

Sobre el concepto de Desarrollo Humano. Un largo y sinuoso camino

Roberto Follari

Roberto Follari: profesor titular de Epistemología de las Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Políticas, Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina); autor de numerosos artículos científicos en revistas especializadas de Latinoamérica y Europa, y de varios libros, entre ellos: *Interdisciplinariedad*, UAM-Azcapotzalco, México, 1982; *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina* (Aique-Rei-Ideas, Buenos Aires, 1990).

Nota: versión modificada de una conferencia dictada en la Universidad Nacional de General Sarmiento (Argentina), en torno a la problemática «Desarrollo Humano como nuevo paradigma».

Palabras clave: Desarrollo Humano, ciencias sociales, posmodernidad.

Resumen:

No puede afirmarse de manera consistente que el Desarrollo Humano –difundido por el PNUD– constituya un «nuevo paradigma». No hay paradigmas en ciencias sociales, ni en modelos de desarrollo; y tampoco es nuevo el contenido, en tanto su noción sobre las necesidades humanas es tributaria, por ejemplo, de la Doctrina Social de la Iglesia. Ello no quita valor a que sus posiciones horaden el universo de sentido impuesto por el neoliberalismo; pero su peso efectivo no depende de su valor intrínseco, sino de su capacidad para doblegar favorablemente la relación de fuerzas. Esto no es fácil en tiempos posmodernos, signados por la pérdida de horizontes normativos.

En épocas de moda de la deconstrucción, entendemos de utilidad deconstruir un tanto la idea del Desarrollo Humano como «nuevo paradigma». No como modo de impugnarlo; sino por el contrario, como estipulación de precisiones útiles para poder hacer más efectivas las condiciones de su ejercicio.

¿Nuevo paradigma?

Es, por supuesto, por demás común hablar de «paradigmas» en relación con las ciencias sociales. Sin embargo, resulta un tanto confuso, si se atiende al significado que la categoría de 'paradigma' alcanzó en la obra de Kuhn, quien fuera sin duda el que la impusiera en el campo de la filosofía de las ciencias, aunque hubiera conocido referencias anteriores¹. Para este autor no hubo ejemplos, en las ciencias sociales, de la existencia de paradigmas; es más, supuso que las ciencias sociales serían «pre-paradigmáticas»². Esto no era casual o episódico: la idea de paradigma presupone el acuerdo de la comunidad científica en pleno en relación a una «matriz disciplinaria», es decir, un plexo de problemas relevantes, metodologías de abordaje y propuestas validables de solución y de lo aceptado como prueba³.

Tal nivel de acuerdo es imposible de encontrar respecto de problemáticas de índole social. Resulta constitutiva de la toma de partido teórica en éstas, la posición axiológico/ideológica que las sostiene. También es imposible homogeneizar los puntos de vista acerca de los modelos deseables de sociedad, y consiguientemente lo es el acordar en los esquemas conceptuales orientadores de la mirada sobre la realidad social. Siendo así, no puede haber 'paradigmas', en cuanto no existe acuerdo posible de la comunidad científica; mucho menos aún lo habría si es que extendemos la necesidad del acuerdo a sectores sociales ajenos a la práctica científica, entre los cuales la diversidad de puntos de vista se combina con la de prácticas sociales, tipo y complejidad de acceso a información, influencia contextual –como se sabe, mucho más presente en los lenguajes naturales que en los de la ciencia–, etc. No es bizantinismo intelectual lo que nos lleva a formular la imposibilidad de entender el desarrollo humano como paradigma. Lo es el equívoco que podría conllevar: el supuesto de que constituye la base para un consenso lográble, de que cabe la posibilidad de establecer al respecto un acuerdo de los diferentes sectores sociales involucrados.

El Desarrollo Humano como concepción –es así como preferimos denominarlo– está condenado a coexistir con otras concepciones diferentes y en su caso antagónicas; y el peso relativo que llegue a conseguir en la lucha por

¹ Kuhn remite al uso de la noción de «paradigma» por Wittgenstein –ligado a su idea «pictórica» del lenguaje–, en su célebre *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México.

² Creemos que la idea de 'pre-paradigmáticas' aplicada a las ciencias sociales encierra el prejuicio propio de la filosofía de la ciencia anglosajona en pro de las ciencias físico-naturales, presentadas como modelo a seguir; además, supone una teleología implícita, según la cual necesariamente con el tiempo se debe «llegar» a la referida madurez, consistente en configurar paradigmas por acuerdo de la comunidad científica. Las ciencias sociales, creo, son –y lo seguirán siendo– 'a-paradigmáticas'.

³ T. Kuhn: ob. cit.

la construcción social de sentido estará dado en un campo atravesado por el enfrentamiento de posiciones, no en el de la posibilidad de algún acuerdo consensual relativamente generalizado. Ello implica asumir que su punto de vista no depende de alguna fuente de verdad intrínseca –si es que algo como esto fuera hoy sostenible desde el campo de la filosofía, cosa que descarto⁴–, sino de su lugar de enunciación, circulación y consumo o utilización en el campo de la lucha por el poder dentro de la sociedad. No es que «por ser verdadero pudiera expandirse», sino que su capacidad de expansión determinará la posibilidad de que fuera tomado mayoritaria –o por lo menos extendidamente– como válido o «verdadero».

De modo convencional puede entonces sostenerse la categoría de ‘paradigma’, utilizada en los informes sobre Desarrollo Humano asociados a la iniciativa del PNUD⁵; pero debe hacérselo con la condición de asumir explícitamente que estamos ante un espacio de agonística general como es el de la sociedad –más aún la posmoderna, con sus múltiples juegos lingüísticos de legitimaciones diferenciadas⁶– en el que no existe ningún acuerdo tendencial, ni posibilidad de reducción argumentativa de las antinomias de intereses que motivan la diferencialidad de puntos de vista acerca de los modelos de sociedad. La noción de Desarrollo Humano es una apuesta, valiosa dentro de ese campo de fuerzas: nunca un platónico acogerse a una postura que pudiera resultar trascendental o ajena frente a las presiones e intereses que motivan el desconocimiento de los derechos que el Desarrollo Humano reconoce y propugna. Tampoco puede decirse que la concepción del Desarrollo Humano es del todo «nueva». En realidad, distingue una extensa tradición en el pensamiento occidental, particularmente respecto al pensamiento social de la Iglesia Católica: no son vanas las referencias en la bibliografía especializada sobre Juan Pablo II, sobre el cristianismo original o sobre un sacerdote como Lebre⁷. Por supuesto, esto no significa ni que desde el catolicismo todos sus seguidores asuman este tipo de pensamiento, ni mucho menos que todos los que lo sigan tengan relación explícita de adhesión alguna a los principios católicos o cristianos en general. Más bien nos encontramos ante una influencia constatable a lo largo del desarrollo del pensamiento y de la ética práctica de Occidente, que ha alcanzado peso cultural específico en tanto ha pasado a ser

⁴ Es bien sabido hoy –aunque menos en Argentina que en otros sitios, por la tardía predominancia doméstica de epistemologías de cuño empirista y cuasi positivista–, que existe amplia hegemonía mundial de epistemologías no normativas, basadas en el pragmatismo (p. ej., Rorty), en el abandono de que la noción de verdad refiera a ‘adecuación’ (Davidson), e incluso en la remisión de toda aceptación de las teorías a las peculiares condiciones sociales que determinan tal aceptabilidad (Barnes).

⁵ Senado de la Nación: Primer informe argentino de Desarrollo Humano, Buenos Aires, 1996.

⁶ J.F. Lyotard: *La condición posmoderna*, Rei, Buenos Aires.

⁷ Ver referencias en *Primer informe argentino de Desarrollo Humano*, cit., a Juan Pablo II en Introducción, p. 25; a Lebre, E. Mounier y la Doctrina Social de la Iglesia en p. 73; al cristianismo «primitivo», pp. 35-36, etc.

parte del «sentido común socialmente compartido» por sectores considerables de la sociedad, lo cual ha llevado a que desaparezca en buena medida su impronta de origen⁸.

Lo cierto es que la insistencia en las necesidades humanas y su nivel de satisfacción como indicadores de un desarrollo integral, dejando de lado el utilitarismo brutal de quienes miden el desarrollo con sola referencia al PBI, ha sido históricamente propia de la tradición del pensamiento social cristiano, en abierta oposición con el liberalismo individualista y contractualista, que encuentra sus orígenes en la tradición subjetivista perteneciente a la filosofía de la modernidad, abierta por el solipsista «yo» del pensamiento de Descartes⁹.

Por supuesto, la concepción del Desarrollo Humano incluye aspectos nuevos que antes habrían sido impensables: la noción ambientalista de desarrollo sustentable, la referencia a las funciones específicas de la investigación y la técnica en el contexto de la complejización y diversificación tecnológica, el rol de la mujer en tiempos de eclipse de la sociedad masculinizada, son todos acápite inéditos que guardan un lugar de peso en esta concepción. Pero se inscriben dentro de una constelación de sentido que es previa, y que los ubica como aplicaciones específicas de ciertas ideas generales preexistentes: particularmente, la noción de «persona» como superior a la de individuo y ciudadano; la idea de que es un fin en sí, para poder a su vez realizarse como tal, requiere de la satisfacción de necesidades básicas por encima de los acuerdos formales o legales del contrato social o la participación limitada a la delegación de representación dentro del sistema político.

Estas nociones se incluyen en realidad dentro de la pugna que el pensamiento católico sostuvo con el liberal durante el desarrollo de la modernidad: sin duda que es al liberalismo al que debemos la insistencia en las libertades individuales y en la irreductibilidad del sujeto a las condiciones generales del sistema social imperante, por cierto ideas que nunca han alcanzado plena hegemonía y ejercicio en América Latina –ni en Argentina específicamente¹⁰. En este sentido, la insistencia en la libertad irrenunciable de los sujetos según la concepción del DH, reconoce una tradición que ha sido antagónica con aquella

⁸ Recordamos aquí la noción de «cultura» que utilizaba M. Scheler: «todo aquello que queda en nosotros cuando hemos olvidado dónde lo aprendimos».

⁹ «Por otro lado (el paradigma del Desarrollo Humano), implica una ruptura con el concepto de desarrollo que fue fundante de la modernidad». A. Ezcurra: «Fundamentos, objeto y campo de acción», Instituto de Desarrollo Humano, Univ. de Gral. Sarmiento, provincia de Buenos Aires, 1996, p. 4.

¹⁰ Al respecto, los países latinoamericanos –y muy particularmente Argentina– han sobrepuesto a menudo la noción organicista de «orden» por sobre la de libertad, lo cual mantiene un sesgo muy representativo del corporativismo católico. Ello ha servido para justificar –incluso por parte de la población– dictaduras y autoritarismos prácticos dentro de gobiernos formalmente democráticos. La tendencia a «meterse en la vida del otro», y juzgarlo con los propios parámetros es expresiva, en la vida cotidiana, de esa actitud.

predominante en su propia configuración, algo admisible en un momento en que podemos hacer balances y recoger frutos considerados valiosos de tendencias diversas del desarrollo ético y cultural.

La insistencia en los derechos sociales a veces estuvo ligada, en Argentina, a morales cuasi fundamentalistas –de nueva cristiandad–, que han querido ejercer una tutela ética sobre la sociedad a partir de modelos unívocos, o que han pretendido someter la conciencia individual al imperio de controles y censuras exteriores. Por fortuna, este lastre fue abandonado en la concepción de DH; pero no está de más subrayar la necesidad de no implicar los aspectos problemáticos de la antimodernidad ético-religiosa, con aquellos que hoy podemos rescatar como válidos.

Precisamente la modernidad, al desgajar al sujeto individual del contexto, y al separar lo jurídico-formal de lo material, ofreció las condiciones tanto para la des-responsabilización en relación con los demás seres humanos, como para la conformidad ante la consagración de determinados derechos, más allá de la realización concreta de éstos en las condiciones reales de existencia. En este sentido, la tradición cristiana implicó la preeminencia de la comunidad por sobre el individuo, de la responsabilidad social por sobre el decisionismo individual, y de la satisfacción objetiva de necesidades por sobre la sola regimentación jurídico-formal de los derechos. Con el tiempo, las filosofías de Hegel y Marx «realizarían» en sistema filosófico estas tendencias: y aunque una visión superficial encuentre una distancia sideral entre estos autores y las tradiciones cristianas, es sabido que la obra hegeliana implica una aceptación inmanentista de la noción teísta del Absoluto, y que la obra de Marx es fuertemente escatológica, habiendo sido criticada precisamente por prometer la posibilidad de «el cielo en la tierra»¹¹.

Según lo apuntado, es discutible cuánto de «nuevo» haya en la Concepción del Desarrollo Humano (CDH). Esto podría parecer irrelevante, sin embargo vale una reflexión al respecto. En primer lugar, el supuesto de que se trata de una concepción «nueva» puede conllevar –dentro del teleologismo occidental nunca del todo erradicado– la idea de una tendencia «natural» al reemplazo de lo «viejo» y lo previo; algo así como ‘hasta ayer estaba el neoliberalismo, ahora llegó la CDH’. Pero ello sería ilusorio: la CDH –aún no configurada explícitamente y no objetivada con ese nombre– ya existía cuando logró imponerse la concepción neoliberal sobre quienes propugnaban –bajo diferentes ropajes doctrinarios– sostener los derechos hoy defendidos por la CDH.

¹¹ Las primeras obras de Hegel fueron abiertamente teológicas, y es obvia la influencia de Hegel en Marx. Lo que de «escatológico» hay en éste lleva a pensar que lo suyo es una religión «terrenalizada», que ha llevado incluso a algún autor a arriesgar afirmando «El cristianismo de Marx» (Porfirio Miranda, México, 1982).

Pero más decisivo sería mostrar que de lo que se trata en este momento no es de una lucha entre «paradigmas», o concepciones variadas en pugna por una mayor aceptación; esto es un punto crucial, pero la lucha por la hegemonía discursiva no es decidida por factores intradiscursivos. Si el neoliberalismo se impuso desde los 80 no fue porque alcanzó mejores razones doctrinarias que las expuestas, por ejemplo, desde la Fundación Mont-Perelin a fines de los 40¹². El catecismo doctrinario del libremercado absolutizado es bastante limitado, y ya estaba fijado en épocas del Estado de bienestar y de derechos sociales crecientemente asistidos. Su éxito no surgió de la supuesta transparencia de sus «verdades», sino llegó cuando la relación de fuerzas económico-sociales le permitió imponerse. El final de un modelo de acumulación con eje en el Estado, la crisis de las economías capitalistas centrales y el salto tecnológico que reforzó las ventajas del Primer sobre el Tercer Mundo, más la acumulación de deuda surgida como fruto de los capitales excedentes del aumento del precio del petróleo, dieron por resultado la posibilidad de imponer la idea de liquidación del Estado como la gran solución económica. El aumento de la concentración de la riqueza se acompañó de un pensamiento que la legitimó; pero éste no se impuso autónomamente, sino como parte del movimiento general de reconfiguración capitalista de conjunto.

Así, suponer una «novedad» en la CDH sería no advertir su antiguo arraigo en zonas sedimentadas del sentido común y de las tradiciones culturales occidentales; sería también no advertir que su imposición o fracaso no depende de condiciones «temporales» como novedad o antigüedad sino de relaciones de poder –en el nivel político, pero sobre todo económico¹³–, aquellas donde el juego discursivo se inserta como uno más de sus componentes efectivos. La CDH no es lo nuevo que viene a reemplazar a lo caduco, sino más bien una expresión –conceptualmente configurada y con considerables logros internacionales de consenso–, en relación a necesidades de antes y de ahora, e incapaz de prometer futuros acordes a sus previsiones. Su promesa pasa más bien por ofrecer espacios de confrontación de posiciones e intereses, donde jugará un rol en pro de una mayor justicia distributiva, participación social, y apertura de los sistemas políticos a las demandas.

De modo que el nuevo paradigma del DH es –tomado metateóricamente, es decir, asumido como objeto de análisis y no a partir de su propio discurso sobre sí– una concepción alternativa sobre el desarrollo; o sea no hegemónica: debe imponer la validez de sus posiciones y argumentos, por vía de la legitimidad que se le asigne desde distintos espacios sociales y debe asumir que el éxito de su

¹² Ver nuestro libro *Los obispos de EEUU contra Reagan*, Univ. Nacional de San Luis, Argentina, 1988, cap. II, donde se analizan los orígenes del neoliberalismo.

¹³ Vemos actualmente cómo la política va perdiendo su propia eficacia debido al aumento de la concentración económica y a la globalización, incluso como proceso intercultural.

inserción depende también de remover obstáculos que pasan por las relaciones de poder. Un desarrollo justo afecta intereses aferrados a la concepción neoliberal no solo en razón de argumentos; éstos justifican *post-factum* los privilegios adquiridos, y los obstáculos a posturas más igualitarias respecto del provecho de bienes y servicios no son ni exclusiva ni principalmente epistemológicos o cognitivos.

Déficits de participación en épocas posmodernas

La tecnocracia insiste en que no debiéramos discutir acerca de modelos sociales, de finalidades axiológicas de la acción: bastaría con remitirse a las técnicas, a la razón instrumental, a criterios puros de eficacia. Ya la Escuela de Francfort supo criticar la idea de administración total propia de la sociedad contemporánea: ella servía en un solo movimiento, para regimentar y controlar las crisis sociales, a la vez que para legitimar el acto mismo de la regimentación.

Todo esto regresa actualmente en las nociones de *marketing*, consumo inducido y encuestismo generalizado, que orienta las acciones en concordancia con sus efectos en la conciencia pública, por supuesto no hacia una democracia sustantiva, sino hacia una administración del consenso alrededor de los actos producidos por aquellos pocos que monopolizan privadamente los espacios públicos y la representación política. En épocas regidas por tal aridez en cuanto a parámetros normativos, es necesaria –una necesidad que sin embargo está opacada– una discusión del modelo social, cada vez más oculto tras la idea de que nada puede hacerse y que el esquema de desarrollo actual es fruto ineluctable del devenir autónomo de la economía. Ya se advertía en el siglo pasado sobre el efecto de fetichismo: la historia la hacen los hombres, pero su cristalización objetivada se les aparece como ajena e incontrolable. La «razón instrumental» de los francfortianos se continuó en tiempos posmodernos en la «performatividad generalizada» de la que habla Lyotard¹⁴: criterios de eficacia que reemplazan a los de verdad, desaparición de la especificidad de los discursos teóricos para remitirlos a su denigración por vía de la falta de resultado pragmático inmediato, y triunfo definitivo de las razones del valor agregado y de la ganancia por sobre las de cualquier argumentación sustantiva.

Sólo que Lyotard asumió que al final la performatividad se negaba a sí misma por vía de la paralogía: se requeriría de capacidad de creación permanente, de reinención desde el comienzo, precisamente para poder superar a otros en la lucha por el rendimiento¹⁵. La disputa por la hegemonía tecnológica implicaría ser capaces de superar a los otros no por la mera repetición y afinamiento de

¹⁴ J.F. Lyotard: ob. cit.

¹⁵ Ibíd.

esquemas prefijados, sino por la posibilidad de pensar a-programáticamente, de romper moldes, de des-situarse en relación a lo ya establecido. Pero este optimismo de Lyotard parece poco sustentado, y está definido más por su identificación de lo posmoderno con las vanguardias –a la inversa de lo que afirma todo el espectro teórico sobre este tema¹⁶–, que con una determinación de lo que sucede en realidad. No en vano últimamente el romance de Lyotard con el posmodernismo ha entrado en severa crisis¹⁷: sin duda que lo que hoy se produce se acerca más a las características de la ciencia normal que a las de la revolucionaria, siguiendo en esto a Kuhn.

Sobre esto, puede retomarse la sugerencia de Rorty respecto de la diferencia entre la apelación a hermenéutica y epistemología, según se esté asentado en periodos de innovación o de mantenimiento de los supuestos previos¹⁸. Sin duda que existe supremacía del momento aquí llamado «epistemológico», y no podría ser de otro modo: solo una metafísica de la originalidad y la ruptura podría llevar a pensar en la renovación permanente como predominante por sobre la apelación a supuestos que se establecen y mantienen en estado de naturalización. De modo que estos son tiempos de imposición de la performatividad por sobre los criterios de renovación conceptual, de la eficacia por sobre la construcción de la referencialidad teórica, y por tanto de negación a la discusión sobre el tema de las finalidades de la ciencia y de la acción humana en general, opacado por la búsqueda de rendimiento del conocimiento al servicio del mercado.

Como se ve, es necesaria una concepción alternativa de las finalidades: pero ello muestra la dificultad de ubicarla dentro de coordenadas culturales para las cuales la discusión acerca de qué ser humano queremos, o qué sociedad es la mejor, parece ajena a los criterios de racionalidad vigentes, y por ello simplemente impensable y ajena también a la discusión con criterios racionales. A su vez, los tiempos del narcisismo posmoderno son los que Lipovetski ha llamado de «personalización». Este autor lo concibe de manera celebratoria: abandono de las morales «duras», de las utopías generalizantes y de los autoritarismos que a veces se le han ligado: asunción de conductas tenues, «flotantes», con adhesión a valores cercanos y «a escala humana» inmediata. Esto llevaría –afirma Lipovetski– no a una caída de la moral, sino a nuevos modos de ésta, a la vez más factibles y humanistas: ocuparse de la pobreza no por vía de la política sino de pequeños aportes económicos, o

¹⁶ Las vanguardias no son posmodernas, en todo caso se asocian al posestructuralismo todavía crítico y fuertemente moderno; ver artículos en H. Foster: *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1986.

¹⁷ J.F. Lyotard: *Moralidades posmodernas*, Tecnos, Madrid, 1996. Desde el epígrafe puede constatar la nueva posición de Lyotard. El presente texto ha sido escrito previo a su muerte en abril de 1998.

¹⁸ R. Rorty: *La filosofía y el espejo de la Naturaleza*, cit. en A. Klappenbach: *Ética y posmodernidad*, Univ. de Alcalá de Henares, España, 1990, p. 28.

asumir compromisos que al no ser demasiado exigentes estaremos en posibilidad de realizar –y que no nos malquistarán con nosotros mismos o con los demás¹⁹. Como se ve, todo un programa de reducción de la intensidad y de la obligación: en este post-deber, si bien no todo está permitido, está claro que la permisividad triunfa y las exigencias tienen poca cabida.

Carece de sentido abogar a favor de éticas autoritarias contra las cuales el pensamiento crítico bregó por largo tiempo: recuérdese la cultura del rock de los 70, o las críticas a la familia de entonces. Pero por otra parte pareceríamos estar lejos de un equilibrio entre un superyó laxo y tiránico, entre obligaciones duras y descompromiso sosegado y fútil²⁰; por ahora, sólo habríamos llevado el péndulo de un extremo al otro, y la celebración sin matices de Lipovetski, se nos hace poco responsable si miramos en derredor.

En realidad, la falta de orientación normativa propia de la época marca un problema central: déficit de sentido, imposibilidad de legitimación incluso de la vida personal. Aridez de justificaciones, ya que desde la libertad caleidoscópica del «todo vale» se puede pasar fácilmente a la depresión inevitable del «todo da lo mismo». Tiempo de alcoholismo juvenil, consumo de drogas, abandono de la política, ausencia de criterios desde los cuales sostenerse; época de un obstinado «no hay futuro». En este panorama no es fácil encontrar espacios para la construcción de éticas renovadoras como la que propone la CDH. En épocas de acción orientada a la eficacia, es dificultosa la propuesta de acciones dirigidas por valores; pero lo es aún más si éstos no aparecen como particularistas basados en criterios de universalidad propios de la mentalidad moderna, abstracta y racionalizante.

Frente a este dilema, algunas reacciones: una es la de buscar una nueva fundamentación de la ética que se adecúe a estos tiempos, como hemos visto en autores que remiten a la obra de Levinas²¹. En ese caso se apela al tema de la otredad como posibilidad de reasumir la ética con la fuerza de incondicionalidad y universalidad que el imperativo categórico implicaba en Kant. Otro intento interesante de pensar la ética dentro del talante posmoderno, sitúa la cuestión como canibalización de la experiencia, como capacidad para asumir la otredad desde la propia corporeidad en tanto esta encarna en la variabilidad de experiencias interculturales e hibridizantes que la época de los viajes y de la

¹⁹ G. Lipovetski: *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona, 1994.

²⁰ G. Balandier: *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales*, Gedisa, Barcelona, 1990. Se advierte en esta obra sobre el «péndulo» que rige la primacía del orden o del caos en el pensamiento científico, ligado al que lo rige en el pensamiento cotidiano. De la predominancia del orden (superyó rígido) pasamos a la del caos (laxo), y seguramente sobrevendrá algún tipo de nueva situación dentro de esta tensión, que no sostenga en exclusividad ninguno de los dos polos.

²¹ A. Klappenbach: ob. cit.

imagen generalizada permiten²². En ambos casos hay una adecuación a las condiciones de este tiempo, y un intento de repensar los términos a partir de los cuales se pueda recomponer la posibilidad de la crítica desde el reconocimiento de la exterioridad del otro, y del compromiso que tal exterioridad determina.

A pesar de los innegables hallazgos de ambas posiciones, creo que muestran las dificultades que imponen los nuevos tiempos para fijar criterios normativos. No solo ha estallado la sociedad en fragmentos y resulta problemático convencer a todos a la vez –en tanto los criterios de legitimidad son diferenciados, recíprocamente inconmensurables y a menudo excluyentes–, sino que es difícil que la noción de fundamento tenga algún sentido. Carece de peso la idea de basar la ética en algún principio arquimédico: nadie haría caso de ese tipo de apelaciones típicamente modernas. Es poco fecundo hoy buscar fundar éticas universales, cuando es probable que resulten ignoradas por los agentes sociales, que operan actos causados pero no fundados: es decir, regimentados desde la lógica objetiva del funcionamiento del sistema social, y no por la deducción del obrar correcto a partir de principios generales.

La segunda opción resulta más posmoderna que la primera, es decir, no apela a una nueva fundación, sino a la posibilidad de inmersión en la experiencia actual. Pero en la necesidad que tenemos de refundar la esperanza, pone en esta experiencia una excesiva expectativa. La fusión en lo carnavalesco y lo múltiple, el camaleónico mezclarse en la diversidad y disolverse en ella de manera a veces dionisiaca o esforzada, no puede llamar a engaño respecto de la liquidación de la intensidad que la inmersión en lo diverso guarda en esta época. No es tiempo de vivir el extrañamiento como descubrimiento de la otredad, sino más bien como experiencia gozosa y asunción narcisista. Desde este punto de vista, la diversidad experiencial se parece hoy a la del flujo de imágenes en la variabilidad indiferente del «zapping» televisivo: todo cambia todo el tiempo, y a tal punto que nada cambia en absoluto, pues no hay tiempo ni posibilidad de elaboración para apropiarse la experiencia, para incorporarla con densidad y peso específico. Creemos que mejor sería no pensar en términos de fundación de la ética actual, ni depositar una fuerte expectativa en la experiencia de la diferencia como disparador. Se nos ocurre –dentro de un camino necesariamente tentativo– que habría que pensar en términos de ciencia la necesidad de la Ley, de la norma, y de la ética que la sostiene. Como propusiera Freud²³, la convivencia es impensable sin la norma que limita el acceso a los bienes y a los otros, tomados como objeto pulsional. Imposible vivir sin poner límites a la agresión y a la posesividad. No se necesita justificar esto de manera trascendental: es una simple necesidad fáctica.

²² M. Hopenhayn: «Tribu y metrópoli en la posmodernidad latinoamericana» en R. Lanz y R. Follari (eds.): *Posmodernidad en Latinoamérica*, inédito.

²³ S. Freud: *El malestar en la cultura*.

Los contenidos concretos que la moral asuma serán tomados de las tradiciones históricas específicas de determinadas comunidades. Son como son no por ser necesariamente las mejores, o por responder a pretensiones platónicas o habermasianas de universalidad; tan sólo por ser aquellas que para una comunidad determinada han aparecido como las deseables, dentro por supuesto del juego de opciones que cada sociedad tiene, incrementado sinérgicamente hoy por la influencia intercultural. Es decir, las creencias desde las cuales el pacto social de convivencia se sostiene en realidad son no-fundantes, se sostienen sobre el vacío²⁴, responden a un arbitrario cultural que se reviste de racionalidad o de fe, pero que en todo caso son inevitablemente contingentes, y deben asumir su no-necesariedad huyendo de las tranquilizaciones espiritualizantes del espíritu occidental y filosófico, de las consoladoras creencias en el fundamento, hoy en franca caída pero no sin tardíos mentores. Por ello, la apuesta a la CDH no puede presentarse como la única razonable o la universalmente mejor, sino como aquella más acorde con ciertos valores que nuestras sociedades asumen: solidaridad, justicia, libertad, cuidado del ambiente. No en todas partes –menos en todos los tiempos– se han asumido estos puntos de vista. Su capacidad persuasiva está en las tradiciones, creencias y valores preexistentes más que en cualquier apelación a una «objetividad» ética superior que no podría sostenerse hoy en día.

El éxito de la propuesta no está sólo relacionado con su calidad intrínseca, con el poder de convencimiento, etc. En realidad, depende de condiciones estrictamente políticas –en el sentido primero de esta expresión: como organización de lo social por la comunidad, no como referencia a algún aparato institucional específico donde se delegue la representación–; de su capacidad para llegar a las instituciones, a los intersticios de la sociedad, y para configurarse como nuevo sentido común –a través de la educación y la cultura cotidiana, de los medios masivos y de los aparatos escolares e incluso de ONGs y algunas iglesias. Dicho de otro modo: se trata de una iniciativa que solo alcanzará espacio en la disputa social por la interpretación. En dicho campo –donde el neoliberalismo ya no está en pleno auge pero aún predomina– es donde hay que ir situando una prolongada batalla por la hegemonía, sabiendo que para ciertos estamentos del poder las razones que los enfrentan no son atendibles: no habrá racionalidad –que no sea la de la construcción de una fuerza consensual colectiva– que convenza a los más privilegiados de que hay un lugar en la historia también para los ahora excluidos.

En cuanto a una organización social afín para un proyecto de despliegue social como el de la CDH, vale hacer referencia al tipo de política al que cabe atender. La política centrada en un aparato especializado ha sido con acierto criticada: es

²⁴ C. Castoriadis: «La institución de la sociedad y de la religión» en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1988.

lo que se ha llamado «forma burguesa de la política», abandono de la soberanía social en unas pocas manos. Y consagración de la distinción público/privado, dejando esto último fuera del ámbito de la reflexión y la práctica en cuanto a su institucionalización y organización. Sin embargo, es también indeterminada la apelación a la «sociedad civil» que encontramos en los documentos de la CDH²⁵. No se trata de superar una unilateralidad con la unilateralidad complementaria. Antes, todo en el Estado; ahora, la esperanza se deposita en la denominada sociedad civil.

En realidad, la sociedad civil se institucionaliza para funcionar, de modo que la sociedad a su vez se «representa» en instituciones determinadas. Por ello, si Anderson consideraba que Gramsci fue ambiguo al situar a menudo a la sociedad civil dentro de su concepto de «Estado ampliado»²⁶, advirtió que tal ambigüedad respondía a una condición de la lectura política: las instituciones de la sociedad civil continúan la acción del Estado en la construcción de hegemonía; implican jerarquización interna, intereses específicos y burocracias propias, además de competencia por el reconocimiento y las posibilidades de acceso a financiamiento –tal el caso de las ONGs²⁷; se suelen asociar al Estado o a algunos de sus organismos particulares, con fines políticos o económicos. Es decir: las llamadas instituciones de la sociedad civil no son lo otro bueno del Estado malo, sino más bien modos diversos y más diseminados de organización donde lo social se expresa, también por medio de representantes. Por otra parte, la sociedad civil no reúne en su interior toda la potencialidad política del momento. Dicho de otro modo: hay también un discurso neoliberal que reemplaza al Estado por el mercado. Pero formulado así carece de legitimidad, se dice reemplazar al Estado por iniciativas de la sociedad, de «la gente», etc. Hay una política neoliberal que –con otro lenguaje– podría coincidir con la idea de desplazar al Estado desde la sociedad, en realidad desde ciertos poderes hegemónicos.

La CDH tiene una noción diferente de sociedad civil. Pero a su vez debe cuidar de no quedar entrampada en algún tipo de coincidencia práctica, por ejemplo en cuanto al distanciamiento respecto de lo estatal. Conviene no oponer simplemente sociedad civil y Estado, pensarlos en complementariedad /oposición, en un juego movible de fuerzas donde las posibilidades de libertad y asociación en lo civil responden a políticas ejercidas desde el aparato estatal, o donde hay que presionar a éste desde lo civil para lograrlas. Es decir: lo que pase a nivel de políticas en el ámbito estatal tiene peso en las posibilidades de acceso a derechos por la sociedad civil. Por ello, la apelación a políticas estatales sigue siendo de importancia, aun cuando sea imprescindible

²⁵ Primer informe argentino sobre Desarrollo Humano, cit., p. ej. p. 64.

²⁶ P. Anderson, «Las antinomias de Antonio Gramsci» en *Cuadernos políticos* N° 13, México, 7-9/1977.

²⁷ Esto ha sido desarrollado en algunos escritos mimeografiados de J.L. Coraggio.

organizar a la sociedad para que vaya gestionando cada vez más por sí misma los procesos.

En todo caso, importa subrayar que aquello no resuelto con políticas estatistas, no se resolverá mágicamente dirigiendo la mirada hacia la sociedad civil, como si fuera una panacea y un espacio autónomo de las políticas estatales. Más bien, mientras exista Estado habrá también que presionar, desde la sociedad, para que sus políticas atiendan los derechos de las mayorías cada vez más desprotegidas. En todo caso, la CDH tiene que trabajar por la democratización radical y máxima de las organizaciones que dicen representar a la sociedad, tanto en el ámbito civil como en el estatal. Y en este último, proceder a un fuerte cambio de las reglas del juego, exigiendo que las formas clásicas de la representación sean repensadas para evitar la total delegación de poder a que hoy asistimos –establecer revocación de mandatos, imposibilidad de reelección no solo para ocupar el mismo cargo sino cualquiera, lo mismo para la dirección de los partidos políticos; exigencia de un número determinado de referéndum y consultas populares explícitas por año, en relación a temas a determinar por organismos sociales, etc. El énfasis, más que ponerlo en el peso de la sociedad civil, debe orientarse a refundar sus modos de participación y representación, al igual que los de las instituciones estatales.