

Cohn, Gabriel. *Civilización, ciudadanía y civismo: la teoría política ante los nuevos desafíos*. En publicación: *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. Atilio A. Borón. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2003. ISBN: 950-9231-87-8. Disponible en la web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/teoria3/cohn.pdf>  
Fuente: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

## *Civilización, ciudadanía y civismo: la teoría política ante los nuevos desafíos\**

Gabriel Cohn\*\*

Tomaré como punto de partida una referencia no convencional en el campo de la reflexión política. No entraré en el tema por la vía de la ciudadanía, del civismo o de la civilización directamente, sino por la vía de aquello que llamaría civilidad, un modo específico de actuar que en una dimensión específica condense todo aquello que nos preocupa en este momento. Y la referencia no convencional que tomaré como punto de partida es un ensayo de Theodor Adorno, el gran maestro de la teoría crítica de la sociedad.

Entre los bellos y pequeños ensayos y aforismos de su libro *Minima moralia* se encuentra uno cuyo título, tomado al pie de la letra, sería “tacto” -más precisamente “dialéctica del tacto”- pero que en realidad se traduce mejor por “civilidad”. En él está en juego lo que aparentemente hay de más trivial –la sociabilidad cotidiana– aunque desde un ángulo muy especial, que le da al texto su tono crítico. Se trata de una particular forma social de la sensibilidad, la capacidad para relacionarse con el otro de forma plena y con pleno respeto. Esta es la cuestión de fondo.

¿Qué es lo que nos interesa de las observaciones de Adorno? El modo en que localiza su tema materialmente cuando afirma que la civilidad tiene un momento histórico único. Ese momento es aquel en el que la burguesía se libera de las trabas del *ancien régime*: las convenciones que antes pesaban sobre la acción se debilitan, pero no desaparecen del todo, y una nueva forma de individualidad emerge. Lo esencial es la conjugación de la emergencia de una forma histórica de individualidad y el debilitamiento, pero no plena desaparición, de las convenciones que rigen la sociabili-

---

\* Traducción: Celina Lagrutta y Gonzalo Berrón.

\*\* Profesor del Departamento de Ciencia Política, Universidad de São Paulo (USP), Brasil.

dad. En esas condiciones la nueva forma de individualidad en cuestión no queda suelta sin más, sino que encuentra un escenario privilegiado para ejercer relaciones, para establecer contactos sociales aún demarcados por las convenciones debilitadas del régimen anterior pero no más subordinados a ellas. Esta dialéctica original de la civilidad tiene cómo ejercerse porque en ese momento privilegiado no es paralizada en sus momentos constitutivos. No se produce la imposición imperativa de un cuadro de convenciones sobre la acción individual, ni se da la pura y simple presencia de una individualidad desencadenada, suelta, sin límites y sin referencias, indeterminada. Es ésta la dialéctica original que él ve como desgastándose a medida que las propias formas específicas que caracterizan a la civilidad se van emancipando, pierden sus referencias concretas y, al volverse autónomas, remotas, abstractas, en lugar de generar la justicia mutua traen consigo el germen de la injusticia. La manifestación del respeto al otro se vuelve vacía, desprovista de contenido, reinstalando por el lado de las propias nuevas formas de relación algo que las corroe precisamente en lo que tienen de civiles. Esto perjudica el desarrollo de lo que sería la dialéctica más profunda de la civilidad, que es el juego de gestos de renuncia consciente por parte del individuo, de su capacidad consciente de renunciar a ciertos actos en nombre del respeto a la dignidad del otro y, por otro lado, la propia manifestación de la individualidad, la individuación. En realidad, la civilidad, en la perspectiva de Adorno, comprende una dialéctica compleja entre el juicio consciente de cada cual sobre hasta dónde se puede llegar, entre esta renuncia consciente a ciertos actos que puedan agredir al otro, y al mismo tiempo el desarrollo de una individualidad autónoma no circunscripta externamente a un cuadro cerrado de convenciones.

Resulta difícil leer este texto sin recordar las referencias a aquello que Cícero Araújo, aquí presente, conoce muy bien: el pensamiento escocés del siglo dieciocho. Es en éste donde un autor como Pocock localiza la reinterpretación de las virtudes clásicas en términos de “maneras”, de *manners*. A través de este prisma, lo que Adorno describe aquí evoca una manifestación peculiar de modos pulidos, de maneras refinadas de comercio (en el sentido lato del término) con otro lugar: precisamente aquella que corresponde a una forma del ejercicio de las virtudes clásicas que termina fundamentando lo que puede ser una concepción republicana de la convivencia de los hombres. De modo que el texto de Adorno, que aparentemente se refiere a algo muy menudo, muy fino dentro del campo de las relaciones sociales, es atravesado por el gran tema de las relaciones entre los hombres marcadas por un respeto republicano. Esta es la puerta de entrada que yo elegiría para proponer algunas cuestiones sobre cómo debemos pensar nuestros grandes temas en este momento específico.

Pocock distingue un lenguaje de las virtudes y un lenguaje de los derechos. En nuestro momento actual nos cabe una exigencia difícil, la de articular esos lenguajes. Ellos aparecen de varios modos en los debates contemporáneos, pero fundamentalmente nuestro problema es que no podemos elegir entre el lenguaje de las maneras y el lenguaje de las virtudes. Tenemos que articular el tema de las “maneras” como ejercicio moderno de las virtudes, que de modo muy indirecto podemos encontrar en

Adorno, con el tema de los derechos. En realidad, ambos se entrelazan en la cuestión de la ciudadanía. Podemos leer, claro está, la ciudadanía en dos registros. Primero, como participación activa, considerando el cuerpo constitutivo de la sociedad –en el registro de las virtudes republicanas, digamos. Después, como ejercicio de derechos –en el registro de las libertades liberales.

Otra vez estamos envueltos en un complicado juego de dos términos opuestos pero inseparables, ahora entre estas dos dimensiones de la ciudadanía. No intentaré tratar esa cuestión aquí. Sin embargo, está claro que también en relación a la ciudadanía existe algo así como una dialéctica entre el lenguaje del derecho y el lenguaje de las virtudes, entre el lenguaje de aquello que se puede reivindicar como propio y el lenguaje de los modos adecuados de relacionarse con aquello que remite al conjunto más amplio de la sociedad.

Está del mismo modo claro, y resulta de máxima importancia, que el lenguaje de los derechos tiene referencias universales aunque abstractas cuando se las toma *per se*, y que el lenguaje de las virtudes tiene referencias particulares, de contexto, igualmente abstractas cuando se las toma *per se*.

Es en este sentido que yo plantearía la cuestión de la civilidad como una suerte de concepto síntesis de lo que nos preocupa en este momento. Esto podría quizá ser desarrollado tomando como referencia dos paradigmas de la política, o del pensamiento político, dentro de lo que nos preocupa aquí hoy. Por un lado, el paradigma que se concentra en la oposición entre guerra y paz; por otro, aquel que se concentra en la oposición entre separación y vínculo. La perspectiva planteada por Adorno, en la cual detecto una especie de hilo conductor subterráneo de carácter republicano, tiene una postura clara respecto al contraste entre guerra y paz –en favor de la segunda, por supuesto. La visión de la política como confrontación directa, como guerra, como distinción amigo-enemigo, evoca de inmediato, como representante paradigmático, la figura de Carl Schmitt. La perspectiva propuesta por Adorno, aunque sin referencia política inmediata, remite a la cuestión de la búsqueda infinita de la reconciliación de las diferencias al interior del cuerpo social. Señala algo sobre lo cual volveré más adelante, que es la idea ampliada de política como proceso continuo y nunca acabado de construcción conjunta de un orden público, digno de ser vivido. Sin duda, una concepción de la política bastante abarcadora. Pero este paradigma es importante, aunque está sujeto a la objeción de que deja de lado el aspecto conflictivo de la vida social. Sin embargo no lo hace, porque la construcción conjunta del espacio público digno de ser vivido al cual me he referido está marcada por el conflicto. Lo que importa es que se trata de una construcción que incluye a todos, y que no dispensa las formas de la civilidad, aún porque el conflicto no se reduce al enfrentamiento destructivo.

Esto permite a la vez plantear la concepción de la política desde el ángulo de la paz (en contraste con la guerra) en el ámbito de una distinción más fuerte en lo que respecta al pensamiento político. La misma figuraría en este pasaje como la concep-

ción que marca el momento del establecimiento de los vínculos, la ligazón, en oposición a la que marca, en la dimensión política, el momento de la separación. Si proyectáramos esa distinción sobre la trayectoria del pensamiento político, el momento moderno sería seguramente aquel en que el énfasis está en la separación. La idea de separación está asociada, en el sentido de lo que estoy planteando aquí, a la ubicación de la idea de interés en un lugar central de la cuestión política. Interés es exactamente aquello que se interpone entre las personas, lo que las vincula, sí, pero separándolas. En él, el momento de la separación predomina sobre el momento del vínculo. Ésta es la marca del pensamiento moderno en la política, porque es el foco en el interés el que lleva a pensar la acción política en términos de elecciones orientadas por preferencias. Por esta vía, adquiere nuevas facetas un problema central de la política, que es el de la organización. Y más allá de la cuestión de la organización, está el problema de la eficiencia. Puesto que la atención se concentra en los intereses de los individuos, éstos aparecerán como detentores de preferencias, capaces de realizar elecciones, y el problema político de cómo articularlas se plantea en términos de formas de organización, de la eficiencia de la organización y la administración de los hombres. Ésta es una manera eminentemente moderna de pensar la política, y contrasta con una manera que tiene antecedentes clásicos, relacionada con la idea de la política como ejercicio de ciertas virtudes cívicas. En esta última se enfatiza la deliberación en lugar de las preferencias y de las elecciones. Son importantes la deliberación y la formación de la voluntad política, y se plantea, como problema fundamental, no tanto la organización eficaz, sino la autonomía y la libertad. Ahora bien, la cuestión de la civilidad sólo tiene sentido al interior del paradigma que piensa a la política desde el ángulo de los vínculos que se establecen entre los hombres y, si me permiten el término, de la legitimidad de esos vínculos. Está en juego la capacidad de los hombres de construir el mundo de forma conjunta.

En estas condiciones el paradigma de la paz se vincula claramente con el paradigma del establecimiento de vínculos, a través del ejercicio de la deliberación cívicamente virtuosa.

Eso refuerza la concepción muy ampliada de política por la cual ella se define como construcción conjunta y conflictiva del espacio público –una tarea interminable, sin solución definitiva, un horizonte. Eso es una quimera, dirán algunos: es una concepción política pacificadora y complaciente, en el mal sentido del término; por ahí no se va a avanzar nada. Mi respuesta sería: no sé si es más quimérica que si yo defendiera aquí ciertas nociones que con frecuencia circulan entre nosotros, de fuerte carácter normativo e incluso ideológico, como por ejemplo la idea de sociedad civil. En ésta encontramos una concepción disimuladamente normativa, marcada por exigencias tópicas de un cierto momento histórico. Sin embargo, ella sobrecarga nuestro debate, y termina introduciendo muchas más fantasmagorías en nuestra reflexión política que si avanzamos hasta el fin y sostenemos que la política no puede ser pensada sin su dimensión normativa. Cuando hablo de la exigencia de la construcción conjunta del orden público, esto por lo menos es explícitamente normativo: es un

horizonte de referencia, y no se refiere a una supuesta entidad que realiza el poder en alianza o enfrentamiento con otras. Lo mismo se aplica a un concepto como el de opinión pública, que también parece tener aún peso en nuestras concepciones y nuestros debates. También éste tiene su momento histórico, que ha sido olvidado. Así como la de sociedad civil, la noción de opinión pública emerge en un momento histórico particular, marcado por el enfrentamiento de un grupo social que buscaba atraer para sí la capacidad de legitimación ante el poder absoluto. Es un recurso para el embate político, como la idea de sociedad civil fue explícitamente un medio de lucha, inclusive en las confrontaciones por la ampliación de los derechos de Europa del Este. Invocar a la opinión pública significa reivindicar la legitimidad de una instancia de poder, no describir a algún grupo u organización. En el plano empírico, se reduce a una distribución de intereses privados, y no llega *per se* a justificar su referencia pública. Si queremos, entonces, pensar en términos de grandes formulaciones, debemos estar atentos a su carga normativa más que descriptiva, pues estamos lidiando con un instrumento conceptual que perdió su referencia al momento específico de su construcción, perdió su referencia propiamente política, de medio de enfrentamiento entre voluntades divergentes dentro de la sociedad, y la reconstrucción de eso (que pasa por la identificación del momento normativo de los conceptos) exige un continuo esfuerzo de reflexión. Esta propuesta, claro está, no trata de descalificar aquellos análisis políticos que van directamente al ámbito institucional. Mucho se puede conseguir por ese camino.

Paradójicamente, cuanto más nos sumergimos en el ámbito institucional más estamos en el terreno de las cuestiones de organización y administración, y menos en el de aquello que efectivamente permite ponerle el tono propiamente político a la reflexión.

Quisiera sostener aquí que los grandes temas que nos interesan hoy, los temas de la civilización, la ciudadanía, el civismo, tienen que ser abordados por vía indirecta. Para cubrir el ámbito de lo que importa políticamente, conviene ir de modo indirecto. Retomo en este punto la cuestión de la civilidad, que, al referirse a los modos de orientación de la conducta, remite a la dimensión cultural, a la dimensión de lo que yo denominaría la cultura política. No me refiero a una concepción más convencional, que de algún modo vincula cultura política a la opinión, a la distribución de respuestas a preguntas hechas a un conjunto de individuos en momentos dados para, digamos, detectar en qué medida se acepta la democracia, o en qué medida se tiene posturas autoritarias. Es un enfoque que yo no descalificaría sin más, pero que no llega al punto al que a mí me gustaría llegar. Pues interesa captar la dimensión significativa, la dimensión cultural de la civilidad, que a su vez traduce modos específicos de orientación de la conducta que ofrecen contenido significativo a la ciudadanía, a la civilización y a la acción cívica.

La cultura, pensada en términos políticos, en términos de cultura política en su acepción más amplia, debe también ser pensada como una tensión intrínseca, dialéctica, entre contenidos (tratados por las investigaciones convencionales sobre cultura

política, o incluso sobre opinión) y pautas subyacentes a esos contenidos, que los organizan. Esas pautas, históricamente constituidas como ítems del repertorio cultural de las sociedades, ofrecen la clave para la organización significativa de la experiencia social. Son pautas de interpretación de la experiencia. La dimensión de la cultura que realmente me parece importante para pensar políticamente las cuestiones de la conducta social se refiere a estas pautas de interpretación de la experiencia. Ellas no son evidentes, no están presentes sin más, actúan subterráneamente en la acción de los hombres. Se refieren a aquello que yo llamaría temas fundantes en la experiencia social de los hombres situados dentro de un determinado espacio político (un espacio político nacional, una sociedad históricamente constituida); temas fundantes que tienen como característica estar profundamente arraigados y formar una suerte de éter en el interior del cual se da toda la percepción y acción política de los hombres. En realidad dichas pautas de interpretación –aquello que está detrás del modo en que los hombres espontáneamente interpretan su experiencia social, históricamente constituida– proveen registros de interpretación de la experiencia, son como claves de interpretación. Son claves hermenéuticas, que nos alertan contra cualquier concepción sustancialista de la cultura que la piense directamente en términos de contenidos significativos que circulan al interior de las sociedades. Lo que está en juego es cómo estos contenidos se articulan en complejos significativos determinados y, a partir de ello, el modo en que la experiencia social, después de interpretada, a su vez organiza nuevos contenidos.

A título de ilustración, haré una referencia rápida a lo que a mi entender caracteriza un tema fundante, una pauta fundamental de interpretación de la experiencia social en relación al caso brasileño. Es una conjetura, ni siquiera llega a ser una hipótesis, pero que cada vez más me parece plausible. Ella va en el sentido de que, en el caso de la sociedad brasileña, el tema fundante, la pauta decisiva de interpretación que se aplica al conjunto de la experiencia social, es el tema de la punición. Este tema fundamental de la punición se traduce de muchas maneras. Una de ellas resulta en una frase extremadamente expresiva: “Los inocentes pagan por lo pecadores”. Tenemos aquí una concepción muy peculiar de la herencia cristiana, que está presente a lo largo de toda la sociedad. Y está presente de una manera muy importante, porque marca un modo de interpretar la experiencia según un registro que se proyecta en el plano de las grandes cuestiones que afectan a todos, pero simultáneamente las despolitizan, porque envuelve la continua presencia de la punición. No está en juego el perdón, o la compensación del mal por parte de quien lo ha practicado, sino la transferencia de los costos, de las penas, hacia el conjunto. La referencia a este conjunto abstracto, indeterminado, sustenta lo que a falta de un término mejor yo denominaría gestión distributiva de los costos y de las penas. La esfera pública, que podría ser la referencia política para reformular este gran tema, aparece en la acción espontánea del ciudadano común como un espacio vacío, una especie de área de despeje hacia donde se transfiere una punición, un costo o una desventaja que de algún modo pudiera recaer sobre estos o aquellos ciudadanos. La esfera pública no aparece como el campo

denso al interior del cual se ejerce la civilidad, las formas y las maneras sociales e históricamente pulidas de relacionarse respetuosamente con el otro, sino que aparece como un área vacía, disponible para hacer lo que, en el lenguaje utilizado en otro contexto por Celso Furtado, sería la socialización de las pérdidas. Los costos son remitidos de manera indiferenciada hacia esta área común. Lo que yo sugiero es que eso remite a un punto fundamental a la hora de hablar de la civilidad y de la cultura política, en cualquier sentido más fuerte del término, de una sociedad como la brasileña. La sugerencia aquí se refiere al caso brasileño, y pienso que en ese caso el análisis puede avanzar bastante si marchamos en la dirección propuesta. Sería interesante intentar algo análogo para el caso argentino; pienso, por ejemplo, en formulaciones como las de Horacio González sobre el tema de la muerte en la cultura política argentina.

En esta misma dirección, todavía en referencia al caso brasileño, sería posible vincular el tema de la punición a otros dos estilos de acción en la arena política, que pueden ser identificados como posesivo y predatorio. El estilo posesivo se manifiesta en la propia concepción de lo que es público (en contraste con lo privado) en la sociedad. En esta concepción, público es lo que “es de todos” o, inversamente, lo que “no es de nadie”. Es decir, se adopta el registro privado, de la posesión exclusiva, para vaciarlo de contenido (“de todos” o “de nadie” son ambos términos vacíos), pero no se alcanza el nivel de una concepción de lo público como referencia compartida para la acción, como criterio orientador de la acción. A esto también se asocia un punto de máxima importancia, que se manifiesta directamente en las políticas adoptadas por el poder público o por las instancias que se presentan como tal. Se trata de la tendencia a hacer cortocircuito de todas las etapas intermedias, vaciando o neutralizando pasos que puedan conducir a los resultados esperados, y comenzar por el final. Para usar un ejemplo trivial, en el que la dimensión punitiva también se manifiesta: se imponen multas a los conductores que transgreden las señales de tránsito antes de tratarse el estado de la propia señalización, de la calidad de las vías públicas (por cierto, un término expresivo y cargado de ambigüedades), sin hablar de la calidad mecánica de los vehículos y de la calidad cívica de sus usuarios. De allí a las técnicas de burla y de transferencia de daños, con frecuencia institucionalizadas como “asesoría”, hay sólo un paso. Entre el estilo posesivo del agente privado y el cortocircuito entre propósito y resultado en el poder público se instala, como denominador común, el estilo predatorio. La síntesis de esto es bien ilustrada por la modalidad de acción del poder público que consiste en concebir a las penas pecuniarias (multas) a los ciudadanos prioritariamente como forma de recaudación.

El análisis hasta aquí realizado permite localizar uno de los numerosos desafíos que tenemos para enfrentar en la ciencia política, y en general en las ciencias sociales. Entre muchos otros, tenemos hoy que trabajar conjuntamente sobre un problema que juzgo de especial importancia: en este momento cabe hacer un esfuerzo para la producción de una nueva y robusta teoría de la experiencia social. Desde Marx (y también Simmel y los que se inspiraron en él, y tal vez mejor aun cuando se trabajó con ambos, como el joven Lukacs) poco se ha producido con envergadura sufi-

ciente para hacer frente a esta exigencia. Cuando Marx construye conceptos como “fetichismo de la mercancía”, ofrece recursos analíticos poderosos, que pueden alimentar una teoría de la experiencia social, de cómo se constituyó históricamente una forma de experiencia social, de cómo ella adquiere significado, de cuales son los límites de estos significados –una concepción de la traducción significativa de la experiencia no simplemente descriptiva sino crítica. Ya no es suficiente trabajar estrictamente con estas categorías, pero quizás tengamos aliento para re TRABAJARLAS o avanzar en otras. Sea como sea, siento la falta de una teoría de la experiencia social.

Es muy difícil pensar las cuestiones fundamentales de la política y aquellas que nos preocupan aquí estos días. Es difícil pensar la cuestión de la ciudadanía sin un instrumental poderoso para aplicar a la cuestión específica de la conducta ciudadana o de la organización ciudadana, o de todas las dimensiones de este complejo que se llama ciudadanía, sin disponer de la base para pensar el fundamento social de esa experiencia. Sin poder, por lo tanto, pensar de modo adecuado la naturaleza específica que una experiencia de este tipo asume en las condiciones muy peculiares del presente momento del capitalismo.

Tomar la cuestión de la ciudadanía por el lado de los derechos representa un avance notable, al permitir trabajar en términos de universalización. Pero quedarse sólo allí lleva a una universalización abstracta e insuficiente. Tomarla por el lado de las virtudes ofrece una contextualización inmediata, aunque conlleva el riesgo siempre presente de quedarse uno atado a lo tópico o puntual; en el extremo, de caer en el puro y simple relativismo. Nuestra cuestión consiste en cómo vincular entre sí esas dos dimensiones. Consiste en encontrar modos de pensar la articulación tensa entre la dimensión de los derechos y aquello que denominé dimensión de las virtudes, del ejercicio virtuoso de la ciudadanía. Se trata, finalmente, de articular universalización y contextualización.

Mi propuesta, en este punto, es que el tema que permite trabajar simultáneamente la dimensión universalista (o de los derechos) y la dimensión contextual (o de la ciudadanía) con referencia al ejercicio de la civilidad o de la organización civilizatoria es el de la responsabilidad. Se trata de un término cargado, que en general está presente en el lenguaje conservador, en el lenguaje de la derecha, pero en este punto vale la pena recordar una advertencia que ya sido hecha mejor por otros: no podemos dejar que las cuestiones fundamentales aparezcan como propiedad intelectual de la derecha. Cuando traigo al debate este término e incluso le atribuyo un papel central en el intrincado juego entre las referencias universales y las referencias estrictamente contextuales, lo estoy usando en un sentido muy específico. El centro de la cuestión consiste en contraponer responsabilidad a indiferencia. En esta perspectiva la responsabilidad no se refiere a la mera capacidad, o el deber, de responder por algún acto. Envuelve también la capacidad, y el deber -ético, no legal- de identificar al interlocutor a quien se responde, que puede ser, en el extremo, toda la humanidad en cada uno de sus representantes. Es en este sentido que se contrapone a indiferencia.



Al hablar de indiferencia me meto con lo que parece una marca fundamental en el funcionamiento del sistema político y económico en la fase actual del capitalismo. No se trata de caracterizar una actitud de determinados agentes, sino de algo inscrito en el propio modo de organización y de funcionamiento de las sociedades contemporáneas. En este sentido yo la denomino indiferencia estructural. Por cierto no es un dato novedoso que a determinados grupos sociales les importe poco lo que le ocurre al resto de la sociedad de la que forman parte, o que sociedades enteras ignoren a otras. Pero lo que tenemos actualmente no tiene precedentes, no sólo en términos de su escala, sino también por la naturaleza que este proceso asume. Básicamente consiste en que los grandes agentes, especialmente económicos, altamente concentrados y con un poder nunca visto antes en la historia, actúan de forma literalmente monstruosa, es decir, sin conciencia del alcance de su poder ni del encadenamiento de sus efectos. En el caso de los mega-agentes económicos que actúan a escala global, esto es especialmente nítido. Organizados en términos de sus intereses puntuales variables, en nombre de su propia eficacia concentran necesariamente la atención sobre una gama limitada de efectos de sus decisiones, aquellos efectos que inmediatamente se traducen en ventajas. Esto, de por sí, no los diferenciaría de empresarios convencionales, salvo por la escala inmensamente mayor de su poder. Lo que sucede, en estas condiciones, es que ellos necesariamente dejan de concentrarse sobre la secuencia de efectos que sus actos acarrearán más allá de su éxito para obtener resultados esperados.

Dotados de una fuerza desmedida, no alcanzan, ni se preocupan por alcanzar, el control pleno de su poder, ciegos a las consecuencias más remotas de sus acciones. Esas consecuencias afectan, por supuesto, a poblaciones enteras, aunque sean rigurosamente irrelevantes para estos agentes.

Ello plantea la cuestión de la responsabilidad en nuevos términos. Exigencia fundamental para pensar seriamente la cuestión de la política y la ciudadanía, de la civilización y la acción civil, ella adquiere ahora un carácter específico. Se señala con urgencia su condición más literal, que es la capacidad de responder. Pero no sólo en el sentido de que el agente, individual o institucional, pueda ser exigido a raíz de sus actos, en alguna variante de *accountability*. En las condiciones contemporáneas la responsabilidad debe ser vista como lo que es en su esencia, es decir, lo opuesto a la indiferencia. Esto permite reubicar sobre la mesa la cuestión de los interlocutores, de la calificación mutua como interlocutor. No se trata simplemente de una especie de exigencia moral unilateral, dado que los agentes más poderosos son estructuralmente indiferentes a los efectos más remotos de sus decisiones.

Por lo tanto, la responsabilidad, la exigencia de responsabilidad, pasa por la quiebra de los mecanismos de indiferencia estructural en nuestras sociedades. Con esto, ella ocupa una posición central en la referencia que he tomado como punto de partida, la civilidad. Y ésta remite a la cuestión de formas de acción intrínsecamente políticas, que no encuentran límites a no ser en el ejercicio del respeto mutuo por el conjunto de los hombres, por la humanidad en su acepción cosmopolita. La diferen-

cia estructural es la destrucción, es el punto extremo de la negación de la civilidad. Lo que estoy tratando de sugerir es que la civilidad, la acción civil, y, en el extremo, la civilización, sí constituyen el fundamento de cualquier política digna de ser tenida en cuenta, pues de lo contrario el resultado es quedarse restringido al plano estrictamente administrativo, técnico.

¿Cuál es el mejor escenario para pensar los avances en estas condiciones? Me permitiré un juego de imaginación, retomando la referencia de Adorno. La civilidad, dice él, tiene un momento histórico específico, de convenciones debilitadas asociadas a individualidades en vías de fortalecerse. Pensemos nuestra pequeña utopía en términos políticos globales: instituciones políticas debilitadas, individualidades políticas, particularidades políticas en ascenso. La individualidad no es pensada aquí como el individuo suelto, sino como la forma determinada que el todo asume en la figura del ciudadano y de sus formas de organización. El escenario bueno sería éste, de instituciones políticas en fase de debilitarse sin desaparecer, y del avance de las formas de individualización. Avance, por lo tanto, en el ámbito de la efectiva responsabilidad de la constitución de nuevas pautas civilizatorias. No ocurrirá tan pronto, y las cuestiones de organización y de acción política involucradas son difíciles. No obstante, si nuestra atención no logra ir más allá de la mirada de medusa de las instituciones tal como se encuentran (una pasable imagen de las modernas sociedades de control, dicho sea de paso), jamás avanzaremos un paso. Con todo, si quisiéramos simplemente romperlas, suponiendo que estando éstas destruidas, nosotros, sueltos y desencadenados, podríamos ejercer sin más nuestra racionalidad, también estaremos perdidos. La vida política más amplia, así como la pequeña dimensión de la civilidad, se hace mediante la búsqueda persistente de la autonomía libre, asociada a la renuncia consciente del acto de pura agresión destructiva. Entre la adhesión ciega, la furia destructiva y la indiferencia fría hay un espacio para la posición que ve en el otro, en el conjunto de los otros, a los compañeros de una construcción sin fin, la única que importa, de un mundo en vías de civilizarse.

Estamos hablando de civilización, y tenemos no sólo el derecho sino también el deber de hablar de la barbarie. Porque estamos preocupados por intervenir de manera reflexiva y consciente en este mundo, aun conociendo las enormes dificultades involucradas. Por ejemplo, tenemos el derecho y el deber de buscar en nuestras sociedades, y traer a la discusión, eso que llamé temas fundantes que orientan la interpretación, que dan sentido a la experiencia de los hombres; o por lo menos de entender algo de cómo esto funciona.

Pero lo hacemos contra el telón de fondo que dice que la barbarie está allí. No estamos viviendo un momento de construcción civilizatoria, vivimos un momento de barbarie. ¿Qué haremos frente a esto? Lo que utilizando un término ampuloso he denominado indiferencia estructural tiene como componente central la indiferencia –e indiferencia es barbarie, no civilización; civilización es exactamente la atención al otro. Esto implica un esfuerzo prolongado y nosotros estamos aquí, sí, actuando en

este momento en un escenario que ofrece espacios relativamente reducidos de acción global, aunque ofrece muchos espacios de acción puntual. Uno de los grandes problemas de la reflexión y de la acción social y política del momento actual consiste exactamente en encontrar formas totalizadoras de articulación de la multiplicidad de acciones puntuales que se manifiestan al interior de nuestras sociedades. Esto contiene un problema, que es el de no reproducir las trampas que tal vez un poco precipitadamente señalé en referencia a términos como sociedad civil u opinión pública. Ya no podemos apostar a la multiplicidad o a la mera agregación de intereses particulares organizados. Pues una cosa es la referencia pública, y otra la organización del interés privado. Ahora el espacio de la totalidad está ocupado, éste es el dato nuevo post frenada del socialismo. Nunca me canso de recordar -y permítanme recordarlo una vez más, no creo que con ello esté siendo injusto con Rosa Luxemburgo, yo la leo como diciendo lo siguiente: cuando se plantea la cuestión de socialismo o barbarie, lo que se está planteando es que la crisis del capitalismo sin la alternativa socialista significa barbarie. Tal como ella planteaba la cuestión de la crisis como inevitable, planteaba la cuestión de la construcción del socialismo como alternativa necesaria. Esa construcción no se dio, y la crisis eventualmente está instalada, si bien no está abierta. El escenario no es bueno, es sombrío, pero no es tremendamente malo. ¿Cuál es nuestra tarea? Es encontrar el sentido de esos espacios e intentar articularlos, y avanzar en la búsqueda de un sentido global para la articulación entre los espacios de acción existentes y su ampliación, pero no, claro está, de una manera aditiva. Por el momento nos falta la capacidad teórica y práctica.

Prácticamente no es viable -y teóricamente es muy difícil- la capacidad de retomar aquello que fue el gran tema del marxismo: pensar la totalidad sin perder de vista los múltiples contenidos que se desprenden de su dinámica interna. Este es el momento de considerar seriamente la observación del viejo Freud: la voz de la razón es débil, pero persistente.

Tenemos esta tarea aun en tiempos sombríos, o tal vez ni siquiera tan sombríos; tenemos grados de libertad. Debemos ser muy obstinados, muy persistentes, y capaces de reproducir en escala ampliada este acto de consciente locura que es el de venir hasta aquí y discutir ciudadanía, civilización, civilidad, como si todo el mundo lo estuviera discutiendo fuera de este salón. No lo está: una razón más para no dejar de discutirlos.

