

X. *¿Hacia una nueva figura del mundo?*



UNA FIGURA del mundo, dijimos, expresa una manera peculiar de concebir el puesto del hombre en el cosmos natural y en el cosmos social. El pensamiento moderno responde a una transformación en ambos órdenes. No es menor la que se realiza en nuestra época.

En el Renacimiento se empezaron a abrir fronteras geográficas que limitaban el mundo antiguo. El hombre se aventuró allende esos límites, supo que podía vivir en parajes exteriores al espacio hasta entonces familiar. Primera gran apertura del mundo vivido, más allá de la morada ancestral. Una consecuencia fue la vivencia de la relatividad de todo sitio; cualquier lugar podía ser considerado como centro. Pues bien, ahora vivimos un segundo paso en la apertura hacia el exterior: la ruptura de la frontera constituida por la Tierra misma. Nos aventuramos afuera, hacia el espacio ilimitado, exterior al planeta. Lo que para el renacentista fue la transgresión de los abismos oceánicos y el descubrimiento de otras tierras, para nosotros es el gran salto al espacio y el viaje hacia otros astros. Entonces como ahora la ampliación del mundo vivido fue posible por invenciones técnicas que dominaban la distancia y permitían trazar nuevos derroteros. Los grandes viajes del siglo XVI suceden a la fabricación de las carabelas y al invento de la brújula. Los satélites y las naves espaciales son nuestras carabelas, las computadoras nuestras brújulas. En ambos casos también, a la ampliación del espacio explorado corresponde la de las formas de comunicación entre los hombres. La imprenta, en el siglo XVI, amplió la vida del hombre tanto como las carabelas; el radio y la televisión, en el xx, extienden el campo de la experiencia vivida tanto como las sondas espaciales.

La apertura de los límites en que el mundo puede ser vivido tiene consecuencias diferentes en el Renacimiento y en nuestro siglo. Entonces, la pérdida del centro tenía que dar lugar a la comprensión de la relatividad de todo sitio y de la capacidad del espíritu humano para trascender los límites que le habían sido asignados; ahora, en cambio, la posibilidad de abandonar incluso la morada terrena, tiene que acompañarse de otros sentimientos básicos. La visión del planeta azul suspendido en el espacio suscita en cualquier persona emociones nuevas: al mirar hacia los espacios abiertos, la sensación renovada de la fragilidad y rareza de nuestra común morada, al contemplar la esfera terrestre, la evidencia de la unidad del planeta, la conciencia de compartir un habitáculo común, frágil y escaso. Si la apertura al exterior del siglo XVI despertó la conciencia de la diversidad y relatividad de cualquier cultura, la del siglo xx suscita la percepción de la unidad y fragilidad de la especie humana. La vía hacia la comunicación universal entre los pueblos, hacia la adopción de una cultura planetaria, una en su cima, múltiple en su

base, el derrotero hacia la interdependencia política y el gobierno mundial, la dirección hacia la igualdad y la comunicación entre todas las naciones, el llamado por crear instancias de decisión comunes que salven el planeta, son caminos en cuyo inicio encontraríamos aquella visión del astro azul en el vacío.

La conciencia de la necesidad de preservar nuestra morada conduce a una idea de las relaciones del hombre con la naturaleza: la naturaleza necesita del hombre para serle grata, pero el hombre depende de la naturaleza para ser hombre. En lugar de ver a la naturaleza como objeto que dominar, verla también como fuente de sustento a la cual podemos acudir, dispensadora de bienes, reveladora de secretos, receptáculo de energía y de belleza, detentadora de la última palabra para comprender al hombre; protegerla para ser protegidos por ella; recrearla a nuestra imagen para descubrir nuestra realidad por ella. Llegar entonces a la conciencia de que somos lo que la naturaleza nos hizo y, al mismo tiempo, que la naturaleza puede ser lo que nosotros hagamos de ella. Entonces, la naturaleza no se presentará como un material ciego ante el ojo del hombre, inerte ante su mano, sino como interlocutor cuya voz deberá escuchar. Para ser humano tengo la necesidad de responder a los intereses de la naturaleza, para ello, debo descubrir sus necesidades de subsistencia, no para expoliarlas a mi servicio, sino para preservarlas y acrecentarlas. El predominio de esta concepción puede ser asunto del futuro, pero empieza ya a abrirse camino en la conciencia de nuestra pertenencia a un medio ecológico sin el que no seríamos lo que somos.

Sin embargo, los movimientos ecologistas contemporáneos comparten la misma ambigüedad que señalamos en las críticas a la modernidad. No pueden conducir a un retorno a la vida natural, anterior a las transformaciones industriales. Éstas han recreado de tal forma nuestro habitáculo que el regreso a formas de vida preindustriales supondría no sólo la renuncia a nuestro dominio del mundo en torno sino también el retroceso hacia una vida empobrecida, menos digna. En los países en proceso de desarrollo, la mayoría del planeta, la renuncia a la técnica moderna implicaría el mantenimiento de la miseria y el desamparo. Sólo el uso de la técnica puede salvarnos del hambre generalizada y de las condiciones infrahumanas de vida que aún perduran en una inmensa parte de la Tierra. Por otra parte, la naturaleza depredada por la técnica no puede ser salvada sino por la técnica. Sólo el empleo sistemático de la técnica puede hacer revivir los parajes erosionados, sustituir los recursos naturales dilapidados, reparar los daños causados a la biosfera, suministrar fuentes de energía no contaminantes. El remedio contra la degradación de la naturaleza no se encuentra en un retroceso en la historia, sino en un paso hacia adelante; no consiste en la renuncia a la racionalidad tecnológica sino en su ejercicio continuado para fines distintos: en lugar de servir al dominio del hombre sobre una naturaleza rebajada a instrumento de uso, tendría como fin restaurar el equilibrio del hombre con su medio y ayudar a la subsistencia y desarrollo de la naturaleza misma. Utilización de los medios racionales que conduzcan, no a la dominación del hombre sino a su integración al todo al cual pertenece. La materia no sería manejada como medio para el hombre solo, sino para el binomio integrado hombre-naturaleza. Lo cual supondría un cambio radical en el ejercicio de la racionalidad instrumental, que ha

preponderado hasta ahora en la época moderna; no la supresión de esa forma de racionalidad, sino su supeditación a una racionalidad más alta: la que establece los fines y valores últimos que merecen la pena de ser vividos.

Una figura nueva del mundo se va dibujando cuando hay un cambio fundamental en la manera como el hombre concibe su puesto en el orden natural, pero también en el social. En el Renacimiento, los nuevos individuos —ligados a la empresa, al comercio y a la vida urbana— eran portadores de una manera de concebir el puesto del hombre en la sociedad, que sólo se consolidará con el desarrollo del capitalismo en siglos posteriores. Este cambio puede considerarse en dos pasos sucesivos. El primero es la conciencia (que estudiamos en los capítulos I y II) de que el individuo se otorga el sitio que le corresponde en la sociedad, por su acción y por la función que desempeña. El orden social cobra sentido por el individuo y no a la inversa. Desde entonces la última fuente de sentido y valor en la sociedad es la persona individual, esa misma persona que, en las sociedades industriales, llega a ser un anónimo sujeto de manipulación y de consumo. El individualismo, desde sus heroicos atuendos en el Renacimiento hasta su desamparada desnudez en el presente, es inseparable del desarrollo del capitalismo.

Un segundo paso en esa misma concepción, es considerar a los individuos como base de sustentación de la sociedad. Característica de una imagen del mundo es la creencia acerca de la base de legitimación del poder. En el mundo antiguo y en el medieval el poder se legitimaba en la tradición, en el designio del dios o en un orden natural; en el mundo moderno, en la voluntad concertada del conjunto de los individuos. Son estos últimos los que construyen, en última instancia, la fábrica social, sus relaciones de poder y sus instituciones. Ante los individuos debe justificarse todo poder legítimo. El orden social tiene como origen y como fin la voluntad general de sus miembros. Esta concepción supone el descubrimiento anterior del individuo como última fuente de sentido; se expresa principalmente en el pensamiento político de los siglos XVII y XVIII, y cobra realidad en los Estados resultantes de las grandes revoluciones democráticas.

Pues bien, ¿no podríamos observar en nuestra época el primer paso en un proceso de cambio, paralelo pero en una dirección distinta? Los siglos XIX y XX fueron el tiempo del lento despertar de las clases trabajadoras organizadas. En unos países lograron su participación en el poder, mediante arduas luchas sociales que condujeron al sufragio universal, a una democracia representativa más amplia y a un Estado de bienestar y protección social; en otros países, llevaron a revoluciones populares, sean «socialistas» o nacionalistas y agrarias, que intentaron establecer Estados en que predominara la igualdad, aun en detrimento, a menudo, de la libertad individual. Cualesquiera que hayan sido los resultados de esos movimientos, se acompañaban de una manera de ver el puesto del hombre en la sociedad, que tiene rasgos comunes en todos ellos: suponen una crisis del individualismo y una nueva conciencia de valores comunitarios, como la solidaridad, la pertenencia a un grupo o a una clase, la igualdad social. El sujeto que da un sentido a las transformaciones sociales no es ya el individuo, son los grupos sociales, sindicatos, agrupaciones políticas, clases conscientes de sí, masas populares. En todas esas luchas para cambiar el orden social hay la búsqueda y afirmación de un sujeto

colectivo, en el cual el individuo cobra conciencia de su posición social.

Por otra parte, los movimientos de liberación nacional de los pueblos antes colonizados se acompañan de un despertar de la conciencia de una identidad propia, de carácter colectivo, que puede unificar al pueblo y oponerse a la mentalidad colonizadora. Así, tanto en las luchas sociales de las clases trabajadoras como en los movimientos de independencia nacional, la lucha por la emancipación impone la conciencia de pertenencia a una comunidad, rompe el aislamiento del individuo y lo integra, por la acción, a una colectividad con la cual y en la cual puede liberarse.

El pensamiento socialista del siglo XIX anunciaba ya una nueva mentalidad que no veía el sentido de la acción humana en la elección del individuo aislado, sino en un proyecto colectivo mediante el cual el individuo se realiza en una comunidad. Por desgracia, el socialismo no se presentó, en ese siglo ni en el siguiente, como una ruptura con la modernidad, pese a que ésta estaba ligada al capitalismo. Apareció, antes bien, como una variante del pensamiento moderno, al pretender fundarse en el racionalismo heredero de la Ilustración y al reivindicar para sí la ciencia y el progreso. El socialismo de los dos siglos recientes no se apartó tampoco de la visión tecnocrática de la sociedad considerada como un artefacto que construir. La socialdemocracia no logró superar el marco de la sociedad mercantil y de consumo, el «socialismo real» llevó a su extremo una concepción tecnocrática de la sociedad, según la cual le correspondía al partido edificar, conforme a un proyecto racional, el orden social entero, en todas sus partes. Los movimientos populistas agrarios o nacionalistas de las naciones del Tercer Mundo tampoco desembocaron en la realización de sociedades ordenadas por valores comunitarios, sino en proyectos de desarrollo económico que seguían un modelo tecnocrático, ora en su versión capitalista, ora en la interpretación del «socialismo» burocrático.

Un socialismo libertario, por el contrario, debería partir de la crítica radical de la idea de la sociedad como construcción y manejo técnicos, que se da tanto en el capitalismo como en la versión leninista-stalinista del socialismo. La crítica del capitalismo debería dirigirse, para ser radical, contra la noción de la sociedad como un sistema construido por los individuos conforme a las reglas de una racionalidad meramente instrumental. Comprendería la propuesta de una ética social dirigida a superar los intereses individuales en la realización de bienes comunes, respondería a la idea de que el individuo sólo se realiza plenamente en su integración libre en la comunidad. El descubrimiento de la libertad individual, gloria de la época moderna, no quedaría suprimido sino puesto en un nivel superior, al percatarnos de que la persona no puede llegar a ser plenamente libre ni realizar todas sus posibilidades sino en la comunicación y solidaridad con los otros hombres. La racionalidad que asegura el funcionamiento efectivo de la máquina económica y social, quedaría supeditada a la capacidad racional de decidir acerca de los fines últimos comunitarios que puede servir. Ésta sería una alternativa a la concepción burocrática y consumista de la sociedad, con su individualismo conformista y desencantado.[1]

Otro fenómeno nuevo, característico de nuestro momento histórico, es la crisis de los

Estados nacionales. La creación política más importante de la época moderna fueron los Estados nacionales, entidades políticas arbitrarias, que rara vez correspondían a unidades culturales o étnicas. Sus fronteras coincidieron, en unos casos, con los límites de ejercicio del poder efectivo de un monarca; en otros, fueron trazadas para servir a los intereses de los colonizadores. De cualquier modo, sólo en casos excepcionales, los Estados nacionales coincidieron con el ámbito geográfico de un pueblo. La mayoría fue resultado del arbitrio de un poder político y abarcó un conglomerado de etnias, nacionalidades y regiones bajo la dominación de un centro. Pues bien, la noción de Estado nacional empieza a entrar en crisis. Por un lado, la conciencia creciente de la interdependencia entre naciones, la mayor complejidad de los problemas económicos, sociales y culturales, la constitución de un mercado mundial, el progreso hacia una cultura universal son tendencias que vuelven insuficiente el Estado nacional para hacerles frente. De allí los proyectos de constituir unidades superiores que abarquen varios Estados, en confederaciones regionales laxas. De allí también la dirección final, aún lejana pero a la vista, hacia la institución de formas de gobierno mundial.

Si el Estado nacional es demasiado pequeño para resolver la complejidad de los problemas planetarios, resulta demasiado grande para hacer frente a las demandas diversificadas de las comunidades particulares que lo componen. Al mismo tiempo que asistimos a la institución de unidades regionales, a escala superior a los Estados, comprobamos en el interior de cada Estado la creciente actividad de nacionalidades, etnias, comunidades y grupos sociales de todo género, que afirman su identidad y exigen el derecho a la diversidad dentro de la igualdad. El marco de los Estados nacionales actuales se ha mostrado inadecuado para dar una respuesta a esas reivindicaciones, porque fueron concebidos como cuerpos artificiales cuyos elementos son los ciudadanos individuales, iguales entre sí. Ahora cobramos conciencia creciente de que la sociedad real no está formada por individuos homogéneos, sino por un conjunto de grupos y comunidades disímboles que tienen derecho a sus diferencias. La sociedad tiende a verse como resultado de la oposición, lucha o integración de esos grupos.

En las sociedades industrializadas contemporáneas los individuos tienen cada vez un papel menor que desempeñar, los grupos con intereses específicos, cada vez mayor. La sociedad resulta demasiado compleja para que los individuos aislados puedan manejarla. Ya indicamos cómo tiende a funcionar como un mecanismo autorregulado, en el cual se reduce el alcance de las decisiones individuales. La época de las grandes individualidades forjadoras del destino, en la empresa, en la política, en la guerra, parece cosa del pasado aún reciente. En cambio, los grupos sociales por una parte, y las comunidades étnicas o regionales por la otra, se convierten en los principales actores. Parece que el individuo, reducido en una sociedad tecnificada a un número manipulable, tendería a superar la soledad y el sinsentido de su vida social en el retraimiento a la esfera privada o bien en su pertenencia a comunidades concretas que le otorgan identidad y le dan la sensación de integrarse a una realidad más amplia. En muchos casos, es la afirmación de la pertenencia a una etnia, a una nacionalidad minoritaria dentro del Estado, a una comunidad regional o aun local. Pero también, en otros casos, es la reivindicación de los

objetivos y derechos de grupos específicos dentro de la sociedad. El más importante, el de mayor relevancia para el futuro es probablemente el feminismo, por concernir a la mitad de la humanidad. Pero se trata también de la lucha de minorías raciales oprimidas (como los negros e hispanos en Estados Unidos o los judíos en la Unión Soviética), de minorías sexuales (como los homosexuales), o de comunidades religiosas (sectas, iglesias). Por último, las agrupaciones que prestan sentido a las luchas sociales pueden pertenecer también a un género más tradicional, estar ligadas a la función laboral que desempeñan sus miembros: movimientos estudiantiles, universitarios, sindicales, gremiales.

En el seno del mar indiferenciado de individuos que constituyen una sociedad moderna, todas esas formas de integración a grupos específicos, por distintas que sean, tienen un carácter en común: todas afirman una identidad particular y reivindican el derecho a una diferencia. En consecuencia, anuncian un cambio más profundo en la manera de considerar el puesto del hombre en el orden social. El individuo ya no descubriría su puesto mediante su empresa personal, sino en su integración voluntaria a un número de comunidades concretas. La sociedad nacional, a su vez, se justificaría en la medida en que ofreciera un lugar de comunicación e intercambio entre esas comunidades concretas y garantizara la realización de sus diferentes proyectos. El sentido de la vida del hombre en sociedad no le sería otorgado por el Estado, pero tampoco por la elección personal, sino le estaría dado por la integración libremente elegida de cada persona en comunidades diversas, en cuyo seno puede realizarse; a su vez, estas comunidades cobrarían un sentido superior al integrarse en unidades sociales más amplias. El orden social ya no se configuraría como resultado de la voluntad mayoritaria de individuos iguales, sino de la interrelación compleja entre comunidades y grupos heterogéneos. El poder político se justificaría si consagrare, a la vez que la igualdad, la diferencia.

Dijimos que una figura del mundo cambia cuando varía la manera de concebir el sustrato de legitimación del poder. Las tendencias que acabo de reseñar son aún vagas pero podrían corresponder a un primer paso en esa dirección. Podrían conducir, en el futuro, a una nueva concepción sobre la base de sustentación del poder legítimo: ésta no se colocaría ya en la voluntad, ocasionalmente expresada en las urnas, del conjunto de los ciudadanos considerados como individuos, sino resultaría de la intercomunicación libre entre las comunidades concretas, de todo tipo, en las que se integran los individuos.

Esta concepción supondría un cambio político importante: el paso de la democracia liberal, en la que la participación del ciudadano se limita a la elección de las personas que deban ocupar los puestos de decisión, a una democracia ampliada,^[2] en la cual la persona puede participar continuamente en las decisiones políticas al nivel de las comunidades a las que pertenece. Supondría también dirigir las decisiones públicas por la necesidad no sólo de mantener en funcionamiento el sistema, sino de construir las formas nuevas de convivencia que van resultando de la intercomunicación entre todos los grupos y comunidades integrantes de la sociedad. No se trataría de restringir los derechos individuales, sino de hacerlos efectivos como parte de los derechos sociales propios de

cada comunidad y grupo. El respeto a los derechos humanos no tendría por única función proteger al individuo privado frente al poder público, sino promover su realización personal satisfaciendo las necesidades específicas correspondientes a las comunidades en que se integra; los derechos se verían como valores por realizar propuestos a la acción política. Pero los valores sociales por alcanzar difieren según las necesidades distintas de los grupos y de acuerdo con la situación de cada uno. Los derechos humanos condensan el derecho de cada persona a realizarse plenamente, pero la persona no puede realizarse en soledad; luego, implican el reconocimiento de los valores específicos de cada grupo y comunidad en los que la persona se reconoce; implican, por ejemplo, el derecho de las etnias al desarrollo autónomo de su cultura y de sus formas de vida, el derecho de las mujeres a la maternidad voluntaria, a la retribución del trabajo doméstico, a la paridad de representación en muchos órganos de decisión, el derecho de los trabajadores a participar en la gestión y en los beneficios de su empresa, el derecho de las minorías a ser tomadas en cuenta proporcionalmente en los organismos e instituciones en que están presentes, el de las comunidades atrasadas a obtener la colaboración que ellas mismas requieran para superar su atraso, y así sucesivamente. El Estado no tendría como único fin las libertades individuales, sino la igualdad en las oportunidades de realización de cada persona, y ésta sólo puede plantearse si se atiende a las diferencias existentes entre los distintos grupos y comunidades sociales. Cualquier intento por renovar el pensamiento de un socialismo democrático, que estuviera dirigido a la disminución de las desigualdades económicas y al establecimiento de una justicia social, tendría que partir de esta manera de considerar la sociedad impuesta por la realidad presente. Pero ello implica un cambio en la manera de comprender el sentido de la sociedad.

Así como intentamos reducir las características del pensamiento moderno, tales como se anunciaban en el Renacimiento, a un tema nuclear del que podrían derivarse los demás, así también podríamos tratar de reducir los caracteres que hemos barruntado, anunciadores de una nueva figura del mundo, a una concepción acerca del sentido. La crítica de la modernidad no será, en efecto, radical, si no emprende una inversión de su noción de sentido.

Mientras el pensamiento nacido del Renacimiento concebía al hombre individual como única fuente de sentido, ha habido en toda época otra manera de concebir el sentido, y por lo tanto el valor, de algo; esta manera podría llegar a ser predominante en un nuevo pensamiento. Cada cosa —incluido el hombre— cobraría sentido al estar dirigida a la realización de totalidades superiores, en las cuales se integraría y se realizaría plenamente.

Pero la integración en la totalidad, si ha de otorgar sentido a los elementos, no puede eliminar las diferencias entre éstos. Habría que concebir la totalidad como una forma que mantiene en comunicación diferentes elementos, y esta comunicación, lejos de anular las diferencias, les suministra una nueva dimensión para que cada elemento particular se realice. Así, las totalidades son resultado de la acción conjugada de elementos disímboles y éstos actualizan sus propias posibilidades en esta acción conformadora de un todo.

Ningún elemento tiene sentido aislado del todo al cual se dirige y en el que se conforma, pero ninguno desaparece al integrarse al todo, por el contrario, en él se afirma y realiza. El todo, a su vez, tiene sentido como ámbito de perfeccionamiento de sus elementos o bien como elemento conformador de otra totalidad superior. Así, comprender el sentido de algo quiere decir comprender la relación entre cada cosa y las totalidades a las cuales se dirige su actividad y en las que se conforma, de tal modo que la totalidad cobra sentido por la comunicación recíproca de los elementos y cada uno de éstos por su proyección a totalidades. Esta paradoja se da en múltiples niveles: en la naturaleza, en la simbiosis de cada viviente con su entorno, que permite el desarrollo de las especies en formas cada vez más diferenciadas y complejas; en las relaciones interpersonales, en las variadas formas de amor, en las que cada quien se descubre a sí mismo; en la sociedad, en la comunicación creativa de individuos en comunidades más amplias, que permite realizar en ellas las posibilidades de cada persona; en el nivel cósmico, en la integración de cada cosa en la unidad de un todo, armonía de lo múltiple en lo uno. En ninguno de estos casos, la integración en una totalidad anula al individuo sino, por el contrario, permite su realización en un nivel superior. En ninguno de ellos, el sentido es la proyección del sujeto; el hombre debe leer el sentido en las cosas mismas y realizarlo al realizarse a sí mismo en comunicación con lo otro, con los otros.

Esta captación del sentido, liberaría al hombre del regodeo en su propia individualidad, lo proyectaría hacia lo otro de sí, le permitiría recuperar la sensación de pertenencia a una totalidad que lo abarca: comunión con la naturaleza, con la comunidad, con el cosmos. Cobrarían entonces nueva dignidad actitudes un tanto olvidadas: entrega, testimonio, humildad, respeto, compasión, fraternidad, amor, justicia. Y quizás esta comunión renovada con el cosmos y con los otros manifestará de nuevo una dimensión de lo Sagrado, no lo Sagrado ajeno al hombre, instrumento de las religiones positivas, máscara de opresiones, sino lo Sagrado en el interior de cada hombre y de cada cosa, que se manifiesta en el esplendor y en la unidad del todo.

Pero éstos son sólo vislumbres, tal vez avances del deseo. No sabemos si una nueva imagen del mundo vendrá revestida de esos o de parecidos rasgos. No lo sabemos a ciencia cierta; pero, más fuerte quizás que el cálculo racional, nos lo anuncia la voz de la esperanza.

[1] Muchas de las ideas de la llamada Escuela de Fráncfort van en este sentido. Cf., sobre todo, la crítica de Adorno y Horkheimer a la racionalidad instrumental en *Dialéctica de la Ilustración*, y la discusión de J. Habermas sobre las alternativas a una sociedad sometida a la técnica del poder en *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp Verlag, Fráncfort, 1968.

[2] Tomamos el término en el sentido que le da Norberto Bobbio en *El futuro de la democracia*, Plaza y Janés, Barcelona, 1985.