Introducción

El olvido de la presencia ha alejado a la reflexión sociológica del núcleo originario de la experiencia social. Al menos para los que debemos reflexionar sociológicamente desde la sociedad actual, es una obligación intentar rescatar del olvido esta dimensión. Si bien nuestro ordenamiento social es hoy considerablemente complejo, sigue siendo cierto que nuestra experiencia social básica está constituida por el encuentro con personas. Ello constituye la marca de esa latinidad que a veces nos pesa y a veces nos enorgullece, y que sirve de tipificación de nuestra sociabilidad a las rudamente racionalizadas sociedades del hemisferio norte. Nuestra sociología ha sido, sin embargo, reacia a explorar y reflexionar seriamente sobre la dimensión personal del vínculo social. Ha preferido analizar nuestra sociabilidad desde marcos teóricos que poseen grandes atributos para comprender los complejos órdenes institucionales y los aun más complejos sistemas funcionales, pero carecen de sensibilidad para percibir adecuadamente la dimensión personal de la vida social.

Cuando oímos hablar de "mundo de la vida", por ejemplo, nuestras categorías intuitivas nos remiten a lo original, telúrico y abismal. La vida nos habla de la familia, de la tierra y de la muerte. Nos refiere a aquello de dónde venimos, a eso que nos acoge y nos remueve, a lo que nos

espera sin saber cuándo. En pocas palabras, la vida invoca la contingencia y la gratuidad del don recibido. Si ahora atendemos a la sociología, escucharemos su concepto de "mundo de la vida" que nos remite a la racionalidad, al lenguaje y su capacidad de argumentar, capacidad que todos tenemos de reconocer y acatar el mejor argumento. Bien sabemos que ello es también una dimensión de la vida social. Los argumentos nos importan en nuestras discusiones e influyen en las tomas de decisiones. Pero, ¿seríamos capaces de agotar la experiencia de la vida en el argumento y la racionalidad?; ¿podríamos iniciar una sociología propia con una concepción del mundo de la vida como un mero mundo de la racionalidad?

La teoría sociológica actual se debate en una confrontación entre los teóricos de sistemas y aquellos que pretenden rescatar el núcleo de articulación social-racional contenido en el proyecto de la Ilustración. En otras palabras, se trata de una contraposición entre aquellos que conciben la vida social como una interacción entre "cajas negras" y aquellos que la conciben como un acuerdo lingüístico entre sujetos racionales. Así, para los primeros el problema que debe ser resuelto es aquel de la "doble contingencia", el cual resume en un concepto sociológico la idea del encuentro entre personas y la capacidad que ellas tienen de actuar recíprocamente coordinando sus acciones. Si bien ello permite importantes logros en la explicación de complejos mecanismos funcionales, impide ver la dimensión personal presente en toda articulación social.

Desde la tradición moderna del sujeto, por otra parte, se concibe la sociedad no sólo como integrada por mecanismos sistémicos, sino también por la capacidad de sujetos discursivos para lograr acuerdos racionalmente fundados. También aquí el déficit analítico está referido a la dimensión de co-presencialidad personal de la vida social.

El presente trabajo está guiado por la idea de que los niveles de integración social que las actuales ciencias sociales reconocen son incapaces de dar cuenta de aquellas formas primeras y básicas de sociabilidad (pre-reflexivas), sobre las que se establece un vínculo originario de tanta o mayor importancia que el de aquellos logrados por la lógica sistémica o la argumentación racional. Para dar cuenta de la dimensión experiencial contenida en esta forma de sociabilidad, queremos proponer el concepto de "presencia". El término alude a una forma de relación social que se basa en la co-presencialidad, en el estar juntos. Además, quiere rescatar la dimensión de "presencia" que el mundo católico sitúa en la celebración eucarística, y que es el fundamento de la "comunión" entre Dios y los hombres y de estos entre sí. En el núcleo de la "presencia" se encuentra la persona como experiencia que no requiere ni posee fundamento. En tal sentido, el mundo de la presencia es el ámbito de una experiencia pre-reflexiva, donde lo dado no es lo fundamentado. Experiencias tales como el amor, la familia, la religión, la amistad y la comensalidad constituyen para nosotros ejemplos privilegiados de este reino. Reclamamos que en

ellos se asiste al surgimiento de un vínculo social, el más sólido de todos, que no se deja explicar ni por la lógica de la comunicación argumentativa ni por la del análisis funcional de sistemas.

Naturalmente, no pretendemos de manera alguna desconocer que los criterios de articulación social no presencialistas existen, operan y no pueden ser reducidos a la forma de la presencia. Ello, no obstante, creemos necesario intentar identificar los procesos históricos que se encuentran en el origen del despliegue de las formas de integración social argumentativo-racionales y, posteriormente, sistémicas. Dado que nuestro interés se encuentra focalizado en la obtención de un marco analítico capaz de comprender los desarrollos históricos de las sociedades latinoamericanas, sólo nos detendremos de manera breve en consideraciones acerca de la historia europea. De ella queremos aprehender únicamente lo necesario para comprender la génesis de las categorías y problemas que constituyen el paradigma de la sociología. Nos sentiremos más libres para apartarnos de tal paradigma si entendemos que no lleva en sí una obligación de universalidad, sino tan sólo una manera de procesar la propia experiencia histórica. En virtud de ese mismo alejamiento, nos sentimos, sin embargo, profundamente unidos a su intención reflexiva.

> La ciencia social que queremos promover es una ciencia de realidad. Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda, y en la cual estamos inmersos, en su especificidad; queremos comprender, por un lado,

> la conexión y significación cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y, por el otro, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así-y-no-de-otro-modo.[1]

El presente libro tiene el carácter de un ensayo. Sólo pretendemos presentar de manera convincente un conjunto de tesis que ayuden a comprender la situación actual de nuestras sociedades a la luz de los procesos que la fueron gestando. Nos consta que podríamos habernos extendido en la descripción de cada una de ellas y en el análisis de sus consecuencias.

A lo largo de todo el libro, hemos pretendido insistir en nuestra tesis principal de que existen al menos tres niveles básicos de integración en toda sociedad: el *cultural,* o de la "presencia", que descansa sobre el núcleo pre-reflexivo de la experiencia; el *social,* o de las instituciones, que descansa en la conciencia y la reflexividad de los sujetos; y el *sistémico,* o de los mecanismos autorreferenciales. La existencia de estos tres niveles de integración no puede ser vista en términos de una evolución que tienda a articular la totalidad de la vida social sobre la base del más complejo de ellos: el sistémico. Si bien es cierto que la creciente complejidad de las sociedades hace necesario pasar desde el vínculo "presencial" hacia la integración argumentativo-racional y luego a la sistémica, es indudable que ello no significa que las formas anteriores desaparezcan. En

---

[1] Weber, M., *Ensayos sobre metodología sociológica.* Amorrotu. Buenos Aires, 1973, p. 61.

toda sociedad se dan simultáneamente estos tres niveles de integración, y dependerá de la óptica analítica que se favorezca el que una u otra forma de integración aparezca como la dominante.

En el primer capítulo hemos intentado perseguir el desarrollo histórico que conduce a la creación de la forma de integración social "institucional" o racional-argumentativa. Ello acontece, a nuestro entender, como consecuencia de un proceso de racionalización cultural que obliga a reflexivizar el vínculo social fundado en la presencia. Tal racionalización es obra de la diferenciación cultural gestada por la reforma religiosa del siglo XVI y que conduce fatalmente a las guerras de religión. El papel que estas guerras jugaron durante el siglo XVI lo jugará la miseria de la clase trabajadora durante el advenimiento de la sociedad industrial. Ambas experiencias serán tematizadas desde un núcleo común; a saber, la incapacidad de la cultura para garantizar la integración social. Ello hace que el pensamiento ilustrado postule la necesidad de establecer un principio de integración de carácter racional que, apelando a la universalidad de la razón y dotado de positividad institucional, sea capaz de regular la vida social.

El Capítulo II pretende contribuir al análisis de las experiencias de politización que tuvieron lugar en Chile y en América Latina durante la década de los sesenta. Entendemos aquí por politización la representación según la cual el vínculo social sobre el que descansaba nuestra sociedad se encontraba destruido por la realidad

de la pobreza urbana y, consecuentemente, reclamaba ser restaurado de manera reflexiva. Queremos revisar aquí tanto la pretensión de validez de esta representación como las consecuencias que ella tuvo. Esto implica evaluar las estrategias de modernización social formuladas desde la economía y la sociología, y que fueron concebidas prioritariamente como caminos de toma de conciencia y articulación de sujetos sociales. Para poder comprender lo que ello significa, elaboramos un modelo de constitución de vínculo social pre-reflexivo, que hemos denominado "señorial" y que, a nuestro entender, sirve para dar cuenta de la naturaleza del vínculo social desde el mundo colonial hasta las etapas populistas del siglo XX.

Los dos primeros capítulos analizan así el tema de la crisis del vínculo social fundado en la presencia, a partir de la forma en que lo plantea la Ilustración; es decir, a partir de la representación de la ruptura del vínculo y la necesidad de restaurarlo reflexivamente. El Capítulo III, en tanto, analiza el tema del vínculo social a partir de la visión no ilustrada de la modernidad. Según esta, el vínculo tampoco puede descansar en la presencia. La razón dada no es, sin embargo, una ruptura del vínculo social, sino que la creciente complejidad de las sociedades (diferenciación social) hace imposible que dicho vínculo descanse en la sola presencia. Este capítulo se preocupa del análisis de la "monetarización", concebida como la nueva estrategia de modernización que se implantó primero en Chile en la década de los ochenta, y luego en el resto de América Latina. Por "monetarización" no entendemos un proyecto

ideológico, sino un proceso de diferenciación de las estructuras sociales que permite el surgimiento de un subsistema económico articulado monetariamente y que reclama autonomía frente a los otros subsistemas sociales. En términos sociológicos, la monetarización implica la ruptura de la primacía de lo político como ámbito de control reflexivo de la totalidad social. Estrictamente hablando, significa que surge una forma social nueva que carece de centro, es decir, de una instancia que pueda representar a la sociedad y desde la cual se pueda observar e intervenir sobre todos los procesos. La monetarización implica, más allá de eso, una articulación funcional de la sociedad que ya no descansa ni sobre personas ni sobre sujetos, es decir, que no recurre ni a la forma de la presencia ni a la de los actores conscientes como sustrato básico de integración social.

El capítulo final discute las consecuencias que la monetarización tiene para la política. Sugerimos aquí la tesis de que una vez autonomizado el subsistema económico, la política pierde la capacidad de observar e intervenir sobre la economía y, por ende, abandona su pretensión de situarse necesariamente en otro subsistema autónomo. Este es el fenómeno que hemos caracterizado como "sistematización de la política" y que a nuestro entender es perfectamente reconocible en el camino seguido por la democratización de la sociedad chilena. Es este rasgo sistémico asumido por la política lo que explica que la redemocratización haya significado la muerte de la politización.

Primera Parte

CAPÍTULO I
Diferenciación cultural y racionalización social

Cuando la sociología habla de modernización se refiere, fundamentalmente, al hecho de que el vínculo social deja de estar fundado en la cultura, para descansar ya sea en el orden institucional o en la integración operada por mecanismos sistémicos. Constituye el patrimonio típico de la sociología ilustrada concebir el fundamento del vínculo social en el plano institucional. Las sociologías funcionalistas, especialmente su versión radicalizada de la teoría de sistemas, se caracterizan por renunciar a la preocupación por el vínculo social, reemplazando esta pregunta por el tema del complejo e improbable equilibrio entre subsistemas autorreferenciales en un orden social acéntrico.

En esta Primera Parte del trabajo nos preocuparemos del camino seguido por el paradigma sociológico ilustrado en su diagnóstico del proceso de modernización, así como de la forma que la reflexión ilustrada ha asumido en el pensamiento latinoamericano.

Para la sociología ilustrada, la modernización se refiere a un conjunto de procesos de racionalización que tienen lugar en el ámbito de la cultura, de la

sociedad y de la personalidad. En el primer ámbito, la racionalización es vista como "desencantamiento" del mundo o como secularización; en el segundo aparece como "burocratización" y legalización, mientras que en el tercero lo hace como metodización de la forma en que se conduce la vida. Es importante tener presente que si bien la conjunción de todos estos procesos es indispensable para hablar de modernización, todos ellos no se han desencadenado simultáneamente. Para la sociología ilustrada ha sido la racionalización cultural la que ha actuado como impulsora de todos los restantes procesos. De allí que la racionalización social no sea causa sino consecuencia de la racionalización cultural.

El tema de la modernización de nuestras sociedades ha sido uno de los más debatidos por la sociología chilena y latinoamericana. Esta discusión se ha planteado fundamentalmente al interior de las coordenadas propias de la reflexión sociológica ilustrada. Sin embargo, ha descuidado la relación antes planteada. Si bien muchas veces ha reconocido que la racionalización cultural precede a la racionalización social, ha terminado por caer en la trampa de concebir a la primera como consecuencia de la segunda.[2] Pero, peor aún, el debate

---

[2] Así, por ejemplo, se concibió que la secularización (racionalización cultural) era obra de los procesos de urbanización (racionalización social). A todas luces esto parece relativamente obvio. Sólo que se olvidó investigar si tal secularización efectivamente tuvo lugar. Los estudios sobre religiosidad popular urbana muestran que ello no es para nada evidente.

latinoamericano en torno a la modernización no ha sido nunca capaz de levantar la pregunta por los procesos que llevan a desencadenar una racionalización cultural. Y eso que esta es una pregunta absolutamente indispensable. Si se sabe que la modernización es desatada por una racionalización cultural, se sigue que el interés habrá de volcarse a comprender las causas de esta última. No levantar esta pregunta significa desarrollar toda la reflexión sociológica en torno a la modernización sobre el dato incuestionado de que la racionalización cultural ya ha tenido lugar, sin siquiera detenerse a indagar qué fue lo que la suscitó.

No se puede acusar a la sociología ilustrada de la misma ingenuidad.[3]Al interrogarla, sin embargo, sobre este tema, ella pone de manifiesto la radical historicidad de su paradigma reflexivo. Max Weber, quien fuera el primero en formular de manera sistemática esta tesis de la racionalización cultural como detonante de la racionalización social, atribuyó el proceso de racionalización cultural a lo que denominó "el problema de la Teodicea". Su argumento sostiene que la racionalización se desata desde el momento en que se

---

[3] Precisamente el reproche que desde la tradición ilustrada se dirige a las teorías de la modernización que no toman en cuenta los factores históricos es que "desgaja a la modernidad de sus orígenes moderno-europeo para estilizarla y convertirla en un patrón de procesos de evolución social neutralizados en cuanto al espacio y el tiempo". Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus. Buenos Aires, 1988, p. 12.

hace necesario explicar la distribución desigual de los bienes ideales y materiales entre los hombres. Es decir, en el momento en que las diferencias sociales devienen un problema que requiere ser explicado. El proceso que así se desencadena conduce a una creciente intelectualización y racionalización de las relaciones sociales, que culmina en un radical desencantamiento del mundo.

> El destino de nuestra época se caracteriza por la racionalización, la intelectualización y, ante todo, por el desencantamiento del mundo...[4]

Podemos afirmar, pues, que Weber sitúa las causas de la racionalización cultural en el momento en que las relaciones sociales devienen reflexivas.

Intelectualización y racionalización no son, sin embargo, conceptos que caractericen exclusivamente al mundo moderno; sus huellas se pierden muchos siglos antes de nuestra era. No sucede lo mismo con el "desencantamiento del mundo", ya que este sí es un sello exclusivo de la época moderna. El paso desde la intelectualización hacia el desencantamiento puede ser visto como el tránsito desde la reflexión sobre las relaciones sociales hacia la reflexivización de estas. Con ello queremos decir que es fundamentalmente distinto reflexionar sobre la vida social a organizar la vida social sobre la base de principios obtenidos reflexivamente. En el

---

[4] Weber, M. "La ciencia como profesión vocacional". En Weber, M., *La idea de la universidad en Alemania.* Sudamericana. Buenos Aires, 1959, p. 336.

primer caso, la razón se encuentra referida directamente a la experiencia. En el segundo, la razón antecede a la experiencia y la constituye. El desencantamiento del mundo y la forma moderna de su racionalidad obedece a esta segunda forma.

Proponemos aquí definir el concepto de racionalización cultural como reflexivización de las relaciones sociales, es decir, como el intento por fundar el orden social a partir de principios obtenidos de una razón que opera apriorísticamente, o sea, antes y con independencia de toda experiencia. Nuestra preocupación habrá de dirigirse, entonces, a indagar en torno a los fenómenos que se encuentran en la base de esta manera de concebir el orden social.

Del conjunto de acontecimientos que se ubican en el lapso de los ciento treinta años transcurridos entre la proclamación de las Tesis de Wittenberg por Lutero (1517), y los Tratados de Wesfalia por los que se puso fin a la sangrienta Guerra de los Treinta Años (1648), es probable que aquel que menos atención ha merecido en términos de sus consecuencias para la formación del mundo moderno, haya sido la experiencia generalizada de la guerra en las naciones europeas. No obstante, nos parece que esta experiencia es la que se sitúa de manera decisiva en el origen de lo que hemos denominado la reflexivización de las relaciones sociales.

Sabemos de sobra que la experiencia de la guerra no fue ajena a la historia europea anterior a este período. Más bien por el contrario, la guerra ha sido un fenómeno

omnipresente en la historia de occidente, como también en la mayoría de las civilizaciones no occidentales. Lo propio, sin embargo, de las guerras religiosas que se desataron en Europa del Norte tras la muerte de Lutero para culminar más de un siglo después, es el hecho de que por primera vez adquirieron el carácter de guerra de exterminio. Desde 1562 hasta la fecha del Edicto de Nantes (1598), Francia se vio afectada por la guerra entre católicos y protestantes (hugonotes). En Alemania, el conflicto religioso, supuestamente controlado con la paz de Augsburgo en 1547, reapareció con una intensidad desmedida durante la guerra de los Treinta Años (1618-48), de la cual Francia tampoco estuvo ausente. En Inglaterra las guerras se extendieron a lo largo de todo el siglo XVII, si bien allí los motivos religiosos aparecen entrecruzados con otros de índole política y geopolítica.

La radicalidad de las guerras religiosas, así como su extensión geográfica y temporal, sirvió de detonante para la elaboración de un paradigma sociológico que se apoya en el supuesto de que el vínculo social no puede descansar en la experiencia básica de la sociabilidad, es decir, en la cultura. Y es que, precisamente, uno de los rasgos más característicos del proceso de reforma religiosa fue el cuestionamiento radical de los espacios en los que, hasta ese entonces, se articulaba la sociabilidad. No es por ello raro que la experiencia vital de los reformadores esté marcada por el abandono de la familia, de la Iglesia y de la patria. Todos estos núcleos de sociabilidad comparten un rasgo común: son originarios, no surgen como consecuencia

de una elección deliberativa ni de un pacto. La Reforma y las guerras de religión que le sucedieron pusieron precisamente en cuestión la viabilidad de estas formas originarias, pre-reflexivas, de sociabilidad, planteando con ello la necesidad de restablecer el vínculo social a partir de nuevos fundamentos. Pero al haber devenido problemáticamente la experiencia de la sociabilidad, no se podía recurrir a ella ni a la memoria histórica en el intento por refundarla. Y es que, precisamente como señala Hannah Arendt, "a partir del siglo XVII, la insistencia en la absoluta novedad y en el rechazo de toda la tradición pasó a ser lugar común".[5]

La totalidad de la experiencia originaria fue desde ese momento sometida a una profunda crítica. La duda radical de Descartes inauguró el camino hacia la fundamentación de la ciencia y de la filosofía modernas.[6] Algo equivalente encontramos en Thomas Hobbes, quien pudo afirmar que "la filosofía política no es más antigua que mi libro *De Cive*". Esta nueva consideración de la política, cuya paternidad se arroga Hobbes, busca establecer los principios a partir de los cuales debe organizarse la vida social, principios estos

---

5 Arendt, H., *La condición humana.* Seix Barral. Barcelona, 1974, p. 326.

6 Ha sido Gadamer quien mejor ha expuesto la estrecha relación existente entre el surgimiento de la ciencia moderna a partir del extrañamiento frente a la naturaleza, y las ciencias humanas a partir de la ruptura con la experiencia originaria de lo dado. Al respecto: Gadamer, H.G., *Verdad y método.* Ediciones Sígueme. Salamanca, 1988, especialmente p. 101 y ss.

que habrán de provenir de la razón y no de la tradición. Y es que para Hobbes, cuya vida se extiende entre 1588 y 1679, la experiencia a partir de la cual debe reflexionar es, precisamente, aquella de las guerras de religión. Su más famosa afirmación resume la percepción de la época que le tocó vivir: *homo homini lupus*, el hombre es un lobo para el hombre.

En el *Leviathan*, Hobbes expone los fundamentos sobre los que habría de fundarse el hecho moderno del Estado. La vida social aparece constituida ahora a partir de un pacto mediante el cual los hombres abandonan el estado de naturaleza. Este es concebido por Hobbes como un estadio donde rige una situación de guerra de todos contra todos:

> La condición del hombre es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra los enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás".[7]

Esta situación es sólo superable mediante un acuerdo por el que se establece un poder mayor a todo el existente y cuyo fin principal es garantizar la paz. Este es el Estado moderno, el Leviatán.

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros

---

[7] Hobbes, T., *Leviathan*. Sarpe. Madrid, 1984, Vol. I, p. 140.

y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad (...). Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instruida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transfiráis a él vuestro derecho, y autoricéis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín *Civitas*. Esta es la generación de aquel gran Leviathan, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero.[8]

La teoría política hobbesiana cambia profundamente los términos en los que se planteaba tradicionalmente la reflexión política. Esta no se articula ya a partir de la preocupación por la buena vida de los ciudadanos, sino a

---

[8] *Ibid.*, p. 179.

partir del problema de su sobrevivencia. Similarmente, el tema de la legitimación se desplaza desde los fines del dominio hacia los medios. Hace su aparición histórica la doctrina de la razón de Estado, ya anticipada poco antes por Nicolás Maquiavelo. Un factor decisivo en este viaje del planteamiento es la concepción hobbesiana del estado de naturaleza como una situación de desorden y guerra total. Con ello se plantea la idea de la total precariedad de las formas de sociabilidad pre-reflexivas o pre-contractuales, las cuales han de ser sustituidas por un orden pactado entre hombres conscientes. El fundamento de la vida social deja de situarse en las experiencias originarias de sociabilidad, como lo son la familia y la religión, para ubicarse en el plano de lo reflexivamente acordado. En ello el contractualismo hobbesiano es radical. El Estado moderno no surge de un pacto entre una sociedad civil previamente constituida y un soberano, ya que Hobbes sitúa en la fase anterior al contrato sólo el caos del estado de naturaleza.

El pensamiento político posterior a Hobbes se elaborará sobre los temas por él planteados. En buena medida aceptará su paradigma del tránsito desde el estado de naturaleza a la sociedad como obra de un pacto reflexivamente alcanzado, aunque crecientemente se apartará de la "razón de Estado" para dar lugar a la formulación del ideal de un "Estado racional", de una racionalización de la dominación.

Encontramos un buen ejemplo del tema de estado de naturaleza como un estado pre-reflexivo en Jean Jacques Rousseau, que le asigna al contrato social la no poca

relevancia de hacer transitar al hombre desde la estupidez a la sensatez.

> La transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de que carecían en principio. Es entonces cuando, sucediendo la voz del deber al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre, que antes no había considerado ni tenido en cuenta más que su persona, se ve obligado a actuar basado en distintos principios, consultando a la razón antes de prestar oído a sus inclinaciones. Aunque se prive en este estado de muchas ventajas naturales, gana, en cambio, otras tan grandes, sus facultades se ejercitan y desarrollan, sus ideas se extienden, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva a tal punto que, si los abusos de esta nueva situación no le degradasen a menudo hasta colocarle en situación inferior a aquella en que antes se encontraba, debería bendecir sin cesar el dichoso instante en que la dejó para siempre y en que, de animal estúpido y limitado se convirtió en un ser inteligente, en hombre.[9]

A diferencia de Hobbes, Rousseau está lejos de ser un teórico de la razón de Estado. Por obra del contrato social se produce una moralización del hombre, con lo cual se sientan las bases para el establecimiento de un orden social justo y racional. Precisamente en la lógica de la "razón de Estado" ve Rousseau aquellos abusos que degradan al hombre a "una situación inferior a aquella en que antes se encontraba". El contractualismo rousseauniano rescata la

---

[9] Rousseau, J.J., *El contrato social*. Sarpe. Madrid, 1984, p. 47.

idea de un fundamento reflexivo para el orden social, pero sitúa en esta reflexividad la esperanza de una sociedad donde el dominio se encuentre racionalizado. El contrato no da lugar a un Leviathan omnipotente, sino a una comunidad democrática.

También en Hegel es posible encontrar huellas de la herencia hobbesiana. En la *Fenomenología del espíritu*, sitúa el origen de la vida social en un combate "a vida o muerte" por el reconocimiento entre autoconciencias que se encuentran por primera vez. Toda autoconciencia requiere del reconocimiento para ser tal en y para sí.

> La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce.[10]

Al producirse el encuentro entre dos autoconciencias:

> Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad, pues su verdad sólo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como objeto independiente o, lo que es lo mismo, en que el objeto se presentase como esta pura certeza de sí mismo.[11]

De aquí hace surgir Hegel la inevitabilidad de un combate por el reconocimiento:

---

[10] Hegel, G. W. F., *La fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1973, p. 113.

[11] *Ibid.*, p. 115.

> Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de ser para sí a la verdad en la otra y en ella misma.[12]

Este modelo hegeliano de la lucha de las autoconciencias contrapuestas constituye el paradigma de la compresión sociológica de los orígenes de la vida social. Por sobre todo, destaca el carácter eminentemente problemático del encuentro con otro. El reconocimiento no es algo originariamente dado, sino la consecuencia de una dialéctica que arranca del temor y la dominación. La articulación de las relaciones sociales que logran superar la guerra es producto sólo del posterior despliegue de la razón en la historia.

Desde Hobbes en adelante vemos, pues, desplegarse un pensamiento social que arranca del supuesto de que la sociabilidad originaria y pre-reflexiva es equivalente al caos y a la guerra. Esta comprensión típicamente moderada tiene su origen en la diferenciación cultural inducida por los movimientos de reforma y en la devastadora experiencia de las guerras religiosas a que ella dio lugar.

Por diferenciación cultural entendemos el rompimiento del núcleo ético prerreflexivo sobre el que se asienta el vínculo social. La consecuencia de ello es nada menos que la constitución de la pregunta por el fundamento del vínculo social, es decir, la reflexivilización

---

12 Ibid., p. 116.

de aquello que se encuentra originaria y pre-reflexivamente resuelto en la cultura. Así, el fundamento del vínculo social es sacado del plano de la cultura para ser restaurado en el espacio de la sociedad, es decir, de las instituciones. Una vez que el vínculo social ha devenido problemático en su originariedad, debe ser instituido sobre la base de principios obtenidos reflexivamente. Por racionalización cultural entendemos, por ende, la incapacidad de establecer el vínculo social en el plano de la cultura, y la consecuente necesidad de reflexivizar este tema y situarlo en el plano del orden institucional. Así resulta que la diferenciación cultural se sitúa en Occidente en los orígenes de una racionalización cultural que desata los procesos de racionalización social.

1. Los límites de la racionalización cultural

La incapacidad de la cultura para reconciliar los intereses particulares mediante convicciones compartidas es uno de los rasgos fundamentales desarrollados por el diagnóstico de la modernidad elaborado por Max Weber. Con su idea del renacer del politeísmo, plantea la visión de una sociedad atravesada por un antagonismo de criterios últimos de valor que resultan irreconciliables. La sociedad moderna aparece así, por sobre todo, como una sociedad culturalmente diferenciada, frente a la cual Weber postula, como opción personal, una "ética de la responsabilidad" y, como solución social, la "dominación legal". En tal sentido,