

que con lo que hacen nuestros amigos. Tendemos a simpatizar más con quienes forman parte de nuestro mundo social compartido que con quienes no forman parte de él. Y, no raras veces, el núcleo del problema moral consiste en que las personas no se sienten responsables (culpables o avergonzadas), cuando de hecho lo son.

Este dato sugiere que si de verdad queremos saber lo que es moralmente importante para nosotros, lo que verdaderamente valoramos, deberíamos fijarnos cuidadosamente en aquellos que nos hacen sentir ira, que nos hacen sentirnos culpables o avergonzados; y de igual manera, en aquellos por los que sentimos simpatía –y bajo qué circunstancias–, en aquellos a los que ayudamos o condenamos. También sugiere que la educación moral entendida como enseñanza de principios y normas es solamente una pequeña fracción de un proceso más complejo. Para que sea realmente efectiva, requiere también una educación emocional. Como Sabini y Silver proponen, "... en vez de entrenar a las personas para resistir a la frustración y evitar el enojo, debemos entrenarlas para enojarse cuidadosamente"⁸⁴.

Creo que san Alfonso podría añadir que debemos entrenarlas también para simpatizar cuidadosamente... con una teología moral, a la vez de la justicia y de la benignidad, de la indignación moral y de la compasión.

⁸⁴ J. SABINI - M. SILVER, *o. c.*, 182.

10.1

Ciencias sociales y responsabilidad moral

Pedrinho Guareschi

Moralia 23 (2000) 51-74

I. INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta reflexión es responder a la pregunta: ¿qué pueden decir las ciencias sociales sobre la responsabilidad moral?

La pregunta suscita, a su vez, dos cuestiones. La primera: ¿las ciencias sociales tienen algo que decir sobre la responsabilidad moral? De entrada, es necesario saber que la respuesta afirmativa no es algo aceptado pacíficamente entre los científicos sociales. La segunda cuestión, suponiendo afirmativa la primera, nos mostrará que son muchos los enfoques que existen sobre el tratamiento de la responsabilidad en las Ciencias Sociales (=CS, de ahora en adelante).

Quiero advertir que el planteamiento de la primera cuestión presupone una comprensión y un enfoque epistemológico de las CS que incluyen la convicción de que éstas pueden tener algo que decir sobre la dimensión ética de la realidad humana. Con relación a la segunda cuestión, seleccionamos y sistematizamos sólo algunas contribuciones que, a nuestro juicio, son importantes y centrales.

Como conclusión, nos atrevemos a presentar dos cuestiones que tienen mucho que ver con la responsabilidad moral: la división de los saberes y los peligros que acechan cuando se exagera dicha distinción.

II. CIENCIAS SOCIALES Y RESPONSABILIDAD MORAL

A la pregunta ¿qué tienen que ver las CS con la responsabilidad moral? la primera respuesta del psicólogo social S. Moscovici fue:

nada, pero, después de reflexionar y como arrepentido, añadió: todo. Y ésa misma fue la reacción de la mayoría de los investigadores sociales cuando les propuse la cuestión¹. ¿Cómo entender esto?

Las CS surgieron a partir de fenómenos y acontecimientos específicos y concretos. El propio concepto de lo social es relativamente reciente en el conjunto de las ciencias.

Dentro de ese contexto podemos hablar de una institución de lo social. Lo social empieza a existir y se convierte en problema cuando algunas disfunciones de la sociedad no pueden ser reglamentadas de un modo relativamente informal, o a través de algunas instituciones tradicionales, tales como la religión y la tradición. Así, lo social se convierte en una nueva religión, una religión secular, y los que trabajan en lo social, como los sociólogos, los psicólogos sociales y otros, son consagrados ministros religiosos de esa nueva religión; son considerados como un grupo especializado cuya misión es trabajar en el campo de esas disfunciones. Históricamente hablando, puede decirse que lo social empezó con la Revolución Francesa, cuando, por primera vez, la estructura social fue sometida a cuestionamiento y se comenzó a hablar de bien común y de derechos sociales. Así lo demuestran Castel (1995) y Donzelot (1994).

A partir de la Revolución Francesa lo social fue, pues, como engendrándose, tomando concreción y constituyéndose en algo real. Comte y Durkheim crearon la ciencia de la "sociología", de lo "so-

¹ Algunos interlocutores con quienes mantuve contacto, y a quienes expreso aquí mi agradecimiento, fueron: Erik Olin Wright (University of Wisconsin at Madison), Serge Moscovici (École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris), Robert Farr y Sandra Jovhlovitch (London School of Economics and Political Sciences), Ivana Marková (University of Stirling, Escocia), Boaventura Souza Santos (Universidade de Coimbra, Portugal), Martin Bauer (British Museum, Londres), Fernando González Rey (Universidad de La Habana, Cuba y Univerdidade de Brasília, Brasil), John B. Thompson (Cambridge University, Inglaterra), Eric Hobsbawn (Londres) y otros. Mi agradecimiento, también, a los doctorandos y maestrandos del grupo de discusión e investigación del Posgrado en Psicología Social de la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande del Sur, donde debatimos en diversas ocasiones esta cuestión.

cial". Su primer y gran objetivo fue establecer instrumentos teóricos que trajesen un nuevo orden a la sociedad, después de que la Revolución Francesa eliminase el antiguo. Tenían la impresión de que "sentían", "tocaban" algo que apenas podían identificar, pero que aparecía como una realidad muy concreta. Lo social era, para ellos, una cosa, *une chose*, que pasó a ser la gran y más importante realidad.

Es posible entrever aquí una cuestión muy interesante, relacionada íntimamente con el tema de nuestra discusión, la responsabilidad moral. Para los fundadores de la sociología, Comte y Durkheim, las CS fueron creadas para responder a una cuestión de orden moral: ¿cómo reorganizar la sociedad despedazada por la Revolución Francesa? Como bien analiza Gouldner (1970:24), "en los orígenes de la sociología francesa, después de la muerte de Henri Saint-Simon, sus estudiantes iniciaron una serie de conferencias. En una calle daba conferencias Augusto Comte y, en otra, se ofrecían otras sobre el mismo tema por Enfantin y Bazard. Todas giraban en torno a la misma cuestión: ¿quién y qué era el sociólogo? Al final todos coincidían en una y misma conclusión: estaban decididos a crear una nueva religión, una religión de la humanidad, en la que su sacerdocio sería constituido por sociólogos. En suma, el sociólogo fue concebido primordialmente como un tipo de sacerdote".

Sabemos también que el propio Comte propuso dividir los continentes y los países en diócesis donde serían colocados, a modo de obispos, sociólogos versados en la nueva ciencia; él mismo no dudó en presentarse a la candidatura de nuevo Papa de la humanidad.

Alguien podría pensar que esta conexión entre sacerdote y sociólogo existió sólo en los inicios de la sociología y que estaría hoy fuera de moda en la sociología moderna. Sin embargo, tal conclusión puede ser prematura. En un estudio de la Asociación Americana de Sociología, T. Sprehe y A. Gouldner investigaron por correspondencia a los 6.762 miembros de la Asociación pidiéndoles respuestas a una serie de cuestiones. Entre los 3.441 que respondieron, se descubrió que más de un cuarto (27.6 %) de los sociólogos habían pensado, al menos una vez en su vida, en ser ministros religiosos.

La cuestión de la moralidad no ha estado, pues, ausente de las CS; al menos en sus orígenes, apareció como central. Surge aquí, sin

embargo, una especie de contradicción: mientras los primeros fundadores de la sociología veían esa ciencia como “un nuevo sacerdocio”, con el pasar del tiempo se fue tornando más empírica y sus adeptos – positivistas y funcionalistas – eliminaron de ella todo lo que pudiese tener una relación con el “deber ser”. La corriente positivista-funcionalista de la sociología empezó a reivindicar para sí un carácter de neutralidad e independencia sobre ético, moral o valorativo. La ciencia de la sociología debería tratar de lo que es y no de lo que debe ser. La sociología, como las ciencias exactas, no tenía nada que ver, en sí misma, con la ética o con la moral.

La verdad es que no tardó mucho para que, dentro de las propias ciencias sociales – como la sociología, psicología social etc. – un grupo de pensadores empezase a reivindicar la necesidad de reconocer la dimensión ética de esas ciencias. Ejemplo claro de esta postura es la Escuela de Frankfurt (Teoría Social Crítica o “Ideologiekritik”). Las propuestas de esta escuela sobre las características esenciales de una “teoría crítica” pueden ser sintetizadas del siguiente modo:

1. Las teorías críticas poseen una posición especial como guías para la acción humana, pues,
 - a) tienen por finalidad iluminar a las personas capacitándolas para que puedan saber cuáles son sus verdaderos intereses;
 - b) son intrínsecamente emancipatorias, esto es, liberan a los que las adoptan de un tipo de coerción que es, al menos parcialmente, autoimpuesta y que origina una autofrustración de la acción humana consciente.
2. Las teorías críticas poseen un contenido cognitivo, es decir, constituyen formas de conocimiento.
3. Las teorías críticas difieren, epistemológicamente, de las teorías de las ciencias naturales. Las teorías de las ciencias son “objetivantes”, las teorías críticas son “reflexivas” (cfr. Geuss, 1988). De acuerdo con éstas últimas, el conocimiento es necesariamente productor de criticidad y de y emancipación. Consecuentemente si alguien trabaja con emancipación estará asumiendo una postura moral, hablando dentro de dimensiones morales.

De manera más clara todavía, Israel (1972: 123-211) muestra que es imposible una postura neutra en las CS, ya que el solo hecho de

ser conservador o progresista tiene implicaciones valorativas y una dimensión moral. La argumentación de Israel se fundamenta en las discusiones que Von Wright establece sobre lo que es acción. Según él (1968:38), “actuar es causar o impedir intencionalmente un cambio en el mundo”. Conforme a esta definición, permitir (omitir) una acción es tanto como “dejar algo como está o permitir que algo ocurra”. A partir de esa afirmación, (Israel, 1972: 204) comenta: “El análisis trae alguna luz sobre las consecuencias de la actitud asumida por la mayoría de los científicos sociales tradicionales. Ellos afirman que su posición, con relación a la sociedad, es neutra, y que la ciencia social, en nombre de la neutralidad, no debe intervenir en las acciones sociales. En otras palabras, al contrario de su afirmación de que no están asumiendo una postura normativa, su posición puede ser caracterizada por la norma de que el científico no debe actuar de forma alguna. Consecuentemente, no actuar o desentenderse es una posición normativa. Abstenerse significa tanto como dejar algo sin cambiar o dejar que algo ocurra; los defensores de ese tipo de ciencia positivista – quieran o no – defienden el conservadorismo o se convierten en testigos pasivos cuando las cosas ocurren. Ser conservador es asumir una posición definida en materia de valor. Así, la postura positivista, por el hecho de no estar libre de valor, se convierte en un boomerang, volviéndose contra ella misma. De otro lado, si alguien deja que las cosas ocurran, se convierte en responsable de lo que ocurre. Esa posición tampoco está libre de valor como aquella otra asumida por los que defienden una ciencia social emancipatoria. La última postura parece ser preferible, desde un punto de vista moral”.

La postura de los científicos sociales que beben de la inspiración frankfurtiana muestra, por tanto, que en la medida en que analizan la sociedad y las acciones sociales con una perspectiva histórico-crítica sostienen que la sociedad no es algo dado, fijo, sino que es el resultado de una construcción social fundamentada en las contradicciones presentes en toda la formación social. Y esa construcción obedece a intereses. Las contradicciones brotan de intereses diferentes. Los intereses son intenciones, valores, posturas éticas, razones para querer una sociedad constituida de uno u otro modo. La sociedad es entendida como construida sobre relaciones, como un río que corre. Ante esto es imposible no actuar, pues, dejar de hacer, permitir, impedir o

inhibirse también son acciones, como muestra con claridad Von Wright (1963a and 1963b). M. Lowy (1985: 70), dice muy bien que en el río de la historia no hay contempladores del río, todo nosotros somos el río. Para estos pensadores toda acción posee una dimensión moral. Consecuentemente, es imposible no asumir una postura valorativa, es decir, es imposible ser éticamente neutrales.

Después de esta discusión, pasamos a analizar la cuestión de cómo los científicos sociales visualizaron e identificaron las dimensiones de responsabilidad moral en los diversos acontecimientos y hechos sociales. Se pretende mostrar cómo las CS han ido investigando, analizando y discutiendo diversas cuestiones que tienen que ver con la dimensión valorativa. Tales son las cuestiones siguientes:

- ♦ ¿qué es una sociedad?;
- ♦ ¿qué formas fueron creadas para vivir en sociedad (en otras palabras, cuál es la mejor manera de vivir en sociedad)?;
- ♦ ¿cómo fue visto y tratado el ser humano dentro de esas diversas maneras de vivir en sociedad?;
- ♦ ¿qué conductas y comportamientos son más comunes y frecuentes y qué consecuencias tienen?

De un modo u otro, los científicos sociales no pudieron menos de insinuar, y a veces de declarar abiertamente, que en todas esas cuestiones, se presentaba una dimensión moral que repercutía en las investigaciones, los análisis y las discusiones.

No estaríamos lejos de la verdad si decimos que no existe un verdadero investigador social moralmente neutro. Aún en el campo de la antropología, después de los estudios de C. Geertz (1973) y Thompson (1994), queda claro que, por tras determinadas teorías, se esconden presupuestos que pueden favorecer el establecimiento de relaciones asimétricas desiguales en la práctica con esas poblaciones.

III. CONTRIBUCIONES DE LAS CIENCIAS SOCIALES CON RELACIÓN A LA RESPONSABILIDAD MORAL

En esta segunda parte pretendemos mostrar cómo las CS, a través de sus teorías, instrumentos de análisis e interpretaciones, fueron

identificando las dificultades con las que los seres humanos caminaron, siempre a la búsqueda de nuevas alternativas y soluciones a los problemas que surgían. En esas investigaciones y análisis aparecen, por lo general, cuestiones ligadas a la responsabilidad moral.

A fin de sistematizar las contribuciones de las CS al análisis de la responsabilidad moral, proponemos encuadrarlas en tres grandes cosmovisiones que, para nosotros, constituyen tres grandes categorías. Podríamos denominar esas cosmovisiones, a falta de mejores conceptualizaciones: cosmovisión individualista-liberal, cosmovisión colectivista-totalitaria y cosmovisión comunitario-social.

1. COSMOVISIÓN INDIVIDUALISTA-LIBERAL

Ésta se presenta hoy como hegemónica y se fundamenta en la filosofía liberal, que ve al ser humano como un individuo. Es importante hacer aquí una precisión: el ser humano, visto por la filosofía liberal, es el *indivisum in se* (indivisible en sí mismo), es decir, alguien es uno, único, mas no sólo es eso; es también el *divisum a quolibet alio* (separado de cualquier otra cosa), es decir, alguien que no tiene nada que ver con los otros, aislado de todos los demás.

En la dimensión política, esa visión está enraizada en el Renacimiento pero crece y se fortifica a partir de la Revolución Francesa. Esa valoración del ser humano como *divisum a quolibet alio* se opuso a la absorción del mismo individuo en el tejido social comunitario del antiguo régimen. En este individualismo se inspiró la primera Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1789.

En la dimensión económica, esa filosofía cristalizó y se legitimó a partir de la revolución industrial. Jeremy Bentham, uno de los principales filósofos liberales, afirmaba que el ser humano es profundamente egoísta y busca siempre maximizar sus ventajas y minimizar sus pérdidas. La vida humana consiste en una lucha para garantizar los propios intereses y el mayor logro posible. Todo lo demás es poesía. Buscar el mayor provecho posible, a cualquier precio, está de acuerdo con la búsqueda del bien común, pues éste no es sino la suma de los bienes particulares. Aumentando su patrimonio, el individuo estaría contribuyendo al el bien común.

La libertad, en la práctica, fue confundida con el libre albedrío. Libertad es la propiedad de alguien para poder realizarse plenamente. Libre albedrío es la facultad de ser libre, facultad por la que se puede actuar o no, hacerlo de ésta o de aquella manera.

Dentro de la visión neoliberal surge, como consecuencia, la disminución del Estado, justamente porque el Estado debería ser el responsable del bien común. Así, dentro de la visión individualista, no cabe, en principio, alguien que cuide del bien de todos.

¿Qué nos dicen los estudiosos sociales sobre tal cosmovisión?

R. Farr discute con propiedad lo que llama individualismo como representación colectiva, basándose en los resultados de diversos trabajos e investigaciones. Llega a la conclusión de que esa representación trae como consecuencia, entre muchas otras, la atribución del suceso y del fracaso exclusivamente a personas particulares, olvidándose completamente de causalidades históricas y sociales. Hay una individualización de lo social y un endiosamiento de lo individual. Cuestiona la moralidad de tales prácticas, legitimadas por determinadas teorías en las ciencias sociales. De concepciones como éstas derivan prácticas actuales de culpabilización psicológica, muy bien identificadas y analizadas por V. Forester (1997), cuando muestra cómo el desempleo planificado y sistemático de hoy es legitimado por teorías psicosociales. Las personas son, individualmente, responsabilizadas por una situación económica adversa e injusta. Para tales teorías lo social no existe. Tal visión individualista es incapaz de comprender y de explicar irracionalidades globales, tales como la destrucción del planeta, las guerras nucleares, etc. La educación propiciada por el sistema no incluye la dimensión de lo social; lo social dejó de existir para esas personas. Tal visión reduccionista del ser humano y tal explicación de los fenómenos, proporcionadas por tales teorías, no dejan espacio para la inclusión de una responsabilidad social. K.-O. Apel (1984) afirma que la modernidad nos confinó en una ética individualista, una microética, que nos impide pedir, o pensar, responsabilidades en relación con acontecimientos globales, como la catástrofe nuclear o ecológica, en que todos, aunque nadie individualmente, parecen poder ser responsabilizados. Ese impase ético reside en que si, de un lado, la microética liberal no da cuenta de las exigencias éticas de la nueva situación en que nos encontramos, de

otro, todavía no fue sustituida por una macroética capaz de concebir e incluir la responsabilidad de la humanidad por las consecuencias de las acciones colectivas a escala planetaria.

Otros científicos actuales denuncian determinados mecanismos que actúan en el ámbito mundial e implican connotaciones morales. Bourdieu (1998: 38-39), por ejemplo, dice: "Esa nobleza del Estado que pregona la extinción del Estado y el reinado absoluto del mercado y del consumidor, sustituto comercial del ciudadano, asaltó al Estado: hizo del bien público un bien privado, de la cosa pública, de la república, una cosa suya. Lo que está en juego hoy es la reconquista de la democracia contra la tecnocracia; es necesario acabar con la tiranía de los especialistas, estilo Banco Mundial o FMI que imponen, sin discusión, los veredictos del nuevo Leviatán, los mercados financieros, y que no quieren negociar sino explicar; es necesario romper con la nueva fe en la inevitabilidad histórica que profesan los teóricos del liberalismo; es necesario inventa nuevas formas de trabajo político colectivo capaz de tener en cuenta las necesidades, principalmente económicas (eso sí puede ser tarea de los especialistas), para combatir las y, si el caso lo requiere, para neutralizarlas".

La relación que se convierte en central para el liberalismo es la competitividad. No se trata, pues, aquí de la competitividad que se debe establecer en el mercado, cosa que puede estar justificada. Se trata de la competitividad que se establece entre los seres humanos. Lo que se instala es un nuevo tipo de guerra. El ser humano, como ser aislado y egoísta (dogmas del liberalismo), tiene que competir para, de un lado, sobrevivir y, de otro, para progresar. El hombre de negocios J. Goldsmith (*Le Monde Diplomatique*, 1995: 20) afirma sin miedo o recelo: así como en la naturaleza existen los depredadores, que eliminan a los superfluos, también en el mundo económico deben existir los que, a través de la competitividad, van a eliminar a los parásitos de la sociedad (los pobres y los desempleados). Lo social es tratado como algo natural y se pasa de lo natural a lo cultural con una desenvoltura envidiable. El Evangelio de la competitividad (Petrella, 1991: 32-33) sustituye el "amaos unos a otros" por la ley absoluta de la competitividad y por el nuevo dios, el mercado. Hay una infinidad de santos en esa Letanía de la Santa Competitividad: globalización, privatización, desreglamentación, flexibilización, etc.

(Pétrella, 1994: 11). Los términos empleados por esos autores nos remiten indirectamente a una cuestión moral pues un nuevo Evangelio, de hecho, está siendo sugerido como forma de vivir.

Es importante darse cuenta que la competitividad, exigida como nuevo mandamiento, necesita, para poder ser eficiente, establecer discriminaciones y confrontaciones que llevan necesariamente a la exclusión de algunos; en la práctica, va a ser la exclusión de millones o billones de seres humanos. Según Dowbor (1998: 13ss) el sector de punta –que comprende esencialmente los seguimientos nobles de las empresas multinacionales y que aplica las elegantes fórmulas de TWM, just-in-time, Kaizen, Kan-na, reingeniería y otras–, emplea en el mundo 73 millones de personas, de las cuales 12 millones en el Tercer Mundo. La población activa de este Tercer Mundo es del orden de 2.2 billones de personas. Admitiendo, según datos de la OIT sobre el empleo en el mundo, que 12 millones de empleos directos generarán además 12 millones de indirectos, aun así estaremos hablando en torno de un 1% de empleo. Hay un crecimiento, que asusta, de la brecha entre ricos y pobres. Hoy nadie en su sano juicio puede hablar de bolsas de pobreza, cuando éstas se refieren aproximadamente a 3.2 billones de personas, el 60% de la humanidad, que sobreviven con una media de U\$ 350 por año. Esto cuando el mundo produce U\$ 4.200 por persona y por año, por lo tanto, ampliamente suficiente para vivir todos confortablemente y con dignidad.

M. Castells en su monumental obra, en tres volúmenes, sobre la *Era de la Información* (Castells, 1996, 1997, 1998) analiza los principales problemas sociales del fin del milenio y apunta hacia las dimensiones éticas presentes en esa problemática. Muestra cómo al fin del milenio la exclusión y la miseria se hacen presentes y profundas todavía. La evolución de la desigualdad en la distribución de la renta presenta un perfil diferente si asumimos un punto de vista global o si miramos hacia su evolución dentro de países determinados. Según un enfoque global se ha dado, en las últimas tres décadas, una creciente desigualdad y una polarización en la distribución de la riqueza. De acuerdo con el Informe sobre Desarrollo Humano de 1996, de la UNDP (United Nations Development Program), en 1993 apenas 5 trillones, de los 23 trillones de dólares del GDP (Gross Development Product), provinieron de los países en desarrollo, a pesar de que éstos

suman, aproximadamente, el 80% de la población total. El 20% de la población mundial más pobre vio descender su participación en la renta del 2.3% al 1.4%, en los últimos 30 años. Sin embargo, la participación del 20% más rico creció del 70 al 85%. Esto hizo duplicar la proporción de la participación de los más ricos sobre los más pobres, pasando del de 30% al 60% (cfr. Castells, 1998: 80).

Al mismo tiempo existe una disparidad considerable en la evolución de la desigualdad interna de los países en las diferentes áreas del mundo, con el surgimiento del cuarto mundo (1998: 80). Lo que parece ser un auténtico fenómeno global es el crecimiento de la pobreza y, particularmente, de la extrema pobreza.

Al evaluar la dinámica social del capitalismo informacional, Castells (1998: 70-165) concluye con esta síntesis: “En lo referente a las relaciones de distribución/consumo o a la apropiación diferenciada de la riqueza encontramos procesos de desigualdad, polarización entre ricos y pobres, entre pobreza y miseria. Por otro lado, ante las relaciones de producción, encontramos procesos de individualización del trabajo, superexplotación de los trabajadores, exclusión social y una integración perversa, es decir, el proceso de trabajo en la economía criminal con actividades de creación de renta, que son declaradas por ley como criminales, tales como: tráfico de drogas, compra de armamentos o contrabando de material radiactivo, tráfico de órganos humanos, inmigrantes ilegales, prostitución, juegos, extorsiones, secuestros, descarga ilegal de basura atómica, etc.”

Pero no es sólo dentro de una visión del ser humano como individuo aislado donde surgen cuestiones ligadas a la responsabilidad moral, tal como denuncian los estudios mencionados. Hay otra concepción del ser humano y de la sociedad que lleva también a cuestionamientos morales.

2. COSMOVISIÓN COLECTIVISTA-TOTALITARIA

En la encíclica *Centesimus Annus*, Juan Pablo II (CA n. 25) afirma: “La *Rerum Novarum* se opone a la colectivización por el Estado de los medios de producción que reduciría a cada ciudadano a una pieza en el engranaje de la máquina del Estado”. Y en el discurso in-

augural del Encuentro de Puebla (Puebla, n. 9) ya decía: "La afirmación primordial de esta antropología es la del hombre como imagen de Dios, irreductible a simple parcela de la naturaleza o a un elemento anónimo de la ciudad humana".

¿Qué dicen las CS sobre esa otra perspectiva del ser humano como pieza de una máquina?

También aquí encontramos una lista de síntomas que los investigadores sociales identifican como antiéticos. Lo social se reifica y lo material pasa a ser el último criterio de desarrollo. Esta orientación puede, tal vez, ser resumida mediante la famosa afirmación de Stalin (en Menshikov, 1990: 72): "Cuando la Unión Soviética produzca 50 millones de toneladas de hierro, 60 millones de toneladas de acero, 500 millones de toneladas de carbón y 60 millones de toneladas de petróleo, estaremos protegidos de cualquier desgracia".

Los investigadores sociales están de acuerdo, en general, en que tanto el capitalismo como el estatalismo son incapaces de satisfacer las profundas necesidades del ser humano. Por estatalismo entendemos un sistema social organizado sobre la base de la apropiación del excedente económico producido en la sociedad por los que detentan el poder dentro del aparato del Estado; el capitalismo se define por su orientación y dirección hacia la apropiación del excedente por los que detentan el control de las organizaciones económicas.

Mientras el capitalismo tiene como meta la maximización del logro, el estatalismo busca la maximización del poder; es decir, de la capacidad militar e ideológica del Estado para imponer sus objetivos a la mayoría de la población y al nivel más profundo de sus conciencias.

I. Marková (entrevista personal, en 1998), al discutir su experiencia en los países socialistas, antes de ir para Inglaterra, comenta que el estatalismo tiene como dificultad fundamental la incapacidad para aceptar lo diferente, que puede ser tanto lo diferente cultural como lo personal. Las reglas y determinaciones son absolutizadas por leyes y determinaciones generales que son invocadas siempre y en todo lugar, principalmente por los guardianes del orden y de la eficacia. En sus estudios como investigador social constató que la cuestión de la moralidad está íntimamente ligada a la identidad, tanto grupal como personal. En el momento en que esas identidades no son tenidas en

cuenta y se exigen una uniformización o un nivelamiento, bajo el pretexto de algún poder centralizador, las responsabilidades individuales también quedan disminuidas. No hay modo de identificar a un responsable particular, pues todo es pensado y realizado en términos globales. La propia lengua, los propios conceptos se convierten en generalizados, pasan a referirse a una entidad superior; y las personas no se sienten ya interpeladas en su dimensión personal.

Pero no es sólo en los países del así denominado socialismo real donde cristalizó ese totalitarismo. El sociólogo H. de Souza (1993), al examinar la práctica de los medios de comunicación social en diversas sociedades, muestra no sólo el peligro sino también el hecho de que gran parte de la población sufre un proceso de masificación y de un consiguiente anonimato cuando los derechos humanos a la información y a la comunicación no son respetados. Distingue, de un lado, entre el derecho humano a la información, es decir, el derecho que todo ser humano posee de ser lo más ampliamente informado y el de poder buscar la información que desea, y, de otro, el derecho humano a la comunicación, que es el derecho que todo ser humano posee a expresar su opinión, manifestar su pensamiento, presentar sus ideas. En sociedades donde los medios de comunicación son propiedad de pocas personas o grupos (en Brasil, el 90% de los medios de comunicación está en manos de 9 familias), existe la fuerte probabilidad de que surja un nuevo tipo de totalitarismo, pues quien tiene la comunicación tiene el poder (Guareschi 1996). Ese poder se concentra, hoy, en manos de pocos, quedando gran parte de la población excluida de ese derecho fundamental. Para él lo que garantiza la democracia en una sociedad es la existencia o no de democracia en la comunicación. En la medida en que se impida a los ciudadanos manifestar sus ideas, surge un nuevo tipo de dictadura, que hiere los derechos humanos de la población a manifestarse y a presentar sus proyectos. Se crea un proceso de masificación de las personas, fácilmente manipulables, que son mantenidas en un profundo anonimato.

Nos parece estar aquí ante la más seria cuestión relacionada con gobiernos totalitarios, sean fascistas, nacistas o de partido único; se trata de la existencia de una burocracia ya discutida por Weber (1971) y ejemplificada por Gorbachev (1987). Tal burocracia, además de llevar muchas veces a una ineficiencia económica, suprime

las iniciativas y la creatividad, impidiendo que los seres humanos desarrollen plenamente todas las dimensiones de su subjetividad. Se hace muy difícil hablar de responsabilidad moral, cuando las personas pasan a ser piezas de una máquina.

3. COSMOVISIÓN SOCIAL-COMUNITARIA.

Las contribuciones de ese tercer conjunto de investigadores sociales caminan en diferentes direcciones, si bien hay en todas ellas una convergencia en el presupuesto de no concebir el ser humano ni como individuo cerrado en sí mismo ni como pieza de una máquina. Para ellos el ser humano es persona en relación, que se constituye y se construye históricamente en la relación con otros seres humanos y donde la comunidad siempre ocupa un espacio indispensable y fundamental. Ese ser humano es visto como alguien singular, único; su subjetividad, sin embargo, está constituida por millones de relaciones que él establece con todos los otros seres y con las cosas.

Seleccionamos algunas contribuciones más directamente ligadas a la cuestión de la responsabilidad moral. No incluimos las contribuciones de Kohlberg (1966, 1969) y de Piaget (1932), suficientemente conocidas, y que tratan, fundamentalmente, del desarrollo de la conciencia moral, identificando sus diversos estadios.

Analizamos en primer lugar las contribuciones de un grupo de investigadores sociales, entre los que se destacan los psicólogos sociales S. Lane (1990), B. Sawaia (1987), y otros, que trabajan con temas ligados principalmente a la conciencia, a la ideología y a la responsabilidad moral. Su interés es descubrir las maneras y las estrategias para posibilitar a los grupos sociales más necesitados modos de comprometerse en la superación de su situación de discriminación e injusticia. Dentro de esa perspectiva sus investigaciones y análisis tienen que ver con la conciencia, a la que definen como vía de respuesta a la pregunta: ¿por qué soy lo que soy, por qué las cosas que me rodean son de ese modo? La conciencia es, pues, un proceso continuo, interminable; y ella es siempre social. Ese crecimiento en conciencia lleva a mayor libertad, pues nadie puede ser libre si no es consciente. El hecho de ser consciente no lleva automáticamente a la

libertad, pero es condición indispensable para llegar a ella. El paso siguiente de ese proceso es la responsabilidad. Nadie puede ser responsable si no es libre y no podrá ser libre si no es consciente.

La insistencia de estos autores, y tal vez esté aquí su mayor contribución a la cuestión de la responsabilidad moral, es que las condiciones fundamentales de ésta están vinculadas al desarrollo de la conciencia. En las investigaciones y en los estudios hechos con diferentes grupos de personas (mujeres de comunidades participantes en movimientos sociales, grupos étnicos y raciales) fue constatado que esos grupos asumían su responsabilidad social y moral, uniéndose y comprometiéndose en tareas de lucha y transformación de la realidad. Si el hecho de tomar conciencia no lleva automáticamente a la responsabilidad es, por lo menos, condición necesaria y un primer paso. La responsabilidad surge no a través de imposiciones externas sino del propio proceso de tomada de conciencia. Cuanto mayor es el grado de conciencia mayor es el grado de responsabilidad. Estos autores llegan a afirmar que una conciencia crítica lleva a una responsabilidad ética de acción y de compromiso para superar las injusticias (Freire, 1974, 75,79,98). Es una situación análoga a la que aludíamos en la primera parte cuando mostramos que unas CS críticas llevan a la comprensión de la imposibilidad de ser neutro.

En esta línea de ideas se colocan las contribuciones de I. Marková (1995: 191-204) cuando analiza la naturaleza dialógica del ser humano y sus derechos individuales, mostrando la responsabilidad moral presente en las acciones que dicen relación a la calidad de vida y a los derechos de todo ciudadano. Es enfática al afirmar que "la responsabilidad es una característica esencial de los actores humanos cuyas acciones son definidas no en términos neutros sino en términos morales. La responsabilidad siempre implica un cierto tipo de compromiso moral o ético" (1995, p. 202).

B. Souza Santos está entre los investigadores sociales actuales que más se destacan en ese intento de demostrar cómo las CS tienen compromiso con la ética y con la responsabilidad moral. Su comprensión de ser humano es la de que "cada uno de nosotros es una red de sujetos en que se combinan varias subjetividades, correspondientes a las varias formas básicas de poder que circulan en la sociedad. Somos un archipiélago de subjetividades que se combinan dife-

rentemente bajo múltiples circunstancias personales y colectivas” (Santos, 1996: 107). En lugar del colectivismo grupal debe desarrollarse un colectivismo de subjetividades.

El autor, junto con otros estudiosos de lo social, al analizar las sociedades de hoy, muestra que la racionalidad moderna fue dejando tras sí trazos y consecuencias que, en términos éticos, pertenecen a la irracionalidad global. Se dan diversos nombres a tal irracionalidad: dictadura de las necesidades, de A. Heller (1987); colonización del mundo de la vida (Lebenswelt) de Habermas (1989); rigidez global de C. Offe (1987); y posibilidad global de un desastre éticamente no atribuible de K.-O. Apel (1984).

¿Cómo actuar ante esas irracionalidades globales? Las contribuciones de los teóricos sociales apuntan en una dirección sorprendente: el redescubrimiento de la dimensión comunitaria. Algunos, como Santos, llaman a esta tarea “reconstruir un archipiélago de racionalidades locales democráticamente formuladas por las comunidades interpretativas” (1996: 110). Apel habla de “comunidades de comunicación”. De modo diverso, todos recuerdan la importancia de volver a lo cotidiano, a la valoración de la comunidad, entendida como un tipo de vida en sociedad donde todos son llamados por su nombre, donde no hay ni masificación ni competición deshumanas.

El intento de las personas de situarse dentro de un mundo globalizado y cada vez más anónimo, se advierte en el surgimiento de diversos movimientos sociales que intentan dar nuevamente sentido a la vida humana. En su segundo volumen de la trilogía “The Information Age”, Castells (1997) profundiza en esa cuestión, que da título al volumen: “The power of Identity”. Según este autor, en un mundo de cambio incontrolado y confuso, las personas tienden a reagruparse en base a las identidades primarias: religiosas, étnicas, territoriales, nacionales. En un mundo de flujos globales de riqueza, de poder y de imágenes, la búsqueda de una identidad, colectiva o individual, atribuida o construida, se convierte en la fuente principal del sentido social. Las personas organizan cada vez más su sentido no en base a qué hacer, sino en base a lo que ellas son o creen ser.

Esa búsqueda de identidad está en lucha continua contra redes globales que dificultan a las personas y a los grupos la posibilidad de

articularse y de resistir a este poder totalitario. Así, las redes globales conectan y desconectan, es decir, incluyen o excluyen, selectivamente, a personas, grupos, regiones, e inclusive, a países de acuerdo con su importancia en la consecución de sus objetivos. De ahí surge una ruptura fundamental entre un instrumentalismo abstracto, universal y las identidades históricamente enraizadas. En expresión de Castells (1996, 3), “nuestras sociedades están cada vez más estructuradas dentro de una oposición bipolar entre Red y Yo” (*The Net and the Self*).

Si quisiéramos trazar un cuadro sinóptico de las tres cosmovisiones analizadas, podríamos sintetizarlas así:

Cosmovisiones	Liberal-individualista	Social-comunitaria	Colectivista-totalitaria
Dimensiones	Individual	Persona = Relación	“Pieza de máquina”
Concepción del ser humano	Individualismo	Solidarismo	Totalitarismo
Valores	Capitalismo	Comunidad	Nazismo Fascismo
Tipos de sociedad	Individualismo Competitividad	Solidaridad Cooperación	Masificación Anonimato Burocracia

IV. DOS CUESTIONES PROVOCATIVAS

Asumiendo que las CS pueden tener algo que decir sobre la responsabilidad moral (primera parte), y habiendo examinado lo que algunos de esos pensadores realmente nos dicen sobre algunos temas ligados a esa responsabilidad, (segunda parte), nos gustaría aludir ahora a dos breves cuestiones que no encuadran directamente en el esquema anterior pero que juzgamos importantes.

1. LA CUESTIÓN DEL SABER

La primera de esas cuestiones se refiere a una determinada visión de lo que es la ciencia, cuestión que puede tener profundas conse-

cuencias éticas y morales. Moscovici (1998) discute ese tema, intentando mostrar la importancia de una rehabilitación del saber popular, del saber del sentido común. En torno a este saber popular se pueden identificar dos posiciones bastante claras.

La primera, que podríamos llamar "científica", muestra desconfianza ante el conocimiento espontáneo de las personas. Esos estudiosos están convencidos de que tal forma de conocimiento debe ser purificada de sus irrationalidades ideológicas, religiosas y populares, y debe ser sustituida por el conocimiento científico. No creen que la difusión de los conocimientos haga crecer el nivel del conocimiento público, es decir, del conocimiento popular, del pensar común. Al contrario, creen que el pensamiento científico, a través de la propaganda, sustituirá, en el momento oportuno, al pensamiento común.

La segunda posición, más general, podría denominarse "ilustrada" y afirma que el conocimiento científico disipa la ignorancia, fantaseada con los errores de un conocimiento no científico, a través de la comunicación y de la educación. De esa manera su objetivo es transformar a las personas en una multitud de científicos. Al mismo tiempo, todos consideran la difusión del conocimiento científico como una desvalorización o una deformación del mismo, o ambas cosas a la vez. En otras palabras, cuando la ciencia se desparrame sobre la arena social, se transformará en algo degradado porque las personas serán incapaces de asimilarla. Se advierte aquí una convergencia entre los dos puntos de vista: el conocimiento popular es peligroso y errado.

Los investigadores sociales reaccionan contra esa actitud y quieren rehabilitar el conocimiento popular. Yendo aún más lejos, reaccionan contra la idea de que las personas no piensan racionalmente. Moscovici (1998: 375) muestra el profundo engaño de quien así piensa: "créanme, la primera violencia antisemita tuvo lugar en las escuelas y universidades y no en las calles".

Los investigadores sociales de hoy pretenden recuperar el valor del conocimiento popular, del pueblo sencillo. Si eso es así en el mundo científico mucho más deberá serlo en el mundo social, es decir, en el mundo político, económico, religioso y cultural.

Hace dos años realizamos una investigación, a petición del Regional Sur III, de la Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil,

con el objetivo de comprender cuál podría ser la razón de que tantos jóvenes, de 16 a 18 años, abandonaran sus prácticas religiosas apartándose de las iglesias (Grisci, Guareschi y Ruedl, 1998).

Los solicitantes de la investigación la denominaron "Investigación sobre cristianos alejados". Al analizar lo que decían los entrevistados se descubrió que todos ellos se consideraban creyentes y que entre las razones principales de su alejamiento estaba cierta presunción y convencimiento de los ministros de la iglesia al considerarse los dueños del saber religioso y de lo que es tener fe. Cuestionaban, incluso, el calificativo que se les había dado: "cristianos alejados".

Nos parece que es posible establecer una analogía entre la práctica científica de determinados intelectuales, tal como veíamos en Moscovici, y la práctica religiosa de ciertas instituciones, al secuestrar determinados saberes, intitulándose únicos dueños y detentores de las categorías de definición de lo que son determinadas realidades. Son saberes que están fundamentados en poderes institucionales. ¿No sería el caso de intentar hoy, como lo sugiere Moscovici, rehabilitar el pensamiento común y el conocimiento popular?

En la misma línea de pensamiento, B. Santos afirma: "la ciencia moderna hizo posible una ruptura epistemológica separándose del sentido común existente. Sin embargo, una vez realizada esa ruptura, el acto epistemológico más importante es romper con ella y hacer que el conocimiento científico se transforme en un nuevo sentido común. Es necesario, contra el saber, crear saberes y, contra los saberes, crear contrasaberes" (Santos, 1996: 104).

Y de una forma más vehemente: "hay muchas formas de conocimiento, tantas cuantas son las prácticas sociales que las generan y las sustentan (...). No reconocer estas formas de conocimiento (conocimiento alternativo, generado por prácticas sociales alternativas) implica deslegitimar las prácticas sociales que las sustentan y, en ese sentido, promover la exclusión social (...). El genocidio, que tantas veces marcó la expansión europea, fue también un epistemicidio: se eliminaron pueblos extraños porque tenían formas de conocimiento extraño y se eliminaron formas de conocimiento extraño porque eran sustentadas por prácticas sociales y pueblos extraños. El epistemicidio fue mucho más vasto que el genocidio porque ocurrió siempre

que se pretendió subalternizar, subordinar, marginalizar o ilegalizar prácticas y grupos sociales que podían constituir una amenaza a la expansión capitalista o comunista” (1996: 328).

Creemos que esas contribuciones son suficientes para mostrar las profundas cuestiones morales que están presentes en la defensa, muchas veces inconsciente, de determinado tipo de ciencia o de saber.

2. LA DICOTOMÍA ENTRE EL DECIR Y EL HACER

Todavía dentro del tema general del presente estudio, desearía llamar la atención sobre la cuestión de la burocratización de la palabra, o de la separación entre el decir y el hacer.

P. Freire, al hablar de los Evangelios, dice que lo que le fascina en ellos es la indivisibilidad entre su contenido y el método con que Cristo lo comunica. “La enseñanza de Cristo no era, ni podría ser, la de alguien que, como muchos de nosotros, se juzga poseedor de la verdad e intenta imponerla o simplemente transferirla. Verdad Él Mismo, Verbo que se hace carne, Historia Viva, su pedagogía era la de testigo de una presencia que contradecía, que denunciaba y anunciaba” (Freire, 1987).

Y continúa diciendo que no se puede conocer los Evangelios si alguien los toma como palabras que aterrizan en su ser, como si fuese un espacio vacío. Ésa sería la mejor manera de burocratizar la Palabra, de vaciarla, de negarla, de robarle el dinamismo del eterno estar-siendo para transformarla en la expresión de un rito formal. Al contrario, alguien conoce los Evangelios, bien o mal, en la medida en que los vive bien o mal. Alguien los experimenta y en ellos se experimenta, en la medida en que los vive en la práctica social de la que participa históricamente con los otros seres humanos.

La cuestión aquí aludida es la de que conocemos algo en la medida en que vivimos o experimentamos esa realidad. Freire todavía va más lejos afirmando que “conocer los Evangelios, mientras procuro practicarlos, es la mejor manera que tengo de enseñarlos”.

¿Cuáles son las consecuencias morales de tales situaciones? Lo que parece originarse, en casos semejantes, es el peligro de cierta burocratización, muy propia de instituciones centralizadoras que se dis-

tanciaron, en sus prácticas, del mundo y de la vida, y cuyo valor central es el discurso transformado en palabrería. Sólo volviendo a la práctica, a las acciones concretas y vitales, se podrá restituir sentido y contenido a tales acciones. Muchas instituciones, e inclusive determinadas iglesias, pueden transformarse en entidades vacías de sentido, donde lo que pasa a tener valor son únicamente las imágenes que se tienen de ella, no contando ya su práctica concreta. Es el propio Freire quien abre sus consideraciones con la afirmación de Juan, 15, 14: “Vosotros sois mis amigos si practicáis lo que os pido”.

3. SÍNTESIS CONCLUSIVAS

- a) Las CS, en la visión de gran parte de sus estudiosos, son entendidas como poseedoras de una dimensión ética. Cuando se consideraban positivistas y funcionalistas llegaron hasta querer sustituir a la propia religión. Cuando pasan a decirse neutras, no hacen sino perpetuar relaciones que también poseen dimensiones valorativas.
- b) Las CS muestran que siempre que las sociedades se encaminan hacia un reduccionismo, asumiendo el ser humano como individuo aislado o como pieza de máquina o estructurándose de manera reificada, totalitaria o individualizante –no comunitaria–, se originan hay sufrimientos y daños para la persona humana.
- c) Las CS nos alertan hoy sobre la tentación de un cientificismo que discrimina el saber popular, el saber del sentido común, privilegiando determinadas formas de saber que llevan, indirectamente, a un autoritarismo científico, cuyo resultado puede ser la exclusión de otras muchas formas de saber.
- d) Finalmente, algunos pensadores sociales señalan que es fácil para organizaciones y grupos, en época de realidades virtuales, enfatizar la dimensión verbal y teórica, olvidando la práctica. Nace así una burocracia de la palabra, vaciada de sentido.

V. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL, K-O. (1984), *The Situation of Humanity as an Ethical Problem*: Praxis International, 4: 250.

- BOURDIEU, P. (1998), *Contrafogos – Táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- CASTEL, R. (1995), *Les métamorphoses de la question sociale*. Paris, Fayard.
- CASTELLS, M. (1996), *The Rise of the Network Society*. Oxford, Blackwell Publishers.
- CASTELLS, M. (1997), *The Power of Identity*. Oxford, Blackwell Publishers.
- CASTELLS, M. (1998), *End of Millenium*. Oxford, Blackwell Publishers.
- DONZELOT, J. (1994), *L'invention du social: essai sur le déclin des passions politiques*. Paris, Éd. Du Seuil.
- DOWBOR, L., IANNI, O. y EDGAR, P. (orgs.) (1988), *Desafios da Globalização*. Petrópolis, Vozes.
- Éloge du prédateur* (1995): Le Monde Diplomatique. May, p. 20.
- FARR, R. (1991), *Individualism as a collective representation*, en: AESBICHER, V., DECHONCHY, J P. y LIPIANSKY, M., *Idéologies et Représentations Sociales*. E.D.S.: Del Val.
- FORRESTER, V. (1997), *O Horror Econômico*. São Paulo, Editora UNESP.
- FREIRE, P. (1974), *Educação como Prática da Liberdade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- FREIRE, P. (1975), *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- FREIRE, P. (1979), *Educação e Mudança*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- FREIRE, P. (1987), *Palavração: Mundo Jovem*, Año 92, oct. p.20.
- FREIRE, P. (1998), *Pedagogia da Autonomia*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- GEERTZ, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- GEUSS, R. (1988), *The Idea of A Critical Theory – Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press.

- GORBACHEV, M. (1987), *Perestroika*. S.Paulo, Best-Sellers.
- GOULDNER, A. (1970), *The Coming Crisis of Western Sociology*, Basic Books.
- GRISCI, C., GUARESCHI, P. y RUEDL, P. (1998), *Igreja Questionada*. Petrópolis, Vozes.
- GUARESCHI, P. (1994), *Ensino Social da Igreja e Ideologias*. Petrópolis, Vozes.
- GUARESCHI, P. (1996¹¹), *Comunicação e Poder*. Petrópolis, Vozes.
- GUARESCHI, P. y SUZIN, L.C. (1989), *Consciência Social Emergente*. Aparecida, Santuário.
- HABERMAS, J. (1989), *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- HELLER, A. (1987), *The Human Condition*: Thesis Eleven, 16: 4.
- ISRAEL, J. (1972), *Stipulations and Construction in the Social Sciences*, En: ISRAEL, J. y TAJFEL, H., *The Context of Social Psychology*. London: Academic Press.
- ISRAEL, J. y TAJFEL, H. (1972), *The Context of Social Psychology*. London: Academic Press.
- KOHLBERG, L. (1966), *A cognitive-developmental analysis of children's sex-role concepts and attitudes*, en: MACCOBY, E. E. (ed), *The Development of sex-differences*. Stanford: Stanford University Press.
- KOHLBERG, L. (1969), *A cognitive-developmental approach to socialization*, en: GOSLIN, D. (ed), *Handbook of socialization*. Chicago: Rand-McNally.
- LANE, S. - CODO, W. (1990), *O Homem em Movimento*. S.Paulo.
- LOWY, M. (1985), *Ideologias e Ciência Social*. S. Paulo.
- MARKOVÁ, I. (1995), *Human Agency and the Quality of Life; A Theoretical Overview*, en: MARKOVÁ, I. y FARR, R. (ed), *Representations of Health, Illness and Handicap*. The Netherlands, Harwood Academic Publishers.

- MENSHIKOV, S. (1990), *Catastrophe or Catharsis: (int) The Soviet Economy Today*. Moscow and London: Inter-Verso.
- MOSCOVICI, S. (1998), *Presenting Social Representations: A Conversation: Culture & Psychology*, Vol 4 (3): 371-410.
- OFFE, C. (1987), *The Utopia of the Zero-Option. Modernity and Modernization as Normative Political Criteria*: Praxis International, 7:1.
- PETRELLA, R. (1991), *L'évangile de la sainte Competitivité*: Le Monde Diplomatique, Septiembre, p.32-33.
- PETRELLA, R. (1994), *Les Litanies de la sainte Competitivité*: Le Monde Diplomatique, Febrero, p.11.
- PIAGET, J. (1932), *The Moral Judgement of Child*. Glencoe, III, Free Press.
- SANTOS, B .S. (1996), *Pela Mão de Alice – O social e o político na pós-modernidade*. Campinas, Cortez.
- SAWAIA, B. (1987), *A Consciência em Construção no Trabalho de Construção da Existência*. Tesis de Doctorado en Psicología Social, Pontificia Universidad Católica de S. Paulo.
- SOUZA, H. (1993), *Os Caminhos da Democracia na Informação: Políticas Governamentais*, IBASE, Rio de Janeiro, Vol IX (91), Mayo-Junio, 1993.
- THOMPSON, J. B. (1994), *Ideology and Modern Culture – Critical Social Theory in the era of Mass Communication*. Cambridge, Cambridge University Press.
- THOMPSON, J. B. (1995), *Media and Modernity – Toward a Theory of Social Communication*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WEBER, M. (1971), *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar.
- WRIGHT, G.H. von (1963a), *Norm and action*. Routledge & Kegan Paul, London.
- WRIGHT, G.H. von (1963b), *The Varieties of Goodness*. Routledge & Kegan Paul, London.
- WRIGHT, G.H. von (1968), *An essay in deontic logic and the general theory of action*: Acta Philosophica Fennica, Fasc. XXI.

La responsabilidad moral en la Europa occidental vista desde Oriente

Marco Rackiewicz

Moralia 23 (2000) 75-88

I. INTRODUCCIÓN

Como es sabido, Europa se encuentra actualmente en una fase decisiva del proceso que se viene desarrollando desde hace unos quinientos años y que conduce claramente a la formación de una sociedad y cultura global en nuestro mundo. Ha llegado al reconocimiento y posesión consolidada de altos valores en el campo social y cultural, que son motivo y expresión de su gran desarrollo, aunque también encierren amenazas y riesgos en otros campos. En este proceso la fe en el Dios de Jesucristo y en su voluntad de salvación universal ya no se contempla como el principio que confiere unidad a todo lo demás. Sobre la base de una imagen del hombre preponderantemente funcional, se configura una civilización secular cuyos factores técnicos, científicos y económicos conducen a la intercomunicación de la humanidad como sociedad universal, global. Sin embargo, la sociedad europea actual está marcada por dos procesos que van en sentido contrario: por la tendencia a la unificación, por una parte, y por la voluntad de autoafirmación de una pluralidad de culturas y religiones concretas, históricas, por otra. Este sistema de relaciones multipolar se puede resumir con el concepto de cultura pluralista. De acuerdo con este reparto de funciones, al cristianismo le correspondería la función de, en una sociedad marcada en diversos grados por el pluralismo cultural, conservar el "status quo" conseguido hasta el siglo XX por las culturas cristianas particulares. ¿Puede aceptarse esto sin más desde el punto de vista de la fe cristiana?