

REVISTA CUBANA DE
CIENCIAS
SOCIALES



32/2002

REVISTA CUBANA DE CIENCIAS SOCIALES

No. 32-2001

Publicada conjuntamente entre el Instituto de Filosofía de la Habana
y la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP
con motivo del XXV Aniversario de la Revista Dialéctica

Instituto de Filosofía
Ministerio de Ciencias, Tecnología y Medio Ambiente,
Ciudad de La Habana, Cuba
FFyL de la BUAP, Puebla
Puebla, México
2001

Revista Cubana de Ciencias Sociales

No. 32 / Año XIX

Enero-julio/2001

PUBLICACIÓN SEMESTRAL EDITADA POR EL INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Cada trabajo representa la opinión del autor

Directora: Dra. Romelia Pino Freyre

Consejo de Redacción: Dra. Daysi Rivero Alvisa, Dr. Miguel Limia David, Dra. Carmen Gómez García, Dra. Ana Julia García Dally, Dr. Gabino La rosa Corzo, Dra. Nuria Gregori, Dra. Lourdes Serrano, Dra. Romelia Pino Freyre, Dra. Olga Fernández Ríos, Dra. Isabel Monal Rodríguez, Dra. Olivia Miranda Francisco, Dr. Ramón Sánchez Noda, Dr. Adalberto Ronda, Dr. José R. Fabelo Corzo, Dr. Juan Luis Martín, Lic. Félix Quiala Martínez, Lic. Roberto Lima, Lic. Gilberto Valdés.

Dirección suscripción y canje: *Revista Cubana de Ciencias Sociales*
Calzada No. 251, Vedado, Ciudad de La Habana 10400, Cuba

Jefe de Redacción: Lic. Félix Quiala Martínez

Colaboración para las traducciones: Dra. Marjorie Moore

Diseño de cubierta: Profesor Eladio Rivadulla Martínez

Realización computarizada: Graciela Martínez Civeira

Iris Cano Martínez

Gestor de publicación: Dr. José Ramón Fabelo Corzo

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Rector: M.C.: Enrique Doger Guerrero

Secretario General: Mtro. Guillermo Nares Rodríguez

Director de la FFyL: Dr: Roberto Hernández Oramas

ISSN-0138-6425

© Revista Cubana de Ciencias Sociales. 2001

© Sobre la presente edición:

Instituto de Filosofía

© FFyL de la BUAP

CONTENIDO

- 5 *Marxismo y ecología: complejidad de un problema, o ¿un problema de complejidad*
Carlos Jesús Delgado Díaz
- 13 *El sistema educativo y la globalización*
Luisa Redondo Botella
- 19 *Globalización neoliberal: reflexiones para Cuba*
Jesús Pastor García Brigos
- 35 *El modelo de ingresos y consumo en Cuba*
Ángela Ferriol Muruaga
- 41 *La propiedad social: repensar empresarialmente a Marx*
Luis Marcelo Yera
- 45 *Dimensión social del cambio global en Cuba. Un nuevo reto*
Ana María Luna Moliner
- 53 *La globalización, el INTERNET y el pensamiento cubano*
Félix Valdés García
- 59 *El incremento de la concentración de gases efecto invernadero*
Ricardo W. Manso Jiménez
- 65 *Nuestro mundo en el umbral del nuevo milenio*
Renée-Marie Croose Parry
- 75 *Anarcosindicalismo y catalanismo en la Guerra Civil. La revolución de 1937 en Barcelona*
María del Carmen Alba Moreno
- 87 *La reutilización del espacio fúnebre en comunidades de economía apropiadora*
Gabino La Rosa Corzo
- 103 *Las tradiciones paleolíticas en Cuba. Nuevo descubrimiento*
R. Sampedro Hernández, G. Izquierdo Díaz, L. O. Grande González, R. Villavicencio Finalé
- 121 *Poder y valores instituidos*
José Ramón Fabelo Corzo
- 133 *Del arte diferenciador al arte integrador*
José Antonio Pérez Diestre
- 141 *Problemas globales, valores universales y educación superior. De la Ética a la Eticidad*
Eric Oswaldo Santiago Blanco
- 153 *Insurrección y revolución: Todo valor*
Gladys Marel García Pérez
- 156 *Una obra enciclopédica: El diccionario Temático Ernesto Che Guevara*
Carmen Gómez García

PODER Y VALORES INSTITUIDOS

José Ramón Fabelo Corzo

RESUMEN. Analiza la relación poder-valor. Parte del desarrollo de la teoría axiológica y propone un enfoque multidimensional de los valores. Precisa que hay que comprender los valores como un fenómeno complejo con manifestaciones distintas en diversos planos del análisis, hay que entenderlos como parte constructiva de la propia realidad social, como relación de significación entre los distintos procesos y acontecimientos de la vida social y las necesidades e intereses de la sociedad en su conjunto.

Explícita o implícitamente la relación entre poder y valor ha estado muy presente en la historia del pensamiento filosófico-político. Debido a que el poder, en cualquiera de sus formas, tiende siempre a normar y regular la convivencia y actividad conjunta entre grupos humanos, cualquier reflexión filosófica sobre su naturaleza habrá de cuestionarse, directa o indirectamente, el asunto de su racionalidad ética, de su vínculo con los valores humanos.

Al mismo tiempo, pensar los valores debe conducir, tarde o temprano, a relacionarlos con el poder. Ya se parta de una interpretación subjetivista u objetivista de los valores,¹ el despliegue consecuente de una y otra concepción ha de llevar en algún momento al análisis del poder, o como factor influyente en el «origen subjetivo» de los valores, en el primer caso, o como medio de realización de los «valores objetivos», en el segundo.

En otras palabras, al tema en cuestión que nos ocupa puede (y debe) arribarse tanto desde una reflexión inicialmente centrada en el asunto del poder, como desde el estudio de los valores. Sin embargo ha sido mucho más frecuente la primera línea de desplazamiento reflexivo que la segunda. Tres ejemplos nos servirían para

J. R. Fabelo. Dr. en Ciencias Filosóficas. Investigador del Instituto de Filosofía del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente. Profesor de Filosofía. Autor de libros y artículos sobre axiología y otros temas.

mostrar lo anterior: un pensador clásico de la Modernidad como Rousseau, uno de los representantes ilustres del pensamiento contemporáneo como Foucault y un intelectual mucho más cercano a nuestro contexto como Luis Villoro. En los tres casos, el asunto central de reflexión es el del poder o la política y, desde ahí, se asume a lo ético o lo axiológico como una necesidad derivada de aquello.

Para Rousseau el poder es un medio en la realización de lo axiológicamente significativo. Siempre interpretado como resultado de una especie de convenio o contrato social, el poder ha sido tradicionalmente el instrumento de que se han valido algunos para acentuar sus diferencias (sobre todo de propiedad) y hacer prevalecer sus intereses por encima de los de los otros. Son ellos los que han concebido y propuesto esta especie de contrato con el expreso propósito de evitar la guerra de todos contra todos. De esta forma han convocado a toda la sociedad aproximadamente en los siguientes términos: «...en vez de emplear nuestras fuerzas contra nosotros mismos, unámosla en un poder supremo que nos gobierne mediante sabias leyes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace los enemigos comunes y nos mantenga en eterna concordia». Como resultado de esta invitación, concluye Rousseau, «todos corrieron al encuentro de sus cadenas, creyendo asegurar su libertad». ² De esta forma, el poder resultado de ese convenio garantiza cierta paz y orden, pero al mismo tiempo entroniza y preserva la desigualdad social. Su sentido axiológico es contradictorio y carece de una clara definición moral. Así ha sido hasta ahora el poder, piensa Rousseau, pero puede concebirse de manera distinta, dotado de una rectitud ética y como medio para la realización de lo realmente valioso. Entonces ya no puede ser concebido como poder particular, sino como poder común que al mismo tiempo garantice la libertad de cada cual frente a ese poder común. La atención a la voluntad general garantiza la moralidad del resultado y el paso hacia un estadio civilizado de la convivencia humana. «La transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de que carecían en principio. Es entonces cuando sucediendo la voz del deber al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre, que antes no había considerado ni tenido en cuenta más que su persona, se ve obligado a obrar basado en distintos principios, consultando a la razón antes de prestar oído a sus inclinaciones». ³ De esta forma, el poder así obtenido se convierte en medio de realización y garante de lo socialmente valioso que tiene al mismo tiempo su fuente en la voluntad general.

Para Foucault, por su parte, el poder, entendido como una tecnología o mecanismo que trasciende la tradicional esfera de la política y que cubre y se ramifica a través de toda la realidad social, es, en cierto sentido la génesis misma de lo valioso. Los valores son constituidos y sacralizados en los marcos de ciertos discursos con mayores o menores posibilidades de arraigo cultural y con abiertos y sutiles mecanismos de poder que les permiten su institucionalización. A Foucault no le interesa la presunta existencia de un contenido de lo valioso que esté más allá

de las reales estructuras de poder, sino el «modo de existencia de los acontecimientos discursivos en una cultura» que permitiría poner de manifiesto «el conjunto de condiciones que rigen, en un momento dado y en una sociedad determinada, la aparición de los enunciados, su conservación..., el papel que desempeñan, el juego de valores o de sacralizaciones de que están afectados, la manera en que están investidos en prácticas o en conductas, los principios según los cuales circulan, son reprimidos, olvidados, destruidos o reactivados. En resumen, se trataría del discurso en el sistema de su institucionalización.»⁴ A través del poder un determinado discurso se instauro como verdad. Y esta «verdad» es, aunque Foucault no lo dice, de naturaleza eminentemente axiológica ya que, siendo un resultado del propio poder, su misión fundamental es la legitimación y reproducción del mismo. En otras palabras, la delimitación de estas «verdades» se produce no por su nivel de adecuación a cierto contenido objetivo que las trasciende, sino por su imposición al cuerpo social a través de las múltiples formas de poder y como un complemento imprescindible para el funcionamiento de este. Lo importante aquí es que esa «verdad» sea aceptada por la sociedad, que se instituya como «verdad científica», que funcione como factor legitimador del poder. Según sus propias palabras, a Foucault no le interesa «la partición entre lo que, en un discurso, evidencia la científicidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos.»⁵ Bajo el aspecto objetivo, universal, desinteresado del conocimiento, el poder-saber produce un discurso, una moralidad, un sistema de valores, cuyo destino es el poder mismo y la normalización de una conducta acorde a aquel. Es así como se excluye «científicamente» lo «anormal»: los homosexuales, los locos, los presos.

Una tercera forma de entender la relación entre poder y valor es la que nos propone Luis Villoro. Poder y valor guardan entre sí una relación de oposición, piensa el filósofo mexicano. El poder en política nace del conflicto, de la lucha en el interior de la sociedad, de la violencia generalizada. «Es entonces cuando puede darse un salto cualitativo: un individuo o un grupo de la sociedad impone su voluntad sobre el resto para acabar con todo conflicto. Contra el mal de la violencia colectiva impone la violencia de una parte sobre el todo. Solo entonces ha nacido el poder político. Con él ha surgido el Estado».⁶ Debido a que cada cual busca el poder para sí mismo, esta búsqueda es lo opuesto a la persecución de un bien común y no puede desembocar, por lo tanto, en un valor objetivo. El poder es utilizado como instrumento de dominación, humilla y restringe la libertad de quienes lo padecen, corrompe al que lo ejerce. El poder es entonces, por su propia esencia, antivalioso. Pero al mismo tiempo todo poder, para ser aceptado por los demás, necesita de una justificación moral. Y por esa razón se presenta como un valor colectivo, se disfraza de bien común. «De allí la ambivalencia de todo poder político: a la vez que se busca por sí mismo, se justifica como medio de realizar un valor».⁷ Mas el resultado nunca puede ser un valor real, «la realización plena del

valor implica la abolición de cualquier dominio de unos hombres sobre otros»,⁸ presupone no el poder, sino su contrario, el contrapoder, mediante el cual la voluntad propia ya no se *im-pone*, sino que se *ex-pone*. El resultado ya no se busca por vía de la violencia, sino de la comunicación, abriendo la posibilidad de que se realice un valor comúnmente aceptado, a tono con los intereses no excluyentes de cada cual. «Si el poder tiene que acudir al valor para justificarse, el valor requiere del contrapoder para realizarse».⁹

Hemos constatado tres modos diferentes de entender la relación poder-valor. Si para Rousseau el poder es potencialmente el medio de realización de lo valioso y en Foucault el valor, reducido a su expresión instituida, tiene su fuente en el poder mismo, para Villoro el poder es en esencia lo opuesto al valor. En los tres casos se ha partido del análisis del poder o la política como tema central. Rousseau está buscando un modelo de sociedad democrática, Foucault intenta develar los mecanismos de funcionamiento de las múltiples formas de poder y Villoro anda tras los fundamentos de una ética política. Pero en los tres casos el concepto de poder del que se parte es diferente. Para Rousseau es el resultado de un contrato social que presupone la opción voluntaria de los asociados y que puede convertirse en poder común, expresión de la voluntad general. Para Foucault el poder siempre es asimétrico, se ejerce en una dirección determinada, se irradia a través de todo el engranaje social desde lo macro hasta lo micro y genera sus propias verdades y valores que pretenden legitimarlo y reproducirlo. A Villoro, por su parte, le interesa el poder solo en su expresión macro-política y lo concibe siempre como una relación de dominación, de imposición, de naturaleza no valiosa. Tampoco hay coincidencia total entre estos tres autores en cuanto a la comprensión de lo valioso. Rousseau y Villoro tienen en este sentido posiciones más cercanas. El primero asocia el valor a la voluntad general y el segundo al bien común. Pero entre ellos dos, por una parte, y Foucault, por la otra, hay una gran distancia teórica en la comprensión del valor. Para este último el valor es el resultado de los propios mecanismos de poder que presentan, instituyen y hacen pasar por valioso a todo aquello que refuerza las relaciones de poder.

Pero dejemos por un momento el análisis comparativo de estos tres autores para dar paso a nuestras propias ideas sobre el tema. Ya regresaremos indistintamente a cada uno de ellos en la medida en que toquemos aspectos contenidos en sus respectivas concepciones.

Nuestro punto de arranque no ha sido el poder y la política, sino los valores. Ha sido precisamente el desarrollo de la teoría axiológica el que nos ha llevado al asunto que aquí estamos tratando.¹⁰ En reacción crítica a las tradicionales posturas objetivista y subjetivista en axiología¹¹ hemos propuesto un enfoque multidimensional de los valores, es decir, comprenderlos como un fenómeno complejo con manifestaciones distintas en diversos planos de análisis.¹²

Son posibles, cuando menos, tres planos de análisis de esta categoría. En el primero de estos planos es necesario entender los valores como parte constitutiva

de la propia realidad social, como una relación de significación entre los distintos procesos o acontecimientos de la vida social y las necesidades e intereses de la sociedad en su conjunto. Digámoslo en otras palabras: cada objeto, fenómeno, suceso, tendencia, conducta, idea o concepción, cada resultado de la actividad humana, desempeña una determinada función en la sociedad, adquiere una significación social u otra, favorece u obstaculiza el desarrollo progresivo de la sociedad y, en tal sentido, es un valor o un antivalor, un valor positivo o un «valor» negativo. No nos estamos refiriendo aquí a la interpretación subjetiva de ese valor, a lo que juzgue u opine un determinado sujeto, sino a la significación humana real del objeto en cuestión, significación dada por su vínculo con lo humano genéricamente entendido. Es a esto lo que llamamos *dimensión objetiva del valor*, teniendo en cuenta que su constitución como valor trasciende los deseos o aspiraciones de cualquier sujeto en particular. Claro que no estamos haciendo referencia a algún mundo platónico de valores eternos al estilo del objetivismo tradicional. La objetividad de la que aquí hablamos es una objetividad social, que siempre es, en alguna medida, subjetividad objetivada, es decir, producto de la actividad humana, pero que trasciende, por su significación, a la propia subjetividad que la crea y se inserta con un lugar propio en el sistema de relaciones sociales. De ese lugar –y de la relación funcional que desde él establece con el todo social– depende su valor objetivo. Por estar en relación directa al lugar que ocupa el objeto o fenómeno en el sistema de relaciones sociales, se entiende que el valor objetivo es dinámico, cambiante, dependiente de las condiciones histórico-concretas. Ese valor guarda además una determinada relación jerárquica con otros valores, en dependencia del nivel de significación humana de cada uno de ellos, relación que también es dinámica y sujeta a la situación específica en que se encuentra la sociedad.

El segundo plano de análisis se refiere a la *dimensión subjetiva de los valores*, es decir a la forma en que esa significación social, que constituye el valor objetivo, es reflejada en la conciencia individual o colectiva. No todos los sujetos ocupan la misma posición en la sociedad. De esas diferencias emanan intereses distintos, lo cual a su vez provoca que los diferentes objetos y fenómenos de la realidad posean significaciones específicas para cada uno de estos sujetos. Lo que es positivo para uno no lo es necesariamente para otro. Como resultado, cada sujeto (individual o colectivo) crea su propia escala subjetiva de valores, distinta a la de los demás. Esta subjetivación de valores se realiza a través de complicados procesos de valoración¹³ que permiten al sujeto enjuiciar la realidad desde el ángulo de sus necesidades, intereses, ideales, aspiraciones, gustos. Los repetidos procesos de valoración van fijando sus resultados en la memoria y experiencia del sujeto en forma de valores relativamente estables que cumplen una importante función como reguladores internos de la actividad humana. Es evidente que el sistema subjetivo de valores así creado puede poseer mayor o menor grado de correspondencia con el sistema objetivo de valores, en dependencia, ante todo, del nivel de coincidencia de los intereses particulares del sujeto dado con los intereses generales de la sociedad

en su conjunto, pero también en dependencia de las influencias educativas y culturales que ese sujeto recibe y de las normas y principios que prevalecen en la sociedad en que vive y que funcionan muchas veces como prejuicios o estereotipos valorativos asumidos acríticamente por diferentes sujetos.

Al mismo tiempo, cada sujeto supone que su propio sistema de valores es el verdadero y universal, ya que por lo general se asume a sí mismo como el prototipo por excelencia de lo humano. Obsérvese que los juicios valorativos se estructuran gramaticalmente como si fueran universalmente válidos: «el cuadro es bello», «el hombre es bueno», «el gobierno es justo». No se especifica que tal valoración se realiza desde la perspectiva subjetiva del que la emite; se asume implícitamente que todos deben valorar igual.

Así y todo, lo lógico y natural es que la propia diferenciación social genere múltiples apreciaciones subjetivas de los valores. En ocasiones estas diferentes interpretaciones pueden coexistir sin mayores problemas, sobre todo cuando las diferencias de juicio y sus conductas derivadas no involucran o afectan a otros. En tales casos la posibilidad de convivencia de distintas escalas subjetivas de valores se reduce a un asunto de tolerancia. Pero esto está lejos de ocurrir siempre. Muchas veces entre los diversos sistemas subjetivos existe una relación real de incompatibilidad, que se pone de manifiesto sobre todo en sus expresiones práctico-conductuales: la puesta en acción de un determinado sistema subjetivo de valores impide u obstaculiza la realización práctica de los criterios valorativos de otros sujetos. Esta relación de incompatibilidad genera actitudes y conductas contrapuestas, así como choques entre los sujetos portadores de diferentes interpretaciones subjetivas.

El despliegue incontrolado de todas estas tendencias valorativas existentes en la sociedad provocaría una total anarquía social y una especie de estado de guerra permanente, sobre todo en los casos en que los objetos de diferentes apreciaciones valorativas constituyen objetos públicos, es decir, objetos cuya significación trasciende al individuo o a un determinado grupo social en concreto. No es de extrañar entonces que los sujetos hagan todo lo posible por extender sus propias valoraciones a todos los demás, sobre todo como medio de legitimar un determinado tipo de praxis social a tono con la interpretación propia de los valores. Las diferentes doctrinas filosóficas, políticas y religiosas han tenido, entre sus propósitos fundamentales, la justificación ideológica de las respectivas escalas de valores y la pretensión de presentarlas como las únicas válidas para todo el universo social.

Pero los distintos sujetos se preocupan no solo por justificar ideológicamente sus valores, sino también por tratar de imponerlos y convertirlos en realidad social. La política, el Estado, el derecho, junto a la moral y la conciencia religiosa contribuyen a estos fines. Como resultado, la sociedad siempre tiende a organizarse sobre la base de un sistema de valores instituido y oficialmente reconocido que es el que dicta las normas de convivencia en la sociedad dada. Es este precisamente el tercer plano de análisis de los valores, que se corresponde con su *dimensión instituida*.

El sistema oficial de valores puede ser el producto de la universalización y conversión en dominante de una de las escalas subjetivas existentes en la sociedad, o puede ser el resultado de la combinación de varias de ellas como expresión de la alianza de diferentes fuerzas sociales e, incluso, en el hipotético caso de una democracia perfecta, debería emerger del balance de todos los sistemas subjetivos existentes en la sociedad.

Mas en todos los casos los valores instituidos siempre van a estar íntimamente vinculados a las relaciones de poder. Quien detenta el poder impone su sistema de valores al todo social de que se trate. Los demás sistemas subjetivos se ven obligados a subordinarse, aunque no desaparecen y pugnan por alcanzar el predominio y su consecuente plasmación práctica.

Quiere decir que no es lo instituido, como piensa Foucault, la única realidad de los valores. Para que ciertos valores se instituyan a través del poder antes tienen que existir como aspiración, como ideal, como valores deseados, es decir, subjetivamente. El poder mismo no tendría sentido si no es utilizado por quien lo detenta para la creación o conservación de lo que considera valioso. Es cierto que los valores instituidos adquieren tal fuerza que en ocasiones tienden a aplastar las subjetividades alternativas y dan la impresión de ser la realidad última, la «verdad» misma, como afirma Foucault. Pero una cosa es la forma en que se presentan y funcionan los valores instituidos y otra cosa es lo que son en realidad. Por muy amplio que sea su dominio aun en los contextos más ortodoxos y dogmáticos, ellos no logran impedir por completo formas distintas de valorar. Pero, sobre todo, el carácter dominante de cierta interpretación de los valores nunca llega a suplantar la significación real humana de los objetos, fenómenos y procesos de la realidad, es decir los valores objetivos. Aquello que tiene una nítida significación negativa para la humanidad jamás se convertirá en objetivamente valioso por mucho poder que tenga a su favor, por muy omniabarcante que sea su presencia en la realidad y la conciencia sociales. Pensemos, a manera de ejemplo harto convincente, en los crímenes nazi contra los judíos en la Alemania hitleriana.

Desconocer la existencia de una realidad valiosa más allá del poder nos privaría de la posibilidad de enjuiciar al poder mismo, nos destruiría el referente objetivo que podría servirnos para asentir o disentir en relación con los valores instituidos, nos obligaría a admitir como irremediable cualquier disposición oficial de los valores, nos impediría poner en cuestión a las «verdades» oficiales. Por eso no podemos aceptar el método foucaultiano que intenta explicar el poder por el poder mismo sin trascenderlo. Como afirma Héctor Ceballos, así entendido «el poder se presenta como si fuera un omnipresente macrosujeto suprahistórico que preside y determina por sí mismo el conjunto de la vida social».¹⁴

Mucho más loable en este sentido es el intento clásico de Rousseau y el más reciente de Villoro de pensar la relación del poder con una realidad objetivamente valiosa irreductible al poder mismo. La voluntad general o el bien común son, respectivamente, el ámbito de existencia de los valores objetivos. Para Rousseau el

poder es medio de realización de lo valioso si responde a la voluntad general, pero al mismo tiempo reconoce que esto históricamente no ha sido así. Villoro es aun más radical: el bien común no es alcanzable a través del poder, sino del contrapoder; el poder es en sí mismo opuesto a lo valioso.

En nuestra opinión el poder constituye, como lo pensaba Rousseau, un tipo de significación instrumental o extrínseco cuyo carácter valioso o antivalioso depende de la naturaleza del fin que se persigue con el mismo. Este fin puede o no ser coincidente con los intereses generales de la sociedad, es decir, con lo objetivamente valioso. Por consiguiente, el sistema instituido de valores puede guardar una relación de mayor o menor correspondencia con el sistema objetivo de valores. Todo depende, en buena medida, de qué grupo o sujeto social detenta el poder en las condiciones históricas específicas de la sociedad dada y de la relación de los intereses del sujeto en cuestión con los intereses generales del universo social.

La naturaleza del sistema de valores instituidos y su nivel de correspondencia con el sistema objetivo de valores resulta en grado significativo determinante para el curso evolutivo de la sociedad hacia el progreso, hacia la conservación del *statu quo* o hacia el retroceso. No es casual que el marxismo clásico haya calificado el asunto del poder como el problema fundamental de la revolución social.

En realidad todo poder responde en primera instancia a los intereses del grupo social que lo detenta. Pero prácticamente siempre, como afirma con mucha razón Villoro, se presenta como instrumento para alcanzar el bien general. «De lo contrario el poder político solo podría explicarse como un dominio arbitrario, ajeno a toda justificación moral».¹⁵ Incluso las formas más despóticas y reaccionarias de poder manejan un discurso valorativo que busca su legitimación y, para hacerlo, se disfrazan de «bien común». Es por esa razón que resulta tan frecuente la demagogia política. Debido a que todo discurso político que emana desde el poder tiende a legitimarse en valores, constantemente maneja conceptos tales como «libertad», «democracia», «justicia», «derechos humanos», «bienestar», «progreso». Son estos conceptos valorativos presentes en todos los discursos del poder, aun en aquellos que guardan entre sí una relación de total oposición política. Si juzgáramos a los gobiernos exclusivamente por los discursos que emiten llegaríamos a la inevitable conclusión de que vivimos en el mejor de los mundos posibles. Pero sabemos que esto está muy lejos de ser una realidad. Y ello, una vez más nos demuestra, la existencia de diferentes dimensiones del valor. No es lo mismo, digamos, la democracia como valor instituido que emana del discurso y la legislación política, que la democracia como subjetivamente la entienden los diferentes sujetos que integran el universo social, o que la democracia como hecho social, como praxis, con toda su objetividad real y potencial.¹⁶ Si tomamos a esta última dimensión como referente objetivo nos percataremos que no siempre, ni mucho menos, la realidad verifica el discurso valorativo del poder.

Pero tampoco es acertado afirmar de manera absoluta que el discurso desde el poder es siempre demagógico, falso, egoísta. El poder en sí mismo no entraña

una naturaleza pérfida, como parece sugerirlo las siguientes palabras de Luis Villoro: «...quien llega a servirse del poder no puede menos que deseárselo por sí mismo, con independencia de sus resultados. Porque hay un goce vital de la propia fuerza, un deleite en el despliegue de nuestras capacidades... El afán de poder por sí mismo, sin mirar sus consecuencias, responde al deseo profundo de todo hombre por prevalecer. Nadie que busque el poder puede sustraerse del todo a esa pasión».¹⁷ Nos parece que aquí se deja entrever una visión ahistórica y demasiado negativa del ser humano como si este a fuerza fuese, en atención a una supuesta esencia humana abstracta, un ente inevitablemente individualista y egoísta. Lo que es en realidad el engendro de un tipo histórico de sociedad es convertido en prototipo de lo humano universal. Partiendo de tal visión del ser humano es inevitable una apreciación negativa del uso que este puede hacer del poder. Y es cierto que el discurso político vestido de valores puede apañar intenciones egoístas y abiertamente contrapuestas a los intereses reales de la comunidad. Pero puede también ser expresión de esos intereses e impulsar el progreso colectivo. Más allá del discurso, puede decirse que el poder es valioso si está dirigido a la obtención de fines objetivamente valiosos, valiosos para la sociedad tomada en su integridad. Y esto no es ningún imposible; es una posibilidad real que no ha dejado de tener su confirmación histórica.

También Villoro, al igual que Rousseau, reconoce la posibilidad de una organización social basada en valores objetivos. Solo que para el filósofo mexicano esta organización no es alcanzable a través del poder, sino del contrapoder, que sería el que permitiría la consecución del bien común. Los conceptos de «voluntad general» en el pensador ilustrado francés y de «bien común» en Villoro desempeñan similar papel en la estructura lógica de sus pensamientos, como fundamento o criterio de lo valioso. Incluso Rousseau utiliza a veces también el concepto de «bien común»¹⁸ (en tanto resultado de la voluntad general) y para Villoro no resulta del todo rechazable la categoría rousseauiana de «voluntad general».¹⁹

Ambas categorías tienen, sin embargo serias dificultades como criterio delimitador de lo objetivamente valioso. La voluntad general apela a la subjetividad, ciertamente de la conciencia colectiva, pero subjetividad al fin. Como toda subjetividad, la voluntad general puede errar, puede ser manipulada o engañada. Así lo reconoce el propio Rousseau: «el pueblo quiere indefectiblemente su bien, pero no siempre lo comprende. Jamás se corrompe al pueblo, pero a menudo se le engaña, y es entonces cuando parece querer el mal».²⁰

Por su parte, el concepto de «bien común» como fundamento de una ética política basada en valores objetivos tiene la dificultad de que «lo común» no es idéntico a «lo general». Lo bueno para una comunidad globalmente tomada no es necesariamente lo bueno para cada uno de sus miembros. En una sociedad escindida en grupos con intereses antagónicos lo común entre ellos quedaría reducido a lo insustancial. Sobre los aspectos vitalmente importantes para la sociedad, como qué entender por justicia, libertad, democracia, derechos humanos no habría co-

munidad de significaciones. En estos casos lo general, lo bueno para la sociedad, no sería lo comúnmente bueno para cada uno de los grupos que la integran, sean estos clases sociales al interior de una nación o grandes regiones geoculturales como las que hoy se han dado en llamar Norte y Sur al nivel de las relaciones internacionales. Y no se trata simplemente de ausencia de voluntad general y común, es que se parte de intereses en pugna. ¿Cómo pretender que exista la misma valoración o la misma voluntad en relación, digamos, con la explotación desde el ángulo del explotador que desde la perspectiva del explotado, o sobre el intercambio desigual desde las posiciones del Norte industrializado y desde la situación del Sur expoliado? Objetivamente estos fenómenos guardan una relación de significación distinta para cada sujeto, no son ni bienes ni males comunes. Y no por eso dejan de tener una significación general para el universo social de que se trate. ¿Cuál es esa significación?

Villoro intenta solucionar esta cuestión apelando a un fundamento de validez distinto a la mera valoración parcial y excluyente. Ese fundamento sería la argumentación racional que, según él, permitiría un punto de vista imparcial que descubra los valores objetivos a través de la universalización de las inclinaciones incluyentes. Esto «no puede ser obra del propio deseo, lo es de la razón».²¹ En esto consiste precisamente la ética.

Como puede apreciarse, Villoro está pensando en una racionalidad ética, valorativa, que le pase por encima a los intereses particulares (en especial a los que él llama excluyentes), a su divergencia e incluso antagonismo. Por supuesto que la razón es un poderoso medio para la conformación de una ética humanista. Pero toda racionalidad valorativa —cual es el caso de la ética— tiene que partir a su vez de premisas valorativas. Cualquier juicio de valor presupone la proyección de la subjetividad de quien lo sostiene. Esa proyección necesariamente se refracta a través de los intereses propios, aun cuando se exprese en forma de juicio universal. Esto significa que los juicios valorativos que han de servir de premisa para la racionalidad ética van a ser diferentes en dependencia del sujeto de que se trate, de sus intereses particulares, y van a conducir a resultados distintos. Nos vamos a encontrar con diversas racionalidades éticas, todas ellas pretendidamente universales, todas ellas supuestamente fundadas en valores objetivos.

Y volvemos al mismo punto: ¿cuál de ellas es la correcta? Si la solución a este problema no la puede ofrecer ni el llamado «bien común» ni una racionalidad supuestamente neutral, significa que las posibilidades de acertar estarán concentradas en uno o varios sujetos específicos cuyos intereses particulares, con toda la parcialidad que ellos suponen, estén en correspondencia con los intereses generales del todo social. En un mundo antagónico como el que vivimos esto no es posible alcanzarlo desde cualquier posición social, sino desde aquella que, por la carencia real de los beneficios asociados a un determinado valor, engendre intereses dirigidos a su consecución. En lo relacionado con la libertad, la justicia, la

democracia, los derechos humanos y otros valores, sabemos muy bien dónde se concentran y se sienten con más agudezas sus carencias fundamentales. Desde esa posición –que puede ser compartida espiritualmente también por otros sujetos que no viven directamente en ella– es que resulta posible enjuiciar con acierto los valores generales de la sociedad. Cuando el poder se ejerce desde esa perspectiva social son muchas las posibilidades de que los valores que a través de él se instituyan guarden una relación de correspondencia con los valores objetivos y necesarios al universo social.

Notas

- ¹ Son estas las dos principales respuestas (aunque no las únicas) que en la historia del pensamiento axiológico se han ofrecido al problema fundamental de la axiología sobre la naturaleza de los valores. Más adelante haremos referencia crítica a ambas posiciones.
- ² J. J. Rousseau: «El hombre, la sociedad y el Estado», en: Adolfo Sánchez Vázquez: *Rousseau en México*, Grijalbo, México, D.F., 1969, p. 111.
- ³ J. J. Rousseau: *El Contrato Social*, SARPE, Madrid, 1984, p. 47.
- ⁴ M. Foucault: «Respuesta al Círculo de Epistemología», en: P. Burgelin y otros: *Análisis de Michel Foucault*, Ed. Tiempo Contemporáneo, B. A., 1970, p. 237.
- ⁵ M. Foucault: *Microfísica del poder*, Ed. La Piqueta, Madrid, 1980, pp. 181-182.
- ⁶ Luis Villoro: *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, FCE, México, 1997, p. 82
- ⁷ Ídem., p. 84
- ⁸ Ídem., p. 85
- ⁹ Ídem., p. 91
- ¹⁰ Hemos venido trabajando el tema de los valores desde 1981. Sin embargo en nuestro libro *Práctica, conocimiento y valoración* (Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1989) que resume el contenido de nuestras investigaciones de esa primera etapa, todavía no se aborda la relación entre valores y poder. Este tema es introducido por primera vez en el ensayo «Valores universales y problemas globales» (1992) y vuelto a tratar en la ponencia «Valores y juventud en la Cuba de los noventa» (1995). Ambos trabajos pueden encontrarse en: José Ramón Fabelo: *Retos al pensamiento en una época de tránsito*. Ed. Academia, La Habana, 1996. En una ponencia posterior –*Para un estudio de la democracia como valor político– elaborada de manera conjunta con Edith González Palmira se aborda de nuevo el tema con el propósito específico de analizar el valor de la democracia.
- ¹¹ Ambas posiciones son incapaces de ofrecer una respuesta adecuada al problema de la naturaleza de los valores. Si los objetivistas extraen la esfera de los valores del mundo humano y se ven imposibilitados de explicar los cambios de valores, las crisis de valores y otros fenómenos asociados al movimiento de la sociedad misma, los subjetivistas, por su parte, relativizan absolutamente los valores al hacerlos depender de los variables gustos y aspiraciones de los distintos sujetos, sin que sean posibles el discernimiento de una verdad valorativa ni el fundamento para una educación en valores. Para un estudio más pormenorizado sobre estas concepciones puede consultarse: *Risieri Frondizi: pensamiento axiológico*. (Antología: selección, prólogo y epílogo de José Ramón Fabelo), Instituto Cubano del Libro - Universidad del Valle, La Habana - Bogotá, 1993.
- ¹² Este enfoque es propuesto por primera vez en nuestra ponencia a la Audiencia Pública del Parlamento Cubano sobre La formación de valores en las nuevas generaciones. Ver: José Ramón Fabelo: *Retos al pensamiento...*, pp. 163-164.
- ¹³ Un estudio de los procesos valorativos de la conciencia humana puede encontrarse en: José Ramón

Fabelo: *Práctica, conocimiento y valoración...*

¹⁴ Héctor Ceballos Garibay: *Foucault y el poder*. Ediciones Coyoacán, México, 1997, p. 63

¹⁵ Luis Villoro: Ob. cit., p. 76

¹⁶ Precisamente centrado hasta el momento en el análisis de la democracia hemos venido trabajando en la elaboración de un método para su estudio comparativo como valor objetivo, como valor subjetivo y como valor instituido. El primer acercamiento aparece en la ya mencionada ponencia inédita —«Para un estudio de la democracia como valor político»—, elaborada de manera conjunta con Edith González Palmira.

¹⁷ Luis Villoro: Ob. cit., p. 83

¹⁸ Ver por ej.: J. J. Rousseau: *El Contrato Social...*, p. 53

¹⁹ Ver: Luis Villoro: Ob. cit., pp. 258-259

²⁰ J. J. Rousseau: *El Contrato Social...*, p. 58

²¹ Luis Villoro: Ob. cit., p. 233