

M ODERNIDAD Y CONFLICTO DE HUMANISMOS

Francisco Piñón Gaytán

Francisco Piñón Gaytán es profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Estudió las licenciaturas en filosofía en la Universidad Gregoriana, en Roma, y en filosofía y letras en Montezuma College, USA. Doctor en ciencias sociales, con especialidad en filosofía política, por la Universidad Internacional de Santo Tomás, de Roma. Es presidente del Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci de México.

La trama de la libertad frente al poder ya no consiste en la simple disgregación de los viejos ideales —griegos y romanos— de la polis o, posteriormente, en el deterioro de la afirmación de la subjetividad en términos cristianos o en la conciencia moderna del hombre solitario frente a la alienación universal, sino en una simbiosis mucho más compleja, porque es mucho más consciente. Digámoslo en lenguaje hegeliano: ¿cómo integrar la inmanencia de la totalidad con el momento de la subjetividad? En otras palabras, ¿cómo conciliar, después de tantos caminos recorridos, los ideales de libertad individual con los esfuerzos de libertad social o comunitaria? ¿Cómo encarnar los sueños de libertad, como lo pensaba Rousseau, con una realidad concreta cargada de cadenas? Sobre todo si lo que actualmente contemplamos es un panorama de poder, político y económico, de alienación social, de despotismo ilustrado, sin olvidar ese poder difuso —pero alienante— que circula en las sociedades modernas y nos hace marginar y aniquilar lo mejor de las utopías, en donde, inclusive, la política se ha convertido en una mera técnica instrumental sin finalidades éticas y humanísticas.

Se ha escrito que la historia no es otra cosa sino una lucha en pos de la libertad y que la libertad no es sino la felicidad, pero que llega a través sólo de la desdicha. Es el tema central

de Hölderlin, de Goethe, de Hegel. La historia como hazaña de la libertad no es solamente el título de un libro famoso de uno de los liberales de principios de siglo, sino la historia de todos los tiempos en su cotidianidad dramáticamente desgarradora. El hombre, es cierto, ha sido su lucha por la libertad, pero también ha sido historia de tragedias, de sueños, de utopías. Nunca fue una historia rectilínea. La histo-

do y el hombre se presentan fragmentados, rotos ya los antiguos esquemas de identidad.

Después de Hitler, Mussolini, Stalin; después de la coacción, represión en todos los órdenes, manipulación de los centros de poder, en nuestras “democracias” occidentales, el fenómeno de la política se trueca, hoy más que antes, en el

fenómeno del poder. Y entiendo por poder no sólo la práctica del poder absoluto a una sola dimensión, sino el fenómeno de aquel poder cuya trama se entrelaza en todos los tejidos de la sociedad civil y convierte a los ciudadanos en servidores, empleados, pensionados de un poder político o económico. Sobre todo, cuando con la modernidad hemos ya perdido, como lo dijo Weber, el *sentido del misterio* y hemos *desencantado* al mundo.

Por esta razón, hablar hoy del poder político no es solamente hablar de ese otro que nos aplasta o aprisiona, o nos salva, desde fuera, con su fuerza física o material, sino también del ego, ese pequeño Leviatán que todos llevamos dentro y nos hace “aceptar” —tramité la manipulación llevada a cabo por las ideologías— esas cotidianas “obediencias” al sistema. Un sistema que con su bu-

ria de la política es la misma historia de estos conflictos: el choque de varios humanismos.

Si reflexionar sobre la política ha sido siempre una reflexión sobre el poder, reflexionar hoy sobre el poder es considerar, entre otras cosas, el fenómeno del totalitarismo, de la complejidad, a veces alienante, del entarimado jurídico-burocrático de las sociedades modernas. Es, sobre todo, repensar el fenómeno de una globalidad económica en donde el mun-

rocracia y tecnología, y sobre todo su “obediencia” nos proporciona ese nivel de inteligencia, individual o social, que se requiere para ejercitar, de una manera mayoritaria, la facultad de crítica. Es el Robot Dócil del que hablaba Wright Mills. Un sistema que, por otra parte, nos aprisiona, nos envuelve, nos proporciona valores, “visiones del mundo” y con la racionalidad hasta satisfacciones, pero muchas veces, en cuanto a sistema, nos quita la heroicidad y nos induce, muchas veces, al anonimato o al gregarismo.

Para Mills, por ejemplo, la organización racional, al aumentar precisamente su racionalidad, desplaza su centro del individuo a la gran organización, destruyéndose así la capacidad de razonar de la mayoría de los hombres. La imagen accidental del hombre libre sería, por consiguiente, uno de tantos mitos de la cultura occidental. Frente a la gran empresa industrial moderna, el individuo o ciudadano, aun el supuestamente “libre” desde el punto de vista político y con capacidad de decisión indirecta sobre los órganos gubernamentales, permanece a merced de una organización —o varias— que plasma y modela su existencia, cree o destruye valores, mitos, creencias, y convierte al individuo en un simple objeto, conformista, sin espíritu crítico, a no ser los de su propio grupo, en cierta oposición a los valores e ideales propugnados por una política de libertad, sobre todo con una política que valore y propugne las identidades y culturas colectivas.

La sociedad moderna, lo ha escrito C. Wright Mills, no ha hecho otra cosa sino ampliar y centralizar los medios del poder en las instituciones políticas militares y, desde luego, en las económicas.¹ El nacimiento de la nación-Estado no fue sino el proceso de una centralización en todos los órdenes. Y, evidentemente, de una fragmentación del individuo. En el Estado-nación de la modernidad el hombre se empezó a sentir solo, en su individualidad, ante la ley. La ley defendía sus derechos y, tal vez, sus libertades. Pero lo dejaba “libre” —y solo— ante las “instituciones”. La ley del nuevo Estado-nación reivindicaba, cierto, su libertad personal, pero marginaba sus continentes sociales, su identidad colectiva-cultural, sus tradiciones históricas que lo definían y lo identificaban como participante de un pueblo, de una visión del mundo, de una política que, no estando “globalizada”, gozaba todavía de acentos humanísticos, que las “identidades locales” proporcionan.

El fenómeno de lo político nos da cuenta de ese drama. Del hombre-individuo que en el devenir histórico va descubriendo su valor y su lugar en la polis. Eso será la Grecia de los pensadores clásicos. El humanismo que se empieza a perfilar como universal y que descubre los conceptos claves de la gobernabilidad. En el medievo, en donde pareciera que el hombre se pierde en la totalidad de la Europa cristiana, lo político descubre la idea clave, esencial para valorar al hombre: su dimensión subjetiva, al decir de Hegel, y su valor como persona humana, importante en el futuro pensamiento ético-político.

Pero será a partir del Renacimiento, en el nacimiento de la edad moderna, cuando la política ya en su continente específico desplegará el arte-técnica de la *gubernatio* y se irá secularizando en un mundo cada día más complejo. La política empezará a ser el signo de todos los tiempos.

Desde los orígenes de nuestra cultura occidental, en la Magna Grecia, el ideal humanístico, en sus contenidos ideológicos, encerraba un fuerte y esencial acento educativo. La paideia, en la filosofía helenística, era una metasíntesis de las virtudes políticas, ideal humano de la *phronesis* y, al mismo tiempo, principio educativo en donde racionalidad y fisicalidad-cósmica de la naturaleza se confundían. El ideal ético griego era, en la polis, ideal político del ateniense en simbiosis perfecta con las virtudes que hacían del ciudadano griego un nobárbaro, i.e., un individuo sujeto a las leyes. Por algo la *isonomá* griega era el nombre más bello en la Escuela de Atenas. Ética y paideia, paideia y política en admirable conjunción, constituyeron, *in nuce*, el núcleo fundamental de los futuros humanismos, no exentos, aun en la Magna Grecia, de aquellas alienaciones y conflictos propios de la condición humana y de los ídolos y demonios que, revestidos de Trasímacos, han cabalgado como animal-centauro, como lo pensaba Maquiavelo. No fue extraño, por consiguiente, que lo mejor del ideal humanístico del Renacimiento, aun de una manera formal, haya heredado gran parte de la clasicidad griega en el terreno de la política, incluyendo la tensión entre lo universal y lo particular.

Pero sabemos que ese ideal griego de totalidad en donde hombre y naturaleza, razón y physis, se hermanaban y preparaban el camino para la visión cristiana de la identificación, para algunos entre el logos griego y el logos cristiano, se fracturó, precisamente, en el Renacimiento, y concretamente en la época del nacimiento del método científico y la correspondiente naturalización y secularización de la visión de mundo y hombre. Será la modernidad y serán los humanismos, encontrados, a veces, entre sí, los que definirán la política como ciencia o la política como paideia o eticidad en un devenir histórico que verá la figura política cabalgando como animal centauro, tal y como lo imaginara Maquiavelo.

El mundo contemporáneo, por otro lado, aun con sus innegables avances científicos y tecnológicos, no ha sido hasta el momento una expresión de auténtico humanismo. Como tecnología y ciencia moderna no es sino una planetaria alie-

nación, en donde el pluralismo cultural de los pueblos ha sido barrido y aplastado en aras de una modernización que tiene rostro de Trasímaco o de Leviatán. Si antes el poder de la máquina desplazaba a los hombres, hoy el individuo pierde su especificidad e individualidad en ese intrincado complejo mundo moderno de la industrialización y globalización, en un mercado que no tiene más ética que el antiguo dios Molok. Hoy la máquina o el aparato se han vuelto contra el hombre, porque en esta modernidad —que viene de siglos atrás— el espíritu del hombre se ha tornado un mero *quantum*, un instrumento de una racionalización técnica en donde el hombre, en términos de Heidegger, se ha perdido. No es un robot dócil. Está animado, por desgracia, de su “sacerdote” interior, que lo vivifica, pero como un simple instrumento productor o consumidor, sin más cultura que aquella del *homo oeconomicus*.

El mundo moderno ha nacido con el signo de lo racional, pero también bajo y con el criterio del cálculo y la medida. A la modernización le ha antecedido una lógica formal que ha sido la gran escuela de la unificación, en cuanto que ha podido ofrecer el gran esquema de la calculabilidad del universo. A los siglos de la fe les han seguido los siglos de la razón. Pero ha sido una razón a la que no le duele su pasado. Tal vez, como lo pensara W. Benjamin, porque “sólo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado”. Un pasado que es citable, repasable, que se ha construido en muchos sentidos bajo una inspiración religiosa. Por el contrario, la modernidad y su ciencia, tratando de huir de todos los paraísos perdidos y con el fenómeno de la secularización, ha sacrilizado una naturaleza, la ha dominado y descrito, como se describe y domina una máquina. Pero al hacerlo el hombre se ha convertido en una especie de máquina, un ente natural, fisiológica y psicológicamente idéntico a una máquina, que es medible, cuantificable, sopesable. Por algo Hume, siguiendo las huellas de Galileo, concibe a la naturaleza como una máquina perfecta. Pero es una máquina en donde la libertad también se ha perdido. O mejor, se ha vuelto “calculable”, utilizable, en orden a una sistematización de tipo comercial, apta al naciente capitalismo.

La científicidad y la naturalización que detectamos en la filosofía de la Ilustración empezaron a revelar los misterios del mundo. Le fueron quitando sus secretos y, según Weber, sus encantos. Tal vez, y aquí no estoy tan seguro, como afirman Horkheimer y Adorno, le han intentado también qui-

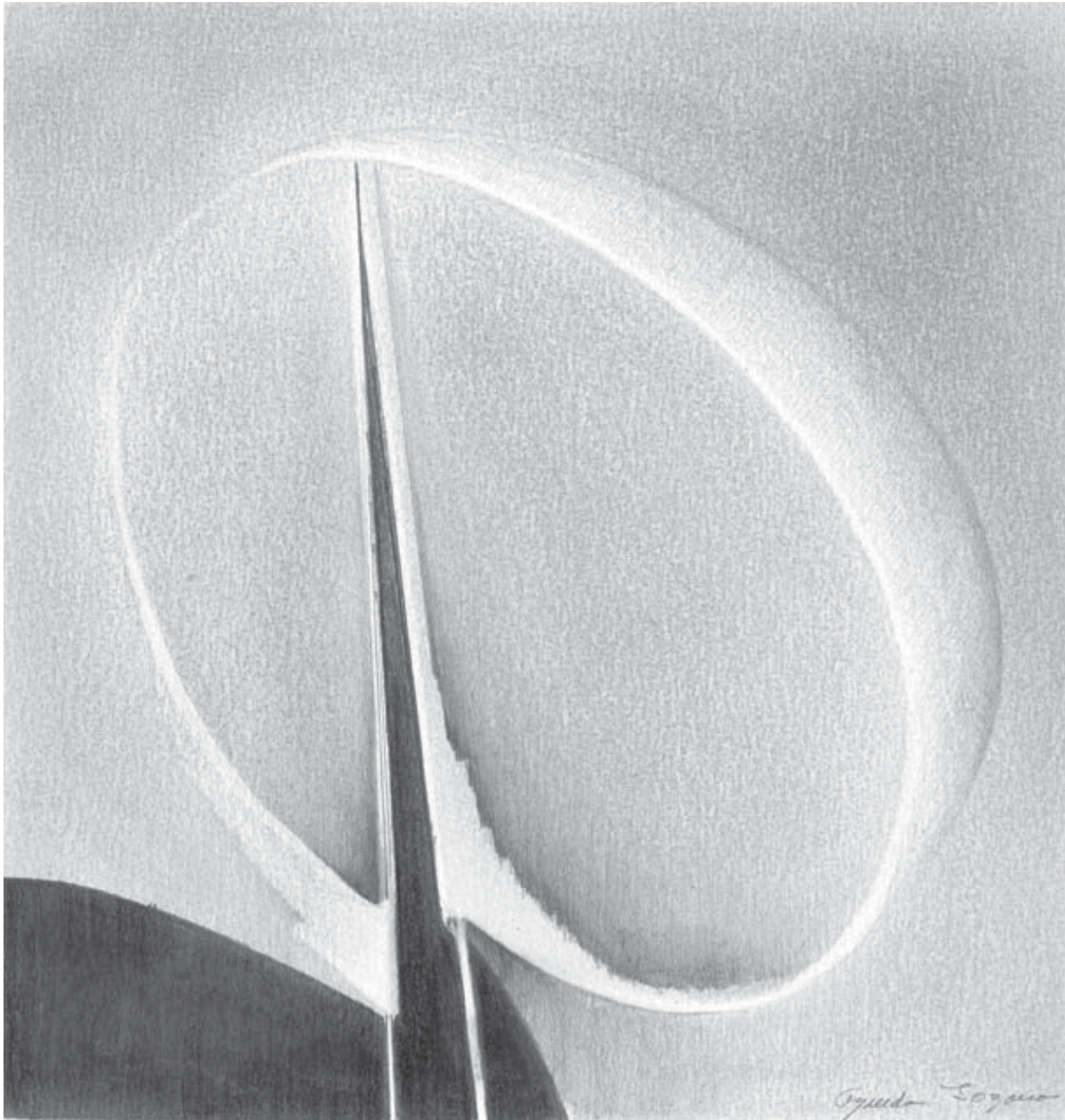
tarle su “angustia”. Pero se ha hecho con una racionalización sin pasiones, a no ser aquellas paradigmáticas de las que hablaba Hobbes. Ha sido, pues, una secularización-racionalización en donde se ha fragmentado al hombre y, en sus formas religiosas, ya secularizadas y ritualizadas, se ha preparado la *forma mentis* en orden a una disciplina, corporal y espiritual, que el mundo industrial moderno necesitaba. Fue la continuación del *ora et labora* del monarquismo medieval y la construcción moderna del *homo faber*. Pero un *homo faber* que perdió ese viejo humanismo que vivía en una totalidad y tenía puntos de referencia en normas éticas trascendentales que le daban identidad y significación, todavía no llegaba ese “espíritu científico” que, en nombre de una fiscalidad y científicidad, en realidad venía a fragmentar y dividir.

El viejo sueño de Hobbes de unificar toda realidad no se había cumplido. Su intento de convertir al hombre en un *quantum*, en una ingeniería o en una técnica, marcará el horizonte de la teoría social de los siglos XVIII y XIX. Unificación de ciencia y técnica serán los ideales científicos que dominarán el panorama de Europa en y después de la primera revolución industrial. La científicidad y la racionalización de la modernidad empezarán a borrar los contornos y las relaciones del hombre como un sujeto en la naturaleza, y será la nueva absorción del objeto en la función la específica novedad de la moderna sociedad industrial. El hombre es su función y el papel que cumple es su funcionalidad en ese proceso transindividual y transnacional que es la empresa del mundo y el Estado moderno. El poder, desnudo y violento de las antiguas sociedades medievales y renacentistas se ha revestido de nuevos ropajes no menos violentos que los antiguos: el poder de la moderna sociedad técnica-industrial.

Ante ella el hombre se pierde en el anonimato, en su mecanización, en esa nueva autorregularización y segmentación que se produce en el mundo de la computación. Sobre todo cuando los valores son la eficiencia y la productividad que ocultan poderes sumamente reales que por sus intereses niegan los altos valores del espíritu, en especial aquellos que se someten a la mera empiria. En esta sociedad tecnificada el espíritu del hombre ya no irrumpe como dominado o creador, sino como objeto, también él, conquistado y dominado. La naturaleza, como lo pensara Descartes, se ha vuelto simple materia bruta, modelable y cambiante, en un proceso casi infinito de transformación, pero en sus instrumen-

tos, no en sus fines. La ciencia, que tanto ha perseguido el *perpetuum mobile* y que tanto se ha preocupado por definirlo ya desde Galileo, se ha topado con que ella es un perpetuo movimiento, un incesante abrir de puertas que llevan a otras puertas, pero en donde el hombre queda atrapado. Es la cárcel técnica y científica del hombre, en la cual se ha perdido en un inmenso laberinto. Es esa imagen de inmensa telaraña que nos ofrece la moderna sociedad industrial y

en la cual, según Marcuse, el hombre se ha encerrado. El hombre, ciertamente, se ha vuelto un creador. Pero un creador que no admira, con amabilidad y humanismo, su obra creada. Es, como decía el Cusano, un *dus cratus*. Pero a diferencia de lo que pensaba el escolástico, el hombre "científico", en su mayoría, se ha convertido de un *instrumentum mortis*. La racionalidad tecnológica, en la práctica histórica, se ha convertido meramente en pura *ratio technica*.



La idea del hombre como *imago dei*, de lo mejor de la filosofía medieval y del idealismo alemán, ha quedado rota y fragmentada con la modernidad tecnológica. El humanismo, global e integral, ha quedado, por lo tanto, en sola utopía. Y los sueños e ideales del optimismo de la filosofía del progreso, en los albores del nacimiento de la ciencia moderna, no han sido sino otros tanto intentos que se perdieron en el devenir histórico. En este sentido, el haber de la ciencia moderna ha quedado en entredicho. Por lo menos en sus fines. Ciertamente, hemos ganado en precisión.

Tal vez, por lo anterior, la crítica y filosofía de algunos pensadores que de una forma radical se han enfrentado con la cultura de Occidente tenga hoy de nuevo relevancia. Me refiero, en especial, al historiador Spengler que, en los principios de siglo, junto con Toynbee, nos hablaba de *la decadencia de Occidente*. Spengler, en particular, nos decía que la ciencia estaba cargada de un veneno mortal que al fin llevaría a la muerte a la civilización occidental. Es lo que Spengler llamaba el “retraso de Occidente” y que Weber señalaría en su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* al expresar y detectar, en las últimas páginas de su libro, que la ética y moral de los hombres nuevos de la primera revolución industrial ya había sido aniquilada por el materialismo del capitalismo moderno. Es ni más ni menos la comparación weberiana entre un proceso natural y su correspondiente desencanto del mundo, llevado a cabo por la ciencia, en donde ya no hay lugar para el misterio. Tal vez de aquí, en parte, se inspirarán los análisis del filósofo Heidegger.

No es casual, por ejemplo, que Heidegger, a partir del concepto de ciencia y de humanismo, en la cultura del occidente europeo, vaya detectando una unión intrínseca entre ciencia-técnica y alineación planetaria. Al criticar los diversos humanismos de las tradiciones metafísicas que se asfixiaban, según él, en el olvido del ser, propugnaba la apertura del ser, es decir, una *a-letheia*, un desvelamiento o desocul-

tación del ser, en donde “mundo no designa absolutamente un dominio del ente”, ni la grandeza del hombre consiste en la dominación sobre el ente por medio de la técnica y el progreso, sino que el hombre sea un “pastor del ser”, en lugar de que sea “el señor del ente”.²

La política moderna ya ha perdido los aires de claridad: la que era, en conceptos platónico-aristotélicos, sinónimo de las virtudes políticas, las que hermanaban armonía, musicalidad, medida y proporción en el arte de gobernar.³ Hoy es el eterno Trasímaco quien se pasea por los ámbitos de las relaciones internacionales, porque la política no es otra cosa sino “la que conviene al más fuerte” o la de quien detecta un poder, de una manera efectiva, “porque no se detiene ante nada”.⁴ Es o el poderoso Leviatán, que todo lo quiere aglutinar y dominar, o el *homo homini lupus* hobsiano que, sumergido en la racionalidad moderna, no tiene otra cosa que andar persiguiendo sino su perenne *cupiditas dominandi*, o dentro de la organización, industrial o administrativa, o en una forma de gobierno que es pura tecnicidad, en donde lo mejor de las culturas humanísticas de los diversos pueblos les es por completo extraña. En esta manera de practicar la *gubernatio* (aquella que nos viene desde el siglo XV), cuando no se propugna por los fines de lo mejor de la humanística clásica, sino por los puros medios e instrumentos meramente técnicos, el arte de gobernar se convierte en una desnuda y mecánica dominación, tanto más sacral y alienante en cuanto se fechitiza el fenómeno del poder. Y los mass media, instrumento de los diversos poderes, no hacen sino sublimar ese mismo poder, poniéndole magia, en sueño o, en su defecto, imprimiendo temor y miedo. O, en último término, cuando el poder pierde todos los contornos de sus inherentes limitaciones, tiene siempre el peligro de practicar la política de la guillotina. Y sabemos que éste, aunque sea por “razón de Estado”, no deja de ser un *instrumentum mortis*. Y ésta ha sido, muchas veces, la experiencia de la historia. •

Notas

¹Wright Mills, *Poder, política, pueblo*, México, FCE, 1964, p. 4.

²La carta *Sobre el humanismo* también se puede leer en la introducción de W. J. Richardson, Martin Heidegger, *Through Phenomenology to*

Thought, Nueva York, 1974, pp. IX-XXIII.

³Platón, *Protágoras*, 324 D-326 B. *Filebo*, 19 AD. *República*, 431 C. 443D.