

EL INDIVIDUALISMO: UNA FALACIA EN LA TEORÍA POLÍTICA

CÉSAR ENRIQUE OLMEDO PIÑA*

Resumen

El problema del origen del Estado permanece siempre abierto a la discusión y reflexión política, al punto tal que no puede ser dado por supuesto. Es un problema que se relaciona directamente con nuestra forma de convivir, y en este sentido, con la vida diaria en el Estado. Al problema de su origen, son dos las principales respuestas que se han elaborado: de un lado, el Estado se explica como un proceso natural, que se da por medio de la participación activa del individuo en los temas socio-políticos, como algo intrínseco en su condición humana para vivir bien. De otro lado, el Estado se ha creado a partir de un pacto, necesariamente artificial, no ya para vivir bien, sino para poder sobrevivir y convivir en paz. Las consecuencias que tuvo cambiar de paradigma, es decir, de entender al Estado como algo propiamente humano, a entenderlo como un mal necesario, repercutieron en la forma de entender al hombre, a la sociedad y a la organización estatal; estableciendo las bases, no precisamente positivas, de la convivencia humana en la modernidad.

Summary

The problem of the State's origin remains always open to discussion and politic thought, to the point it can't be taken as granted. It's a problem that relates directly with our way of life, and in this sense, with the State's daily life. To the problem of its origin, two are the main answers that have been made. One: the State describes itself as a natural process, which gives itself through the active participation of the individual in the social-politics topics, like something intrinsic in his human condition to live well. Two: The State has been created from a pact, necessarily artificial, not just for living well, but for being able to survive and live

* Catedrático de Derecho Procesal Constitucional de la Universidad La Salle, asociado del despacho "Ignacio Burgoa Orihuela" y doctorando en Derecho por la Universidad Panamericana.

in peace. The consequences of changing the paradigm, that is to say, from understanding the State as something merely human to understanding it as a necessary evil, reverberated in the way of understanding the man, the society and the state organization; setting the bases, not precisely positives, of the human coexistence in the modern age.

I. Introducción

Los temas de la ética, de la política, del destino, son para siempre. No importa en qué siglo estemos, el contexto histórico vivido o la ciencia desde la cual abordemos algún problema de la realidad. La política, como disciplina social, está presente junto a la propia capacidad reflexiva del hombre. Capacidad que se exagera cuando a diario convivimos unos a otros y nos enfrentamos al inevitable conflicto que implica el trato humano.

Por muy simple que parezca decir esto, observándolo más atentamente, nos daremos cuenta que en verdad es un problema medular de nuestra vida, digno de reflexión y por tanto de análisis crítico.

La política tiene múltiples definiciones y sentidos, no es un término unívoco. Puede representar organización social, uso del poder, dirección del bien común, gobernabilidad y un largo, largo, largo, etcétera. Sin embargo, el común de todo eso es la propia humanidad, la convivencia misma. La convivencia es un problema político presente en la sociedad. Pero antes que la sociedad, se encuentra el hombre, y por ello importa mirar también hacia él, pues él constituye la base del sistema.

Si en el Estado tenemos múltiples problemas para que el gobernante en turno de resultados y aplaudamos su eficacia o reprobemos su ineptitud, es en la sociedad donde el problema político se deja ver con mayor nitidez. Pues antes de aprobar o rechazar el uso del poder y estudiar a fondo las implicaciones de la dicotomía “mando—obediencia”,¹ hemos de dar un paso atrás. Y este paso atrás no puede ser otro que la convivencia. *La disposición de la voluntad para abrirse al otro.*

Y es que no podemos estudiar algún sistema político si antes no reparamos en cómo son las relaciones entre humanos dentro de tal o cual modelo. Un estudio que pase por alto este ingrediente estará condenado, tarde o temprano, a fracasar.

Pero vayamos más allá. Esta disposición para aperturarse al otro ¿es natural?, ¿la traemos como parte de nuestra condición humana, o por el contrario, es algo aprendido, resultado del propio pacto civil? El problema

¹ Bobbio Norberto, “Estado, gobierno y sociedad”, Fondo de Cultura Económica, Breviarios, México, 2010, pp. 14—22.

no es nuevo. Y no pretendemos resolverlo en este breve ensayo. Pero sí abonar a su estudio a partir de lo siguiente:

Una postura diría que la convivencia es tan natural como para nosotros lo es respirar o comer. Y que entonces lo que distingue al individuo —persona— de otros tipos de vida animal es, a parte de su flamante racionalidad, su sociabilidad. Somos lo que somos por los otros, puesto que la sociabilización es natural. Sin embargo, resulta que existe otra manera radicalmente contraria de entender la propia sociabilidad, y es como algo impuesto, como algo que no busco ni pretendo, si no que necesito; y en razón de lo cual, es creado un ente llamado “Estado”. El Estado que habrá de ser guardián de la “sana” convivencia.

¿Qué provocó ese cambio? ¿Y qué consecuencias trajo para el entendimiento del orden político? Esas son las preguntas que guiarán el presente ensayo. Por tanto, el objeto del mismo es ese: explicar cómo a partir de la modernidad, se dio un giro en la forma de entender el Estado y con ello la convivencia. Giro que —como veremos— va precedido por la aparición del término “individuo”; y con él, un egoísmo social que desembocó en la ruptura y posterior desintegración de la sociedad política.

II. El animal político

Quizá la frase —o mejor dicho, la cita— más famosa del pensamiento clásico en materia política, es esta:

“... resulta manifiesto que la ciudad es una de las cosas que existen por naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político; y resulta también que quien por naturaleza y no por casos de fortuna carece de ciudad, está por debajo o por encima de lo que es el hombre”.²

Con ello, Aristóteles quería decir, como lo acabamos de leer, que al hombre le es naturalmente ser político. Entendiendo por político, según nos parece, un ser social. No un hombre de poder en sentido superficial, como ese personaje de gran influencia en los demás y de estructuras organizacionales. No.

El hombre “animal político” es hombre sociable de naturaleza, como lo es el ser libre, como lo es pensar, caminar o comer. En definitiva, el hombre es hombre porque es político. Precisamente este ser político está

² Aristóteles, “Política”, Porrúa, Colección “Sepan cuantos”, núm. 70, México, 2000, p. 158.

en su humanidad, es parte constitutiva de él. Más aún, lo define en tanto humano.

Si para Aristóteles el hombre era un *zoon politikón*, la sutileza que con frecuencia se nos escapa es que, de este modo, Aristóteles definía al hombre, no a la política. Es sólo porque el hombre vive en la polis porque, viceversa, la polis vive en él, por lo que el hombre se realiza completamente como tal. Al decir “animal político” Aristóteles expresaba, pues, la concepción griega de la vida.³

Esta concepción de la naturaleza social del hombre ya es un pronunciamiento de lo que Grecia y el pensamiento antiguo conciben dentro del amplio y discutido espectro de la naturaleza humana. Y dicha concepción es la piedra sobre la cual se irán construyendo las demás piezas de la teoría política en la antigüedad.

Así, para una sociedad que entiende al hombre como naturalmente social, el problema de la convivencia, de la organización y uso del poder, es un problema que se resuelve de manera más o menos tácita por cuanto a que el hombre no es un ser conflictivo. Esto es, desde luego que hay que seguir preguntando cuál es la mejor forma de organizar el poder político y demás, pero no hay que dar grandes explicaciones para fundamentar la *sumisión a la ley* en el sistema de gobierno. La ley tiene por objeto regular la conducta, sí; y organizarnos, también. Pero ello no se traduce en inventarnos argumentos para que el hombre haga caso y doblegue su voluntad a la del Estado. El Estado —la polis— es parte de su funcionamiento cotidiano.

Dejemos entonces nuestra primera idea clara: como ir a la escuela, como ir a mi casa, como ir al club deportivo. Así se presenta la participación en “las cosas” del Estado, de manera natural.

Dos observaciones más. Primero; lo anterior trae una consecuencia importante para el *desarrollo* social y por tanto para el sistema político en su conjunto. La forma menos mala de gobierno —entiéndase que no hemos dicho “la mejor”, sino la menos mala—⁴ donde mejor se entiende el hombre con otros hombres, es la democracia. Este hombre, si es político, participa con los demás. Debe participar. Y de hecho lo hace. En la plaza pública, en la deliberación, en las opiniones y demás asuntos colectivos.

³ Sartori Giovanni, “Elementos de teoría política”, Ciencias Sociales, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p 233.

⁴ La democracia en la antigüedad, pese a lo que se cree, no es tan bien vista por la Teoría Política de este tiempo. De hecho “en la antigüedad era considerada como una de las peores, sino es que la peor, de las formas de gobierno existentes”. Salazar Pedro, “La democracia constitucional. Una radiografía teórica”, Fondo de Cultura Económica e Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México, 2009, p.109 y ss.

Y segundo; como la actividad política es parte de la vida, sucede que *la ética está vinculada a la política*. Es decir, la actividad de diario, los actos que van formando mi carácter, están inmersos en la misma ciudad, la ciudad es su contexto de realización, su escenario operativo; y por lo tanto, ethos y polis están en el mismo plano. Y desde ahí permanecerán unidas durante toda la Edad Media, hasta que la unidad de occidente comience a desmoronarse por las guerras y posteriores conquistas, pues:

“...en estas luchas políticas, llenas de violencias sangrientas, desenfrenada ambición e indómito activismo, naufragó la teoría medieval del Estado [la de mantener unida la política con la ética, precisamente porque no se cuestionaba si la política debería o no tener un contenido ético]. Con ello se planteó por vez primera en su forma moderna el problema de las relaciones entre política y ética”.⁵

En efecto, es con las conquistas que se cuestiona la forma de usar el poder. Y con el planteamiento de este problema, surgirían diversos y muy marcados cambios en la forma de entender todos los conceptos anteriormente mencionados. La naturaleza social del hombre, ya no será tan natural, y por tanto habrá que revirar la reflexión política de la convivencia y el nacimiento del Estado.

III. La “aparición” del individuo

La modernidad que inicia con el descubrimiento de América en 1492, traerá como decíamos, muchos cambios en la teoría política de entonces, formando y justificando ideas que aún perduran hasta nuestros tiempos. Veamos.

Si los grandes reinos se están expandiendo, el Rey en turno deberá seguir ciertos criterios de actuación política. Deberá hacer un esfuerzo por mantenerse en el poder, destacando que para ello su carácter no será precisamente dócil, sino todo lo contrario. Será un carácter subordinado a los fines que implique la permanencia en el poder. Por ello es que se cuestiona el problema de la ética en el poder, porque la actuación del gobernante, del detentador del poder, será puesta bajo lente de análisis, al comenzar éste a desplegar la soberbia de su posición.

Pero resulta que, frente a ese gobernante, existe otra persona que si bien no comparte el poder cuando éste se ejercita, sí lo comparte cuando el poder es recibido para investir al Rey con él: el ciudadano de la comu-

⁵ Ritter Gerhard, “El problema ético del poder”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1972, p. 28.

nidad. Y como este individuo se percibe más o menos libre,⁶ comenzará una discusión que se mantiene presente hasta hoy en día en la filosofía política: la justificación del poder.

Obsérvese que en el apartado anterior dijimos que en este punto no era necesario detenerse tanto a reflexionar, porque la sociabilidad, y con ello el fenómeno de la obediencia a quien ejerce el poder, era natural. Pero ahora, el excesivo poder del Rey ha hecho pensar qué es lo que justifica su potestad, y con ello se ha abierto la puerta para entender la sociedad política de otro modo. No ya como una consecuencia de nuestra naturaleza, sino que, si hay unos que dominan y otros dominados, esta convivencia y su respectiva subordinación no pueden ser simplemente “naturales”, porque ello equivaldría a sostener que algunos afortunados nacen para ser obedecidos y otros tantos —que son la mayoría— nacen para obedecer. Por ello, surge entonces la pregunta, ¿cómo se crea esta sociedad política y cuál es el origen del poder que tiene la persona quien la dirige?

De la escuela de Oxford, en Inglaterra, nos viene una de las grandes obras del pensamiento político moderno para dar respuesta a lo anteriormente planteado: Thomas Hobbes.

La obra de este genio de Westport es bien conocida por muchos, así que dada las dimensiones permitidas para este trabajo, no nos extenderemos mucho, rescatando sólo lo importante para la explicación de nuestra línea argumental: el contractualismo, por virtud del cual la vida social, la convivencia, dejará de ser natural para surgir a partir de un “contrato social”.

Frente a esta manera de concebir a la persona [como naturalmente social] hay otra distinta, nacida en los siglos XVII y XVIII. En aquella época se pensó que la sociedad era una convención que el hombre se vio obligado a admitir, cuando vivía aislado en un supuesto estado ‘natural’, y que la vida social descansaba en un contrato inmemorial mediante el que los hombres se pusieron de acuerdo para convivir, cediendo parte de sus derechos a cambio de seguridad. Según esta visión, la sociedad es una suerte de invención construida por el hombre para salir del estado ‘salvaje’ o ‘presocial’, y conseguir así más fácil-

⁶ Hemos tratado de cuidar el uso que le damos al término de libertad, porque es uno de los conceptos que más ha variado con el tiempo. Si bien la libertad se ha venido ganando con feroces y muy lamentables guerras a lo largo de la historia, no podemos descartar que el hombre la percibe siempre, como anhelo, como condición de su existencia. Cuando aquí decimos que el hombre moderno se siente “más o menos libre”, queremos decir con ello que su libertad va en proceso. El Renacimiento como época nueva, donde se regresa a las premisas de la razón y se cambia el paradigma teocéntrico por uno antropocéntrico, hace su trabajo ideológico para convencer al hombre de conquistar su libertad e invitarlo a no dejarse gobernar sólo porque sí.

mente aquello que necesita para vivir, por medio de un acuerdo entre un conjunto de individuos independientes”.⁷

En efecto, en la doctrina de Hobbes, es necesario pactar para salir de un estado natural en el que “la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”.⁸ No nos queda otra opción para poder convivir que ponernos de acuerdo para no hacernos daño e instaurar el Estado civil, donde según el propio filósofo, una Asamblea o un Rey estará encargado de mantener a raya nuestras pasiones y desórdenes morales.

La negociación consiste en que mientras el Estado civil —ese cuerpo abstracto formado por el conjunto de nuestras pequeñas libertades, tal como aparece en la portada del *Leviatán*— se encargará de protegernos y salvaguardar el orden social, nosotros damos a cambio esa parte de nuestra libertad que es agresiva y desordenada. Quedando así constituido y justificado el nacimiento del Estado moderno. Libertad por seguridad, así de simple.

Sin embargo, falta un matiz en esta teoría contractual. Y es la relativa a aquello que cedemos, ya que el contractualismo original planteado por Hobbes, tuvo diversos cambios en la filosofía política, sobre todo a pocos años de haber planteado aquella teoría. Y es que para este autor, cedemos todos los derechos excepto la vida, sin pensar en el grave riesgo —o quizá sí lo pensó pero decidió omitir el punto— que implica que, si bien es cierto que no estamos a salvo de nosotros mismos, nada asegura que ese Rey o Asamblea se vaya a comportar con todas las moderaciones propias de un virtuoso. Este Rey, este titular del poder, también es humano y desde luego que también puede equivocarse y corromperse.

De manera tal que será otro inglés, John Locke —también de Oxford—, quien con magistral observación responderá esta cuestión y planteará el peligro de darle nuestras libertades a un hombre que eventualmente puede también corromperse al no estar sujeto a las leyes:

Es como si los hombres, una vez dejado el estado de naturaleza, y tras ingresar a la sociedad, acordarán que todos ellos, menos uno, deben estar bajo las leyes; y que la única persona que no está sometida a ellas, retiene toda la libertad propia del estado de naturaleza, aumentada con el poderío y hecha licenciosa por la impunidad. Ello equivale a pensar que los hombres son tan estúpidos como para cuidar de protegerse de los daños que puedan causarles los gatos monteses y los

⁷ Yepes Stork Ricardo y Aranguren Echevarría Javier, “Fundamentos de Antropología, un ideal de la excelencia humana”, Euns, España, 2006, p. 182.

⁸ Hobbes Thomas, *Leviatán: o de la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, p. 103.

zorros, y que no les preocupa, más aún, que encuentran seguridad en el hecho de ser devorados por los leones”.⁹

Por lo tanto, —y esta es la diferencia que apuntábamos—, “lo cedido”, la materia de la cesión en el pacto social de Locke no son el total de nuestras libertades y derechos —como lo es para Hobbes—, sino que hay ciertos derechos que NO saldrán de la esfera de mi propiedad. Son míos y por ello intransferibles.

Estos derechos, al decir del propio Locke, son el núcleo, el contenido, de lo que él llama genéricamente propiedad; pues al hablar del propósito por el cual las personas se juntan y unen, dice que “tienen intención de estarlo [estar unidos] con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de ‘propiedad’”.¹⁰

Así entendido es como se explica la analogía que hace Locke respecto a los daños de los animales. Las preocupaciones de los hombres por los posibles daños causados por zorros y gatos monteses, son ligeras e insignificantes comparadas al daño que puede hacer un león. Lo que es lo mismo decir que, las agresiones recibidas por nuestros semejantes— que son “pares” y tienen el mismo poder que nosotros—, no tienen comparación alguna con las que puede llegar a provocarnos el Rey, ya que este Rey no está sujeto a las leyes establecidas y consensadas por todos.

A mayor explicación sobre las aportaciones de ambos pensadores, “recurriendo a una simplificación podemos afirmar que la teoría contractualista con la que Hobbes defendió el absolutismo político fue usada por Locke para defender la concepción contraria: el gobierno limitado”.¹¹

Con ello, nacerá el embrión de lo que más tarde recogerá la Revolución Francesa en la inigualable fórmula de los “Derechos Humanos”. Derechos que son aplaudidos por muchos y criticados por pocos. Derechos que comportan un resultado perfectamente lógico de concebir al hombre como *una pieza aislada en el tablero*,¹² pues los valores a partir de los cuales se construyen, no son valores de sociabilidad, sino de autonomía e individualismo.

Concluyendo lo hasta aquí dicho, parece ser que este postulado suena bastante bien: un Estado cuyo único fin es proteger nuestros derechos y libertades, frente a la amenaza tanto de invasiones externas, como

⁹ Locke John, “Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil”, Trad. Carlos Mellizo, Alianza editorial, Madrid, 2010, p. 100.

¹⁰ *Ibidem*, p. 134.

¹¹ Salazar Pedro, *op. cit.*, p. 76.

¹² Aristóteles, *op. cit.*, p. 158.

de ataques internos —es decir, por extraño que suene, un Estado que nos cuida de nosotros mismos—, y cuya existencia fue resultado de un consenso. Además, aún y cuando no hubiese sido resultado del consenso, este proceso de pactar la sociedad es un paso necesario, porque:

...con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos.¹³

Sin embargo, no hay que dejarnos engañar. El cambio de justificación en el nacimiento del Estado, de la sociedad, trae importantes consecuencias para la convivencia y para la manera de entender al hombre en sí mismo. Mientras que en el pensamiento antiguo se le concibe como un hombre activo en los temas públicos y por tanto, abierto naturalmente a la convivencia, aquí se le entiende como un hombre negativo, casi casi anti—social, al que no le queda otra más que convivir. En definitiva, es una antropología pesimista.

Sinteticemos lo hasta aquí dicho: la sociedad entonces, no es natural, es pactada. Al pactarse, se pone énfasis en la autonomía de la voluntad individual, con la que el *individuo* pacta. Máxime, que el Estado no podrá rebasar los derechos individuales, pues son estos, o su protección mejor dicho, los que dan sentido y razón de ser al Estado.

Ha nacido el individuo y toda la teoría política ha cambiado. La sociedad política es pactada y por ello, la moral que la soporta, también lo es.

IV. Consecuencias del Individualismo

Todo lo dicho anteriormente ha sido un recuento de cómo fue el cambio de paradigma político en la modernidad. Veamos ahora las diversas —y graves— consecuencias que una visión individual de la vida social trae para nuestra convivencia y para nuestra misma vida política.¹⁴

¹³ Hobbes Thomas, *op. cit.*, p. 102.

¹⁴ No podemos dejar de señalar, aunque sea de manera marginal, las consecuencias que esta separación trajo en el campo de la epistemología. El “pienso luego existo” de René Descartes fue también un giro de 360° grados en la forma en que el hombre se enfrenta al conocimiento del mundo. Si para los griegos la realidad estaba ahí, lista para ser estudiada tal como es; para los modernos será el sujeto quien, a partir de sus propias observaciones y estudios, conocerá la realidad. Para un mayor acercamiento sobre este cambio, consúltase la obra de Victoria Camps, “Paradojas del individualismo”, Crítica, Barcelona, 1999, p. 29 y ss.

Consecuencias metodológicas

Si bien la política y la ética estaban juntas, con el individualismo se separan. Y es que la moralidad no puede ser algo que se pacta, que se inventa de acuerdo a los intereses personales. Mientras tanto la política, luchando por su identidad, dirá que, como ella tiene que ver con el uso y mantenimiento del poder a toda costa, no puede enroscarse con temas sentimentales —morales— so pena de perder posición.

La ética estudiará a la moral con independencia de la política, pero no por ser la moral un presupuesto o ingrediente del conocimiento político, sino porque la política del individualismo pretenderá conquistar su autonomía como ciencia social, prescindiendo del conocimiento aportado por otras ciencias sociales, cayendo en un contenido insular. Dese luego dicha premisa es imposible, nada que sea auténticamente político puede prescindir de la ética. Sin embargo, no obstante los esfuerzos de la filosofía política por integrar su amplio objeto de estudio, la política correrá sola, “separando —gravemente— el ser del deber ser”.¹⁵ El ser, que es la política diaria, con sus reglas propias, y el deber ser para los soñadores postulados de la ética.

Consecuencias individuales

Es un poco desalentador que después de dos guerras mundiales el hombre aún no se dé cuenta que la persona se construye con el otro y no con su eliminación. Al momento de nacer, nada hay que podamos hacer solos. Pensemos en un recién nacido que se deja a la deriva, cobijado sólo por su suerte. ¿Qué tenemos? Una vida humana que pronto dejará de serlo.

¿Por qué entonces se cree que no se necesita de otro? Por la autonomía, el individualismo que recién hemos explicado. Ese egoísmo falaz —por no decir soberbio— que lleva al hombre a pensar que en el teatro de la vida puede arreglárselas solo, moviendo y adecuando los personajes conforme un guión preestablecido se lo imponga. La vida del hombre no está hecha, tiene que inventarse todo el tiempo, y esta vida siempre es relacional, pues crece en la medida que es compartida.

Es verdad que con el paso del tiempo ese recién nacido podrá valerse por sí mismo, sobre todo al ingresar al mundo laboral. Pero esta valía de sí, será de manera muy relativa, puesto que igualmente para su sustento necesitará de alguien que, en el mejor de los casos, le pague por sus servicios. Incluso si fuere él quien paga —es decir, el patrón en una relación laboral—, dado la complejidad de los sistemas económicos actuales, re-

¹⁵ Camps Victoria, “Paradojas del individualismo”, *Crítica*, Barcelona, 1999, p. 34.

querirá que la cadena de bienes y servicios no se trabe, además de que el Estado no vaya a intervenir de más en una política francamente activista y paternalista.

Y si, este recién nacido, ahora individuo autónomo, llega hacia el final de su vida, volverá a la condición de bebé. Así de paradójico y dramático es el asunto de la reciprocidad en la vida humana. Nuestra dependencia del otro por tanto, es estructural, es propia de nosotros. Vamos, ni siquiera podríamos aprender a hablar si no fuera por la intervención —gozosa o sufrida— de los otros.

Nos viene a la mente aquella frase famosa de Jean Paul Sartre respecto de que “el infierno son los otros”.¹⁶ Para quien en la vida no ha tenido mas que tropezones con sus semejantes, puede que sea cierto. Pero ni en ese extremo resulta falso que se necesita del otro para desarrollarnos y vivir.

Por ello, la consecuencia individual aquí descrita es una angustia, un sin sentido. Cerradas las puertas de la convivencia es sencillo explicar que sucede: sin “otro” que me diga algo, que me enseñe algo, no hay “yo”. Más aún, el proyecto de vida personal se da y desarrolla con otras personas. Un hombre sin convivencia, anclado en el paradigma del individualismo, terminará sin una ideal de vida, sin un proyecto a realizar con los demás. En definitiva, un profundo vacío existencial es la consecuencia más costosa de esta manera de vivir.

Consecuencias *sociales*

La sociedad, claro está, no es el producto de la mera cercanía física de un grupo de personas. Pero tampoco es el mero resultado de la llamada ‘sociabilidad’ genérica de los humanos, gracias a la cual nos relacionamos con nuestros congéneres. La sociedad, es decir, tanto el grupo social como las relaciones sociales en acto que cada persona realiza, existen siempre según un orden, es decir, según una medida fundamental que les da sentido y las constituye.¹⁷

Menudo lío en que nos hemos metido si lo anteriormente dicho por el Profesor Alvira es cierto (y de hecho lo es). Si los elementos de la sociedad son las relaciones mismas y el individuo del paradigma individual no está

¹⁶ Mc Mahon Jennifer, “House y Sartre: ‘El infierno son los otros’”, en William Irwin y Henry Jacoby (coords.), “La filosofía de House”, Selector, México, 2009, pp. 25-37.

¹⁷ Alvira Rafael, “El problema sociopolítico del cristianismo actual”, III. Simposio de Antropología y Ética, Pamplona, 22 y 23 de Octubre 2001, p. 3, en Material de Lectura del módulo “Teoría Política”, Programa Doctoral por investigación, Universidad Panamericana, México, 2011.

capacitado —o simplemente no quiere— hace relaciones, sencillamente no hay sociedad.

O bien si las hay, la sociedad será como estas relaciones. Si son interesadas o convenientes al gusto personal, de esa intensidad y con esta justificación será la cohesión social. Es decir, nuestra sociedad durará tanto como dure el interés o la conveniencia que justifica la penosa necesidad de hablarles a los demás.

Concluamos esta idea, el individualismo deja como consecuencia social la paulatina desintegración misma de la sociedad. En el mejor de los casos nos arroja una sociedad con convivencia forzada, con una cohesión débil, casi nula.

Pero hay otra consecuencia social, igual de negativa que la anterior, sólo que aquella opera en el sistema de valores personales, anquilosando el llamado altruismo.¹⁸

Cuando se quiere hacer una radiografía de una sociedad, es necesario mirar su sistema de valores, de creencias, de hábitos; en definitiva, se debe mirar hacia el comportamiento de sus integrantes. Así las cosas, tenemos que después de la Ilustración se pretendió buscar un sistema ético nuevo, que pudiera prescindir de dogmas religiosos.

Y dicho sistema (permeado desde luego por el paradigma individualista) suprimió el concepto de “deber fuerte” y lo cambió por uno más laxo, más superficial. Es decir, el deber fuerte, implicaba una renuncia a sí mismo, un sacrificio en las propias elecciones. La nueva ética —con las respectivas consecuencias para la vida política— descarta este sacrificio volviéndola una ética más o menos ligera, fácil de vivir, indolora, una ética que desemboca en una vida light.¹⁹

Es la sociedad posmoralista;²⁰ que al decir del pensador francés Gilles Lipovetsky, es aquella en que se “repudia la retórica del deber austero, integral, maniqueo y, paralelamente, corona los derechos individuales a la autonomía, al deseo, a la felicidad”.²¹ En esta sociedad el deber cambia de justificación y de realización. No lo justifica el interés por el otro, sino el interés por sentirse bien con uno mismo ayudando al otro, que no es lo mismo.

¹⁸ Sigo en este punto las ideas expuestas por Gilles Lipovetsky, “El crepúsculo del deber”, Trad. J. Bignozzi, Anagrama, Barcelona, 1998, pp.128-156.

¹⁹ Rojas Enrique, “El hombre light. Una vida son valores”, *Temas de hoy*, Madrid, España, 2002, *passim*.

²⁰ Lipovetsky, *op. cit.*, p. 13

²¹ *Idem*.

La moral de nuestros padres aún exaltaba el valor de “hacer cosas por los demás”, o sea, el altruismo. Pero esta generación —repetimos, permeada por el paradigma individualista— no concibe dicha actitud como un valor medular para la formación del carácter. Lo descalifica, lo sustituye y en definitiva, lo ve incluso como un estorbo.

Por tanto, peligra en exceso la convivencia. No ver por nada más que sí mismo es un camino sin retorno.

Un punto importante para terminar. Estas actitudes egoístas no significan, como muchos piensan, que nuestra sociedad carezca de valores por aquel dicho más o menos gastado de “es que ya no hay valores”... Mejor dicho los valores cambian en la forma de ser vividos y en la forma misma de ser valorados. Es decir, quizá antes no era tan importante la *autonomía*, hoy se reclama por sobre todas las cosas. Y otros valores como lo es precisamente el altruismo está pasando, por así decirlo, de moda, con todas las consecuencias negativas que ese implica para la construcción de la persona. La buena noticia es que, pese a todo, aún hay valores sobre los cuales sigue habiendo consenso, como lo es el repudio a la violencia y explotación.

Ahora bien, siguiendo a Lipovetsky, hemos dicho que la autonomía se concibe como un valor más importante que el altruismo. Pues de eso se tratan las últimas consecuencias para analizar: los derechos derivados de la autonomía.

Consecuencias *políticas*

Hemos incluido a los derechos humanos en el apartado de consecuencias políticas porque no nos referimos a ellos desde la concepción naturalista, como derechos “ínsitos” en la naturaleza humana. No. Hablamos de ellos como una categoría constitucional dentro del contexto político, como una decisión del legislador o de quien tiene el poder en un momento histórico determinado.

Es simple: más autonomía, más derechos. El llamado “catálogo de derechos humanos” adoptado por diversas Constituciones Políticas después de la segunda guerra mundial se ensancha con el paradigma individualista. Y esto es obvio, puesto que si el individuo está en el centro de la actividad estatal, lo más importante es todo lo que éste individuo necesite. Pero no considerado como un ser social naturalmente hablando, en cuyo caso sería una nota positiva, sino —lo hemos dicho— como un ser aislado e interesado sólo en él. Que exige derechos y derechos, sin importar mucho cómo vayan los de los demás, en tanto no le afecte.

Pero la paradoja grave es que el interés por los derechos a pesar de ser interés mutuo —del Estado y del ciudadano—, es unilateral, puesto que el ciudadano que los reclama no hace nada para cooperar. Va como reclamo del ciudadano al Estado y si Estado falla es condenado. El ciudadano no hace nada activamente. No se involucra, no discute, no participa. El Estado tiene que arreglárselas solo para hacer valer tanto capricho se le ocurra al hombre en aras de “la defensa” de sus derechos humanos.

Este punto impacta desde luego en la fórmula política de gobierno conocida como “democracia”, pues la misma exige un individuo activo, interesado realmente en su ciudad y su mundo, como precisamente lo eran los hombres de la antigüedad. No estamos diciendo con ello que la democracia sea ineficaz por sí misma, sino más bien señalamos uno de sus presupuestos: la participación social. Es decir, la democracia no cabe en un paradigma individualista de la política, porque ella requiere diálogo, tolerancia y apertura, precisamente porque se da cuando todos —o al menos la gran mayoría— se involucran en los asuntos públicos.

Lo en verdad extraño es entonces la conclusión a la que llegamos al analizar con detalle las ideas expuestas: más reclamo pero menos participación política en la vida de la polis. Ciudadanos apáticos y una negación de la democracia, es la consecuencia política del gran cambio en la teoría política.

V. Conclusiones

Para alguien inmerso en esta “nueva era”, llamémosle como queramos llamarle, leer esto puede parecerle extraño, pues la forma habitual de vida es precisamente el paradigma individualista. Es digamos, lo “normal”.

Pero hemos dicho en el título de este trabajo que esta concepción es una falacia. Una gran mentira que parece, en verdad, positiva, viable, confortable.

“Es cultural” dirán algunos. Y es verdad que en esto tiene mucho que ver la cultura, porque “el trabajo intensivo en el orden cultural es condición previa y necesaria para la toma del poder político”.²² Pero también es cierto que el hombre también forma su cultura, la hace, participa de ella. Y luego ella es la que hace —o deshace— al hombre. Y la que tenemos ahora nos deshace. Nos deforma al punto tal de ver este individualismo como algo perfectamente natural, siendo que, al decir de los griegos, es más bien no natural. Pues lo natural, dijimos, es ser sociales, con todo lo que eso implica para nosotros.

²² Buela Alberto, “Metapolítica y filosofía”, Ediciones Theoria, Argentina, p. 9.

Que es muy difícil el trato humano. Nadie ha dicho que no. Pero ello es condición del progreso y de la construcción adecuada —y bien formada— del hombre. No podemos establecer una teoría política duradera si las premisas antropológicas de las cuales partimos, son considerar al hombre como un ser que puede arreglárselas solo en el camino de la vida y que además de todo es un ser peligroso, atento para dañar a los otros.

Habría entonces que reeducar. De ir contra la cultura, de cuestionar lo aparentemente logrado y si es preciso dar un paso atrás. Como se hace en las materias de Formación Cívica y Ética propias de la enseñanza elemental, en que se comienza de cero a explicar qué es una persona, qué es una constitución, cuál es el origen de la sociedad, que funciones tiene un Estado y el porqué es que debemos ver por el otro, tratándolo lo mejor posible.

El mismo Kant escribió²³ “El hombre no llega a ser hombre más que por la educación. No es más que lo que la educación hace de él. Es importante subrayar que el hombre siempre es educado por otros hombres y por otros hombres que a su vez fueron educados”. Haciendo ver con ello que la gran solución a muchísimos problemas actuales, sino es que a todos, es educar.

Bibliografía

ALVIRA, Rafael, “El problema sociopolítico del cristianismo actual”, III. Simposio de Antropología y Ética, Pamplona, 22 y 23 de Octubre 2001, en *Material de Lectura del módulo “Teoría Política”*, Programa Doctoral por investigación, Universidad Panamericana, México, 2011.

ARISTÓTELES, “Política”, Porrúa, Colección “Sepan cuantos”, núm. 70, México, 2000,

BOBBIO, Norberto, “Estado, gobierno y sociedad”, Fondo de Cultura Económica, Breviarios, México, 2010.

BUELA, Alberto, “Metapolítica y filosofía”, Ediciones Theoria, Argentina.

CAMPS, Victoria, “Paradojas del individualismo”, Crítica, Barcelona, 1999.

²³ Citado por Fernando Savater, “La aventura de pensar”, *Debate*, México, 2008. p.176.

HOBBS, Thomas, *Leviatán, De la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010.

LIPOVETSKY, Gilles, “El crepúsculo del deber”, Trad. J. Bignozzi, Anagrama, Barcelona, 1998.

LOCKE, John, “Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil”, trad. Carlos Mellizo, Alianza editorial, Madrid, 2010.

MC MAHON, Jennifer, “House y Sartre: ‘El infierno son los otros’”, en William Irwin y Henry Jacoby (coords.), “La filosofía de House”, Selector, México, 2009.

RITTER, Gerhard, “El problema ético del poder”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1972.

ROJAS, Enrique, “El hombre light. Una vida son valores”, *Temas de hoy*, Madrid, España, 2002.

RUIZ TORRES, Humberto Enrique, “Curso General de Amparo”, Oxford, México, 2007.

SALAZAR UGARTE, Pedro, “La democracia constitucional. Una radiografía teórica”, Fondo de Cultura Económica e Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México, 2009.

SARTORI, Giovanni, “Elementos de teoría política”, Ciencias Sociales, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

SAVATER, Fernando, “La aventura de pensar”, Debate, México, 2008.

YEPES STORK, Ricardo y Aranguren Echevarría Javier, “Fundamentos de Antropología, un ideal de la excelencia humana”, Eunsas, España, 2006.