

Contradicciones del ser humano: sociabilidad e insociabilidad

Ignacio Medina Núñez

Este artículo fue publicado en la Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA, de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, de la Universidad de Zulia, Venezuela. ISSN: 1315-5216. Año 14. No. 46. Julio-Septiembre 2009. Páginas 117-126. Maracaibo, Venezuela.

Introducción

De manera particular, el siglo XX mostró dos fascetas contradictorias de la humanidad: por un lado los grandes avances de la ciencia y la tecnología para llegar a esta época que muchos llaman la globalización y, por otro, la realidad de dos terribles guerras mundiales, la última de las cuales terminó con la explosión de las dos primeras bombas atómicas sobre la población de dos ciudades japonesas el 6 y 9 de agosto de 1945. Con mucha razón, entonces, Edgar Morin ha podido señalar que el ser humano no solamente es un “*homo sapiens*” sino también un “*homo demens*” (Morin, 2005), al reunir de manera contradictoria la maravillosa tendencia hacia la sociabilidad y también al mismo tiempo la tendencia mortífera hacia la autodestrucción mediante la insociabilidad. Esta contradicción es lo que da origen a la unión de esas dos palabras utilizadas por Kant como adjetivo y sustantivo para mostrar dos tendencias que nos son inherentes: “insociable sociabilidad” (Kant, 2002: 46)

Este artículo pretende mostrar los rasgos fundamentales de esta contradicción fundamental en los seres humanos a partir de algunos pensadores de la naciente época moderna y sobre todo teniendo en cuenta la filosofía de la historia de Kant especialmente en concepción sobre la búsqueda de la paz perpetua.

I. Racionalismo y utopías

En los últimos siglos de la historia humana se ha hecho una distinción clara entre dos épocas: el tiempo de la sociedad feudal europea y el tiempo de la modernidad. Esta diferencia tiene su fundamento en el tránsito de una sociedad teocéntrica hacia una antropocéntrica con el nacimiento de una filosofía del humanismo y del racionalismo. La diferencia entre estas dos grandes épocas se puede ver en múltiples ejemplos, puesto que en el siglo XVI vimos la aparición de numerosos acontecimientos que atestiguan dicho tránsito: el surgimiento de las ciencias naturales, el renacimiento, la reforma protestante, el resurgimiento de las ciencias políticas y sociales, la aparición de un nuevo modo de producción a través de la fuerza de trabajo asalariada, etc.

Este último fenómeno en particular –nacido en Europa pero luego extendido a todos los rincones de la humanidad- trajo consigo de manera especial con la revolución industrial del siglo XVIII y XIX el uso multicitado de los conceptos de desarrollo y progreso. Todo esto se producía a partir de una confianza cada vez ilimitada en el uso constante de la razón del ser humano, que no podría sino conducir a mejores etapas en la vida de la humanidad, particularmente cuando en los siglos posteriores al renacimiento se experimentaba también una transición política del estado absolutista hacia un modelo liberal y democrático.

Los más grandes representantes del racionalismo en Europa fueron Descartes, Spinoza y Leibniz; ellos expresaron una confianza ilimitada en la razón humana como fuerza motriz universal capaz de tender a mejores etapas de desarrollo.

Hirschberger, como un renombrado autor de la historia de la filosofía, señala que "con Descartes (1596-1650) se inicia definitivamente la filosofía moderna" (Hirschberger, 1998: 163), puesto que él es el iniciador del Racionalismo, una corriente que "significa literalmente filosofía de la razón. En concreto quiere decir que se trabaja preferentemente con la razón o con la inteligencia (en un principio, ambas cosas son lo mismo), con el pensamiento y con conceptos" (Hirschberger, 1988: 162). Pero un nivel del racionalismo está en la reflexión sistemática sobre los principios generales del ser y otro es

la aplicación a la historia y a la comprensión de los problemas sociales y políticos de la sociedad. En este segundo nivel empezaron a brillar en el siglo XVII Joannes Althusius (1557-1638), Hugo Grocio (1583-1645) y Spinoza (1632-1677).

El escritor alemán y calvinista Althussius en su tratado sobre la política (*Política methodice digesta, exemplis sacris et profanis illustrata*) es de los primeros en oponerse a las ideas absolutistas bajo el principio de que si los gobernantes dirigen al pueblo, el pueblo tiene algo que decir sobre quiénes deban ser sus gobernantes y por ello “declaró que la soberanía descansa siempre, necesaria e inalienablemente, en el pueblo... La teoría política de Althusius es notable por su afirmación de la soberanía popular y por el uso que hizo de la idea de contrato” (Copleston, 1988: 311). Por su parte, Grocio, especialmente con sus textos *Mare liberum*, *De iure belli ac pacis* y *De iure naturae et gentium*, se ha convertido en uno de los primeros teóricos de las relaciones internacionales, dado que la universalización del comercio obligaba a regular cada vez más el derecho a la guerra propiciando la convivencia pacífica entre las naciones.

Sin embargo, fue Spinoza, de manera particular, quien más sobresalió con un método racional y matemático al empezar a abordar los tres modelos de sociedad de Aristóteles (monarquía, aristocracia y democracia) y ubicarlos otra vez en la discusión moderna, pero señalando, a diferencia de Aristóteles (que parecía preferir la aristocracia), el fundamento racional del modelo democrático. Al igual que su contemporáneo en Inglaterra Thomas Hobbes, él también cree que los hombres son naturalmente enemigos, pero más que llegar a la conclusión sobre la necesidad de un *Leviathán*, un poder totalitario por encima de la sociedad, Spinoza se inclina por la idea del pacto de una asamblea general; nadie puede vivir haciendo solamente lo que a uno le agrada; los hombres tienen que llegar necesariamente a un acuerdo para vivir juntos tan bien y con seguridad. Una vida conforme a la razón jamás podrá justificar un gobierno tiránico. En su Tratado Teológico-Político, afirma que el Estado más racional es el más libre; “la república más libre es aquella cuyas leyes se fundan en la sana razón” (Spinoza, 1999: 361); el fin es vivir con pleno consentimiento bajo la entera guía de la razón, y esa clase de vida se asegura del mejor modo en

“una democracia, la cual puede definirse asamblea general que posee comunamente su derecho soberano sobre todo lo que cae en la esfera de su poder” (Spinoza, 1999: 360). En una democracia, las órdenes irracionales son menos de temer que en cualquier otra forma de constitución, “por ser punto menos que imposible que la mayoría de una asamblea sancione un absurdo” (Spinoza, 1999: 360-1). Con ello llega finalmente a su conclusión: “He preferido tratar de esta forma de gobierno (la democracia) por parecerme la más natural y la más propia a la libertad que la naturaleza da a todos los hombres, porque en este Estado nadie transfiere a otro su derecho natural, sino que le cede a favor de la mayoría de la sociedad entera de que es una parte” (Spinoza, 1999: 361).

Si el modelo de la democracia es lo más racional, si el conocimiento científico abre innumerables posibilidades para el desarrollo del ser humano y de las sociedades, si el comercio se hace universal extendiéndose más allá de los límites del estado-nación, etc. la imaginación y el pensamiento pudieron volar hacia el futuro imaginándose no solamente el fin del autoritarismo monárquico sino también una época en que las naciones pudieran vivir en paz, sin la necesidad de la guerra.

Hobbes presentaba su “Leviathán” como un poder totalitario basado en una necesidad histórica para poder mantener el orden y la estabilidad social entre los seres humanos siempre en pie de guerra; sin embargo, el siglo XVIII en Europa, desde los albores de la Ilustración, trajo consigo también los deseos sobre una sociedad cosmopolita en armonía, producto del cúmulo de conocimientos.

De esta manera Bossuet (1627-1704) y Fenelón (1651-1715) elaboraron conceptos como la “sociedad general del género humano” y el de la “Gran patria del género humano”, que son los conceptos, “los auspicios bajo los que se sitúa el siglo XVIII” (Mattelart, 2000: 74). Varios de estos escritos estuvieron inspirados en la tradición utópica de Tomás Moro y Tomás de Campanella, señalando que era una tendencia necesaria para la humanidad, pero también muchos de ellos estuvieron inspirados tanto en la razón como en el voluntarismo. De manera particular, por ejemplo, en 1708, el abate de Saint-Pierre escribió un texto llamado “Informe sobre la reparación de los caminos” donde empezó “a meditar sobre la necesidad de

establecer una paz duradera, con el fin de garantizar un comercio perpetuo entre todas las naciones, y él mismo se dedicó a la tarea de empezar a publicar otro texto titulado “Proyecto para instaurar la paz perpetua en Europa” (*Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*), en donde también aclaraba que dicho proyecto “abarcaba todos los estados de la tierra” (Mattelart, 2000: 78). Su consideración fundamental radica en que de manera racional los soberanos de las grandes naciones formarán una sociedad permanente de soberanos en donde renuncian a la vía de las armas y acuerdan la vía de la conciliación a través del instrumento de una asamblea general perpetua. Como dice Mattelart, “quimérica o no, novela inútil o no, la obra del abate de Saint-Pierre representa un jalón en la apertura de la reflexión económica, filosófica y diplomática a la dimensión de toda la redondez de la tierra, como medio de bienestar y de progreso, en contra del espíritu de conquista” (Mattelart, 2000: 80)

En el siglo XVIII se pueden contar alrededor de veinte proyectos de pacificación general, universal o europea en diversos pensadores franceses, ingleses, italianos y alemanes, con la intención de formar la república única del género humano. Podríamos hacer referencia también a la obra de Louis Sébastien Mercier (1740-1814) publicada en 1771 con el nombre de “El año 2440: sueño si acaso lo hubo” (*L’an 2440. Rêve s’il en fut jamais*): en ella, el autor sueña en el devenir del mundo, más de dos siglos posteriores a su propia época, en donde no habría prejuicios religiosos, en donde todos se mirarían como hermanos no importa que fueran chinos o indios, en donde en el mundo solamente existiría una sola familia bajo un padre común. La lógica del racionalismo se imponía en la concepción de la evolución del género humano porque la gente, al duplicar sus conocimientos, llegaría a amarse y a estimarse entre todos ellos; de esta manera, como considera Mercier, en todo el mundo del futuro, “en todas partes, la guerra es considerada como una extravagancia imbécil y bárbara” (Mattelart, 2000: 83).

Sin embargo, Leibniz, uno de los más grandes representantes del racionalismo filosófico, es muy escéptico de esta visión en donde el progreso apunta necesariamente a una sociedad de paz perpetua; él mismo le escribió una carta al abate Saint Pierre en 1715, criticándole la visión voluntarista de esa unión supranacional; la base de la crítica de Leibniz es el estudio de la historia práctica de los

pueblos, cuyo desarrollo no se corresponde necesariamente a una evolución de fases empíricas progresivas hacia mejores estadios de convivencia humana, a pesar de que tengan mejores conocimientos. Voltaire, por su parte, calificó al abate Saint-Pierre como el “Saint-Pierre d’Utopie”.

II. Kant y la búsqueda de la paz perpetua

Con estos antecedentes, llegamos finalmente a la filosofía de la historia de Kant (1724-1804), en donde encontramos ciertamente a un continuador del racionalismo pero que, desde la razón, le encontró límites a la razón misma, habiendo sido influenciado tanto por el racionalismo de Christian von Wolff como por la ciencia de Isaac Newton y por el empirismo de David Hume, y al mismo tiempo por la pluralidad religiosa de su tiempo en Alemania. Kant significa la unión y crisis del racionalismo y del empirismo dentro de la modernidad; se pregunta por la posibilidad de conocimientos universales y necesarios, por la posibilidad de la metafísica como ciencia, y concluye en la imposibilidad de ella (aunque tenga valor y utilidad en la vida del ser humano) cuando no se pueden probar los juicios sintéticos a priori.

Kant no fue un apologista utópico de la paz perpetua en el mundo futuro sino que postuló más bien la tendencia natural del universo y de la historia de las sociedades hacia un conglomerado de naciones dentro de una sociedad cosmopolita en armonía pero en líneas asintóticas dentro de una concepción matemática, que solamente se tocaban en contactos elípticos.

En este sentido, historia, racionalismo, ética y razón práctica se encuentran para ofrecernos una visión kantiana sobre la tendencia a la paz duradera pero condicionada a las decisiones de la libertad humana, elemento esencial en nuestras sociedades, con el cual las naciones no solamente tienen la capacidad de ir hacia delante sino también de ir hacia atrás hacia épocas de salvajismo.

Esta visión dialéctica es la que nos puede hacer comprender, por ejemplo, grandiosas etapas de la historia de la humanidad como un siglo XX que no vivió Kant, con grandes maravillas en la generación y acumulación de conocimientos y tecnología y al mismo tiempo

azotada por dos grandes guerras mundiales que expresaron la sinrazón de la razón. La barbarie siguen coexistiendo incluso en conflictos regionales atroces y sangrientos como el árabe-israelí, represión indiscriminada en los países centroamericanos de Guatemala y El Salvador, asesinatos grupales en la exYugoeslavia o en Rwanda o en Sudán, etc. Cualquier guerra y conflicto tiene sus propias razones, aunque no siempre sean las razones de una gran colectividad sino las razones irracionales que guían los intereses de grupos particulares o individuos en la cúpula del poder por encima de la propia humanidad.

Tal vez habría que comprender que, aunque la razón es la cualidad definitoria del ser humano, que lo distingue de los animales, se da también una existencia material e intuitiva en hombres y mujeres, que también lo guían en sus múltiples acciones con lógicas diferentes y a veces contradictorias. Pascal, criticando directamente a Descartes en el siglo XVII, expuso su fórmula: “El corazón tiene sus razones que la razón no entiende” (Pascal, en Copleston, 1992: 157). Con ello, quiere implicar que conocemos la verdad no solamente por la razón, sino también por la intuición del corazón, la aprehensión amorosa y otros niveles de la existencia. Aquí se no se refiere a las tendencias irracionales que siempre tenemos sino a otras maneras de conocer del ser humano –que en muchas ocasiones actúa de manera diferente a la razón- y que también son parte esencial de su ser.

Con todo esto, si tratamos de analizar la posibilidad de construir la paz duradera con ojos kantianos, tendríamos que utilizar tanto la razón –entendiendo también sus límites- como las enseñanzas de la historia.

La historia de la humanidad tiene un sentido, dice Kant, que es conforme al sentido de la naturaleza en su conjunto, en donde ni los seres humanos ni los pueblos son necesariamente conscientes de la gran trayectoria, puesto que cada uno puede seguir su propósito o su talante -y a veces de forma hasta contradictoria-, pero en donde es posible descubrir algún hilo conductor. “La historia nos hace concebir la esperanza... de que, si ella contempla el juego de la libertad humana en *grande*, podrá descubrir en él un curso regular “ (Kant, 2002: 39)

Podemos tratar de sintetizar la lógica racional de Kant en esta aplicación sobre la historia en sentido cosmopolita. En primer lugar, existe un conglomerado de tres principios que nos pueden hacer comprender lo que el llama “la intención de la naturaleza”:

- 1) *“Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada”* (Kant, 2002: 42).
- 2) *“En los hombres aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos”* (Kant, 2002: 42).
- 3) *“La Naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón”* (Kant, 2002: 44).

Ésta sería una lógica de la evolución de grandes etapas ascendentes en la historia del universo, que se mostrarían de manera necesaria hasta el momento de la aparición del *homo sapiens*, y a partir de ese momento permanecería todavía una cierta *intención* o tendencia de la naturaleza, pero supeditada ahora al uso de la razón y libertad de los seres humanos. Con esto, llegamos a la clave de la interpretación de la historia de las sociedades, y por ello llega Kant a un cuarto principio:

- 4) *“El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas. Entiendo en este caso por antagonismo **la insociable sociabilidad** de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla”* (Kant, 2002: 46)

En este sentido Kant retoma por un lado la tendencia innata del *ser social-político* de Aristóteles, pero sin olvidar la versión de Hobbes en el sentido de que “el hombre es un lobo para el hombre” (*Homo*

homini lupus). Es decir, tenemos una gran inclinación a formar sociedad pero al mismo tiempo una tendencia natural a la guerra, que amenaza constantemente el conjunto de la misma sociedad. Y hay que aceptar que las dos tendencias se encuentran en la naturaleza propia del ser humano: tendemos a formar sociedad, pero también experimentamos nuestros rasgos antisociales al querer disponer de todo con nuestra libertad y al encontrar oposición en los otros. La sociedad y la guerra son parte inherente, entonces, de la cultura humana. Las tensiones y contradicciones producidas por esta doble tendencia son parte necesaria del desarrollo de nuestras sociedades; toda nuestra cultura contemporánea es fruto de la sociable insociabilidad del ser humano. Con ello, surge el mayor problema que tiene la humanidad: ¿cómo podemos apostar al triunfo de la sociabilidad sobre la insociabilidad?

Kant explica su apuesta por el triunfo de la sociabilidad al mencionar el quinto principio referente a la sociedad civil:

- 5) *“El problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la naturaleza, consiste en llegar a una SOCIEDAD CIVIL que administre el derecho en general... una sociedad en que se encuentre unida la máxima libertad bajo leyes exteriores con el poder irresistible, es decir, una constitución civil perfectamente justa, constituye la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la humana especie...”* (Kant, 2002: 48-9)

La concepción kantiana de la sociedad civil se refiere a la apuesta por la derrota paulatina de la insociabilidad del hombre mediante actos de libertad razonados y empujados por la voluntad colectiva, conforme a los intereses de la misma colectividad. Por ello, Kant no se refiere a una tendencia absoluta y sin freno hacia una paz duradera en etapas con mejores niveles de desarrollo; señala lo que él llama una *intención* de la naturaleza incrustada en la humanidad, a la que, en cualquier momento, la misma libertad humana podría frustrar. De hecho, podemos constatar cómo se frustra repetidamente en muchos momentos de la historia la tendencia de la naturaleza, al actuar el ser humano de manera destructiva y utilizando la misma acumulación de conocimientos. Continúa Kant con una sexta consideración que está basada tanto en la naturaleza

contradictoria del ser humano como en la experiencia histórica de las sociedades.

- 6) *“Este problema es también el más difícil y el que más tardíamente resolverá la especie humana... El hombre es un animal que cuando vive entre sus congéneres necesita de un señor... Necesita un señor, que le quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos y para que cada cual pueda ser libre... Así resulta que esta tarea es la mas difícil de todas”.* (Kant 2002: 50-51)

El eterno problema filosófico de la libertad humana, como lo apuntaba también John Stuart Mill en el siglo XIX, es cómo combinar la necesaria libertad del individuo para hacer lo que quiere pero también para acoplarse a los designios de una voluntad general, que necesariamente le impone restricciones, sobre todo teniendo en cuenta que se trata de una voluntad general que se presenta como abstracción de la nación o de la humanidad y que, en último término, también puede estar manipulada por intereses particulares de individuos. Llegamos así al séptimo principio:

- 7) *“El problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, del problema de una legal RELACION EXTERIOR ENTRE LOS ESTADOS, y no puede ser resuelto sin este último. ... La Naturaleza ha utilizado de nuevo la incompatibilidad de los hombres, y de las grandes sociedades y cuerpos estatales que forman estas criaturas, como un medio para encontrar en su inevitable *antagonismo* un estado de tranquilidad y seguridad... (Es) la única salida ineludible de la necesidad en que se colocan mutuamente los hombres, y que forzará a los Estados a tomar la resolución... a hacer dejación de su brutal libertad y a buscar tranquilidad y seguridad en una constitución legal.... a introducir por tanto un estado civil mundial o cosmopolita, de pública seguridad estatal que no carece de *peligros*, para que las fuerzas de la humanidad no se duerman, pero tampoco de un principio de *igualdad* de sus recíprocas *acciones y reacciones*, para que no se destrocen mutuamente...”*(Kant, 2002: 52-54)

Este es el paso de la sociedad civil al interior de las naciones a la sociedad cosmopolita de naciones, en donde se hace una extrapolación de la sociable insociabilidad del ser humano a la vida de las diversas naciones en un mismo planeta. El sustrato no explícito de esta extrapolación se encuentra en el veloz aumento del comercio a escala mundial, el cual, bajo el dominio de la ley del valor –que luego será desarrollada por Adam Smith, David Ricardo y Carlos Marx- se había ido convirtiendo en una necesidad entre los pueblos de distintas razas y nacionalidades. Desarrollo del comercio significa la realización de diversos pactos o tratados en armonía, pero también la historia enseña que las guerras comerciales pueden terminar en guerras bélicas. La tendencia, por lo tanto, apunta a la constitución de leyes internacionales en ese estado civil mundial cosmopolita, que no está exento de peligros pero que tendrá que ayudar a que las naciones no se destruyan unas a otras. Añade Kant entonces un octavo principio racional:

- 8) *“Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, CON ESTE FIN, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad.”* (Kant, 2002: 58)

Aquí está la tendencia hacia la paz duradera, la cual, de acuerdo a las posibilidades de la libertad humana, según Kant, podría todavía adelantarse con las acciones de la misma voluntad humana de acuerdo a esta finalidad racional: “... Tomando por nuestra parte disposiciones racionales, podríamos apresurar la llegada de esa época tan dichosa para la posteridad... La misma guerra, no sólo resultará poco a poco una empresa artificiosa, de inseguro desenlace para ambos contrincantes, sino también muy de sopesar por los dolores que luego siente el Estado con su deuda pública en incremento constante... Ya empieza a despertarse un sentimiento en los miembros, interesados en la conservación del todo; lo que nos da esperanza de que, después de muchas revoluciones transformadoras, será a la postre una realidad ese fin supremo de la Naturaleza, un estado de *ciudadanía mundial* o cosmopolita.” (Kant, 2002: 58-60)

La consideración final es la insistencia y la apuesta, no por las posibilidades destructivas de la insociabilidad –que siempre podrán actuar tanto dentro de los pueblos nacionales como en la comunidad de naciones independientes- sino por la capacidad de sociabilidad de los seres humanos guiados por la razón y su libertad. Es decir, el conocimiento de la “intención” de la naturaleza puede tener un efecto propulsor para acelerar el desarrollo de la humanidad hacia mejores niveles de convivencia mundial.

- 9) *“Un ensayo filosófico que trate de construir la historia universal con arreglo a un plan de la Naturaleza que tiende a la asociación ciudadana completa de la especie humana, no solo debemos considerarlo como posible, sino que es menester también que lo pensemos en su efecto propulsor...”* (Kant, 2002: 61)

Conclusión

Al haber expuesto de manera sintética este planteamiento de Kant, quiero hacer una relación a fenómenos de las sociedades contemporáneas del naciente siglo XXI, en donde se advierte tanto la tendencia hacia la integración de estados nacionales (como es el caso de Europa) como también numerosas tendencias hacia nacionalismos y regionalismos exacerbados que llevan a la disgregación de antiguas naciones (la antigua URSS y los movimientos separatistas en varias partes del mundo). Podríamos pensar como Habermas señalando de manera positiva que actualmente “en el proceso de globalización, la capacidad de cooperación de los egoístas racionales se encuentra rebasada” (Habermas. 1999). En esto coincidimos con cierta *intención* de la naturaleza que nos apunta hacia un complejo multilateral de naciones, en donde pueden estarse asentando los principios de acción para una sociedad civil cosmopolita; sin embargo, la realidad histórica nos muestra lo lejos que está la guerra de ser desterrada: las guerras comerciales entre las naciones llegan a enfrentamientos bélicos de gran escala, los fundamentalismos religiosos plantean una guerra de los dioses que se expresa en guerra de razas y culturas; algunos países pisotean el multilateralismo para imponer su voluntad

sobre las mismas Naciones Unidas,... El debate, entonces, siempre seguirá estando en la sociable insociabilidad del ser humano y en la apuesta sobre cuál de las dos tendencias puede prevalecer.

El mismo Habermas, aunque su planteamiento trata no solamente del contexto de la relación social entre los individuos sino al nuevo escenario conflictivo de relaciones entre las naciones, apunta una conclusión importante que también sostenemos: “La cuestión principal es la siguiente: si en las sociedades civiles y en los espacios públicos de gobiernos más extensos puede surgir la conciencia de una solidaridad cosmopolita. Sólo bajo la presión de un cambio efectivo de la conciencia de los ciudadanos en la política interior, podrán transformarse los actores capaces de una acción global, para que se entiendan a sí mismos como miembros de una comunidad que sólo tiene una alternativa: la cooperación con los otros y la conciliación de sus intereses por contradictorios que sean” (Habermas, 1999). De cualquier manera, estamos no en un cauce mecánico de la humanidad hacia un destino ya fijado sino en la apuesta que hagamos sobre la tendencia hacia la sociabilidad del ser humano que pueda vencer la también insociabilidad innata que tenemos.

De alguna manera, la visión de una paz perpetua es insostenible más que como un hilo conductor de efecto propulsor, y por ello, nuestra historia, con la participación activa de la libertad humana, podrá seguir siendo esa entusiasmante línea matemática asintótica de acercamientos esporádicos hacia la meta prevista, aunque siempre en permanente peligro por la insociabilidad humana que también llevamos dentro. Como el mismo Kant lo menciona, tal vez “este problema es también el más difícil y el que más tardíamente resolverá la especie humana” (Kant, 2002: 50).

Bibliografía

Copleston Frederick, 1988. *Historia de la filosofía*, Volúmen 3: De Ockam a Suárez. Editorial Ariel. 2ª reimpresión en México.

Copleston Frederick, 1992. *Historia de la Filosofía*, Volúmen 4: De Descartes a Leibniz. Editorial Ariel. 3ª reimpresión en México.

Habermas Jurgen. *Nuestro Breve Siglo*. 1999.

http://www.nexos.com.mx/internos/saladelectura/habermas_c.htm

Hirschberger Johannes, 1988. **Breve historia de la filosofía**. Editorial Herder. Barcelona.

Kant Emmanuel. *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica. México, 2002.

Mattelart Armand, 2000. *Historia de la Utopía planetaria*. De la ciudad profética a la sociedad global. Paidós. Barcelona.

Morin Edgar (2005). *Introduction à la pensée complexe*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

Spinoza Baruch, 1999. *Ética / Tratado teológico-político*. Editorial Porrúa. Núm 319. México.