

zado. Las figuras del académico y del intelectual coexisten, ambos trabajando al modo quijotesco, el primero en razón de la escasa infraestructura y valoración social de su trabajo y, el segundo, debido a la necesidad de buscar un ganapán que financie su vocación intelectual y al prácticamente nulo espacio que los medios masivos y en general la industria cultural conceden a la actividad creativa.

Sebreli desempeña su rol de intelectual casi a la manera del siglo XIX, es decir, como un humanista preocupado por todo y crítico de todo o, también, cuya especialización por antonomasia es la crítica. De este modo, nuestro autor ha hecho su carrera intelectual en ocasiones deliberadamente a contramano de los estados de ánimo y creencias dominantes en la Argentina de los últimos años. Es en este sentido que refracta la historia del país. Sus temas han sido más bien centros a los cuales apuntar: los intelectuales de mayor prestigio (*Martínez Estrada, una rebelión inútil*, de 1960), hechos sociales reivindicados como conquistas populares (*Mar del Plata, el ocio represivo*, de 1970), el culto de determinados mitos nacionales (Carlos Gardel, Eva Perón, el fútbol, la guerra de Malvinas), fenómenos políticos tabúes (*Los deseos imaginarios del peronismo*, de 1983; *Tercer mundo, mito burgués*, de 1975).

Su último libro recorre estas preocupaciones, en las que subyace un

hilo de continuidad: una defensa del racionalismo y del universalismo modernos que, sin embargo, no cae en el cientificismo, gracias a una matriz de pensamiento que reivindica la legitimidad de la filosofía como lugar donde tienen cabida preguntas que la ciencia no puede ni debe responder. Sebreli se reconoce deudor más que de determinados pensadores en sí mismos, de un intento de poner en relación a ciertos pensadores a fin de corregirlos mutuamente (Kant, Hegel, Marx, Weber, Luckács, Sartre, Adorno, Bloch).

Tal vez lo más característico de la trayectoria intelectual de Sebreli sea su búsqueda de una reflexión centrada en la historia y en el individuo en la cual ninguno de estos elementos acabe subsumiendo al otro.

Sebreli sostiene la unidad, universalidad y el desarrollo progresivo de la historia en contra de todo relativismo cultural. En este último ve un modo de liquidación del concepto de individuo, entendido como sujeto de elecciones radicales de valores, a través de las cuales se hace y hace al mundo, y es hecho por éste merced a las situaciones transubjetivas en las que se encuentra para ejercer una libertad siempre condicionada. Pero, asimismo, Sebreli busca que esa unidad de la historia no redunde en la atribución de un sentido inmanente a ella, que por otra vía terminaría también con la idea de un sujeto abierto a elecciones valorativas, pues sus preferen-

cias no serían ya más que ademanes dirigidos por los hilos del cielo de la historia.

Sebreli busca salvar el núcleo individual de la decisión sin por ello creerlo todopoderoso, lo cual equivaldría a un desconocimiento de los límites de la creación de sentido y, por otra parte, a la disolución de la historia —entendida como encadenamiento de hechos significativos— en una serie de decisiones arbitrarias yuxtapuestas. Las dos obras anteriores a ésta, la ya citada *El asedio a la modernidad*, y *El vacilar de las cosas* (1994), dan buena cuenta de esta búsqueda intelectual.

Esta recopilación de ensayos es una miscelánea donde conviven lecturas filosóficas de obras de Pavese, Dashiell Hammett, del cine italiano de posguerra, así como ensayos sobre el nacionalismo argentino, el marxismo, Maquiavelo, y también interpretaciones históricas de personajes como Borges, Sartre o Victoria Ocampo. Estos escritos son expresión de ese permanente intento de unión entre lo individual y lo histórico, que busca la construcción humana del sentido de la totalidad allí donde nadie dudaría que ocurre, esto es, en lo político y en lo social, pero también en esos sitios, como la vida cotidiana y las trayectorias personales, hechos de decisiones sólo aparentemente intrascendentes.

Javier Franzé

¿Otra revolución?

El tópico revolucionario nos incita a considerar los cambios sociales puestos en escena por la revolución, como algo violento y claramente eventual. Seguimós teniendo presente el modelo francés, la revolución que ocurre un día determinado y a hora fija. Sin embargo, grandes cambios en la estructura de las sociedades han demorado décadas y aun siglos, sin sacudones decisivos y traumáticos. El paso de la economía esclava a la feudal, por ejemplo, o la sustitución de la nobleza territorial por la aristocracia togada en la Francia del siglo XVII.

Tal vez algo similar esté ocurriendo en el globalizado globo terráqueo de nuestro tiempo, al cual se asoman Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash en *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno* (traducción de Jesús Alborés, Alianza, Madrid, 1997, 265 págs.). Vivimos una simbiosis universal entre capitalismo y democracia, pero las transformaciones del sistema no provienen de sus crisis ni de la lucha de clases, según las visiones consabidas, sino, por el contrario, de sus «triunfos», su capacidad para

modernizarse, de sustituir una sociedad por otra sin revolución evidente. Una suerte de modernización de la modernidad, un infinito devenir moderno.

Desde luego, esta remodelación constante y, si se quiere, obsesiva y compulsiva (*hay que modernizarse* es una norma de conducta colectiva y configura un abstracto objetivo de la historia) involucra una crítica —por mejor decir: una autocrítica— de la modernidad. El cumplimiento del programa de la Ilustración no coincide con los resultados previstos por la propia Ilustración. Adorno y Horkheimer formularon hace medio siglo esta paradoja: el proyecto ilustrado —liberar al hombre de la sumisión a los dioses y a la naturaleza— impuso el desarrollo de unos poderes que crearon nuevas sumisiones del hombre al hombre. La materialidad de la historia mostró sus propias y oscuras razones y se interpuso entre el ser racional y la Razón. Estamos ante una nueva modernidad, que nuestros autores denominan reflexiva, que admite ser el fundamento no fundado, la comunidad sin fundamento, característica de otro postulado iluminista: la secularización de la vida. Y, como corresponde a todo racionalismo, la fórmula de una nueva utopía, la sociedad que Habermas imagina como la conciliación entre la vida y la cultura por medio de la moralidad, la norma hecha costumbre, a través de una total transparencia comunicativa entre los sujetos.

«Sociedad de riesgo» define Beck a la nueva estructura social. La caracteriza el riesgo imprevisible, del individuo y del grupo: riesgos contradictorios, amenazas impredecibles provocadas por el desarrollo técnico. Caducan ante ellos las antiguas instituciones del experto y el científico social. No hay expertos en riesgos o cualquiera puede serlo, ejerciendo un nuevo sentido común. Tampoco hay científicos sociales, dada la caducidad de la predicción. ¿Desde dónde hablan Beck y sus compañeros? ¿Qué nueva disciplina, qué inédita epistemología se les imponen?

No es ésta la menor modificación a la que asistimos. Vemos que el poder pasa a manos de los técnicos y que éstos, en consecuencia, se politizan cada vez más, en tanto los políticos tradicionales propenden a ser cada vez menos políticos, en el sentido de menos previsores a partir de unas ideas claras y distintas. La tecnología mejora la productividad y, al mismo tiempo, cuestiona la legitimidad. Aparentemente, siguen gobernando los que reciben la legitimación democrática, pero los cambios sustanciales en las normas de vida que impone la técnica no se deciden en sedes formalmente legítimas. El protagonismo del técnico y la aparición de las mujeres en la escena que tradicionalmente les estuvo vedada, conforman dos de los índices más expresivos del cambio social; se trata de una reformulación de protagonismos.

Los autores marcan otras alteraciones: la mayor socialización no sirve para soldar a los individuos, cada vez más competitivos, aunque multiplican los contactos y, en ese sentido, la solidaridad; cada individuo inventa su biografía y asume sus riesgos, sin poder desplazar la responsabilidad a los grupos generadores tradicionales (familia, comunidad, estructura social, clase de origen, etc.); la vida se normaliza totalmente, desaparecen las anomalías y se niegan las situaciones amenazantes (optimismo universal, reino de los fines); todo se inventa de nuevo a cada momento, pero la invención es abstracta, no se sabe qué se inventa ni cómo se inventa; la democracia no es ya discusión de ideas, sino pugna de partidos por espacios de poder; la vida se estetiza: el yo y la sociedad son obras de arte de masas; la tradición subsiste, pero vaciada de contenido y convertida en rutina, perdiendo su carácter de naturaleza inmutable; el mundo y su racionalidad se conservan (se salvan, si se prefiere) por la repetición compulsiva; el guardián y control de las tradiciones es reemplazado por el experto, alguien que no necesita acreditar ningún carisma ni calidad heredada; los vínculos sociales inmediatos (de familia, de clase, de etnia, etc.) se sustituyen por relaciones de comunicación mediada e información; la sociedad se torna un espacio no sólo abierto sino indefinido; los nexos sociales están siempre por hacerse (en el sentido de que

no son tradicionales ni hereditarios); las autoridades se descentralizan, pero los problemas se centralizan, porque se globaliza la sociedad y tiende a haber los mismos problemas en todas partes. Por insistir en etiquetas: Giddens prefiere hablar de «sociedad global».

Frente a este incesante proceso de modernización, no cabe la opción convencionalmente revolucionaria (el comunismo). Más bien la contradicción se diseña dentro del esquema modernizador, «dándole la razón»: a lo moderno se oponen los arcaísmos residuales. Al yo de la democracia de mercado se enfrenta el nosotros de las etnias. La tradición, que siempre es local y comunal, se opone a la globalización, que es universal por definición. La sociedad global del riesgo tiene un adversario que es el nacionalismo, la escenificación del pueblo, anuncio de nuevas guerras de religión. A su vez, genera un núcleo social, el tercio excluido del bienestar dominante, que ya no es una clase social, sino una subclase, y cuya oposición al sistema carece de sistema y se traduce en un cúmulo de actitudes antisociales aisladas, sin organización ni ideología alguna.

Ha desaparecido, con la ortodoxia de la historia (el llamado «socialismo real»), una línea fuerte de crítica a la sociedad global, pero no la crítica en sí misma. Por el contrario, se ha liberado ésta de la letal protección paterna de la ortodoxia, y es más libre e incluso puede ser más

radical, porque no debe pagar peaje al «sistema antisistema».

Después de la descripción y el anuncio de que estamos entrando en una nueva sociedad, ¿por qué ese tono crepuscular de la reflexión sociológica? ¿Por qué Giddens afirma que «vivimos una época de finales»? ¿Acaso contemplan los sociólogos el fin de la sociología y esa posición terminal melancoliza sus puntos de vista?

Desde luego, siempre ha sido más llevadero entender una época en su final que en su plenitud. Los hombres tendemos a no ver el presente, distraídos por lo cotidiano. El color de lo actual es pobre, cuando no

oscuro como el fango. El oro se coloca en el remoto pasado y en el porvenir hay luces diamantinas, a veces de utopía, otras de apocalipsis, siempre hirientes para la mirada actual. En todo caso, volvemos a ver que sólo la modernidad puede dar cuenta de sí misma, a poco que no se convierta en tradición, porque la tradición tiene un objeto sagrado y opaco, es decir, irreflexivo y exento de crítica. La modernidad razona y si su única alternativa es el arcaísmo, quiere decir que razona bien, o sea a favor y en contra de sí misma.

Blas Matamoro