nueva teoría social quería explicar los fenómenos concretos que ocurrían y a la vez poder intervenir en el mundo transformándolo. En este sentido, la teoría social es objetivación del espíritu de la modernidad por antonomasia: su objetivo es ofrecer una mapa para construir la sociedad racional de un modo científico.

¿Qué problemas observaron los primeros teóricos sociales que se abocaron a tan digna tarea? La respuesta a esta interrogante, y su ulterior nexa con el problema ético en la actualidad, pasa por sintetizar brevemente las propuestas de los autores clásicos.¹ De

^a Ponencia leída en el marco del seminario que el Dr. Enrique Dussel dictara en el Postgrado en Filosofía de la Universidad de los Andes.

* Magister en Filosofía (USB), Investigador del Centro de Estudios Filosóficos y Profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello y de la Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela.

¹ "Los clásicos son productos de la investigación a los que se les concede un rango privilegiado frente a las investigaciones contemporáneas del mismo campo. El concepto de rango privilegiado significa que los científicos contemporáneos dedicados a esa disciplina creen que entendiendo dichas obras anteriores pueden aprender de su campo de investigación tanto como puedan aprender de la obra de sus propios contemporáneos." (Jeffrey C. Alexander: "La centralidad de los clásicos" en Anthony Giddens, Jonathan Turner et al: *La teoría social, hoy*, Alianza editorial, Madrid, 1987, p. 23) La existencia de autores clásicos es típica de las ciencias sociales, y refiere a que los problemas y modos de investigación planteados por esos autores conservan vigencia en la actualidad.

allí se derivará la actualidad de sus planteamientos y lo que hoy nos sugiere en relación con el problema que nos atañe. Resumiremos pues, lo que desde nuestro punto de vista es el nudo problemático que queremos discutir en Karl Marx (1818-1883), Émile Durkheim (1858-1917), Max Weber (1864-1920) y otros contemporáneos suyos.

La condición alienante de las sociedades contemporáneas, y su reproducción social por medio de la conciencia ideológica, señala el punto que queremos poner de relieve en Marx. Como se sabe, esta condición no es estrictamente psicológica sino que sus bases han de ser analizadas por la situación irracional de las sociedades modernas. Estas, que Marx denomina bajo el término capitalismo, se caracterizan por la escisión de los hombres entre sí y de la sociedad en clases. Tal escisión supone desde el mismo principio el ejercicio de la dominación que, en la época moderna, pasa a ser cada vez más encubierta por efectos del perfeccionamiento de los mecanismos de ideologización, los cuales, y para decirlo con Marcuse, se vuelven invisibles, cómodos y técnicos.

Este concepto de ideología es clave para la teoría marxiana y para el análisis posterior que pensamos emprender. Al final del primer manuscrito de 1844, Marx expresa que el no-trabajador hace contra el trabajador todo lo que éste hace contra sí.² Como en la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, el esclavo hace contra sí todo lo que el amo hace contra él. Ahora bien, si el hombre alienado lo es en tanto que él se aliena, y no tan sólo porque una fuerza externa lo aliene, cabe preguntarse, ¿cómo es posible que el hombre mutila sus propias posibilidades de ser-hacer? Siguiendo en parte la dialéctica del amo y el esclavo, aquí hay claramente tres opciones de respuesta, a saber:

1) El individuo se deja esclavizar ante el miedo de perder la vida o sufrir dolor al enfrentar el poder del amo. Éste tiene una fuerza tal que le permite infligir daño al individuo que se esclaviza. Esta opción descansa en una razón de autoconservación.

2) El individuo esclavizado desconoce su situación esclavizante y por lo tanto, o se considera libre, pues no se percibe como sufriente de esclavitud, o considera que el destino de la existencia es así, pues se percibe sufriente pero sin solución *motu proprio* a su

² Cfr. MARX, K.: "Manuscritos económico-filosóficos de 1844" en *Escritos económicos varios* (con F. Engels), Grijalbo, México, 1975, p. 72.

situación. El punto aquí se centra en una falsa conciencia del esclavo, cuestión no presente en la primera opción.

3) El individuo esclavizado tiene conciencia de su esclavitud pero la acepta por sentirse cómodo en la misma. Se trata de una conciencia que rehúsa la libertad. Esta opción hay que considerarla si no queremos caer en una propuesta de tipo metafísico que establezca al hombre como ser cuya acción está motorizada por la busca de la libertad. Por supuesto, en esta tercera opción nos apartamos claramente de la filosofía hegeliana y, a nuestro parecer, también de los planteamientos marxianos que postulan la acción revolucionaria una vez que se presentan las condiciones objetivas, entre las que se incluyen la conciencia del sujeto revolucionario de su situación alienada.

Afirmamos que estas opciones no se excluyen unas a otras. En Marx se contempla tanto la primera³ como la segunda. La primera sería la históricamente originaria: los hombres se habrían alienado por temor a aquellos que le imponían su voluntad por la fuerza. Por supuesto, la voluntad de los dominadores no se puede entender desde un punto de vista idealizado, quizá romántico, del individuo libre. Los dominadores están a su vez condicionados por el principio de autoconservación e imponen su decisión por efectos de algún tipo de poder (fuerza física, fuerza tecnológica, etc.). La segunda opción, la de la falsa conciencia, que Marx llama en sus primeros escritos "ideología", se daría una vez que los dominadores están asentados en un poder institucionalizado. Desde este poder sostienen unos mecanismos de dominación represiva e ideológica. La dominación represiva se centra en tener la capacidad de acciones coercitivas para restablecer el orden social una vez perdido circunstancialmente. La segunda, la dominación ideológica, es la garante de sostener el orden social⁴: consiste en transmitir a los miembros de

³ Cfr. Toda la sección séptima del tomo primero de *El capital* referida a la "acumulación originaria del capital". Allí queda manifiesto que la expropiación se da contra la voluntad de los pequeños propietarios de tierras que, sin embargo, ceden por temor al poder de los expropiadores.

⁴ Sin duda el lector informado sabrá que partimos de la distinción analítica de Louis Althusser entre "aparatos represivos del Estado" y "aparatos ideológicos del Estado". Y atendiendo al pensamiento de Althusser tanto como a nuestro entender, es menester decir que tal distinción, como toda distinción analítica, es fundamentalmente abstracta: no hay aparatos represivos puros ni aparatos ideológicos puros. Para ello, valga la siguiente cita de Althusser: "Todos los aparatos del estado funcionan a la vez mediante la represión y la ideología, con la diferencia que el aparato (represivo) del estado funciona de modo preponderante mediante la represión mientras que los aparatos ideológicos del estado funcionan sobre todo mediante la ideología." (*La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones pasado y presente, 13ª edic., México, 1983, p. 113) Aceptar la distinción althusseriana no nos hace copartícipes de sus planteamientos estructuralistas, muy especialmente en lo atinente a la materia antropológica.

la sociedad, en especial a los miembros dominados, una concepción del mundo que armonice los intereses particulares de los ostentadores del aparataje institucional con los intereses universales societales, cuestión que se logra por medio del establecimiento de una "concepción de mundo" (*Weltanschauung*) en la que esos intereses particulares aparecen como universales. Esta segunda opción es históricamente posterior a la primera.

Finalmente, la tercera opción, la no contemplada por Marx, estaría acorde con el desarrollo de las nuevas tecnologías, especialmente las massmediáticas, y las ciencias behavioristas aplicadas a ellas. Con este arsenal de conocimientos y técnicas se habría logrado socializar en un alto grado a los individuos en los "valores" de la sociedad de consumo y el *American way of life*. Esta tesis, algo dura, es la sustentada por Marcuse en *El hombre unidimensional*. Según ella, el hombre se habría integrado plenamente a la sociedad establecida perdiendo sus facultades reflexivas y críticas. Así, occidente se habría transformado gradualmente en el mundo feliz de Huxley. Si bien pensamos que la cuestión no es tan radical, si hay referentes empíricos que dan cuenta de las motivaciones integradoras de los distintos grupos sociales y, en particular, de los grupos excluidos.⁵ Las demandas de la mayoría de estos son por mantener o acceder a un estándar de vida marcado por el consumo. Con ello rescatamos parte de la tesis marcusiana, al menos en lo que atañe a la entronización de las necesidades del sistema en el individuo promedio.

Subyace a esta tercera forma el problema de la racionalidad como ideología. La falsa conciencia habría evolucionado como una hechura de procesos técnico-científicos. Asunto tratado ampliamente en los textos de la Escuela de Frankfurt, encontramos su génesis explícita en los planteamientos de Max Weber. Según este autor, y en referencia a las hechuras del capitalismo,

*"Lo que en definitiva creó el capitalismo fue la empresa duradero y racional, la contabilidad racional, la técnica racional, el Derecho racional; a todo esto había de añadir la ideología racional, la racionalización de la vida, la ética racional en la economía."*⁶

⁵ Como expondremos en la última parte de esta ponencia, la orientación de los grupos excluidos de la sociedad de consumo no es ya contracultural (como en los sesenta) sino más bien una lucha por la integración, la inclusión.

⁶ WEBER, Max: *Historia económica general*, F.C.E., México, 1977, p. 298 (resaltados del propio autor).

Por decirlo con el léxico de la tradición Husserl-Schütz-Habermas: el mundo de la vida es colonizado por el sistema racionalizado, o en otros términos, las relaciones sociales son penetradas por un tipo de racionalidad cuyos fines son básicamente instrumentales (dinero, posesiones materiales, etcétera) y en la cual la acción consiste en buscar los medios más adecuados para satisfacer esos fines. El sentido de la vida se seculariza instrumentalizándose y la discusión en torno a los fines morales queda relegada a plato de segunda mesa. Esto se aprecia claramente en los imperativos de la economía de libre mercado, pero también en el resto de las relaciones: cada vez más los matrimonios se realizan por conveniencias económicas, políticas o sociales; las amistades y demás asociaciones sufren la misma conducción. Por otro lado, y debido a estos procesos de racionalización de la vida, el sistema social, económico y político termina invadiendo los espacios otrora privados. La empresa consume la mayor parte del tiempo y los medios de comunicación tecnológicos invaden nuestro propio dormitorio. En síntesis, la razón instrumental desaloja los espacios en donde antes se realizaba la afectividad humana. El proceso adquiere sedimentación cuando este mundo llega a ser concebido como "natural" y reproducido diariamente por los actores, todo ello logrado a través de los procesos de socialización altamente tecnificados.

Max Weber representó esta formalización de la vida social como una gran "jaula de hierro", en la que los hombres se habían insertado quedando apresados dentro de la misma. La modernidad, y sus consecuentes procesos de modernización tecnológica, sería un desencantamiento de la naturaleza al hacer de ella un objeto de manipulación para transformar la inhóspita naturaleza en cálido hogar para el hombre, pero también un desencantamiento del mundo al desplazar las relaciones afectivas a un segundo plano y al haber suprimido gradualmente los imaginarios mágico-religiosos tradicionales del colectivo. En el marco de este ideal es que emerge y se consolida la racionalidad instrumental.

Ahora bien, la racionalidad instrumental se presenta socialmente, acorde con los intereses de las relaciones de dominación, como *la* racionalidad. Y es aquí donde viene a colación el que este tipo de racionalidad se convierta en ideológica. Considerada desde el mito modernista del Progreso, la tecnología deja de ser instrumento neutral para hacerse un fin en si misma a la par que

funcional al gran capital. Lo importante desde esta perspectiva es el desarrollo tecno-industrial, el aumento de la productividad, dejando en tinieblas la verdad de que esa productividad —objetivada en bólidos, misiles, refugios nucleares estilo Luis XVI, tabacos marca Lewinsky, etcétera— es autodestructiva y por ende irracional. No obstante, produce excelentes dividendos al incrementar el consumo conspicuo. Es, en pocas palabras, una racionalidad irracional.

Así las cosas, el discurso ideológico se enmascara bajo la ciencia y la técnica. La neutralidad axiológica, proclamada como principio ético de éstas, se vuelve axiológicamente reproductora del orden de cosas dado. El conocimiento científico en su versión positivista es el arma de la racionalidad instrumental. En este sentido, las ciencias naturales estarían encaminadas hacia el dominio de la naturaleza exterior, en tanto que las ciencias sociales o humanas estarían abocadas al ejercicio del dominio sobre la naturaleza interior (humana). De hecho, ya desde la física social (sociología) de Comte este primado es evidente. La finalidad de ésta era descubrir las "leyes naturales" que regían el mundo de los hombres, para que así los "ingenieros sociales" con esos conocimientos pudieran diseccionar el cuerpo social y **poner orden** en el mismo.

Siguiendo a Habermas⁷, las ciencias sociales se convierten en plusvalía relativa. En ellas, el individuo y su conducta son analizados de modo terapéutico⁸ como adaptación de la persona a la institucionalidad establecida. La sociología y la psicología behavioristas, estudiando la opinión pública, los mercados y las relaciones laborales acriticamente, aplicando su saber en el Departamento de Relaciones Humanas, se vuelven tecnología ideológico-conservadora⁹ de la "naranja mecánica" que impera como ordenamiento social. Es este saber, fusionado a los procesos de racionalización instrumental y desencantamiento del mundo descritos por Weber, un saber y procesos orientados por la lógica de la dominación capitalista.

Sin duda, la metáfora de la "jaula de hierro" conjuga con el concepto marxista de reificación. En términos de Lukács,

⁷ Cfr. HABERMAS, Jürgen: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987.

⁸ Cfr. MARCUSE, Herbert: *One-dimensional man*. Beacon Press, Boston, 1966, p. 107.

⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 107-08.

reificación remite a un estado social autárquico, en el cual el sujeto no concibe el mundo como una hechura suya y más bien lo observa como algo independiente de su voluntad.¹⁰ Bajo tal representación el individuo deja de creer en su potencial emancipador. La sociedad reificada se caracteriza por la excesiva formalización de las instituciones sociales, es la trampa misma de la racionalidad instrumental como ideología que apresa al sujeto bajo el manto del universalismo abstracto.

En este diagnóstico sobre el estado reificado de las sociedades occidentales coincide también Georg Simmel. Para este autor, las contradicciones de la vida metropolitana se reflejan en el individuo como contradicciones entre sus aspiraciones y sus posibilidades reales. Al respecto, nos dice:

"Los problemas más profundos de la vida moderna surgen de que los individuos pretendan conservar la autonomía e individualidad de su existencia frente a las arrolladoras fuerzas sociales, a la herencia histórica y a la técnica de la vida."¹¹

La posición de Simmel es, sin embargo, más optimista que la de otros pensadores de la sociedad, pues todavía considera que la persona **se resiste** a las fuerzas que se le imponen. Ya hemos visto que hay posiciones en las que se considera que el individuo promedio se sobreidentifica con su sociedad (Marcuse y sus colegas de la Escuela de Frankfurt). Empero, también conserva un momento pesimista cuando afirma que esas fuerzas reificantes terminan por vencer en la lucha establecida. A propósito de esto último, afirma,

"El individuo se ha convertido en un mero engranaje, en una enorme organización de cosas y poderes que arrancan de sus manos todo progreso, espiritualidad y valor para transformarles una forma subjetiva en la forma de una vida puramente objetiva. Es necesario subrayar simplemente que la metrópolis es el terreno genuino de esta cultura que crece más que la personalidad. En los edificios e instituciones espacial, en las estructuras de la vida comunitaria y en las

¹⁰ "Ni objetivamente ni en su comportamiento respecto del proceso del trabajo aparece ya el hombre como verdadero portador de éste, sino que queda inserto, como parte mecanizada, en un sistema mecánico con el que se encuentra como con algo ya completo y que funciona con plena independencia de él, y a cuyas leyes tiene que someterse sin voluntad." (G. Lukács: *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969, p. 96).

¹¹ SIMMEL, Georg: "Metrópolis y vida mental" en *La soledad del hombre*, Monte Ávila, Caracas, 1992, p. 101.

*instituciones visibles del Estado se muestra una totalidad tan sobrecogedora de espíritu cristalizado y despersonalizado que la personalidad digamos así, no puede sostenerse frente a su impacto*¹²

Y este apesamiento del y en el mundo está asociado con los procesos de racionalización reificada (Weber y Lukács):

*"La mente moderna se ha vuelto cada vez más calculadora. La exactitud calculadora de la vida práctica, provocada por la economía monetaria, se corresponde con el ideal de la ciencia natural: transformar el mundo en un problema aritmético, fijar cada parte del mundo en una fórmula matemática. (...) Mediante la naturaleza calculadora del dinero se ha producido en la relación de los elementos vitales una nueva precisión, una exactitud en la definición de identidades y diferencias, una certidumbre en los acuerdos; precisión que encuentra su manifestación externa en la difusión universal del reloj pulsera."*¹³

La vida metropolitana, tan mecanizada como mi reloj, se torna para el individuo en hastio. Esta actitud es propia de quienes se ven sometidos a una sobresaturación de estímulos nerviosos por lo constantemente fluyente de los cambios sociotecnológicos. Debido a esta saturación la persona queda embotada en su capacidad de discriminar, percibiéndose las cosas como insustanciales.¹⁴ Estas reflexiones, escritas por Simmel a comienzos del presente siglo, adquieren hoy mayor vigencia. De hecho, un pensador actual, Kenneth Gergen, pone como centro teórico de su libro *El yo saturado*, la tesis de que el yo colonizado por los cambiantes procesos tecnológicos termina por fragmentarse perdiendo su identidad y mermando sus capacidades reflexivas. La actitud de hastío es también cansancio y sinsentido de la vida social, por lo que se encuentra en estrecha relación con la actitud anómica.

En conexión con lo expuesto, cabe agregar la posición del famoso sociólogo francés Émile Durkheim, quien observó que el vínculo social en el mundo contemporáneo es básicamente funcional. Las formas solidarias modernas son orgánicas, esto es, la mayor de las veces los individuos se relacionan entre sí por su función: unos necesitan de otros tal como el organismo necesita de cada uno de sus órganos para seguir operando. Durkheim explicaba este

¹² *Ibid.*, p. 117.

¹³ *Ibid.*, p. 105.

¹⁴ *Ibid.*, p. 107.

fenómeno como históricamente necesario a una sociedad altamente tecnolozada y con una aguda división social del trabajo. Si bien proceso necesario no dejó el autor francés de alertar sobre los riesgos presentes en tal modelo societal. El principal que vislumbró fue precisamente la anomía, estado psicológico del individuo caracterizado por la negación de las normas establecidas. El anómico no vive la norma y en la medida en que le conviene y puede la viola. Al igual que la alienación, y seguramente la anomía es una forma de extrañamiento con respecto al mundo social, los orígenes de tal manifestación psicológica han de ser encontrados en la vida social. En este sentido, para Durkheim el problema consiste en que la vida moderna se ha configurado sobre la base de la competencia en pos de bienes materiales que se presentan como prestigiosos. Tal competencia rompe con la solidaridad social y hace a los individuos extraños entre sí, llegando a ser en ocasiones hasta enemigos. En un estado sociocultural así la comunión desaparece gradualmente y en su lugar queda el afán de lucro y poder como fines en sí mismos. Ante esta situación la vida moral se diluye.

Durkheim comparte con Dostoievski la idea de que la muerte de Dios supone un retorno a la barbarie. No puede compartir la salida propuesta por Nietzsche, centrada sobre el individuo como *übermensch*, pues desecha el que el individuo pueda encontrar un sentido a la existencia fuera del mundo social. Antes, proclama que sólo en comunidad es posible el sentido vital. No en balde por ello centró sus estudios sobre el fenómeno religioso y reclamó una ciencia de la ética social que estableciera con bases sólidas la posibilidad de una nueva comunión humana. En este punto, su modernismo fue la continuación de Descartes (que proponía la moral provisional mientras se hacía la científica).

Hasta aquí hemos querido, en una intención sintética, armonizadora y sucinta, seguir una tradición del pensamiento social contemporáneo. Creemos que ella nos ofrece un diagnóstico con qué comenzar a analizar y problematizar nuestro entorno más inmediato, así como los desafíos ético-políticos que nos demanda la Venezuela por hacer. A continuación procuraremos hacer uso de la perspectiva expuesta para presentar un esbozo diagnóstico de nuestra situación sociocultural actual.

II

¿Está nuestra vida social racionalizada hasta tal punto como las descritas en Europa occidental por los autores citados? ¿Se ha tornado la racionalización en ideología? ¿Estamos corroídos por la anomia? Sin duda, estos conceptos inspirados en la reflexión sobre los desarrollos típicamente occidentales no nos son ajenos. América Latina no es una isla apartada del mundo sino parte de esa península cultural que es occidente. No obstante, nuestro subcontinente y cada uno de sus países tiene su peculiaridad sociocultural.

Sigamos por un momento y someramente el debate que sobre el desarrollo se dio en nuestro contexto desde la década de los cuarenta del presente siglo. Como se sabrá, la Comisión Económica para la América Latina (C.E.P.A.L.), creada a finales de los años cuarenta y durante los comienzos de la guerra fría, elaboró un diagnóstico acerca de nuestra situación histórica y las estrategias a implementar para superar el "atraso". Dicho diagnóstico, concebido desde una postura funcionalista y muy eurocéntrica, sentenció como uno de los principales problemas la precaria modernización de nuestras sociedades. Por "modernización" se entendía los procesos de racionalización abstracta de las instituciones y relaciones sociales, acompañadas de un proceso de industrialización y urbanización. A partir de esta idea, ajustada sobre el proyecto histórico realizado en Europa, se estableció como gran mal de nuestras sociedades el atraso económico y sociocultural, consistente en nuestra estructura económica monoprodutora (fundada sobre el modelo agrario exportador) y un modelo político y cultural oligárquico, que excluía a la gran mayoría de la población de los bienes "civilizatorios" de la modernidad.

Nuestro gran problema era entonces el atraso con respecto al mundo desarrollado. De esta manera se recomendó implantar políticas desde el Estado para alcanzar un desarrollo industrial, en particular, se promovió el llamado "proceso industrializador sustitutivo de importaciones", con el cual se pretendía crear industrias de bienes manufacturados que otrora eran importados. Se decía que los resultados serían benéficos porque supondrían un desarrollo económico "hacia adentro", llamado a crear un mercado interno y un proceso urbanizador que traería aparejado consigo la modernización ansiada. La base económica crearía gradualmente una nueva superestructura ideológica.

Las reformas educativas de la época, y la introducción de valores asociados al *American way of life*, sobretudo por vía de los medios de comunicación de masas, reforzarían este proceso histórico dotando a las nacientes industrias de una fuerza de trabajo calificada y de los valores asociados con el consumo que impulsarían al aparato productivo y la consecuente creación de mercados internos. El Estado, con una concepción dura en materia de planificación, procuraría de diferentes maneras el capital necesario para la puesta en marcha de este proyecto.

La intención era "pasar al desarrollo" saltando ciertas etapas que habían seguido los países industrializados. En lugar de que la ampliación del aparato educativo y los valores consumistas fueran la consecuencia de las exigencias de la vida económica, se partía primero de impulsar a aquellos para apoyar la estrategia planificada. Sin embargo, el resultado obviamente no fue el esperado, en parte porque se menospreció el poder de resistencia de la cultura establecida hasta el momento, pero también porque el mismo diseño económico generaba dependencia tecnológica y no nos insertaba exitosamente en el mercado mundial. Ahora, en lugar de importar sardinas en lata, importábamos directamente la tecnología para hacerlas aquí. No tenía sentido venderle el mismo producto a quien antes se lo comprábamos. De manera que el desarrollo industrial logrado fue muy precario, muy poco rentable e incapaz para incorporarse al mercado mundial con exportaciones diversificadas.

Años más tarde, el llamado enfoque de la dependencia denunció las trampas de este proyecto. Se consideró entonces que el problema de América Latina residía en su dependencia tecnológica e ideológica del mundo desarrollado; situación insuperable mientras se persiguiera el modelo societario de los países desarrollados. En pocas palabras, nuestro problema era irresoluble porque éramos parte de una división internacional del trabajo que nos confinaba a ser productores de materias primas, éramos, en otros términos, el proletariado del mundo globalizado.

Como se aprecia en este irrespetuoso resumen, las variables culturales de nuestro entorno no se tomaban tan en cuenta como las económicas. Fue después de los sesenta que el aspecto cultural se ha venido valorando. Al respecto, Néstor García Canclini nos ha presentado la concepción de "culturas híbridas" para referirse a nosotros. En su trabajo nos expone que los procesos modernizadores se sobrepusieron a la cultura tradicional, no logrando su-

perar a ésta y creándose más bien un híbrido en el que se conservaron los aspectos de un mundo rural y de motivación afectiva pero con valores propios de una sociedad moderna de masas al estilo consumista del *American way of life*. De acuerdo con esta tesis, bien se puede decir que el rancho urbano como vivienda y forma de vida es emblema de esa hibridez. Se trata de una vivienda de tipo rural enclavada en la gran ciudad. Allí los servicios públicos escasean pero generalmente se poseen algunos bienes de consumo propios de las sociedades industriales: televisión, betamax, equipo de sonido, vehículo de modelo reciente, etcétera. Esta figura la encontramos en Venezuela a finales de los setenta, cuando la bonanza petrolera permitió esta feria. Es de notar que la orientación de los pobladores promedio de los barrios caraqueños no era superar su situación social mudándose a zonas urbanizadas, sino tener los bienes ciudadanos en un mundo de vida rural.

Como se puede apreciar, la modernización y el proyecto modernista quedó a medio camino. Y esa hibridez e incompletitud se manifiestan también en la vida moral de nuestros hombres. Presentamos un pasaje de Raúl González sobre este tema:

**En Venezuela encontramos algo muy distinto (a las exigencias morales de la modernidad): la prioridad generalizada de las relaciones primarias sobre las relaciones abstractas, prioridad que se funda en una moral familista, probablemente arraigada a su vez en una estructura familiar matricéntrica. Dos rasgos interesan aquí de esta moralidad: (i) niega la universalidad de los preceptos a los que uno está sometido y de los derechos ajenos correspondientes, discriminando a los demás por el grado de vinculación personal con uno; (ii) por la peculiar figura que el matricentrismo delinea, la relación cobra estructura piramidal: los hermanos conectados a través de la devoción a la madre común, pero sin vínculo directo entre sí.¹⁵*

La modernidad cultural no terminó de cuajar al no encarnarse en los hombres de Venezuela una actitud conforme a la normativa universal abstracta de la ciudadanía. De hecho, es impropio hablar de la sociedad civil venezolana, pues lo que en realidad hay son atisbos de sociedad civil. Y es que es preciso recordar que tal concepto remite al de ciudadano, y que éste es una condición

¹⁵ GONZÁLEZ, Raúl: *Sobre el estado del Estado en Venezuela*, IFEDEEC, Caracas, p. 32. (El paréntesis es nuestro).

cultural. No se nace ciudadano, sino que uno se hace ciudadano en el marco de una socialización cultural.

Con ello queremos decir que mientras no exista sociedad civil la institucionalización del Estado será precaria; esto al menos desde una perspectiva modernista que nosotros estamos dispuestos a defender parcialmente. En estas condiciones, el Estado se confundirá con el gobierno y éste no pasará de estar secuestrado por pequeños grupos políticos de interés, o, más de acuerdo con nuestra jerga cotidiana, se instalará la cogollocracia. Siendo así, la institucionalidad se configurará a partir de relaciones jerárquicas determinadas por el personalismo emocional. Esta situación es el caldo de cultivo de las prácticas clientelares y populistas en el ámbito político, que es reflejo de un mundo de vida familiar, marcado por el compadrazgo como "palanca". En todo ello se deja entrever la resistencia de las formas culturales tradicionales frente a la imposición de un mundo globalizado. Una vez más con Raúl González:

"La fuerza de estas raíces culturales tradicionales para imponer su moralidad no debe menospreciarse. Ya sólo el hecho de que las encontremos a mediados de los '90 interfiriendo una institución tan banal como el semáforo, lo ilustra. No se trata de un residuo del pasado que el progreso por sí solo barrerá, ni de una consecuencia de la pobreza, la falta de educación o el atraso en que vive buena parte de la población venezolana por causa del desigual reparto de oportunidades, rentas y cargas en nuestra sociedad. No se da solamente en las capas populares de la población, sino que al revés, las actuaciones de muchos de nuestros altos políticos, nuestros jueces, nuestros empresarios, constituyen ejemplos acabados de moral familista a la vez que escaparates de sus consecuencias para el país."¹⁴

La práctica política es el calco de esta práctica familiar, y a su vez, la primera refuerza a la segunda. El mundo de vida se torna emotivo y renuente al proyecto modernizador, el sistema se torna en sistema de privilegios y la posibilidad del ciudadano se eclipsa. Frente a esto, no sólo no hay democracia porque la gran mayoría esté sumida en la miseria económica, sino también porque hay una cultura establecida que se resiste a la democracia misma. Las relaciones son autoritarias desde su misma base: en el seno familiar, en el aula de clases, en la pareja, entre los colegas de la

¹⁴ *Ibid.*, p. 40.

universidad, etcétera. Las diferencias individuales, las discrepancias en el juicio, se toman como ofensas personales. Cuantas veces no hemos asistido en nuestros escenarios universitarios a una discusión de un trabajo que se transforma en rencilla personal. La fórmula es, "si no estás conmigo entonces estás contra mí". No es impropio decir que en la vida académica nacional el mundo 3 de Popper es prácticamente inexistente; las ideas son propiedad personal y criticarlas es criticar a la persona. La misma práctica se ejerce en los intringulis de los partidos políticos, donde el valor supremo parece ser la lealtad al líder, actitud que reprime cualquier debate y que en sí misma es contraria a la práctica democrática, en la que, al menos idealmente,

"Se trata de formar partidos en el sentido noble del término, es decir, debemos tomar partido. De facto, la democracia es soberanía de la diferencia. Esto significa que el poder en democracia es siempre "con-partido", esto es, una participación en la que luego se manifiesta la división. La democracia requiere de los partidos, pues sin división y conflicto, sin organización misma de la división y del conflicto, no tendremos democracia sino plebiscitos que sofocan las minorías disidentes. Los partidos son las estructuras por medio de la cual canalizamos y representamos nuestras diferencias. En cambio, la partidocracia es aquel sistema en el cual el partido se representa a sí mismo volviéndose autorreferencial."¹⁷

Dadas estas condiciones políticas no puede instaurarse una ética de mínimos sustentada sobre la justicia (pienso en la propuesta de Adela Cortina), pues la institucionalidad abstracta que supone esa justicia se opone al personalismo imperante: la fidelidad se superpone a la justicia, el compadrazgo a la ciudadanía.

Hasta aquí hemos procurado presentar, sucintamente y sin pretensiones de sistematicidad, un esbozo cultural de nuestro entorno. Hemos igualmente construido el referente desde el modelo modernista y modernizador. Pero ello no ha de suponer que nuestro compromiso es pleno con tal modelo, pues, no nos queda duda de que la razón instrumental moderna desvinculada de cualquier componente axiológico humanista nos conduce a la jaula de hierro weberiana y a un individuo cuasipsicópata. Pensamos que hay en la cultura latinoamericana, y en particular en la venezolana, mucho que rescatar, entre ello la tónica solidaria y hospitalaria que

¹⁷ DESIATO, Massimo: "Sin legitimidad", Revista S/C, Caracas, Septiembre-Octubre 1998.

subyace a muchas de sus relaciones sociales. Con todo ello queremos expresar, y como ya mencionamos, que nuestro compromiso con el proyecto moderno es sólo parcial, en tanto que aceptamos que en sociedades plurales y de alta densidad demográfica la mejor alternativa de ordenamiento institucional es formalista e indiferenciadora de las características del ciudadano, y que la ética social que se corresponde con estas condiciones es la ética mínima que desde diferentes posiciones teóricas se viene defendiendo en la actualidad.

III

Pasamos a continuación revista de las preguntas que formuláramos a comienzos de la segunda parte. Ellas marcan el nexo entre la exposición de los clásicos y la descripción cultural realizada. El objetivo es centrarnos en algunos problemas clave de nuestra sociedad para luego presentar los desafíos que tenemos de cara al por hacer. En congruencia con lo dicho, pasamos a repetir las preguntas: ¿Está nuestra vida social racionalizada hasta tal punto como las descritas en Europa occidental por los autores citados? ¿Se ha tornado la racionalización en ideología? ¿Estamos corroidos por la anomia?

De acuerdo con lo que hasta el momento hemos trazado no parece estar nuestra vida social tan racionalizada como en Europa o Norteamérica. No obstante, y como ya dijimos, no somos ajenos a esos procesos de racionalización. Formalmente nuestras instituciones (gubernamentales, escolares, civiles, etcétera) operan con un esquema abstracto que no obedece a las relaciones personales sino al modelo cultural de la ciudadanía. Sin embargo, como esta figura está ausente o no tiene poder de toma de decisión por su condición de minoría, termina sobreponiéndose el modelo tradicional del compadrazgo. El producto de esta conformación es que el individuo carente de padrinos termina siendo aplastado en sus derechos por las instituciones, sean privadas o públicas. Tanto en la compañía de teléfonos como en la bodega el sujeto que reclama es considerado culpable hasta que se pruebe su inocencia: la regla es pague primero y reclame después. De igual modo, la persona puede ser estafada sin tener sistema de justicia al que apelar. Qué mayor ilustración de esto último que una vez que usted consigna el voto los elegidos pueden violar todo lo ofrecido sin que haya ningún control social más allá de los cogollos establecidos.

Es perogrullo que al no existir condición ciudadana no hay fuerza social que haga valer el Estado de Derecho. También es perogrullo que al no haber este último tampoco es posible la democracia. Empero, el sistema de dominación no está exento de amenazas: tiene que luchar por su supervivencia frente a la amenaza del caos. En cualquier momento el precario orden institucional se puede desintegrar, bien por efecto de explosiones sociales desorganizadas, bien por efecto de pequeños grupos de poder (especialmente los existentes en el seno de las FF.AA.) que afectados por la situación general decidan sublevarse. El problema radica que por una o por otra vía tampoco es posible el estado ciudadano.

El sistema también se encuentra amenazado por presiones externas. El llamado proceso de globalización¹⁸ demanda ciertas condiciones económicas y jurídicas de cada uno de los países latinoamericanos. Las presiones se dirigen hacia el establecimiento definitivo de un sistema administrativo del Estado dominado por criterios racionales abstractos. De hecho, no es otra cosa la que se pide cuando internacionalmente se exige seguridad jurídica para las inversiones, esto es, reglas de juego claras en el ámbito judicial y en las políticas del Estado.

Una de las consecuencias de la globalización es el debilitamiento de los Estados, no así de los nacionalismos y regionalismos. En América Latina este debilitamiento se manifiesta, entre otros aspectos, en fuerzas opuestas a los regímenes cogolocráticos y a la cultura clientelar predominante en la práctica política. En tal sentido, y teniendo en cuenta la dependencia que nuestros países tienen del capital internacional, las antiguas oligarquías políticas, a pesar de todas sus resistencias, parecen tener sus días contados. El caso de Perú, Argentina y Chile se extiende progresivamente hacia Venezuela y México. Pero nada garantiza que de estos cambios políticos pueda surgir una sociedad civil fortalecida.

¹⁸ *La globalización puede definirse como el crecimiento de la actividad económica trascendiendo las fronteras nacionales y regionales. Encuentra su expresión en los movimientos crecientes de bienes y servicios, a través del comercio y de la inversión, y de la migración humana a través de dichas fronteras, así como en el intercambio de información en tiempo real, es impulsada por actores económicos individuales, en búsqueda de mayores ganancias bajo la presión de la competencia (Oscar Ugarteche: *El falso dilema: América Latina en la economía global*, Nueva Sociedad, Caracas, 1997, p. 94) Así definida, la globalización es en principio el efecto de una presión económica del gran capital mundial, lo que no niega que haya comenzado hace décadas con el establecimiento de la aldea global por efectos de las tecnologías massmediáticas.

Antes, lo que se vislumbra es el cambio de los viejos actores políticos por otros nuevos que, por estar menos enraizados en los tejidos institucionales, son más favorables a las demandas del gran capital mundial.

Así, los problemas que agobian a nuestras estructuras sociales no se solventan con las presiones exógenas. El compadrazgo perderá terreno a nivel gubernamental pero no en el resto de la sociedad: allí seguirá predominando la moral personal y clientelar. Dado este panorama, el proceso de desintegración y exclusión continuará y las instituciones no recobrarán fácilmente su legitimidad. Todo esto hace que nuestras sociedades sean efectivamente anómicas, pues tras la inexistencia del ciudadano lo que queda es un habitante sin conciencia política y ética, sin derechos pero también sin obligaciones; lo que queda es un habitante demandante de consumo, dominado por la iconosfera de los massmedia, hastiado por su situación social, económica y política. En este mundo de habitantes la anomia se instala en la cotidianidad, en el trabajo, en el tráfico terrestre, en la familia, en la escuela. Cada quien puede hacer lo que le venga en gana, siempre y cuando el otro no se le oponga con éxito y no se meta con los intereses del poderoso.

En síntesis, la racionalización es usada a conveniencia por ciertos grupos para imponer su dominación, por tal motivo no llega a consolidarse como expresión de demandas ciudadanas. Tampoco el sistema político llega a legitimarse por el divorcio cogollérico que mantiene con las expectativas de vida de la población. Finalmente, la sociedad se desintegra y predomina el carácter anómico en los individuos al no identificarse con los patrones culturales que se les tratan de imponer como "necesarios".

Ante esta situación, ¿qué desafíos en lo político y ético se nos presentan? No podemos hablar por todos los sectores que hay en el país, pero sí lo podemos hacer por nosotros mismos como miembros de uno de esos sectores, en particular, como universitarios. Por ello quiero aprovechar la ocasión para proponer a la discusión lo que apenas es un esbozo teórico dirigido hacia la emancipación de la sociedad venezolana.

Al exponer nuestra propuesta hacemos explícito nuestro compromiso con una teoría crítica, cuyo origen está en el marxismo humanista de este siglo, pero que no reduce la crítica a éste sino

que contempla dentro de sí los diferentes aportes de la teoría social contemporánea y de las antropologías filosóficas existenciales, como también de los valores contenidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos basados en la autonomía del individuo. Un telón de fondo acorde con el universalismo cristiano, pero sin Dios positivo, recorre transversalmente nuestras ideas al respecto. Se trata de un proyecto en elaboración, que lucha por evitar el eclecticismo a la que esta conjugación de corrientes tiende, y que por razones de espacio, tiempo y hasta mi propia claridad en el asunto, no expondré aquí sino en sus líneas mínimas de orientación práxica.

Dicho nuestro compromiso, y llegado a la parte final de este escrito, expongo que una teoría crítica que se pretenda efectiva de cara a la constitución de sujetos emancipados en nuestro país, y seguramente en casi todos los países occidentales, debe renunciar a ciertas categorías clásicas de su pensamiento que determinan su relación con la sociedad realmente existente. Me refiero en concreto a las categorías marxistas de sujeto colectivo-histórico y revolución. Ninguna de ellas son hoy operativas para nosotros, además de estar comprometidas con una filosofía de la historia teleológica que ha demostrado sobradamente su falsedad. Son categorías sin referentes empíricos, porque en el análisis mínimo que podemos hacer de nuestro entorno no se vislumbra ninguna organización que reúna los intereses de gran cantidad de personas para dar un vuelco revolucionario a nuestra sociedad. Observamos, por el contrario, la precariedad de la conciencia política y ciudadana en el venezolano promedio, así como una motivación dirigida hacia la integración en la sociedad de consumo. Precisamente, el agotamiento de nuestro modelo político viene dado en gran medida por la incapacidad del sistema para dar satisfacción a esas demandas de la población.

Ahora bien, el que no sea posible la revolución, y quizá hasta que sea indeseable, no significa que renunciemos a los cambios, por pequeños que estos sean, y dejemos todo como está. Tampoco significa que la crítica social y cultural con pretensiones emancipatorias se vuelva ilegítima. Antes, pensamos que nuestra reflexión crítica, en una sociedad plural, atomizada y por ende sin sujetos colectivos, tiene que dirigirse a todos aquellos que desde distintas posiciones están interesados en aprovechar las oportunidades de acción en pos del desarrollo más integral de los hom-

bres, así como consecuentemente de la construcción de un mundo sustentado sobre la solidaridad y no sobre la competencia disociadora. Los pequeños cambios claves hacen hoy mucho más que el quedarse en la mera postura utópica o en la pose iconoclasta o dogmática.

El actor¹⁰ que se asume como realmente crítico y emancipador puede hacer mucho en el marco de su actividad, dirigiendo su acción hacia otros en una forma que rechaza cualquier razón impositiva y petulante en relación con la posesión de la verdad objetiva. Su acción social ha de ser una **acción educativa**, en el sentido dialógico de este término y asumiendo todas las cargas éticas que vienen dadas con esa dialogicidad, esto es, respetando y reconociendo que es real lo que el otro dice pensar y querer, pero buscando en común lo prioritario para el desarrollo armónico de todos. Si se quiere, este actor es lo que Fernando Savater llamaría un "buen egoísta".

Postulamos esto último como uno de los principios rectores de la teoría crítica de hoy y de la acción emancipatoria en Venezuela. Su base es una ética individual que tome como principio rector la voluntad de escucha y dialogicidad en una tónica solidaria. Se trata de una ética individual que lucha por abrirse paso en el tejido de nuestra sociedad para convertirse en ética social humanista. Queda pendiente el establecimiento de los criterios humanísticos que sirvan de substrato al diálogo y a la acción educativa. En todo caso, esos criterios tampoco pueden imponerse desde fuera, ellos han de ser discutidos y aceptados por consenso de los interesados y afectados, es decir, de los que estén dispuestos a participar en esta voluntad y de aquellos a quienes va dirigida la misma. Obviamente, aceptamos el supuesto de que la reflexividad se impondrá en ese diálogo. Igualmente, aceptamos el supuesto de que la reflexividad conlleva al establecimiento de valores solidarios. Es, en pocas palabras, nuestra apuesta.

Si bien cualquier lugar es bueno para el ejercicio de la acción política y ética, hay lugares y situaciones que son para nosotros más relevantes que otros en el afán de constituir esta eticidad apenas anunciada. Nos referimos a aquellas instituciones que hoy son pilares fundamentales de los procesos de socialización. Los

¹⁰ Utilizo este concepto con toda intención para referirme a aquel individuo que forma parte de un entramado social ocupando una posición determinada y ejerciendo un papel acorde con esa posición.

medios de comunicación social y la escuela son centros privilegiados de difusión social que se deben tener como prioridad en la acción reformadora. No hace falta una revolución, mucho más cuando todo indica su imposibilidad, para que estas agencias de socialización transformen, aunque sea parcialmente, sus contenidos y formas. Hay espacios en el interior de las mismas desde los que se puede actuar para emprender pequeños cambios que se tornen sustantivos a futuro.

En este sentido, la educación escolarizada (desde el pre-escolar hasta la universidad) es el primer objetivo en nuestra propuesta. Nuestra creencia se sustenta en que el aparato escolar es más homogéneo que el de los medios de comunicación. Estos últimos son muy plurales y diversos y están en un gran porcentaje controlados directamente por los intereses del capital privado. En cambio, el aparato escolar tiene el control directo del Estado, lo que hace que el ejercicio de una acción política crítica pueda tener allí un impacto más inmediato. En esta línea de acción, pensamos que el actor crítico que pretenda lograr los mayores alcances ha de infiltrarse en los resquicios que las relaciones de dominación dejan en los institutos de formación docente y el aparato escolar. Allí, las relaciones de dominación no tienen un control directo sino muy mediado en la configuración de los planes pedagógicos. Desde esos institutos se puede llegar a los docentes para entablar una discusión encaminada a la estructuración de una educación crítica cuyo objetivo último sea la formación de ciudadanos reflexivos.

Si se nos permite, y para ilustrar lo expresado, diremos que hemos de entender el analfabetismo en un sentido histórico. En el siglo pasado era analfabeta aquel que no manejaba los instrumentos del lenguaje escrito, básicos para una cultura centrada en torno a la imprenta. Hoy pensamos que el analfabetismo no se reduce al manejo de esos instrumentos. Vivimos en una cultura massmediática, centrada en lo icónico antes que en la imprenta. Por tal motivo, una educación alfabetizadora en la actualidad sería en principio una educación que enseñara a hacer una lectura crítica de la imagen (cine, televisión, video juegos, ordenadores, etc.). Así, orientar el aparato escolar y a sus sujetos constitutivos (docentes y estudiantes) hacia una educación que se fundamente en que el individuo pueda tomar distancia de lo que la imagen le ofrece en lo inmediato y, a la vez, que sea, como efectivamente lo es, una educación política, es una de las principales metas para

el actor que desde su accionar pretenda influir en las posibilidades emancipatorias.

Si se lograra conquistar esas metas, la reformulación de los contenidos emanados por los massmedia sería un proceso gradual pero seguramente exitoso. Esos cambios serían en gran medida el producto de un público crítico que demandaría una programación de mayor factura. Recordamos en este sentido que los medios se financian básicamente a partir de la publicidad y que ésta prefiere a aquellos que disponen de un mayor número de público adherente.

El camino de elevar el nivel reflexivo del público a través de la escuela, para que éste se convierta en un público crítico que presione en la dirección de lograr cambios cualitativos en los medios de comunicación, nos parece la salida más democrática a este problema. La otra que se puede vislumbrar es la del censor, quien establecería lo que es tolerable y lo que no en la programación. Pero esa es la salida que rechazamos por su carácter vanguardista y totalitario, represivo e impositivo. Ella implica la toma del Estado y la implementación de una dictadura educativa que para nada garantiza la realización de las promesas emancipatorias.

Sabemos que estos puntos no son suficientes ni los únicos que un pensamiento crítico y una acción emancipadora pueden llevar a cabo hoy en día. Sólo hemos querido llamar la atención sobre los que consideramos más relevantes de acuerdo con nuestra práctica reflexiva. Es obvio que, incluso en los temas que hemos ilustrado, la reforma educativa y massmediática, el cambio deberá tener otros aspectos, entre ellos la educación moral y ciudadana en un marco de pluralidad acentuada. Igualmente es obvio que las reformas no se reducen a la escuela y los medios. El fin último es la reforma cultural, es que los hombres no sucumban acriticamente y no sigan siendo atropellados por lo establecido. Pero ese fin último se conseguirá por mediaciones, por la consecución de pequeños fines intermedios. Nosotros sólo hemos anunciado algunos.

En todo caso, es primordial que nuestro proceder sea a partir de una voluntad de escucha, dialógica, comprensiva y pedagógica. Ese diálogo y esa voluntad de escucha es para quienes tenemos el privilegio de entregarnos al pensamiento un *deber* que no es renunciable en ningún caso: aún si las circunstancias son las de una sociedad de individuos miméticos, fuertemente ideologizados,

individuos que han entronizado los valores del establishment. Dicha prescripción es el mejor antídoto contra cualquier lógica de la dominación.