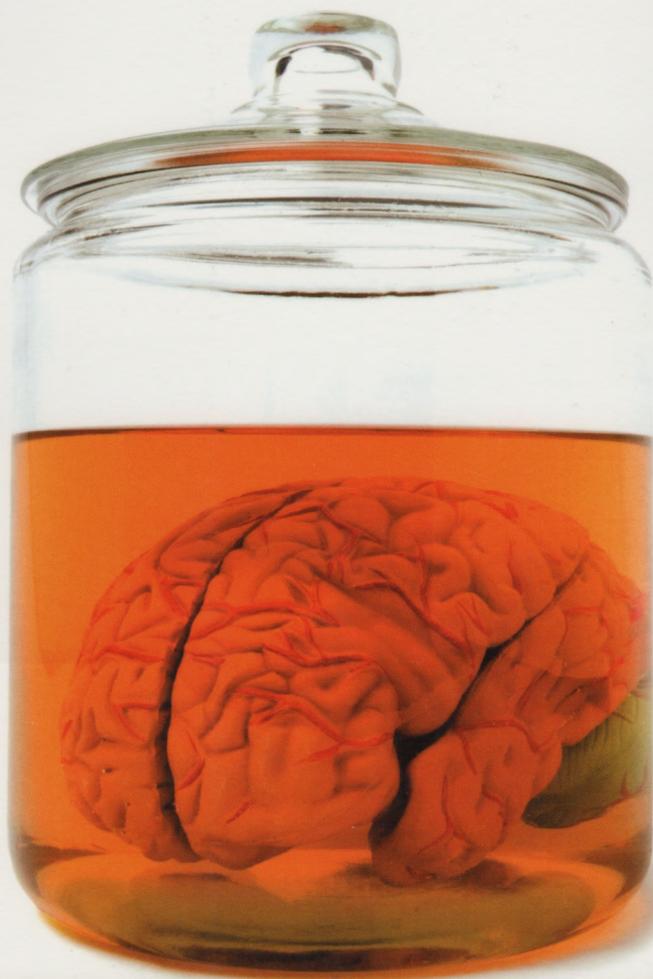


Heleno Saña

ANTROPOMANÍA

EN DEFENSA DE LO HUMANO



COLECCIÓN PENSAMIENTO ALMUZARA

PENSAMIENTO POLÍTICO
CUADERNOS DE AUTOR

ANTROPOMANÍA

HELENO SAÑA

Con seguridad, no comprenderá, ni compartirá, muchos de los fenómenos que condicionan la sociedad actual. Desde la filosofía y el pensamiento se debe arrojar luz sobre esas penumbras que nos atenazan. En su nuevo libro, el escritor y filósofo español Heleno Saña procede a un análisis a fondo del mundo actual, dominado, según él, por la antropofobia, esto es, por la hostilidad y el desprecio a los valores humanos y a las personas, un fenómeno producido, a su vez, por el individualismo insolidario, el espíritu de lucro, el fetichismo materialista y la voluntad de poder fomentados por el sistema vigente. Con la garra literaria, la claridad expositiva y el rigor científico que caracterizan su obra, el autor desenmascara el abismo existente entre el discurso apologético de los poderosos de la tierra y la situación real del hombre y la sociedad, cada vez más contradictoria, irracional y agónica. Pero lejos de limitarse a ser un balance crítico de la hora histórica que vivimos, el libro de Heleno Saña aporta alternativas antisistémicas capaces de dar un giro de ciento ochenta grados al acontecer planetario y al destino de la humanidad. El suyo es, pues, a la vez, un libro de lucha y de esperanza.

84-88586-10-8 20€



9 788488 586100



ALMUZARA

Heleno Saña

ANTROPOMANÍA
EN DEFENSA DE LO HUMANO

J
ALMUZARA
2006

© HELENO SAÑA, 2006

© EDITORIAL ALMUZARA, S.L., 2006

Reservados todos los derechos. "No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea mecánico, electrónico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright"

COLECCIÓN PENSAMIENTO POLÍTICO

SERIE CUADERNOS DE AUTOR

Director de colección: RAMÓN SORIANO

Codirector: CARLOS ALARCÓN

Coordinador: JUAN JESÚS MORA

Consejo Científico:

BENJAMÍN BARBER

LUIGI FERRAJOLI

NORBERTO BOBBIO †

EDGAR MORIN

QUENTIN SKINNER

FELIX OPPENHEIM

R. FORNET-BETANCOURT

GIULIANO PONTARA

CONSEJO DE REDACCIÓN Y CORRESPONSALÍA

C. AGUILAR, E. DÍAZ, F. LEÓN, I. LUCENA,

R. R. PRIETO, I. DE LA RASILLA, J. M. SECO

EDITORIAL ALMUZARA

Director editorial: ANTONIO E. CUESTA LÓPEZ

www.editorialalmuzara.com - info@editorialalmuzara.com

Diseño y preimpresión: TALENBOOK

Imprenta: GRÁFICAS MINERVA DE CÓRDOBA, S.L.

I.S.B.N.: 84-88586-10-8

DEPÓSITO LEGAL: CO-1208-05

Hecho e impreso en España - *Made and printed in Spain*

CAPÍTULO I

EL MUNDO EN QUE VIVIMOS

DISCORDIA Y ENEMISTAD

Una noche del mes de julio de 1943, el piloto y escritor Antoine de Saint-Exupéry dirigía, entre vuelo y vuelo, las siguientes palabras a un general amigo suyo: «Estoy profundamente triste. Siento tristeza por mi generación, que está vacía de toda sustancia humana y no ha conocido otra forma de vida espiritual que los bares, las matemáticas y los coches de carreras... Lo que está en juego es el sentido de la vida humana, y nadie sabe darme una respuesta, de manera que tengo la impresión de que nos acercamos al período más oscuro de la historia universal» (1).

Estos párrafos lúcidos y dolorosos fueron escritos en plena II Guerra Mundial, cuando una gran parte de Europa estaba sometida a la barbarie nazi. Los desastres de aquella guerra han pasado a ser entretanto un recuerdo lejano, pero a pesar de ello no creo que las palabras del gran escritor francés puedan ser indiferentes a nadie. No pueden serlo porque a pesar de la derrota del nazi-fascismo, del derrumbamiento de los regímenes totalitarios de la Europa del Este y del fin de la Guerra Fría, la Humanidad está lejos de haber encontrado la senda de la paz, la concordia y el bien común, esto es, de los valores sobre los que se ha apoyado siempre el pensamiento humanista y la praxis ética, política y social emanada de su cosmovisión.

El término *kósmos* procede del verbo *kosméo* y significa "orden", o más explícitamente, "orden bello y bien dispuesto". Mas la situación del orbe no corresponde hoy en absoluto a la imagen edificante que los griegos tenían de él, sino que se ha convertido en sinónimo de desorden, caos y fealdad. Lo que tras la caída del Muro de Berlín y el ocaso del impropriadamente llamado "socialismo real" pasó a denominarse enfáticamente "Nuevo Orden Mundial" se ha

revelado, desde entonces hasta la hora presente, como un pseudoorden repleto de contradicciones y aporías cada vez más difíciles de resolver. El supuesto orden que los detentadores del poder y los "mass media" a su servicio enaltecen sin cesar como el mejor de los mundos posibles, carece, en efecto, de una tabla coherente de valores y se compone esencialmente de irracionalidad, alienación y destrucción. El sistema imperante se niega no sólo a reconocer el callejón sin salida en que se encuentra, sino que no vacila en glorificarse a sí mismo como el cénit del progreso histórico y de la civilización.

Llevando a sus últimas consecuencias el significado del término *kósmos*, la filosofía estoica elaboró su sublime y profética visión sobre la unidad fundamental del género humano. Este cosmopolitismo allanó el camino, junto al platonismo y el neoplatonismo, para el advenimiento y la difusión del mensaje cristiano y su concepción del mundo como una comunidad universal de seres humanos iguales ante Dios. Ninguno de ambos paradigmas se ha cumplido, ni el precristiano ni el cristiano. No es concordia ni fraternidad lo que impera en la hora histórica actual, sino discordia y enemistad. Lo que se ha impuesto es el *Leviatán* de Hobbes y la voluntad de poder proclamada por el filósofo inglés como regla común de conducta, en modo alguno los proyectos manumisores de los grandes apóstoles y guías espirituales de la Humanidad. Incluso la paz de que gozamos —por lo menos en el *hemisferio occidental*— no es una paz digna de este nombre, sino una forma siempre latente de amenaza e inseguridad, no sólo a causa del peligro terrorista y de la guerra asimétrica desencadenada por Al Qaeda a partir de los atentados contra las Torres Gemelas y el Pentágono. Que la discordia entre los hombres, los pueblos, las ideologías, las religiones y los intereses geopolíticos y materiales puede degenerar, de la noche a la mañana, en abierto y sangriento *casus belli*, se puso de manifiesto una vez más al estallar la contienda bélica entre la OTAN y Serbia. Y lo mismo cabe decir de las últimas agresiones armadas de Estados Unidos y Gran Bretaña contra Irak o antes contra Afganistán, sin hablar ya de las varias

docenas de guerras y conflictos bélicos que tienen lugar continuamente en los países del Tercer Mundo.

El pensamiento emancipativo irrumpió en la Historia con el propósito de reconciliar al hombre con el hombre y de restablecer la unidad entre él y sus semejantes, o, para decirlo con las palabras de Foucault, de « desalienar al hombre reconciliándole con su propia esencia» (2). En realidad, el proceso de alienación y confrontación no sólo no ha sido superado sino que, en conjunto, ha alcanzado dimensiones cada vez más masivas. La profunda crisis que atraviesa la Humanidad ha puesto, en todo caso, en ridículo a todos los sabiondos y agoreros que tras el desmoronamiento de los regímenes de la Europa oriental echaron las campanas al vuelo anunciando jubilosamente el advenimiento de una radiante era de paz, libertad y prosperidad, como hizo Francis Fukujama a principios del noventa con su fulminante discurso sobre el "fin de la Historia". Una cosa parece clara: a pesar del inmenso poder tecnológico, científico, financiero, político y militar que acapara en sus manos y de sus indudables éxitos en éstos y otros aspectos, el modelo occidental de sociedad y de vida se revela cada vez más como totalmente inepto para resolver los urgentes y dramáticos problemas a que se enfrenta el género humano.

Crear que se puede vivir en paz en un mundo dominado por la codicia, la competencia feroz y la voluntad de poder es tan ingenuo como irresponsable. Es asimismo pueril dar por supuesto que el "american way of life" y demás variantes de la civilización occidental pueden instalarse con toda comodidad en su privilegiado jardín de Epicuro y gozar eternamente del cuerno de la abundancia mientras en las áreas periféricas y misérrimas del globo la gente se muere de hambre y de miseria. Quien no perciba la línea recta que va de nuestra sociedad saturada a las sociedades harapientas habitadas por lo que Frantz Fanon llamó en su día "les damnés de la terre", demuestra que no se ha enterado todavía de la "Gesetzmässigkeit" o normatividad de las civilizaciones en declive, de las que Carlos Marx dijo, no por azar, que eran la comedia de la Historia.

Toynbee señaló que la clave de la civilización consiste en hallar una respuesta idónea a cada "challenge" histórico. Pues bien: hoy no se vislumbra en el horizonte ninguna perspectiva apta para afrontar con un mínimo de eficacia los problemas que por todas partes nos acucian. De ahí la inquietud que se ha apoderado de nosotros. Mientras que el signo dominante de los tiempos clásicos es la estabilidad y la cohesión, la nuestra es una época anticlásica caracterizada por la inestabilidad y la incoherencia. Todo indica, en efecto, que la Historia universal ha entrado en un nuevo ciclo de disolución y agonía. El individuo medio está profundamente insatisfecho del orden reinante y se queja a todas horas de lo mal que todo funciona, pero sin acertar a crear algo nuevo que pueda sustituir lo decrepito e inservible. De ahí que vivamos de materiales de derribo. Ello nos ha arrojado a un tremendo vacío histórico y a una provisionalidad cada vez más angustiosa.

DESORIENTACIÓN

La criatura humana viene al mundo con la imperiosa necesidad de dar a su vida el mayor sentido posible, pero ignora a menudo cómo afrontar este desafío eterno y siempre renovado. Nuestro tiempo, especialmente, está lleno de seres desorientados que no saben qué camino elegir. Quien más quien menos se siente extraviado como *El extranjero* de Albert Camus o el protagonista de *El castillo* de Franz Kafka. A excepción de los pedantes y autómatas de turno, todo hombre mínimamente lúcido y sensible se siente hoy invadido por la incertidumbre y la duda. De ahí que la sensación de absurdo y de vértigo se extienda cada vez y haya pasado a formar parte consubstancial de nuestro diario vivir.

Flota en el vacío una psicosis de miedo y de inseguridad, como si la gente esperara la llegada inmediata de los cuatro jinetes del Apocalipsis. El hombre pierde de manera creciente el control sobre el acontecer cósmico y se está convirtiendo a pasos agigantados en un extraviado existencial, en un naufrago sin brújula ni compás marchando a la deriva. Y ello no puede sorprender, pues cuando

los vínculos comunitarios se resquebrajan y no reina otra moral que la de sálvese quien pueda, el hombre acaba como los átomos de Demócrito: errando a su suerte en la inmensidad del cosmos, aquella inmensidad que ya aterrizzaba a Pascal: "Je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment..." (3).

Es, en todo caso, cada vez mayor el número de personas que no saben por qué viven, que no tienen *fe* en nada, que han perdido la esperanza en un futuro mejor y que, cruzados de brazos en un rincón cualquiera de la Tierra, asisten atónitos y resignados a lo que ocurre en torno suyo o lejos de ellos. El nuestro es un tiempo epigonal de cansancio y desilusión, un fenómeno cuyas raíces fueron detectadas hace ya un siglo por Max Weber como el resultado inevitable del racionalismo moderno. Quizá pagamos ahora las consecuencias del esfuerzo fáustico por construir, en el espacio apretado de pocos siglos, la civilización de la máquina y del culto frenético a la producción en cadena, al rendimiento utilitario y a la velocidad. Este despliegue de fuerza física y material ha embotado por lo visto los recursos espirituales y salvíficos del hombre, que ahora se siente extenuado y perdido en medio del Moloch tecnocrático erigido por él mismo. Eso explica, entre otras cosas, que uno de los síntomas centrales de la hora actual sea la falta de sosiego interior. Vivir es hoy, en gran parte, puro desasosiego. ¿No hablaba ya San Agustín, en los tiempos borrascosos que le tocó también vivir, del *inquietum cor nostrum* ?

Nuestra desorientación personal es el reflejo dialéctico de la propia desorientación general de la época que nos ha tocado vivir. Nada está claro, nada parece seguro y definitivamente cierto. Cuando dirigimos la mirada al horizonte en busca de un poco de luz, no vemos de ordinario más que un fondo inextricable de tinieblas. Ésta es la razón de que vivamos en permanente estado de zozobra interior. Como todas las fases históricas carentes de coherencia axiológica, la nuestra se caracteriza por la confusión y la transmutación de todos los valores, fenómenos ambos que tienen su origen en la falta de unidad espiritual y moral del mundo actual. A pesar de

los progresos hechos por el hombre para medir las cosas e interrogar el futuro, hoy nadie está en condiciones de prever lo que sucederá mañana. La duda metódica de Descartes, con la que se inicia el pensamiento moderno, se ha convertido en una dramática duda universal preñada de temores y malos augurios. O como señalaba Pierre Bourdieu en una de sus últimas obras: "La falta de porvenir, que hasta ahora estaba reservada a los "condenados de la tierra", se convierte en una experiencia cada vez más extendida" (4).

Estamos asistiendo, desde hace tiempo, a una desintegración cada vez más acelerada del sistema de valores que durante siglos reguló el destino de Occidente. Este sistema de valores, nacido de la Antigüedad clásica, el Cristianismo, el Humanismo renacentista, la Ilustración y el pensamiento social del siglo XIX, estaba basado en la dignidad humana, en la idea de libertad y en la fe en la perfectibilidad moral del hombre. Sin que pueda decirse que esta tradición espiritual y ética haya desaparecido, no cabe duda que ha perdido una gran parte de la vigencia que tuvo antaño, mientras que, a la inversa, crece el cinismo, la dureza, la frialdad, la deshumanización y el embrutecimiento moral. Este proceso involutivo explica la inquietud que se ha apoderado del hombre y el miedo que éste siente ante el futuro. Incluso los espíritus más serenos presienten que algo fundamental está fallando y que la vida del planeta ha entrado en una fase amenazante. Los templos de las grandes ciudades están vacíos, y el grito desaforado e iracundo sustituye, cada vez más, a la palabra amistosa. El "Ausnahmezustand" (estado de emergencia) que Walter Benjamin limitaba a las clases oprimidas, ha pasado a convertirse en una condición general; de ahí que en derredor nuestro veamos a tantos seres acorralados buscando atropelladamente una salida de socorro.

El hombre no ha nacido para vivir en estado permanente de zozobra; ello explica que cuando no está en condiciones *de* hallar una explicación racional a sus desdichas, se agarre como un náufrago a cualquiera de las recetas de pacotilla que los demagogos y sofistas de turno le ofrecen por doquier. Nuestra época es, en una de sus

manifestaciones esenciales, una época de simplificaciones de tres al cuarto y de charlatanes, embaucadores, fabricantes de mitos y sicofantes en busca incesante de auditorios dispuestos a dejarse seducir por sus falsas promesas. Lo que los administradores del poder y los especialistas en «public relations» hacen circular por ahí en nombre de la verdad carece, por lo común, de todo fundamento serio y se compone de retórica huera. Cuanto más necesitado está el hombre de alimento espiritual, más se le priva de él, y cuanto más llenos están los escaparates de artículos superfluos, más escasean los bienes del alma.

Si se mira bien, casi todas las ideologías modernas parten de un burdo reduccionismo conceptual, desde el comunismo y el fascismo al capitalismo neoliberal y desregulado de hoy, del que en otra parte de este libro hablaré *in extenso*. El marxismo quiso reducir al hombre a una categoría económica, el fascismo —el alemán por lo menos— a un proceso biológico, el capitalismo lo degrada a afán de lucro y a codicia posesiva. Pero el hombre es una totalidad o síntesis compuesta de partes indivisibles e íntimamente ligadas entre sí, o como se decía en la terminología renacentista, una reproducción microscópica de todos los atributos del macrocosmos. Querer prescindir de esta riqueza antropológica y reducir al hombre a alguno de sus segmentos equivale a mutilarle y a atentar de muerte contra su unidad y su plenitud constitutivas.

DESCENSO HISTÓRICO

Nietzsche, Oswald Spengler, Nicolás Berdiaeff, Freud, Adorno, Horkheimer y demás profetas del nihilismo y la regresión ya no nos bastan para explicar el estado actual de cosas. La realidad ha superado a la fantasía, el descenso histórico es más brutal y siniestro de lo que los críticos de la civilización moderna hubieran podido prever. No es la razón, o lo que los antiguos llamaban *phrónesis*, lo que rige los destinos de la Humanidad sino más bien las leyes arbitrarias e imprevisibles de la ruleta. No es casual, en este contexto, que para definir ciertas manifestaciones del capitalismo neoliberal hoy

en boga, se haya recurrido a la fórmula de «capitalismo de casino». A pesar de ser él mismo un ilustrado, Goya supo intuir como pocos, en pleno apogeo del Siglo de las Luces, que el sueño de la razón estaba destinado a producir monstruos.

De pronto ha descendido sobre el planeta una atmósfera shakespeareana de "suspense" y miedo. De ahí que la gente viva con el alma en vilo y, carente de auténticos guías espirituales, morales, políticos e intelectuales, consulte los horóscopos, dirija los ojos a las ciencias ocultas, ingrese en sectas religiosas, tome narcóticos y psicofármacos o huya de su frustración existencial vociferando históricamente en los campos de fútbol y en los estadios deportivos, versión moderna del *panem et circenses* de la Roma de la decadencia. Kafka escribía en una de sus cartas a Milena: «Mi ser es miedo» (5). Esta confesión del escritor checo-judío rebasa el marco de su biografía personal para anunciar un rasgo anímico que entretanto se ha convertido en uno de los fenómenos más frecuentes de la hora actual, aunque la gente prefiera —por pudor o fanfarronería— hablar de sus éxitos profesionales y sociales, del último coche que han comprado, de los resultados de fútbol, de su próximo viaje de vacaciones o de sus trofeos eróticos. Pero el testimonio de Kafka nos sirve también para entender nuestra situación a comienzos del tercer milenio: "Estoy espiritualmente enfermo, y mi tuberculosis no es más que la exteriorización de mi enfermedad espiritual" (6). No otra cosa ocurre hoy con los males del mundo, que no son sino la expresión externa de la enfermedad del alma contemporánea.

A la vista de lo que acontece en el planeta resulta difícil poner en duda la tesis de Horkheimer y Adorno sobre el fondo autodestructivo de la dialéctica de la Ilustración. La historia humana no es una teodicea, como creía el bueno de Leibniz, ni mucho menos el avance paulatino del "Weltgeist" o "espíritu universal" de Hegel, pero eso no quiere decir que carezca de lógica interna. Y una de las leyes de esta lógica consiste en castigar severamente al género humano cada vez que éste se desvía del bien y elige el camino del mal. Nuestra civilización rueda hacia el abismo. Detrás de la imagen

refulgente de la Sociedad del Bienestar asoma la mueca brutal de la barbarie. Los peones y demás artilugios eléctricos siguen arrojando su luz artificial sobre las ciudades, pero el mundo ha entrado desde hace tiempo en una fase de profunda oscuridad.

Quizá no nos damos cuenta de ello, pero a lo que estamos asistiendo es a la disolución de la gran herencia cultural de la Humanidad, de la que forma parte, en lugar preeminente, la cultura del diario vivir y convivir, que es, a la postre, la que sustenta y da sentido a nuestra existencia tanto personal como colectiva. Esa vieja e irrenunciable cultura humana se va a pique y está dando paso a lo que Nietzsche llamaba despectivamente "cultura industrial", a la que consideraba como la más baja y vulgar (*gemein*) de todas las posibles formas de cultura (7). Pero lo alarmante no es siquiera la degradación de la cultura a puro consumo material, y el deterioro estético que ello implica; mucho más grave es la indiferencia ética del individuo y el efecto corrosivo que ello produce en el cuerpo social. Eso explica, por lo demás, que el orden se haya convertido en desorden, la coherencia en incoherencia y el ansia de paz y plenitud en desasosiego y sensación de agobio.

«Quién puede respirar hoy a pleno pulmón y sentirse a sus anchas en un mundo estremecido a diario por toda clase de injusticias, arbitrariedades y contradicciones? En el plano material y técnico hemos llegado a las cimas más altas del virtuosismo y el refinamiento, pero en el plano espiritual estamos retrocediendo a la edad de las cavernas. Millones de científicos, ingenieros y tecnócratas de todo orden dominan a la perfección su respectiva área de trabajo, pero no existe ninguna instancia normativa capaz de dar un sentido último al acontecer planetario. Lo que la ideología dominante llama con gran énfasis "pluralismo" no es, en el fondo, más que una variante sutil y socialmente legitimada del "todo está permitido" de Iván Karamazov, consigna en la que Albert Camus veía, con plena razón, "el comienzo verdadero del nihilismo contemporáneo" (8).

Aturdidos por el afán obsesivo de goce, de dinero, de poder, encumbramiento social y otras gangas hoy tan codiciadas, hemos

olvidado la vieja lección que, a partir de Sócrates y Platón, nos han transmitido los grandes maestros y guías espirituales de la Humanidad, a saber, que sin una tabla superior de valores no es posible dar un sentido profundo a nuestro paso por la "Tierra. Nosotros los occidentales, tan narcisamente ufanos de nuestra identidad y nuestra historia, hemos vivido y seguimos viviendo en realidad por debajo de nuestras posibilidades creadoras y *poieticas*, empezando por ese engendro tecnoburocrático llamado Unión Europea al que he dedicado va dos libros altamente críticos y del que quizá me ocupe de nuevo en otra parte de mi proceso de reflexión (9). No cabe duda de que los habitantes de las demás regiones del globo no han estado tampoco a la altura de las circunstancias, pero somos nosotros los responsables principales de lo que acontece en el planeta, ya por el solo hecho de que ha sido Europa la que ha determinado, en lo esencial, el curso cosmo-histórico de los últimos siglos, aunque desde la terminación de la II Guerra Mundial sea la *pax americana* la que dicta las reglas de juego.

Vivimos superficial y frívolamente, y en vez de buscar una solución a los ingentes problemas del mundo —creados en gran parte por nuestro pasado colonialista e imperialista—, nos dejamos absorber por lo que Kierkegaard llamaba "el vals del momento", entregándonos a una vida anodina y carente de sentido, narcotizándonos con toda clase de subvalores "ersatz" y con el "sex and crime" ofrecido por las pantallas de televisión y la industria del vídeo, tema éste que por su especial significado abordaré con cierto detenimiento en otro contexto. De toda esta vorágine de vulgaridad y embrutecimiento ha surgido una nueva "belle époque", dominada esta vez por el pedestre "american way of life", pero tan cínica e irresponsable como la de antaño. Es en el transcurso de los últimos decenios que se ha consumado de verdad la "decadencia de Occidente" dibujada por Oswald Spengler en el horizonte hace ahora noventa años.

No es la razón de la *humanizas* clásica la que se ha impuesto, sino la razón instrumental de los profesionales del poder y de los negocios y la moral fría y expedita del tanto tienes tanto vales. De

ahí que lo hayamos cosificado todo, incluida la vida humana, degradada por la ideología del cálculo a puro valor de cambio. Enfrentados al eterno dilema entre el ser y el tener (Erich Fromm), hemos elegido la última opción y vendido nuestro patrimonio espiritual por el consabido plato de lentejas, sin pararnos a pensar que la jaula dorada de la "affluent society" descrita por Galbraith nos convertía en cautivos de la esterilidad y el vacío inherentes a todo lo bajo y fácil. ¿Cómo no dar la razón a Jacques Maritain?: "Lo que nos sorprende del mundo contemporáneo, del mundo de la destrucción capitalista y positivista, el mundo de la civilización anti-teológica y anti-metafísica, es este miserable producto llamado hombre moderno" (10).

Nuestra época, tan aparentemente sedienta de hedonismo es, en el fondo, una época con vocación tanática. Por eso hemos fabricado más armas que en cualquier fase histórica precedente, tantas, que su valor ha alcanzado ya cerca del billón de dólares anuales, mientras los países del Tercer Mundo tienen que conformarse con 50 ó 60 millones. Pero por mucho que cunda la pornografía y el sexismo, el Eros platónico ha sido en realidad desterrado del planeta. A esa impostura la llamamos Modernidad, o "sociedad abierta" (Popper), o sociedad de consumo, o economía de mercado libre, o democracia pluralista y no sé cuántas cosas más, últimamente "postmodernidad" o sociedad postindustrial. De todas esas etiquetas y doctrinas no ha salido nada grande y generoso, nada que nos dé derecho a sentirnos orgullosos de nosotros mismos y de lo realizado en las últimas décadas. Lo único que desde el derrumbamiento del nazismo y fascismo hemos hecho ha sido danzar sin tregua en torno al Becerro de Oro y adorar a Mammon, actitud que en el lenguaje postmoderno responde al cínico lema del "anything goes". Pues no, no todo marcha, y en el supuesto de que marche, más bien hacia el abismo.

¿Qué es lo que queda de nuestra Historia reciente? Un triste balance de mediocridad, deshumanización, egoísmo, insolidaridad, injusticia social, profanación de la madre naturaleza, fealdad, despilfarro material y alienación general, en todo caso, un balance

deficitario con grandes e irreparables daños. ¿Estamos, pues, perdidos? No, a la postre queda siempre el «principio de esperanza» (Ernst Bloch) y la voluntad de renovación y purificación. Si no fuera así, me faltaría el motivo para escribir este libro y alzar mi humilde y extemporánea voz contra el presente estado de cosas. Pero, precisamente porque hemos caído tan bajo y nos hemos alejado tanto de las verdaderas raíces del hombre y de la vida, es imprescindible que procedamos a la movilización máxima de nuestras mejores energías espirituales y éticas. La única posibilidad de encontrar el camino verdadero y la luz interior que tanto necesitamos es descender al fondo de nuestra conciencia y despojarnos, a través de una *katharsis* implacable, de toda la mugre moral que se ha acumulado en ella. Ofrecer resistencia al poder establecido significa, en primer lugar, combatir nuestro instinto de rebaño y rehuir las recompensas fáciles que el sistema ofrece a todo aquél dispuesto a sucumbir a sus cantos de sirena.

.. Qué quiere usted que yo haga con ese mundo moderno?", se preguntaba André Breton. Pues bien: salvarlo del hundimiento total, hacerlo más habitable y devolverle la dimensión humana que está en trance de perder definitivamente. Averiguar si ello es o no posible, es exactamente la tarea que me propongo llevar a cabo en estas páginas.

NOTAS AL CAPÍTULO I

- (1) Figaro Litteraire, 10 de abril de 1948.
- (2) Michel Foucault, *Les mots et les choses*, p. 338.
- (3) Pascal, *Pensées*, p. 125, París 1960.
- (4) Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, p. 276, París 1997.
- (5) Kafka, *Briefe an Milena*, p. 53, Frankfort 1966.
- (6) *Ibid.*, p. 37.
- (7) Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 85, Munich 1959.
- (8) Albert Camus, *L'homme révolté*, p. 79, París 1951.
- (9) Véase al respecto del autor *Die Krise Europas*, Darmstadt 1974, y *Die Lüge Europa*, Hamburgo 1993.
- (10) Jacques Maritain, *Le Docteur Angélique*, p. 50, sin fecha de ed.

CAPÍTULO II

LOS VIEJOS INTERROGANTES

EL GRAN SILENCIO

Se puede detectar la idiosincrasia de cada respectivo estadio histórico a través de las preguntas que éste se hace a sí mismo. Toda época, todo modelo de civilización, todo credo religioso y toda cosmovisión se caracterizan por su manera específica de preguntar, o, a la inversa, de eludir determinadas preguntas o desembarazarse de ellas cuando son formuladas. Y lo que decimos en un plano genérico es válido también para el ámbito de lo personal.

Preguntar verdaderamente y con todas las consecuencias significa remontarse al origen de las cosas e iniciar un diálogo a fondo con los *arché* o primeros principios, y ello tanto en el plano epistemológico como ontológico y metafísico. Pero eso es lo que el individuo medio de la sociedad de consumo apenas intenta: reflexionar sobre el fundamento de la existencia. Su actitud habitual en este aspecto es la de darse por satisfecho con la apariencia de lo inmediato y con las explicaciones sumarias y pseudo-verdades difundidas por la *doxa* fabricada por los grandes consorcios mediáticos, las agencias de publicidad, las revistas del corazón, la industria de la cultura y la *political correctness* de turno. Eso explica, entre otras cosas, que las preguntas sobre el destino humano hayan sido sustituidas en gran parte por los formularios, las encuestas demoscópicas, los estudios de marketing, los concursos de belleza, las quinielas y los cuadros estadísticos sobre el producto interior bruto y la renta per cápita.

En vez de preguntar por el porqué del Todo a través de lo que Emmanuel Kant llamaba las síntesis trascendentales *a priori*, nos limitamos a registrar empíricamente y con un encogimiento de hombros el alud siempre cambiante de cosas, acontecimientos y fenómenos que aparecen de manera vertiginosa ante nuestros ojos, convirtiéndonos con ello en espectadores pasivos de la facticidad

reinante. De ahí que lo que los confeccionadores de etiquetas han dado en llamar enfáticamente «era de la comunicación», se distinga más bien por el gran silencio que guarda acerca de las grandes cuestiones del humano vivir. Conocimiento no es otra cosa que visión, y si el hombre de nuestros días se ha convertido en prisionero de lo aparente y superficial es porque ha perdido el hábito antiguo de dirigir la mirada al fondo de las cosas y pasado a ser víctima de aquella "visión invidente" que Plotino consideraba, con razón, como una consecuencia de la autoalienación.

Es, por otra parte, ingenuo creer que se puedan suprimir impunemente las grandes y eternas coordenadas del destino humano. En sentido profundo, se trata de cuestiones imperecederas que ningún sistema de valores ni ninguna ideología pueden eliminar del horizonte reflexivo. Es por eso que llaman una y otra vez a nuestra puerta, aunque sea de un "modo negativo", esto es, por medio de la zozobra interior que se apodera inevitablemente de nosotros cuando nos enfrentamos a interrogantes teóricos o prácticos no resueltos. Las preguntas concernientes al sentido o sinsentido de la vida son ciertamente las más incómodas y las más difíciles de responder, pero también las únicas que pueden proporcionarnos un mínimo de orientación y abrigo. Apartarlas de nuestra mente equivale a tomar partido por el descarrío y el vértigo.

El ufano hombre contemporáneo presume de contar con más conocimientos que el individuo de cualquier época o civilización anterior; pero lo que él interpreta como un signo de superioridad y un gran progreso se reduce, en rigor, al dominio de las cosas externas y pertenece al reino de lo mecánico y funcional, desde la ciencia y la técnica a los medios de producción. Más que verdadera sabiduría es simple pericie, o como los antiguos griegos decían, *téchne*, que para ellos constituía un atributo secundario. O para decirlo con las palabras de Erich Fromm: "Mientras que en los comienzos de la cultura occidental tanto griegos como judíos veían en el perfeccionamiento del hombre la finalidad de la vida, el hombre moderno se ocupa del perfeccionamiento de las cosas" (1). La hegemonía cada

vez más abrumadora que está adquiriendo el universo de la *extensio* tiende a asfixiar el desarrollo de los valores inmateriales; eso explica que en sentido espiritual, moral y humano nos hallemos desde hace tiempo en una fase claramente involutiva, y ello a partir ya de los modales, el trato interpersonal y la educación, cada vez más en franco deterioro. No estará de más recordar en este contexto el papel primordial que los griegos adjudicaban a la belleza como parte constitutiva de la verdad, noción sobre la que se apoyó Schiller para escribir sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* y exponer su ideal de la "schöne Seele" o alma bella.

Todo interrogante digno de este nombre es de naturaleza personal. Nadie puede contestar por mí las preguntas que yo mismo eludo. El número de personas que prestan atención a los grandes temas de la existencia es cada vez más exiguo. Precisamente, porque el individuo medio ha renunciado a encararse por cuenta propia y bajo su responsabilidad con lo que Bossuet llamaba «les grandes affaires de l'éternité», está condenado a recurrir a las respuestas que la moda y el mercado le sugieren (2).

Cuando el hombre, por las razones que sea, renuncia a saber lo que fue, lo que es y lo que podría o debería ser, pierde también la posibilidad de comprender el verdadero significado de lo que ocurre en torno suyo y de tomar partido sobre ello. Conocimiento es siempre y ante todo autoconocimiento. No otra cosa pensaba Karl Jaspers: «El hombre llega a ser filósofo sólo como sujeto individual" (3). Ahora bien: el hecho de que nadie pueda facilitarme las respuestas que yo mismo no busco, no significa en modo alguno que lo único válido sea mi propio campo de experiencia, como cree el solipsismo en sus múltiples acepciones. Significa únicamente que sólo me encontraré a mí mismo si soy capaz de responder personalmente al desafío de mi destino. Una forma impersonal de preguntar deja de ser de antemano verdadera autointerrogación para convertirse en adopción mimética de modos ajenos de pensar.

El hombre actual ha renunciado a interrogarse a fondo sobre sí mismo y prefiere, las más de las veces, atenerse a las recetas estereo-

tipadas que las normas e instituciones establecidas le suministran incesantemente. Ésta es la razón de que no estime necesario buscar por cuenta propia la verdad y opte por seguir, en mayor o menor medida, los eslogans y consignas que le llegan del exterior, que en la mayoría *de* los casos no son más que propaganda política o publicidad comercial. Lo que el individuo de la sociedad de capitalismo avanzado considera como su vida propia no es, por lo general, más que un subproducto impersonal y gregario de los paradigmas, símbolos, mitos e intereses predominantes en el macrocosmos social. De ahí que el signo central de la vida del hombre de la sociedad de masas no sea la autonomía postulada por Kant, sino la heteronomía que el gran filósofo de Königsberg quería erradicar de la conciencia humana.

Toda toma de posición sería sobre el propio ser y sobre el mundo presupone el diálogo interior, un diálogo que Hannah Arendt, siguiendo a Platón y a Kierkegaard, calificaría de "diálogo reflexivo en la soledad" (4). Allí donde falta esta confrontación con la propia conciencia, faltará también el fundamento para andar por la vida con un mínimo de coherencia. El aparente aplomo del hombre actual es el resultado de su desubjetivación, y, por ello mismo, un aplomo artificial y frágil que carece de verdadera consistencia y que suele venirse abajo ante la primera adversidad inesperada. ¿Cómo se explica si no que el mismo individuo que maneja con la mayor destreza y seguridad toda clase de aparatos técnicos carezca a menudo de la fuerza interior suficiente para afrontar con serenidad sus problemas de orden psíquico? Ello ocurre porque el hombre se ha acostumbrado a vivir fuera de sí mismo y se olvida cada vez más del alma, que es, en última instancia, el último refugio de que dispone para no sucumbir a las adversidades y golpes del destino.

OLVIDO DE SÍ MISMO

Si el hombre de la sociedad de consumo no consigue en general encontrarse a sí mismo, se debe, en gran parte, a que ha perdido la noción de lo que realmente es y desove el "deviene lo que eres" que

recomendaba Píndaro. Jaspers captó, va en la década del cincuenta, este olvido de sí mismo (*Selbstvergessenheit*) en que ha incurrido el hombre de nuestro tiempo, y que él interpretaba, con razón, como "un perderse a sí mismo v estar satisfecho en medio *de* lo impersonal" (5). Estamos a mil leguas de Platón, que entendía la búsqueda de la verdad como un proceso anamnético, esto es, como el rescate de nociones preexistentes v anteriores a nuestro campo de experiencia aquí y ahora. No es de fuera que nos llega la verdad, sino que se halla ubicada en el fondo de nuestra alma. Buscarla no significa otra cosa que reencontrar y recuperar nuestra esencia original. Aunque los conocimientos que adquirimos nos sean transmitidos formal y técnicamente por otras personas —padres, maestros, peritos—, son, en realidad, conocimientos que "extraemos de nosotros mismos", como dice Platón literalmente en su *Fedón*. Esta concepción de la verdad se apoya, como es sabido, en la doctrina de las ideas como categorías eternas. Aprender no es, en rigor, más que recordar lo que siempre fue. No es un producto histórico, como afirma el pensamiento moderno —sobre todo a partir de Hegel—, sino que, a la inversa, la Historia no *es* más que el producto del *aei on* o lo sempiterno. Señalemos al paso, que la primera teoría sistemática y coherente de la alienación no procede de Rousseau, ni mucho menos de Hegel o de Marx, sino que está ya presente en toda la obra de Platón.

En abierto contraste con la dialéctica platónica que acabamos de esbozar, el hombre actual rehuye adentrarse en sí mismo para adquirir conciencia de sus raíces y su esencia. Y si procede así es porque ha llegado a la sorprendente conclusión de que lo único que vale la pena es su ajetreo mundano, las actividades v actitudes ligadas a él, sin caer en la cuenta de que cuanto más se aferra a la pura y estricta cotidianidad —esto es, actualidad— más se aleja de la verdad, que es un valor ajeno a los calendarios, las fechas, las modas, las novedades, los titulares de periódico y los programas de televisión. Si el hombre se ha convertido en un ser extraviado es porque ha elegido la dispersión y vuelto la espalda al diálogo consigo mismo, condición previa

para el diálogo con los demás. La incomunicación que caracteriza a nuestro tiempo no es sólo de carácter intersubjetivo, sino que se inicia ya en la morada interior de la que nos hablaba Santa Teresa.

La verdad no es un bien que nos es dado de antemano y por arte de encanto, sino un valor al que sólo podemos tener acceso a través de un proceso nunca acabado de reflexión y concentración mental. Ortega sabía por qué, frente a la alteración y dispersión del hombre moderno, recomendaba la terapéutica del ensimismamiento: "Casi todo el mundo está alterado, y en la alteración el hombre pierde su atributo más esencial: la posibilidad de meditar, de recogerse dentro de sí mismo para ponerse consigo mismo de acuerdo y precisarse qué es lo que cree; lo que de verdad estima y lo que de verdad detesta. La alteración le obnubila, le ciega, le obliga a actuar mecánicamente en un frenético sonambulismo" (6). Y no otra cosa venía a decir Bergson: «Pero los momentos en que nos recogemos en nosotros mismos son raros, y es por ello que no somos realmente libres. Vivimos la mayor parte del tiempo fuera de nosotros mismos... Vivimos más para el mundo exterior que para el interior"(7).

Los párrafos, tan genuinamente platónicos, que acabamos de citar ponen el dedo en la llaga; pero ello no debe hacernos olvidar que una subjetividad replegada en sí misma está expuesta siempre al peligro del aislarse del mundo objetivo-externo y de quedarse finalmente vacía de contenido. Vivir entera o preferentemente asomados al exterior es como vivir sin nosotros mismos, fenómeno que Pascal definía como "divertissement"; pero sumergirse en la pura "Innerlichkeit" o interioridad equivale a desvincularse de lo que acontece fuera de nosotros y a des-concretizarse y empobrecerse humana y espiritualmente. Se explica que Gabriel Marcel, a pesar del papel preeminente que la reflexión juega en su obra, criticara duramente la elección de la "vie intérieure" como fin en sí mismo y recordara una y otra vez que la verdad es siempre encuentro con lo externo, es decir, con lo otro y los otros. Y en la misma o parecida línea se sitúan Martin Buber, Emmanuel Levinas y demás representantes del pensamiento dialógico, como tendremos ocasión de ver más adelante.

El hombre de la sociedad de consumo vive sumido en el error. **E**ino porque no haya encontrado la verdad, sino porque siquiera siente la necesidad de buscarla, lo que es todavía más deprimente y grave. De ahí que se contente tan fácilmente y de modo automático con las pseudo-verdades proclamadas a los cuatro vientos por los anuncios publicitarios, los telediarios o los partidos políticos y se deje deslumbrar, sin apenas ofrecer resistencia, por toda clase de fuegos fatuos. El individuo de eso que los sociólogos al uso han dado en llamar sociedad postindustrial o postmoderna, parece haber perdido la pasión por la verdad, y si de un lado desconoce el drama de su búsqueda, ignora por otra parte el júbilo interior que produce su descubrimiento. Y si no busca la verdad es porque cree saberlo ya todo, porque está convencido de que la suprema sabiduría consiste en conducir un automóvil a toda velocidad, en manejar un ordenador, en ejercer una profesión bien remunerada y en pasarlo lo mejor posible. Éste es, más o menos, su repertorio de valores. Por supuesto no conoce la duda y está persuadido de ser muy listo. De ahí que, en torno nuestro, veamos a tantos energúmenos y superhombres en actitud de triunfo, copia exacta de los héroes y matones de rompe y rasga fabricados en serie por la cinematografía estadounidense.

Para Platón y el pensamiento clásico en general, la búsqueda de la verdad constituye un bien que se basta y legitima a sí mismo. Hoy, al contrario, el valor del conocimiento es medido en relación al provecho práctico y utilitario que pueda reportar. La verdad como valor intrínseco no interesa ya apenas a nadie; de ahí que lo que se haya impuesto sea el automatismo fisiológico y el hedonismo a toda costa, que es una moral para esclavos saturados. Entregarse sin vacilaciones ni remordimientos de conciencia al sensualismo del *carpe diem* significa sucumbir al desorden de los sentidos y confiar nuestro destino a los caprichos del azar. Pues bien: eso es lo que hace hoy el común de los mortales, convencidos, además, de que viven en el paraíso.

El problema de la verdad y del error no es otra cosa que el eterno problema del ser y del no-ser, como sabían va los antiguos, o el problema de la salvación o la condena, si tomamos corno punto de partida el horizonte cristiano. Y por mucho que el hombre actual quiera meter la cabeza debajo del alón y eludir el gran interrogante existencial y metafísico que lleva dentro, en el fondo de su conciencia sabe o barrunta que algún día tendrá que rendir cuentas de lo que ha hecho de su vida v con su vida. Uno puede escaparse de todo menos del balance final.

El hombre no es hoy lo que pudiera o debiera ser; en cierto modo podría decirse que se ha convertido en el no-ser de sí mismo, un fenómeno inherente a todos los estadios históricos en declive, en los que la verdad es sustituida por un universo postizo de pseudo verdades y pseudo valores. La identificación del hombre con este contorno artificial es, en rigor, una forma de la autonegación; explica también su disposición a desprenderse de su propia esencia y a asumir modos de ser, de pensar y de sentir procedentes del entorno colectivo en que está inmerso. Pero allí donde el individuo renuncia a su identidad original v se deja llevar v traer como un pelele por opiniones e intereses ajenos, no pueden surgir más que seres estándar. De ahí el carácter cada vez masificado e impersonal de nuestra época, que Carlyle supo sintetizar genialmente al denominarla, con mayúsculas, *Mechanical Age*: "Not the external and physical alone is now managed by machinery, but the internal and spiritual also (8). Si el hombre se deja, en general, colonizar por la *doxa* triunfante es porque ha perdido la conciencia de su valor intrínseco y convertido en un ser alienado.

LAS MINORÍAS PENSANTES

n abierto contraste con la indiferencia que el hombre medio de la sociedad de masas siente por las grandes cuestiones epistemológicas, ontológicas y metafísicas, la época anterior a la II Guerra Mundial se caracterizó, en uno de sus aspectos esenciales, por la búsqueda apasionada de las verdades últimas. Si es cierto, que en el

plano de la vida pública los últimos ciento cincuenta años fueron escenario casi permanente de roda clase *de* luchas ideológicas y convulsiones sociales, no lo es menos que constituyeron un estadio histórico de febril e incesante reflexión y producción filosóficas. En cierto modo podría decirse que esta intensa actividad pensante fue una especie de tacita reacción al griterío ensordecedor que se había apoderado del espacio público, como ocurrió concretamente en nuestro país a partir del surgimiento de la Generación del 98 tras largos siglos de decadencia o de infructuosos enfrentamientos partidistas, motines y guerras civiles. Pero el quehacer filosófico al que estoy refiriéndome hav que entenderlo también y sobre todo como el intento *de* salir al paso a la crisis general de valores que se apoderó de la historia real, fenómeno aplicable también a nuestro país. Y precisamente porque surgió en medio de esta crisis fue, en lo esencial, una filosofía crítica, desde la rebelión de Nietzsche contra el Cristianismo, el Humanismo y la democracia a la Teoría Crítica de Francfort, sin olvidar la "crítica de la economía política" de Marx, como reza el subtítulo de su obra central. Este aluvión crítico no surgió, claro, *ex nihilo*, sino que había sido preparado e introducido ya por las *Críticas* de Kant y por la glorificación de lo que Hegel llamó, no sin cierta afectación, "el inmenso poder de lo negativo" (9). y en cuyo nombre los hegelianos de izquierda, desde Max Stirner a Ludwig Feuerbach, edificarían sus respectivos v variopintos sistemas de ideas más o menos iconoclastas. Pero Kant y Hegel pertenecen todavía a un mundo relativamenren íntacto, tanto, que el segundo de los dos creía que estaba asistiendo al fin de la Historia en sentido culminante. Por lo que respecta a Kant, la vertiente simpáticamente escéptica de su obra —la huella de Hume— no le impidió bosquejar el sueño de una "paz perpetua" v de una idílica federación mundial de repúblicas conviviendo armónicamente entre si. Pero no es Kant v su imperativo categórico moral, sino los discípulos descarriados o heterodoxos de Hegel los que van a dominar el mundo filosófico a partir del último tercio del siglo XIX, en parte ya antes.

Pues bien: en el centro de esta eclosión filosófica están las minorías pensantes alemanas, en algunos casos las austríacas, como el Círculo Positivista de Viena, Freud o Wittgenstein. Con pocas excepciones, las teorías filosóficas más originales o las que más resonancia pública han tenido en el período que nos ocupa aquí, se han gestado en los pozos de ciencia germanos. Y creo que una de las causas de este fenómeno fue el hecho de que Alemania, dominada por el militarismo prusiano, pasó a convertirse, por múltiples razones históricas y políticas, en el punto neurálgico de la gran crisis que condujo a Europa, casi consecutivamente, a las dos guerras mundiales del siglo XX. De la misma manera que el "Reich" alemán se rebeló *manu militari* contra el orden político europeo —la famosa balance de poderes— sus cabezas doctas conmocionaron, hasta los cimientos, con sus nuevas teorías, el orden filosófico tradicional. También en el campo del pensamiento se cumplió lo que Dostoievski había afirmado en su *Diario de un escritor*, a saber, que el destino de Alemania ha sido siempre el de protestar. Palabra ésta que automáticamente nos retrotrae al protestantismo de Lutero, pero que también podría aplicarse a la filosofía alemana en su conjunto, nutrida, como se ha señalado con razón más de una vez, de espíritu protestante.

No es éste el lugar ni este libro el marco adecuado para ocuparse a fondo del fenómeno al que estoy aludiendo aquí someramente, y menos es mi intención la de abrumar a mis compatriotas con un detenido examen de la complejísima problemática alemana, como he hecho en mis obras dirigidas a los lectores de habla germana. (10). Lo que sí me importa consignar es que la rebelión del pensamiento alemán incubado en la época a que me estoy refiriendo fue, en no poca medida, una rebelión contra la *humanitas* tanto antigua como moderna, y ya por ello, más que contribuir a la búsqueda de la verdad, sembró no poco desconcierto y confusión, lo que reza especialmente para Nietzsche y Martín Heidegger, las dos figuras más emblemáticas de la filosofía alemana del último siglo, en las que por cierto se han amamantado los grandes paladines de la filosofía postmoderna.

Tras el trauma del nacionalismo y de Auschwitz, el pensamiento alemán —que circunscribo aquí al de la Alemania occidental—, se reincorporó a las corrientes humanistas tradicionales, apoyándose, de una parte, en la propia "Aufklärung" (Ilustración) alemana y, de la otra, en el empirismo y el pragmatismo anglosajón, especialmente en su versión norteamericana. Este es concretamente el caso de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel, los dos representantes principales de la "normalidad" filosófica de la Alemania post-hitleriana, aunque no los únicos ni necesariamente los más originales. El propósito de las nuevas élites intelectuales era el mismo que el de las clases políticas: reintroducir y legitimar el Estado de derecho y la sociedad civil pisoteados por el vandalismo nazi.

En sus líneas generales, el pensamiento alemán de postguerra ha estado condicionado, en gran medida, por la necesidad imperiosa de romper con todos los credos ideológicos y sistemas filosóficos incubados por el propio irracionalismo teutón, fulminado en su día por George Lukacs en su obra *Die Zerstörung der Vernunft* (Destrucción de la razón). Esta actitud de arrepentimiento y de autocrítica frente a la propia tradición, tanto racista como antihumanista, explica el afán inconsciente de identificarse con el sistema de valores del bando vencedor y de convertirse en discípulos aplicados del antiguo enemigo. Ése es, más o menos, el trasfondo psicológico e histórico de lo que acabo de denominar "normalidad". Ahora bien, no es siempre la normalidad lo más profundo ni lo que más atrae o interesa a la gente, no sólo porque se convierte a menudo en sinónimo de mediocridad, sino porque tiende a reducir la realidad a esquemas angostos y a escamotear todo aquello que no se ajuste a su reduccionismo. El eco que no pocas veces despierta el pensamiento heterodoxo se debe a que no vacila en proclamar en voz alta lo que la *orthodoxia* (esto es, lo considerado como recto) prefiere silenciar. Si el racionalismo *more geometrico* se ha visto acosado de continuo por toda clase de desafíos antirracionalistas y perdido una y otra vez parte de su credibilidad, ha sido sobre todo a causa de su estrecho doctrinarismo y de su tendencia a desproblematizar la realidad.

Eso explica que la "normalidad" de la Alemania académica de postguerra no haya logrado relegar a segundo término o erradicar el recuerdo y la presencia renovada del antirracionalismo y el irracionalismo. Nietzsche y Heidegger especialmente son desde hace tiempo —también fuera de Alemania— objeto de una profunda veneración y se han convertido en ídolos de las nuevas corrientes hipersubjetivistas, antihumanistas, nihilistas y postmodernistas, una tendencia que el derrumbamiento de las ilusiones marxistas sobre la dictadura del proletariado no ha hecho más que acentuar. Muchos de los intelectuales que en su juventud habían militado en el campo marxista, han perdido la fe en sus antiguas ideas o se han convertido en decididos adversarios de la misma ideología a la que antes habían estado fervorosamente adscritos. Y de la misma manera que en los años dorados del marxismo y del diálogo cristiano-marxista la "intelligentsia" europea —sobre todo en los países latinos— se empapaba de Marx y de Hegel, lee ahora a sus antípodas Nietzsche y Heidegger. Así, una gran parte de los sistemas de ideas, modas filosóficas y teorías surgidas en Francia en las últimas décadas —Estructuralismo, "nuevos filósofos", Deconstructivismo y Postmodernismo en general— se han amamantado en las ubres nietzschianas y heideggerianas, desde Lacan y Foucault a Lyotard, Gilles Deleuze o Jaques Derrida. Eso explica que el debate en torno a la filosofía alemana sea en Francia más intenso y popular que en la propia Alemania.

Uno de los escasos intelectuales de rango que se sustrajo a la influencia del vecino del Norte fue Albert Camus, siempre fiel a lo que él llamó "la pensée de Midi" y crítico implacable, por ello, del pensamiento alemán, especialmente en su vertiente hegeliano-marxista, uno de los motivos principales de los ataques que le dirigió la "coterie" sartriana (11). Otra gran figura excéntrica, de la que me siento tan cerca como la de Camus, fue Simone Weil. La misma admiración siento por su intento de buscar la verdad de la condición humana (y obrera) en una espiritualidad personal y social situada a extramuros del racionalismo tanto marxista como burgués, una línea que dentro del ámbito específicamente cristiano está

encarnada, entre otros, por Jacques Maritain, Emmanuel Mounier y Gabriel Marcel. Por su vinculación al tomismo (Maritain) y, sobre todo, a la tradición del pensamiento existencial y personal de Pascal, Kierkegaard y Charles Péguy, el nuevo humanismo católico francés se situó en una posición equidistante tanto del racionalismo del Siglo de las Luces como del materialismo marxista, a la vez que dejaba atrás el catolicismo retrógrado de Joseph de Maistre, Louis Bonald o Donoso Cortés. A diferencia del existencialismo ateo y pesimista de Heidegger y del Sartre de *La náusea* y del *Sery la nada*, el pensamiento neocatólico francés parte del principio de esperanza y afirma la posibilidad de un mundo mejor. Pero el renacimiento del catolicismo galo y latino en general irrumpió en un momento histórico en el que, como señalaba Emmanuel Mounier a principios del sesenta, "la visión cristiana del mundo no es ni siquiera combatida, sino que ha cesado de discutirse" (12).

El impacto que el pensamiento alemán ha producido sobre el francés se inicia ya en la década del treinta y principios del cuarenta con los estudios de Jean Wahl y Jean Hyppolite sobre Hegel y los cursos que el emigrante ruso y discípulo de Jaspers, Alejandro Kojève, imparte en la Ecole Pratique des Hautes Etudes sobre la «Fenomenología del espíritu» de Hegel, a la que asistieron futuros «maîtres penseurs» como Sartre, Lacan, Merleau-Ponty, Georges Bataille y Raymond Aron. Para fundamentar su teoría de lo inconsciente, Jacques Lacan se apoya en la línea que va de Nietzsche a Freud. A su vez, Merleau-Ponty y Sartre son impensables sin Husserl, maestro de Heidegger. Otro de los filósofos deudores de Husserl y Heidegger es Emmanuel Levinas, aunque más tarde se alejará de ellos y los superará a través de su ética del prójimo. Por lo que respecta al culto a la «razón dialéctica» surgido en los primeros años de la IV República, es un producto directo de la lectura de Marx a través de Hegel. Y, a la inversa, Louis Althusser se apoya en Marx (y Feuerbach) para combatir a Hegel y la influencia hegeliana sobre el marxismo.

Si el irracionalismo europeo —tanto el viejo como el nuevo— no nos sirve hoy para afrontar con paso seguro los problemas sin fin a los que la Humanidad se enfrenta y no conduce más que a callejones sin salida o a dudosas salidas de emergencia para uso personal, tampoco cabe esperar mucho del racionalismo abstracto y formalista vigente en la hora actual en los ámbitos "respetables" de la cultura académica y no académica al servicio de la "political correctness". Y no puede esperarse mucho de él porque no es más que la versión intelectual —o lo que es peor: intelectualista— de las falsas ilusiones que el sistema se hace sobre sí mismo. Y al decir esto estoy pensando especialmente en Norteamérica, que no es sólo el país que tiene en sus manos los hilos de la historia real, sino que es también el laboratorio principal de las ideas que hoy predominan en el mundo, y que los círculos pensantes opuestos al sistema llaman despectivamente "pensamiento único". El optimismo democrático que en nombre de su neopragmatismo nos ofrece el señor Richard Rorty como alternativa al supuesto pesimismo y aristocratismo europeos, no es más que uno de los muchos intentos de elevar el "american way of life" a la categoría de canon universal, es decir, un lamentable acto de provincialismo mental. Después del ajuste de cuentas de Herbert Marcuse con el "hombre unidimensional" de Estados Unidos —anticipado ya por Adorno y Horkheimer con su demoledora crítica a la industria de la cultura estadounidense—, es hartamente difícil creer que el desarrollismo, el productivismo, el operacionalismo y el pragmatismo de la primera potencia mundial puedan significar la salvación del mundo, como proclaman de continuo Bush II y su cohorte de servidores. Y quien dude de ello no tiene más que leer las obras de Noam Chomsky y sus implacables ataques a la política de la Casa Blanca, el Pentágono y Wall Street.

Ya en 1927 señalaba Ortega en *El Sol que* casi todas las obras que se publicaban en Norteamérica eran de una «modestia mental superlativa». Como otras intuiciones y anticipaciones de nuestro filósofo, su veredicto es también válido para hoy. Norteamérica es en la actualidad, sin duda, el país más poderoso del universo y el que más

influencia cultural y mediática ejerce, pero eso no significa que sea el país con la visión más clara del porvenir. Pienso más bien, como he señalado en uno de mis últimos libros, que es una nación víctima de una profunda crisis de identidad (13). Europa debe ciertamente muchas cosas al hemisferio norte del Nuevo Mundo, pero personalmente estoy muy lejos de creer que su sistema de valores, sus hábitos de vida y sus modos de pensar puedan aportarnos una respuesta idónea al sentido de la vida que estoy intentando esclarecer en estas páginas. Pero con ello no quiero decir ni siquiera sugerir que sea Europa la que tenga en sus manos las claves del futuro, y menos la Europa hiperburocratizada, hipercentralizada y neonacionalista de Bruselas. No puede tenerlas —al menos por el momento— ya por el solo hecho de que está profundamente americanizada, y ello en el sentido más pedestre y antipático, empezando por el culto al dinero, al consumo, al poder y al éxito, como recordaba Pierre Bordieu en su último libro (14). Por mucho que movilice mi fantasía y asfixie mis instintos platónicos, no puedo, sinceramente, concebir nada tan opuesto al sentido de la vida como las idolatrías positivistas y materialistas hoy en boga.

El pensamiento contemporáneo no se reduce, claro está, a Europa y Norteamérica, sino que incluye también el testimonio de las regiones periféricas. Dentro de su amplia gama temática e ideológica, el discurso filosófico del Tercer Mundo ha estado caracterizado, ya a partir de Frantz Fanon y su defensa de los "condenados de la tierra", por su actitud de rechazo a la hegemonía del Primer Mundo, sea desde la perspectiva marxista, cristiana o cristiano-marxista, como es el caso de la Teología de la Liberación surgida en Iberoamérica. Pero el mensaje revolucionario, social, religioso o ético lanzado por Leonardo Boff, Pedro Casaldáliga, Ignacio Ellacuría, Ernesto Cardenal, Eduardo Galeano, Enrique Dussel o Samir Amin contra el dominio occidental no ha logrado contrarrestar, a la larga, a pesar de su relativa resonancia popular, la influencia que la historia real —es decir, el capitalismo— ha ejercido y sigue ejerciendo en el Sur. Lo que empezó como una rebelión teórico-práctica contra

la occidentalización del planeta ha abocado finalmente a la resignación y a la aceptación voluntaria o involuntaria del mundialismo neoliberal hoy triunfante. Los países ex comunistas de la Europa del Este —Rusia en primer lugar— y los países tercermundistas son los grandes derrotados del Nuevo Orden Mundial fabricado en la los Estados Unidos de América.

En conjunto y a escala planetaria, el debate intelectual de los últimos sesenta años no ha conducido a un esclarecimiento de la situación del mundo ni a un acercamiento entre los diversos sistemas de ideas y creencias. Se ha discutido intensamente, pero sin que se haya llegado a la síntesis reconciliadora que el mundo necesita para salir del atolladero en que se encuentra. También en el ámbito del pensamiento la Humanidad está profundamente dividida. En contra del triunfalismo de la razón instrumental que hoy rige los destinos del mundo, pienso que estamos asistiendo al "eclipse de la razón" profetizado por Max Horkheimer, o por lo menos a su creciente extenuación. A este proceso involutivo pertenece el abismo surgido entre las minorías pensantes y las clases populares, entre el elitismo académico y la cultura de masas. Entre ambos ámbitos no existen vasos comunicantes dignos de este nombre, sino mutua aislamiento e incomunicación. Lo que en el lenguaje tradicional y ya en franco desuso se llamaba "pueblo", logró crear una cultura propia, esto es, obrera y antiburguesa.(1 5) Hundidas o desprestigiadas las doctrinas revolucionarias de antaño, las clases trabajadoras se han arrojado a los brazos de la nueva ideología del consumo por el consumo, mientras que, de otro lado, los estratos pensantes se encapsulan cada vez más en la *splendid isolation* de su torre de marfil para cultivar el esteticismo y su ego pequeñoburgués.

Pero es hora de que dejemos por un momento de lado la megahistoria para adentrarnos en el micro-espacio concreto del hombre, clave para comprender el acontecer del mundo.

NOTAS AL CAPÍTULO II

- (1) Erich Fromm y otros autores, *Zen Buddhismus und Psychoanalyse*, p. 103, Munich 1963
- (2) Bossuet, *Sermon sur la mort et autres sermons*, p. 61, París 1970
- (3) Karl Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick*, p. 398, Munich 1958
- (4) Hannah Arendt, *Denktagebuch 1950 bis 1973*, tomo I, p. 347, Munich 2002
- (5) Karl Jaspers, obra cit., p. 421
- (6) José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, p. 21, Madrid 1983
- (7) Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 174, París 1948
- (8) Thomas Carlyle, *Selected Writings*, p. 64-65, Middlesex 1971
- (9) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en: *Werke in zwanzig Bänden*, tomo III, p. 36, Frankfurt 1972
- (10) Véase del autor sobre la problemática alemana: *Verstehen Sie Deutschland?* (Frankfort 1986), *Die verklemmte Nation* (Munich 1989), *Das Vierte Reich* (Hamburgo 1990) und *Die Deutschen zwischen Weinerlichkeit und Grossenwahn* (Hamburgo 1995)
- (11) Ver en este contexto *L'homme révolté*, obra cit.
- (12) Emmanuel Mounier, *Introduction aux existentialismes*, p. 69, París 1962
- (13) Véase el autor *Die Zivilisation frisst ihre Kinder*, Hamburgo 1997. Edición en castellano: *La civilización devora a sus hijos*, Barcelona 1999
- (14) Pierre Bourdieu, *Contre-feux 2*, p. 25 y sig., París 2001
- (15) Me ocupé de este tema en mi libro *Cultura proletaria y cultura burguesa*, Madrid 1972

EL SENTIDO DE LA VIDA

BÚSQUEDA INCESANTE

Hoy se habla poco del tema que me dispongo a abordar en este capítulo, sea por pudor, ignorancia, aturdimiento o enajenación, o por una mezcla de todo ello. El individuo medio, absorbido por el trasiego, el estrés y las mil actividades de su diario vivir, suele conceder escasa atención a la cuestión fundamental de su existencia. La mayoría de ellos consideran asimismo que se trata de una problemática demasiado abstracta y metafísica, y ya por ello, muy alejada de sus preocupaciones inmediatas: el pan de cada día, el trabajo, la familia, el dinero. Y no pocos, en fin, opinan que eso de reflexionar sobre el sentido de la vida se ha convertido en un anacronismo que sólo interesa a los curas y a una restringida minoría chapada a la antigua. Es posible que sea así, pero la vida humana es una totalidad en el espacio y el tiempo, y por esta razón es evidente que si no logramos descifrar el sentido de esa totalidad, difícilmente podremos dar sentido a nuestros actos particulares. Lo que *prima facie* puede aparecer como algo altamente abstracto o especulativo es, en realidad, lo más visceralmente concreto que podamos imaginar, y ello por partida doble, ya que concierne tanto a la biografía personal de cada uno de nosotros como a nuestro entorno social e histórico, un nexa que en capítulos posteriores nos ocupará más de una vez.

No nacemos súbita y enteramente hombres; lo aprendemos a ser a través de la razón y la voluntad, de la lucha y el esfuerzo por superar nuestra imperfección original y nuestro estado de ignorancia. Nos aproximamos o llegamos a la verdad no por medio de una súbita iluminación —aunque ello no sea descartable—, sino más bien a través de las enseñanzas que extraemos de los errores que inevitablemente cometemos a lo largo de nuestra vida. Esa fue también la dialéctica socrática, que no por azar parte del humilde principio del "yo sólo sé que no sé nada". Nuestra primera experiencia

profunda es, junto al amor y la solicitud de los padres, el desamparo, el desconcierto y la desorientación. Esa radical fragilidad de nuestra condición humana explica que todos tengamos que asumir, a partir de la niñez y sin excepción, el largo y arduo aprendizaje de la vida. Cesare Pavese puso por ello a su Diario el título significativo de *Il mestieri di vivere*. De manera parecida, Goethe nos habla, en una de sus obras centrales, de los "Lehrjahre von Wilhelm Meister", de los años de aprendizaje de Guillermo Meister. Y en esto puede consistir, en efecto, el sentido de la vida: en aprender un poco cada día, en hacernos cada vez más un poco mejores, en dar a nuestra trayectoria vital el máximo de pureza y autenticidad. Se explica que todos o casi todos los grandes sistemas filosóficos hayan sido, a la vez, explícita o implícitamente, desde Platón a Kant, tratados pedagógicos, lo que reza también para la literatura universal de alto rango, empezando por nuestro *Don Quijote*, que no es sólo y primigeniamente una novela de aventuras sino una fuente inagotable de verdad y de sabiduría. De mí sé decir —si el lector me permite una pequeña expansión personal— que ha sido precisamente la figura inmortal creada por Cervantes la que he elegido como ejemplo y guía para andar por la vida, como he dejado constancia en mis escritos, últimamente en el libro autobiográfico *Don Quijote in Deutschland*. Es nuestro hidalgo el que me ha dado fuerza para defender los valores y las ideas en los que creo y para sobrevivir mal que bien a las pruebas no siempre fáciles a las que el destino me ha sometido. Pero prosigamos nuestro discurso.

El hombre entra en la vida —es arrojado a ella, según la terminología heideggeriana— sin estar de antemano preparado para afrontar, desde una plataforma segura, los riesgos y desafíos a los que pronto se ve expuesto, o como dice Ortega, "el ser hombre no tolera preparación ni ensayo previo. La vida nos es disparada a quemarropa" (1). Pues bien: sólo acertaremos a superar esta situación-cero en la medida en que aceptemos someternos voluntariamente a un proceso permanente de autoeducación. Es a partir de esa empresa libremente asumida que se inicia la gran aventura de nuestro itine-

ratio por el mundo, el cual es, de una parte, hambre de certidumbre, pero de la otra, peligro de naufragio y extravío, marcha solitaria e interminable a través del desierto, que es el sitio que los antiguos anacoretas egipcios —precursores del monje y el místico cristianos— elegían para encontrarse a sí mismos. No necesito subrayar que esta larga peregrinación interior es constitutivamente inseparable de la zozobra y la inquietud, de la angustia y el miedo al fracaso y la decepción. De ahí que los grandes sistemas filosóficos a los que me refería unas líneas más arriba no nos indiquen solamente las metas a alcanzar, sino también el camino idóneo para llegar a ellas.

Una cosa parece evidente: lo que el hombre busca para dar sentido a su vida está situado lejos de él, es un *eschaton* ubicado en "otro sitio", algo que sólo podremos alcanzar saliéndonos de nuestra inmediatez y rutina cotidiana, proclive siempre, como la caverna que Platón describe en su *Politeia*, a estrechar nuestro horizonte y a reducir la extensión de nuestra mirada. La vida humana es, pues, búsqueda incesante de lo que se anhela y no se posee aquí y ahora, itinerario eterno en pos de la tierra prometida, y el hombre, un ser errático u *homo viator* (Gabriel Marcel) moviéndose sin cesar de un lado para otro. A lo largo de esta peregrinación espiritual a través del espacio y el tiempo, el hombre vive a menudo desterrado de sí mismo y queda varado en aquel terrible "voyage au bout de la nuit" de que nos habla Céline, o en la "noche oscura del alma" tan familiar a nuestro místico y poeta. Y cuando llega esa hora de suprema soledad, extravío, pesadumbre y fatiga, la vida del hombre se asemeja a la de un viandante avanzando en plena noche por caminos mal iluminados o completamente oscuros. Schelling, que ha reflexionado como pocos sobre la dialéctica de la luz y las tinieblas, nos habla, con pleno fundamento, de la "conciencia de la noche profunda", para añadir: "Sin esta previa oscuridad no hay para la criatura humana ninguna realidad; las tinieblas son su necesaria herencia" (2). Recordemos aquí que para los griegos, la verdad (*aletheia*) es lo que se logra rescatar de lo oculto y no revelado, de la misma manera que Platón identifica la verdad con la luz solar.

Todo hombre, al llegar al umbral de la juventud —o quizá ya antes, en su fase adolescente—, comienza a hacerse preguntas sobre sí mismo, sobre las personas que conoce y sobre el mundo que le rodea. Y todo hombre también, a menos que esté completamente embrutecido o alienado, aspira instintivamente a que su vida adquiriera el máximo de pleniud y coherencia. Más adelante, al entrar en las regiones ingratas y duras de la edad adulta, sepulta en el fondo de su alma sus sueños juveniles de gratificación y acepta, de buen o mal grado, la suerte —buena o mala— que el azar le ha asignado. Pero sólo aparentemente. En su fuero interno, el hombre no deja de añorar nunca lo excelso y lo elevado, lo hermoso y noble. La prueba de ello es que cuando se ve privado de estos valores, como ocurre con frecuencia, sufre y vive en aquel estado de insatisfacción o tortura interior que Hegel llamaba "conciencia infeliz". A menudo tropeza-mos con personas agresivas, injustas, malhumoradas o abiertamente resentidas; pues bien: tened por seguro que el origen de su estado anímico se debe a que no han tenido la suerte de poder dar a su vida el sentido que hubieran querido darle y se ven obligadas, por culpa propia o ajena, a llevar a costas el pesado fardo de una existencia en esencial contradicción con sus aspiraciones e inclinaciones íntimas. Y algo parecido viene a ocurrir con las fases históricas insatisfechas consigo mismas. Si yo tuviera que caracterizar, por ejemplo, el siglo que hace poco dejamos atrás, diría que fue un siglo con un abismo insondable de odio en sus entrañas, lo que reza no sólo pero especialmente para monstruos como Hitler y Stalin, arquetipos superlativos del resentimiento y la maldad más ruin y baja. Pero estos dos personajes, no eran sino la encarnación individual de deformaciones y aberraciones de carácter alojadas también en la psique de las masas que les seguían y aclamaban históricamente como salvadores de la raza germánica, de Rusia o de la dictadura del proletariado. Auschwitz no fue un acto estrictamente personal de Hitler, sino un crimen compartido por todos los que participaron en el genocidio contra el pueblo judío, incluidos quienes, sabiéndolo, no intentaron evitarlo o denunciarlo ante la opinión pública, como fue no sólo el

caso de la inmensa mayoría del pueblo alemán, sino de no pocos políticos demócratas de los Estados Unidos, Inglaterra o Suiza. Y lo mismo reza *mutatis mutandis* para los «gulag» soviéticos y los millones de crímenes cometidos por Stalin y sus numerosos colaboradores.

CONCIENCIA LIBRE Y CONCIENCIA SERVIL

Nuestra vida tiene sentido cuando nuestros actos externos son el reflejo de nuestra disposición o vocación interior, cuando existe una plena o esencial convergencia entre lo que somos y lo que nos gustaría ser. De ahí que la primera condición para dar sentido a nuestra vida sea la libertad o autonomía electiva, pues como señala Fichte, "la vida temporal sólo tiene valor en sí misma en la medida que es libre; no tiene ninguno y es una desgracia y un suplicio cuando no puede ser libre" (3). Y lo mismo nos dice Husserl con palabras distintas: "La autonomía de la razón, la libertad del sujeto personal consiste, pues, en que yo no me someta pasivamente a las influencias ajenas, sino que decida por mí mismo" (4). La libertad humana depende de dos factores fundamentales, uno subjetivo y otro objetivo. Si el hombre no es subjetivamente libre y capaz de pensar y actuar de acuerdo con su conciencia de libertad, tampoco hará uso de la libertad objetiva reinante en el entorno político en que esté encuadrado, como ocurre hoy a menudo en las democracias occidentales, cada vez más despolitizadas e inhibidas de la *res publica* y, por ello, menos realmente libres y más dependientes de los intereses y arbitrariedades del poder establecido. Quiero decir con ello que ser ciudadano de un sistema democrático de gobierno no significa automáticamente ser libre. Y a la inversa, un hombre puede estar sometido a la más feroz de las dictaduras y conservar no obstante su conciencia de libertad, por ejemplo ofreciendo resistencia activa a sus opresores, una experiencia universal que se ha dado, desde los tiempos más remotos, en todas las épocas y en todas las comunidades regidas por déspotas. Pero más habitual es todavía la inclinación a ceder voluntariamente el derecho a la libertad a

cualquiera de los autócratas y tiranos que periódicamente emergen en el horizonte histórico. Recordemos en este contexto que Hitler conquistó el poder no a través de un golpe de Estado o de una insurrección militar, como Franco, sino con los votos de los electores. Existe pues una conciencia libre y una conciencia servil, y es en la medida en que aquélla predomina que la sociedad es también fundamentalmente libre. En sentido absoluto, no hay en el mundo ninguna sociedad libre, ya que en su seno existen siempre personas y grupos enemigos de la libertad, representados hoy en Europa especialmente por los movimientos neofascistas y de extrema derecha que añoran una vuelta al pasado nazi o al falangismo.

El hombre ha nacido libre, nos dice Rousseau en los primeros párrafos de su *Contrato social*; yo sería el último en contradecir esta tesis, pero queramos o no queramos los anales históricos testimonian, una y otra vez, que no todos los hombres tienen el coraje y la lucidez de asumir con todas las consecuencias su condición de criaturas libres. ¿Cómo se explica sino que el hombre renuncie con tanta facilidad a su libertad y la delegue a alguna instancia suprapersonal? Lo que Erich Fromm llamó en su día "el miedo a la libertad" es una constante universal (5). Era ese miedo lo que movió a Lutero a defender el *servo arbitrio* y a combatir el *libero arbitrio* postulado por Erasmo. Lo que Goethe consignaba en plena Ilustración es, en lo esencial, válido para todos los tiempos: "Los más de los hombres emplean la mayor parte de su tiempo en ganarse el sustento, y la poca libertad que les queda les produce tanto miedo que hacen todo lo posible para desprenderse de ella"(6). El aprendizaje de la libertad está todavía en pañales. También el hombre de la «open society» de nuestros días se siente poco inclinado a usar la libertad que las leyes le garantizan, como demuestra, entre otras cosas, el desinterés político al que aludía más arriba. Si es cierto que como individuo privado hace uso casi ilimitado de los «placeres pasivos» (Zbigniew Brzezinski) que le ofrece «la sociedad permisiva», no lo es menos que como ciudadano se abstiene en gran parte de controlar y pedir responsabilidades a los detentadores del poder. Esa apatía política se debe a muchos motivos, quizá también al hecho de que no ha tenido que

conquistar por sí mismo la libertad de que disfruta, sino que la ha heredado, en general, de otras generaciones. Esa podría ser también la razón de que se haya acostumbrado a considerarla como algo consubstancial a su vida y no se imagine que un día pueda perderla. Y sin embargo este es un riesgo con el que, en principio, hay que contar siempre, también en el seno de sociedades democráticas más o menos consolidadas, como es el caso de Norteamérica o la Europa occidental. No apercibirse de ello es empezar ya a perderla.

La libertad, en efecto, corre siempre el peligro de ser instrumentalizada o desvirtuada con fines ilegítimos. De ahí que no pueda hablarse seriamente sobre ella sin subrayar, con todo énfasis, la necesidad de protegerse ante sus posibles abusos y deformaciones. Incluso en las sociedades más óptimamente libres, el ciudadano está rodeado de individuos, estratos sociales, organizaciones, partidos y grupos de presión que, en mayor o menor grado, coartan su libre y pleno desenvolvimiento como persona y como sujeto colectivo. Pues bien: la única opción de que dispone para salir al paso de esta amenaza siempre latente es la de afirmarse y asumirse como voluntad de autodefensa frente a todos aquellos fenómenos, circunstancias y anomalías que de algún modo dificulten o impidan su proceso de autorrealización. A estos obstáculos pertenecen hoy las estructuras cada vez más reglamentadas, estandarizadas y cosificadas de la civilización moderna, en la que el hombre corre el peligro de quedar degradado a lo que la Teoría Crítica de Francfort ha denominado "verwaltete Mensch" u hombre administrado.

Pero de lo que, en sentido profundo, se trata no es de combatir únicamente toda forma de poder invasor, corrupto o bastardo, sino la de superar la noción de poder como un bien o valor intrínseco y de buscar modelos de convivencia interhumana, sociales, nacionales e internacionales que hagan superfluo o reduzcan al mínimo su ejercicio. Y en este sentido pienso como aquel dadaísta llamado Hugo Ball que tras su conversión o aproximación al catolicismo llegó a la conclusión de que la meta suprema del hombre no es otra que la de elegir voluntariamente el "Ohn-Macht" o "sin-poder". Y si cito aquí este sublime testimonio ético es porque significa la negación

más absoluta de nuestra época, la cual, traicionando las raíces más genuinas y profundas de la cultura universal, no piensa más que en acumular poder y utilizarlo con fines generalmente innobles y bajos. Al decir esto, estoy diciendo implícitamente también que nuestro derecho a la libertad no significa, en modo alguno, que podamos hacer con ella todo lo que se nos antoje. Existen imperativos morales, humanos y convivenciales que ningún hombre puede saltarse a la torera sin entrar en contradicción con la esencia de la libertad a la que invoca. Kant nos da la regla a seguir: `Actúa de manera que los principios que guían tus actos puedan convertirse, a través de tu libertad, en leyes universales naturales» (7). O en el lenguaje más específicamente concreto de Ortega: «Civilización es, antes que nada, voluntad de convivencia. Se es incivil y bárbaro en la medida en que no se cuenta con los demás» (8). Verdadera libertad significa afirmar y defender no sólo nuestros derechos, sino también los de los demás. Ya por esta razón presupone renunciar de antemano a toda forma deshonesta de conducta, no sólo por respeto a nuestros semejantes sino a nosotros mismos.

La libertad es, sin duda, el máximo bien de que el hombre dispone, por tanto un bien irrenunciable, pero de otro lado nos arroja a menudo a terribles dilemas morales y problemas de conciencia no siempre fáciles de resolver. De ahí que su ejercicio vaya unido siempre, en mayor o menor medida, a la vacilación, la zozobra y, no pocas veces, cuando obramos mal o dejamos de hacer el bien que deberíamos hacer, al sentimiento de culpa y el remordimiento. Pero precisamente porque la libertad exige, como tributo ineludible, esa prueba moral, hay muchos individuos que prefieran cederla o transferirla a cualquiera de los muchos fundamentalismos, ortodoxias, ideologías, credos dogmáticos y maniqueísmos que toda época engendra, en especial épocas que, como la que estamos viviendo, se han alejado de la verdad y el bien y se caracterizan por la confusión y la transmutación de todos los valores.

Centras que el pensamiento idealista —tanto en su versión religiosa como laica— ha concebido, desde Platón, la emancipación del género humano como un proceso de perfeccionamiento interior —por tanto ético o agathológico—, el pensamiento materialista tiende a situarla fuera del hombre mismo, en el ámbito de las condiciones sociales, la producción, el trabajo y la vida política. Pero para llegar a este tipo de esquema fue necesario que sus representantes simplificaran al máximo la estructura de la personalidad humana, lo que explica que la historia del pensamiento evolucionista y revolucionario haya sido, en una de sus dimensiones centrales, la historia de un inmenso reduccionismo, trátase de su versión burguesa (Turgot, Condorcet, Augusto Comte) o socialista, lo que reza especialmente para Marx y Engels y sus discípulos y epígonos. La concepción de Charles Fourier, Proudhon y otros teóricos del socialismo no marxista es mucho más diferenciada y menos exclusivamente materialista que la de los fundadores del marxismo.

Es indudable que los factores objetivos y sociales juegan un papel preeminente en el desarrollo de la existencia humana, y no es ciertamente casual que Platón sea el autor de la primera utopía social ni tampoco que Aristóteles concediera suma importancia a lo que él llamaba «bienes externos». Por lo que a mí respecta, todo el que esté mínimamente familiarizado con mi obra tanto en lengua alemana como castellana no ignora la atención —incluso preferente— que he consagrado a la temática socioeconómica, prueba fehaciente del valor que he asignado siempre a esta dimensión de la vida humana. Baste consignar en este contexto que el primer libro que salió de mi pluma, hace ahora cuarenta años, llevaba el título de *El capitalismo y el hombre*. Pero ello no obstante, he pensado siempre que el sentido que una persona pueda dar a su vida no depende sólo o fundamentalmente de factores externos (tampoco económicos), sino por encima de todo de su configuración interior, esto es, de su condición moral y humana, como tampoco he dejado de subrayar una y otra vez. Lo que hagamos de nuestra biografía personal nace

siempre, a la postre, de nosotros mismos, no de una decisión ajena a nuestra voluntad. Y los escollos que, inevitablemente, encontramos a lo largo del camino no tienen siempre consecuencias negativas, sino que contribuyen con frecuencia a enriquecer nuestra personalidad, a fortalecer nuestro ánimo y a darnos una experiencia y una madurez que el niño mimado y el señorito satisfecho difícilmente alcanzan. "Pedimos que la vida tenga un sentido, pero sólo tiene exactamente el sentido que somos capaces de darle", escribía con razón Hermann Hesse (9). Yo diría, por mi parte, que empezamos a dar sentido a nuestra trayectoria vital a partir del momento en que nos preguntamos seriamente por el fin de nuestra estancia en la tierra y resistimos la tentación siempre presente del atolondramiento, la dispersión, la frivolidad o el cinismo, sin hablar ya de opciones moralmente inferiores como el individualismo insolidario, la codicia material o la ambición de poder.

La primera regla a seguir para entrar por buen camino es la de no confundir el sentido de la vida con el éxito o por lo que comúnmente se entiende por él. Son dos cosas diferentes, a menudo antitéticas. Cuando se elige una opción hay que rechazar la otra. El sentido de la vida parte de la fidelidad absoluta a una línea de conducta libre y voluntariamente elegida, es un acto de conciencia que no necesita, por tanto, la confirmación y el aplauso de la sociedad, y menos de una sociedad como la de ahora, tan reacia a rendir justicia a lo noble y elevado y a jalearse en cambio lo vano y hueco. Por el contrario, la búsqueda del encumbramiento social —otro rasgo de la hora actual— no es más que un apetito vulgar que, por su propia falta de auténtico valor intrínseco, necesita la admiración de la feria de vanidades que toda época engendra. El hombre que no se conforme con vivir a ras del suelo y quiera dirigir los ojos a lo alto tendrá que aceptar de antemano el riesgo del fracaso o del ridículo, también, por supuesto, el de la soledad, el ostracismo y el exilio interior. También aquí nos sirve de referencia paradigmática la actitud simbolizada por Don Quijote.

Toda búsqueda sincera del sentido de la vida presupone la creencia en una tabla superior de valores, lo que es sólo concebible en el

ámbito de la espiritualidad. Precisamente porque vivimos en una época en la que casi todo el mundo procura hacer su agosto, yo creo, con Unamuno, que lo que hay que hacer es "espíritu" (10). Y pienso también con él que hay que "librar al hombre de la obsesión del pan de cada día para que pueda mirar al cielo, es decir, a su interior"(11). Porque el hombre no necesita sólo alimento para su cuerpo, sino también para el alma, y privarle de él es una manera como otra de subhumanizarle y de degradarlo a pura fisiología.

Empleo este término —espiritualidad— a conciencia de lo sobado que está y de las risitas de conejo más o menos ostensibles que a consecuencia de ello pueda suscitar entre los muchos avispados que toman a la chacota todo lo que contradiga o trascienda su romo ideario utilitarista y hedonista. Porque claro está, hablar de espiritualidad en una época tan entregada a la materialidad como la nuestra, tiene que sonar necesariamente a cosa rancia y decrépita. Pero a mí no me importa lo más mínimo que se me tenga por alma antigua, sino que incluso lo interpreto como una distinción. Albert Camus, con quien no pocas afinidades electivas me unen, decía de sí mismo: "Yo no soy moderno" (12). Pues yo tampoco lo soy ni he pretendido serlo nunca, entre otras cosas, porque a diferencia de la gente que cree que lo nuevo es siempre lo más deseable, pienso, con Fenelón, que son los antiguos quienes «nous ont donée presque tout ce que nous avons de meilleur» (13). Innovación no significa siempre renovación o avance hacia adelante, sino que a menudo es pura regresión y marcha atrás, incluso infantilista, como ocurre hoy con la adoración boba y mimética que despierta casi todo lo que la moda y el marketing arrojan al mercado.

Entendámonos: el concepto de progreso o evolución es legítimo cuando se le entiende como el intento de superar el atraso técnico, la penuria material, el absolutismo político, la injusticia social, el estancamiento histórico y otras rémoras del pasado; por supuesto conserva su plena vigencia en la medida en que estos fenómenos siguen subsistiendo, como sucede hoy principalmente en las regiones del Tercer Mundo, como voy a explicar en el próximo capítulo.

Pero la lucha contra este estado de cosas tiene muy poco que ver con la beatería innovacionista que reina en las sociedades saturadas del Primer Mundo, incluida la española, dominada cada vez más por el afán fetichista de querer cambiarlo todo, incluso lo que sería mejor conservar, como tener hijos y crear una familia digna de este nombre. El progreso surgió, en su hora genética, de una necesidad histórica; hoy es en gran parte un producto de la moda, del afán de lucro y de los intereses del "big business" en sus diversas manifestaciones. Los hombres de ciencia que se rebelaron contra la dimensión oscurantista y retrógrada del Medievo y sentaron los cimientos de la Edad Moderna eran espíritus con gran sentido de la responsabilidad y una profunda sensibilidad ética, y no se necesita compartir enteramente su cosmovisión para reconocer lo mucho que hicieron para humanizar las condiciones de vida del planeta. Pero la obra manumisora que ellos pusieron en marcha ha degenerado desde hace tiempo en despilfarro, destrucción de la naturaleza y creación de un universo artificial que nada tiene que ver con las necesidades materiales e inmateriales del ser humano.

Se verá pues claramente que cuando hablo de espiritualidad no es para alejarme de los problemas concretos del hombre —de los que forman parte sus necesidades físicas y subsistenciales—, sino para tenerlos siempre presentes, en especial los de los individuos, sectores sociales y pueblos privados de pan y de justicia. He tenido ocasión de comprobar con frecuencia que quienes niegan el espíritu y se revuelcan en lo material son los primeros en desentenderse de la suerte de los desfavorecidos. El materialismo no consiste sólo en codiciar en demasía o exclusivamente los bienes materiales; su peor manifestación es la de no pensar en quienes, por carecer de ellos, se ven obligados a vivir en estado de indigencia y humillación.

Espiritualidad, como yo la entiendo, no es otra cosa que desprendimiento, generosidad, grandeza de alma y amor al bien, y cuando yo hablo del sentido de la vida no hago otra cosa que referirme a estos valores y modos de ser.

NOTAS AL CAPÍTULO III

- (1) Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, op. cit., p. 41
- (2) Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, p. 72, Stuttgart 1964
- (3) Fichte, *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, tomo VI, p. 460, Darmstadt 1962
- (4) Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, tomo IV, p. 269, La Haya 1952
- (5) Véase *Escape from Freedom*, Nueva York 1941
- (6) Goethe, *Die Leiden des jungen Werthers*, p. 10, Stuttgart 1965
- (7) Kant, *Werke in zwölf Bänden*, tomo VII, p. 52, Francfort 1968
- (8) Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p. 76, Madrid 1961
- (9) Hermann Hesse, *Mein Glaube*, p. 121, Francfort 1971
- (10) Miguel de Unamuno, *Epistolario inédito*, ed. Laureano Robles, tomo II, p. 117, Madrid 1991
- (11) *Ibid.*, tomo I, p. 100
- (12) Albert Camus, *Carnets. Enero 1942- marzo 1951*, p. 182, Buenos Aires 1966
- (13) Fenélon, *Lettre à l'Académie*, p. 147, París 1908

CAPÍTULO IV

E L PAN DE CADA DÍA

EL CAPITALISMO DESREGULADO

La llamada "sociedad del bienestar" atraviesa desde hace tiempo y de manera cada vez más clara, una profunda crisis, y de ahí que hablar de ella signifique, en primer término, referirse a sus problemas y aporías (1). Hoy no podemos en todo caso servirnos de este concepto con la misma desenvoltura que era utilizado en una fase histórica anterior, en la que, efectivamente, la sociedad del bien-estar prometía convenirse en una realidad permanente. Me refiero, naturalmente, a la época en la que, a pesar de la Guerra Fría y otros conflictos que no necesito enumerar aquí, la sociedad occidental se caracterizaba esencialmente por el pleno empleo, por sus altas tasas de crecimiento y por un sistema de seguridad social desconocido en épocas precedentes. No necesito tampoco subrayar que esta época de vacas gordas respondía, en líneas generales, al capitalismo regulado concebido por Keynes como alternativa a la grave crisis sufrida por el capitalismo de *laissez-faire* durante la época de entreguerras. Desde entonces ha corrido mucha agua bajo los puentes. El "bienestar para todos" anunciado por Ludwig Erhard se ha cumplido sólo en parte. Lo mismo cabe decir de la "affluent society" de John Kenneth Galbraith y de otros modelos análogos.

Sin la renovación e incremento constante de la dinámica del consumo, el capitalismo no está en condiciones de asegurar y mantener su proceso de producción y reproducción. Pero este imperativo categórico del sistema choca cada vez más frontalmente con la disminución o estancamiento del poder adquisitivo del consumidor, una contradicción que las campañas publicitarias, las estrategias de marketing, las ventas a plazos, las tarjetas de crédito y otros recursos logísticos no han podido ni pueden superar, o sólo temporal o parcialmente. Mientras que el problema número uno de las sociedades precapitalistas era el de la escasez productiva —pensemos en la práctica del infanticidio griego como salida de escape a la falta de

subsistencias— el problema del tardocapitalismo es el de la superproducción, esto es, del desequilibrio entre oferta y demanda, fenómeno que ha puesto totalmente en ridículo la teoría de Jean-Baptiste Say, según la cual, la demanda acaba finalmente por someterse a las leyes de la oferta. En su libro *The anticapitalist mentality*, Ludwig van Mises afirmaba que la posesión creciente de bienes materiales es "exactamente el impulso que conduce al hombre hacia el camino del progreso económico" (2). Pero la política económica practicada por el "big business" en las últimas décadas se revela cada vez como menos apta para satisfacer la avidez posesiva a la que se refería Van Mises. En los primeros veinticinco o treinta años de postguerra, el capitalismo se apoyaba en tres factores fundamentales: la economía privada, el Estado y los sindicatos, una praxis que correspondía, en líneas generales, a la teoría neokeynesiana encarnada por Galbraith. A partir de Milton Friedman y la Chicago School of Economics, el capital empezó a combatir la estructura triangular a la que acabamos de aludir y a postular un *modus operandi* basado en un monetarismo inflexible, en la marginación del Estado como protagonista socioeconómico y en la despotenciación de los sindicatos como interlocutores del empresariado, política que en el terreno de la práctica fue iniciada por Margaret Thatcher en Inglaterra y por Ronald Reagan en EE.UU. Desde entonces hasta ahora, esta política no ha hecho más que radicalizarse y conducir al modelo neoliberal vigente hoy, en mayor o menor grado, en todas las áreas capitalistas del mundo. Un modelo cuyo balance no puede ser más negativo y cuyos resultados están a la vista de todos: "jobless growth", contratos de trabajo basura y a tiempo parcial, desmontaje creciente de las prestaciones sociales, privatización de los servicios con su consiguiente deterioro y encarecimiento, inseguridad laboral en todas las esferas, retroceso vertiginoso de la economía real y aumento no menos vertiginoso de la economía especulativa, multiplicación de la pobreza y del desempleo, darwinismo social, moral del sálvese quien pueda, surgimiento de una nueva "underclass" o proletariado lumpen, endurecimiento de la competencia, pérdida de la calidad de vida y un largo capítulo de anomalías y disfunciones que no necesito pormenorizar porque

los medios de comunicación nos informan de ellas todos los días. Me limitaré a recordar algunos datos elementales. El 80 por ciento del producto social bruto de la economía mundial es acaparado por los países ricos, proporción que reza también para el comercio mundial. La fortuna de las 385 personas más opulentas del orbe es superior a los ingresos totales de los 2.300 millones de personas más pobres de la tierra. Alrededor del 50 por ciento de la población mundial vive en régimen de pobreza y tiene que sobrevivir con menos de dos dólares diarios. De los cien consorcios transnacionales más importantes del mundo, 99 de ellos tienen su sede en el Norte. Se explica que poco antes de su muerte, Pierre Bourdieu hablara en este contexto del «gobierno mundial invisible erigido entretanto por el gran capital» (3). La sociedad del bienestar proclamada a bombo y platillo por el capitalismo desregulado como panacea universal queda reservada para una minoría privilegiada del planeta, mientras que para la inmensa mayoría de la población mundial significa privación y humillación permanente. A este proceso de involución pertenece, en lugar preeminente, la fetichización del mercado como instancia suprema y absoluta de la economía. El modelo soviético fracasó en gran parte porque cometió el grave error de absolutizar la economía hiperplanificada; el modelo neoliberal de la hora actual corre el riesgo de fracasar, no menos rotundamente, por su idea fija de que el mercado lo soluciona todo. A Alain Touraine le ha bastado una breve frase para sintetizar la naturaleza contradictoria o dual del mercado: "El mercado lo permite todo, pero no arregla nada" (4).

MERCADO Y SOCIEDAD

Fil mundo está asistiendo, de manera creciente y cada vez más acelerada, a una hipervaloración del concepto de mercado y a una infravaloración del concepto de sociedad. A diferencia de épocas anteriores, lo prioritario ya no es la sociedad, sino el mercado, una mutación histórica cuyo resultado final no puede ser otro que la sumisión de la totalidad social al dictado y a los intereses de los monopolios, oligopolios, "trusts" y grandes consorcios industriales, financieros y comerciales. Pero también podríamos decir que

el poder económico se está imponiendo al poder político y social. Lícito es, asimismo, afirmar que esta inversión de los términos conduce, en línea recta, a la sustitución de la democracia de corte clásico por la hegemonía del gran capital, que es la forma moderna de la oligarquía analizada y criticada ya por Platón y su discípulo Aristóteles, hace más de dos mil años.

La dinámica del mercado se desvincula cada vez más de las necesidades concretas del cuerpo de ciudadanos y va camino de convertirse en una entidad regida exclusivamente por sus propias leyes, esto es en una especie de estado dentro del estado. Por mucho que los demiurgos y santones de la "new economy" afirmen lo contrario, se trata de una concepción altamente irracional y perversa, en realidad de un escándalo mayúsculo y sin precedentes en la Historia universal. La preponderancia de la economía sobre los demás ámbitos de la vida humana es, en efecto, un fenómeno moderno, en modo alguno una realidad eterna, como quieren hacernos creer los doctrinarios del capitalismo salvaje. Limitémonos a recordar aquí que el eje de la *polis* griega no era el *zoon oikonomikon*, sino el *zoon politikon*. Y habrían de pasar muchos siglos antes de que esta situación de base cambiara sustancialmente. En la Edad Media las actividades económicas y mercantiles estaban supeditadas a severas normas morales y religiosas. Pensemos únicamente en el control que la Iglesia católica ejercía sobre el préstamo de dinero y sobre los precios.

Desde el advenimiento de la burguesía como clase dominante, el eje central del metabolismo social ha sido ciertamente el *homo oeconomicus*, pero de ningún modo la dictadura total del mercado, como está ocurriendo especialmente desde la globalización de la economía a escala planetaria. Hasta bien entrado el siglo XX, la política, la acción sindical y los conflictos laborales no eran menos importantes que el desarrollo puramente económico. Eso explica, entre otras cosas, que la era de la burguesía haya sido, al mismo tiempo, la era de las revoluciones sociales y de la resistencia de la clase obrera a las patronales y a los gobiernos identificados con los intereses de la clase capitalista, prueba inequívoca de que el individuo no había sido reducido todavía a animal de producción y consumo, como ocurre hoy.

El fenómeno que estamos analizando no tiene nada que ver con la economía liberal clásica y representa, en realidad, la ruptura con sus principios fundamentales. Adam Smith, David Ricardo, John Stuart Mill o Keynes partían del supuesto de que la racionalidad económica no era un fin en sí mismo, sino que su objetivo último era el de procurar lo que Jeremías Bentahm y demás utilitaristas llamaban "la felicidad del mayor número", un postulado que, con ligeras variantes, es común a todo el pensamiento de la Ilustración, empezando por Rousseau. Todo esto ha pasado a la historia. A la oligarquía financiera que hoy rige, en gran medida, el acontecer del mundo, le tiene sin cuidado lo que le ocurra a la sociedad, y si se ocupa de ella es sólo en términos de inversión y de rentabilidad. Lo único que mueve a los capitalistas de nuevo cuño es, con contadas excepciones, el espíritu de lucro. Los economistas clásicos —el último de ellos Galbraith—, no pensaban sólo en términos estrictamente económicos, sino también políticos, sociales y éticos. Los de hoy, amamantados en las ubres doctrinales de Milton Friedmann y la Chicago School of Economics, tienen sólo en cuenta los intereses de la plutocracia mundial. Ello explica que desde la década del ochenta los ricos sean cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres, y ello no sólo en los países del Tercer Mundo, sino en el propio *hemisferio occidental*, como demuestran los 38 millones de pobres existentes en los Estados Unidos, la primera potencia económica del mundo.

El capitalismo se gesta históricamente al mismo tiempo que el racionalismo moderno, es su vertiente económica. Pero este racionalismo es sustituido cada vez más por el irracionalismo engendrado por el propio sistema. A este proceso irracional pertenece, en lugar destacado, la globalización salvaje de la economía. Lo que Anthony Giddens ha glorificado como "global cosmopolitan order" no es más que un nuevo modelo geopolítico al servicio exclusivo de los países tecnológica y económicamente más desarrollados (5). En vez de favorecer la unidad del género humano, fomenta la desunión. Y en lugar de contribuir a la recuperación de los países subdesarrollados, intensifica su sujeción a los países desarrollados.

La situación cada vez más angustiosa de los países del Segundo, Tercero y Cuarto Mundos explica también la emigración masiva de la Periferia al Centro, o del Norte hacia el Sur, un fenómeno que por su envergadura cuantitativa está adquiriendo la dimensión de una nueva transmigración de los pueblos. La convivencia estrecha entre las masas inmigrantes y la población nativa de los países occidentales ha creado y sigue creando problemas del más diverso orden, para los cuales ningún gobierno ha encontrado hasta ahora una solución mínimamente satisfactoria. En cierto modo es, en este ámbito, donde tiene lugar el "clash of civilizations" descrito por Samuel P. Huntington en su famoso y discutido "bestseller". Al hablar de la "financiación de las inmigraciones», lo primero que hay que poner en claro es que la fuerza de trabajo de procedencia foránea, lejos de constituir un lastre para los presupuestos de los países receptores de la misma, contribuye en conjunto y en no escasa medida a enriquecer su producto social bruto. Olvidar o no tener en cuenta este hecho elemental representa dar una versión unilateral de la problemática que estamos analizando. De la misma manera hay que recordar que los inmigrantes realizan en general el trabajo duro y mal pagado que la población laboral española, francesa, alemana, inglesa o escandinava no quiere asumir. El problema no es el de los inmigrantes que vienen a ganarse honradamente el pan de cada día, sino el de los profesionales del crimen y la delincuencia que a título personal u organizados en bandas y "mafias" penetran en las metrópolis del Norte para robar, matar o dedicarse al tráfico de drogas o a la trata de blancas. Y es la presencia de esta hampa parasitaria y delictiva lo que en mayor medida genera la xenofobia y el racismo virulento, ya por el solo hecho de que fomenta la inseguridad ciudadana y socava los cimientos de la "sociedad permisiva" o "abierta" de la que el Primer Mundo tan orgulloso estaba. También en este aspecto fundamental, la sociedad del bienestar se ha convertido en una sociedad del malestar.

Se ha hablado, con razón, del capitalismo civilizado y del capitalismo salvaje, del capitalismo con conciencia social y del capitalismo carente de ella. Pues bien: es esta última variante la que hoy rige

el metabolismo socioeconómico del planeta. De ahí que, también con sobrada razón, la señora Viviane Forrester, pudiera definir no hace mucho tiempo este estado de cosas como "terreur économique". El problema del reparto injusto o altamente jerarquizado de la riqueza nos retrotrae inevitablemente al problema de la relación entre el todo y las partes, o lo que es lo mismo: entre lo individual y lo común. Según Hegel, la verdad es el todo. Como es sabido, Adorno le contestó siglo v medio después afirmando que el todo es "das Unwahre" o no verdadero, y que la verdad son las partes o la individualidad de cada sujeto. Ambos tenían su parte de razón. El culto al todo puede conducir fácilmente al totalitarismo, como ocurrió en la época de entreguerras con el nazi-fascismo y con el comunismo soviético, para no citar sino los ejemplos más conocidos. Pero un sistema de valores que se desentienda del concepto de totalidad y sólo tenga en cuenta las partes, está condenado a degenerar más tarde o más temprano en una suma incoherente de mónadas luchando unas contra otras, que es exactamente lo que está ocurriendo hoy. Ya el mismo concepto de "sociedad del bienestar" es un concepto totalizante o integral, el cual empieza a perder su legitimidad de origen a partir del momento en que determinados sectores sociales quedan excluidos de ella.

LOS VALORES TRANSMATERIALES

Recordemos aquí que el término *oikonomia* significa, en su origen histórico-etimológico, dirección o administración de la casa o recinto doméstico, es ya genéticamente un concepto vinculado a una comunidad de individuos o *koinós*. Recordemos asimismo que para el pensamiento helénico el concepto de lo estrictamente privado tenía una connotación negativa, como indica el carácter peyorativo del término *idiotes*. Lo positivo estaba encarnado en el ciudadano que participaba activamente en los asuntos de la *polis* o ciudad-Estado. En abierto contraste con esta tradición, el modelo socioeconómico hoy vigente se desentiende cada vez más aceleradamente de esta raíz común para acentuar la prioridad de la "privacy" o lo particular, actitud que desemboca inevitablemente en

la insolidaridad y en lo que C.B. Macpherson ha llamado "individualismo posesivo" (6). El individuo de la sociedad de consumo tiende instintivamente a no buscar otra totalidad que la que necesita estrictamente para afirmarse como praxis singularizada y a volver la espalda a todo lo que trasciende o entorpece este horizonte particular. De ahí que su perspectiva sea la misma perspectiva angosta y deformada que Platón describe en el fragmento de la *Politeia* sobre la caverna. Cada uno actúa como si no existiera más mundo que el suyo propio, una actitud que ha conducido al surgimiento de lo que el filósofo checo Karel Kosik llamó en su obra *Dialéctica de lo concreto* "el divisionismo de los horizontes subjetivos". Esta praxis singularizada explica que la marcha del mundo esté regida cada vez más por la incoherencia y la lucha de los contrarios.

Es, por lo demás, profundamente erróneo y simplista reducir el concepto de "sociedad del bienestar" a su dimensión material. A un bienestar digno de este nombre pertenecen intrínsecamente otro tipo de bienes que no tienen nada que ver con el dinero y la holgura económica, y que a falta de otro nombre llamaré bienes espirituales. Estos valores no pueden contabilizarse ciertamente en balances y estadísticas, pero no por ello dejan de jugar un papel primordial en la vida tanto personal como colectiva. "La riqueza no se compone sólo de números" nos dice significativamente Goethe por boca del protagonista de su novela pedagógica *Guillermo Meister*. Una vida realmente racional y colmada presupone el derecho a un puesto de trabajo y a unos ingresos mínimos, pero incluye asimismo valores como la paz, la cultura interhumana, la tolerancia, el respeto a los demás, la voluntad de diálogo, el sentido de la justicia y el espíritu de solidaridad. Pero qué es lo que vemos hoy? Violencia, remilitarización de la política, incremento de los presupuestos militares, conflictos armados, abuso del poder, egoísmo, miedo e inseguridad por todas partes, también en los países materialmente privilegiados. El sistema engendra más infelicidad que felicidad, más frustración que plenitud, más muerte que vida. El «ser-para-la-muerte» que Martín Heidegger concebía como una vivencia óptico-metafísica, es vivido diariamente por miles de millones de seres humanos en

forma de hambre, miseria y pauperismo. El nuevo orden mundial anunciado a bombo y platillo tras el desmoronamiento del socialismo burocrático de la Europa del Este va camino de convertirse en un desorden cada vez más caótico, una situación que confirma una vez más la tendencia del género humano a transformar las fases de progreso en fases de retroceso, como señalara lúcidamente Kant en su obra *Der Streit der Fakultäten*. La "destrucción creadora" que Schumpeter asignaba al capitalismo es desmentida todos los días por la situación cada vez más agónica del mundo. Como señala irónicamente Lester Thurow en su libro *The Future of Capitalism*, "las eternas verdades del capitalismo —crecimiento, pleno empleo, estabilidad financiera, incremento real de los salarios— parecen desvanecerse en el mismo momento en que se desvanecen sus enemigos" (7). Y en el mismo libro, el autor no deja de señalar que "la mayor debilidad del capitalismo es su miopía y su falta de horizonte" (8).

No estoy haciendo la apología de un idealismo abstracto ni mucho menos relativizando la importancia que los factores materiales tienen en la vida humana. Pero de la misma manera subrayo que una sociedad que mida su grado de bienestar por la renta per capita de sus miembros es una versión totalmente deformada de lo que debería y podría ser. A riesgo de sorprender o descontentar a mis lectores diré que la profunda crisis que atraviesa la sociedad del bienestar y el mundo en su conjunto no es sólo de orden económico, sino también de orden espiritual, moral y humano. Y añadiré sin la menor vacilación que sin la recuperación de estos valores transmateriales se intentará inútilmente resolver la crisis económica a la que se enfrenta el mundo.

Si el sistema no está en condiciones de alimentar a la población mundial no es porque carezca de recursos técnicos, productivos o financieros, sino porque carece de un fundamento ético. Este es su talón de Aquiles y la causa de que el mundo vaya de mal en peor. Donde falla la moral falla todo. Recordemos aquí que para los griegos ética y política eran una y la misma cosa. Ambas categorías viven hoy totalmente divorciadas. Vivimos un período histórico profundamente antimoral, y, por ello, inevitablemente antihumano, un

estado de cosas que he intentado analizar en el último libro publicado por mi modesta persona y cuyo título habla por sí mismo: *Macht ohne Moral, Poder sin moral* (9). La situación angustiosa a que está conduciendo el capitalismo desregulado puesto en marcha por el neoliberalismo ha generado un debate en el seno de los propios círculos empresariales. En este contexto, se ha acuñado el término técnico de "Corporate Social Responsibility" (CSR) como contrapunto a una política empresarial atenta exclusivamente a obtener beneficios y satisfacer los intereses del alto "management" y el accionariado. Aunque el término es nuevo, han existido siempre y siguen existiendo empresas que han practicado voluntariamente una política social y tenido también en cuenta los problemas e intereses de sus plantillas de personal. Cito, como ejemplo representativo de esta actitud, al empresario español Antonio Catalán, propietario de una gran cadena internacional de hoteles: "La economía debe estar al servicio de la sociedad y no al revés, como ocurre ahora casi generalmente —declaraba en una entrevista—. Me preocupa el futuro de mis empleados y el de mis hijos. Prefiero un punto menos de beneficio si para alcanzarlo tengo que echar a 200 trabajadores» (10). Si los sectores humanamente más sensibilizados de la economía piensan en los términos que acabo de transcribir es, no sólo por razones éticas sino porque las consecuencias del capitalismo salvaje surgido en la década del ochenta son cada vez más desastrosas. Los críticos —a su cabeza los sindicatos— son escépticos y consideran el lanzamiento de la Corporate Social Responsibility como una operación de cirugía estética destinada a embellecer la imagen pública de las empresas sin obligarlas a atenerse a determinadas reglas de conducta. De ahí que lo que piden son leyes estatales y no declaraciones de buena voluntad. Las patronales responden a su vez que, en una economía global sometida al imperativo categórico de la competencia y el principio de rentabilidad, la reducción de plantillas es, a veces, el único recurso para sobrevivir.

El sistema de valores que rige el mundo es, en esencia, un producto de la tradición sociocultural angloamericana y su culto exorbitado a los valores materiales, al hiperindividualismo y al

rendimiento utilitario. Tony Blair y George W. Bush son la versión vulgar de esta tradición axiológica e histórica. Frente a esta *Weltanschauung* tan pedestre como antihumana, me permito señalar que allí donde no hay salvación para todos no puede haber tampoco salvación para nadie. Desde tiempo inmemorial, las clases dirigentes han pretendido representar los intereses generales y gobernar en pro del bien común. Hoy ocurre lo mismo, pero a diferencia de otras épocas, los estratos dirigentes de la hora actual carecen en general de la talla y el sentido de responsabilidad suficiente para cumplir la tarea que les incumbe.

Jeremías Bentham afirmaba: «Es vano hablar del *interés de la* comunidad sin comprender el interés del individuo» (11). El fundador del utilitarismo tenía razón, pero se olvidó añadir que es también vano hablar del interés del individuo sin tener en cuenta el interés de la comunidad. Hoy vivimos un estadio histórico y cultural en el que el individuo lo es todo y la comunidad nada. Pues bien: una de las condiciones para proceder a una humanización del mundo digna de este nombre es la de superar esta antinomia y buscar una síntesis fecunda entre ambas categorías. Sólo bajo este supuesto estaremos en condiciones de poner fin a la sacralización del mercado como único criterio económico, a la mercantilización y cosificación de las relaciones interpersonales, a la absolutización del yo, a la fetichización de la competencia como única forma de convivencia, al espíritu de lucro como modelo ideal de conducta y al culto desenfrenado al dinero como encarnación del supremo bien.

Ya en las primeras páginas de su *Politeia*, Platón nos cuenta lo difícil que resulta vivir en medio de personas que sólo conceden valor a la riqueza, y en el Libro VIII de la misma obra señala que allí donde sólo se rinde homenaje a la opulencia y a los opulentos no puede florecer la virtud. Si recuerdo estas viejas verdades es porque anticipan, con dos milenios y medio de antelación, lo que está sucediendo exactamente a comienzos del tercer milenio. Entre las virtudes que más urgentemente necesitamos rescatar figura la conciencia y la sensibilidad social que el capitalismo salvaje y desregulado pretende eliminar como un lastre inútil y contraproduc-

tivo. Una sociedad que se desentiende de la suerte de los parias y desheredados de la Tierra y que no hace nada substancial para extirpar el azote del hambre y la miseria, no es una sociedad humana, sino inhumana. Adam Smith concedía una importancia central a la dimensión económica de la Historia, y en este aspecto era un genuino representante del pensamiento burgués; pero a diferencia de los adalides de la "new economy" hoy en boga, poseía una gran sensibilidad ética; de ahí que entre sus obras figure no sólo *The Wealth of Nations*, sino también *Theory of Moral Sentiments*, en la que habla de "sensibility", "humanity" y "fellow feeling" y condena sin tapujos lo que él llama "the arrogance of self love", que es precisamente el móvil que guía los pasos del hombre actual. Y fue también Adam Smith quien en *La riqueza de las naciones* escribió las siguientes palabras, y que transcribo literalmente porque sus infieles discípulos hacen todo lo posible para ignorarlas: "Una sociedad en la que la mayor parte de sus miembros son pobres y miserables no puede prosperar ni ser feliz" (12).

El orden vigente, basado en la búsqueda implacable del éxito y el triunfo personal, es escasamente apto para fomentar los lazos solidarios que toda sociedad necesita para no terminar en el caos y la lucha hobbiana de todos contra todos. Un sistema que, como el capitalismo desregulado, lo espera todo de la competencia y del individualismo insolidario e ignora o subestima el principio irrenunciable de la cooperación y la ayuda mutua, está cavando, sin saberlo, su propia tumba. Hoy cuentan más las cosas que las personas; de lo que se trata es de restablecer la jerarquía de los valores y colocar a las personas por encima de las cosas. Un proyecto de futuro que quiera superar la creciente irracionalidad del acontecer mundial y sustituirla por una cosmovisión al servicio del bien común, ha de partir irrevocablemente de un replanteamiento a fondo de todos los temas, paradigmas y modos de ser que hoy determinan nuestra existencia, empezando por conceptos prepolíticos y metapolíticos como ética, felicidad, autorrealización o sentido de la vida. Sin este examen de conciencia nos faltará la luz que necesitamos para ver con claridad el camino a seguir.

NOTAS AL CAPÍTULO IV

- (1) Este capítulo es la versión ampliada de la conferencia *De la sociedad del bienestar a la sociedad del malestar* que pronuncié el 11 de diciembre de 2003 en la Universidad Politécnica de Valencia.
- (2) Ludwig van Mises, *The anti-capitalist mentality*, trad. alemana, p. 12.
- (3) Pierre Bourdieu, *Contre-feux 2*, op. cit., p. 88.
- (4) Alain Touraine, *Critique de la modernité*, p. 237, París 1992.
- (5) Anthony Giddens, *Beyond Left and Right*, p. 83, Cambridge 1994.
- (6) C.B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, p.276, Oxford 1962.
- (7) Lester Thurow, *The Future of Capitalism*, p. 3, St Leonards, Australia, 1997.
- (8) Ibid., p. 287.
- (9) Heleno Saña, *Macht ohne Moral*, Colonia 2003.
- (10) Véase *La Clave* Nr. 197, Madrid 21 de enero de 2005.
- (11) Jeremy Bentham, *Principles of Moral and Legislation*, en el volumen antológico *The Utilitarians*, p. 18, Nueva York 1961.
- (12) Adam Smith, *The Wealth of Nations*, p. 181, Middlesex 1974.

CAPITULO V

LA RESPONSABILIDAD DE OCCIDENTE

ARROGANCIA Y VOLUNTAD DE PODER

No creo que se pueda hablar con un mínimo *de rigor* de las **N**aporías, problemas y tragedias del mundo actual sin tener en cuenta el papel predominante que Occidente ha jugado y sigue jugando en la Historia universal. Referirse a la responsabilidad occidental significa, en primer término, admitir y asumir sin excusas ni paliativos, la deuda moral que tanto Europa como los Estados Unidos de América tienen contraída desde la Edad Moderna con las demás regiones del globo.

Lo primero que hay que consignar inmediatamente en este contexto es que la situación privilegiada de que goza el Primer Mundo en el plano material es inseparable de la política de expropiación y saqueo practicada en los siglos pasados por las potencias colonialistas en sus dominios de Africa, Asia y América. ¿Cómo contradecir a Frantz Fanon?: "Esta opulencia europea es literalmente escandalosa porque ha sido edificada sobre la espalda de los esclavos, se ha nutrido de la sangre de los esclavos y procede en línea recta del suelo y el subsuelo de este mundo subdesarrollado" (1). El teólogo italiano Giulio Girardi no ha vacilado en hablar de "las raíces inmorales y criminales del bienestar del Norte" (2), y Pedro Casaldáliga, refiriéndose a la problemática Norte-Sur, ha definido el capitalismo invasor del Norte como "intrínsecamente malo" (3). Y de igual o parecida manera suelen expresarse otras voces críticas del propio mundo occidental o de los países del Sur, desde Amir Samin a Enrique Dussel. No hay ni ha habido nunca naciones y pueblos inocentes; todos ellos se han ensuciado en mayor o menor medida las manos, y ello reza también para los que pertenecen al *hemisferio occidental*. Pero a la inversa, no ha habido nunca ni hay naciones y pueblos enteramente culpables, como afirma a menudo la historio-

grafía, la politología y la sociología inspiradas en una óptica sumaria de buenos y malos.

Aunque los ajustes de cuentas con el pasado y el presente de Occidente parten a menudo de un maniqueísmo de brocha gorda y no de análisis objetivos y diferenciados, es difícil negar que el Primer Mundo tiene razones de peso para avergonzarse profundamente de una parte importante o incluso central de su trayectoria histórica. Y ello no reza sólo para el pretérito, sino también para el aquí y el ahora. Basta en este contexto tener en cuenta el intercambio desigual de mercancías, productos y servicios que el Primer Mundo, valiéndose de su posición hegemónica, impone al Tercer Mundo. Esta discriminación económica y comercial es, desde hace tiempo, la razón principal del estado de indigencia y de atraso en que se encuentra la parte mayoritaria de la población mundial.

La conducta, a todas luces inmoral, del Hemisferio Norte no impide que éste siga considerándose a sí mismo como el cénit de la civilización y la cultura. En el fondo ello no puede sorprender, ya que el *homo occidentalis* ha carecido en general de humildad y de sentido de la medida. De ahí que su comportamiento haya estado dictado ante todo por la arrogancia y la voluntad de poder, y ello desde los tiempos de las Cruzadas contra el Islam a la globalización actual. Lo que desde hace siglos viene denominándose civilización occidental o Cristiandad, va unida a la convicción narcisista y autista de que este segmento (minoritario) del orbe ha sido elegido por la Providencia para regir los destinos de la Humanidad. Ello explica la cantidad ingente de literatura autoapologética que Occidente ha producido y sigue produciendo, también por parte de teóricos e ideólogos que postulan sobre el papel tesis universalistas, como Jürgen Habermas, para no citar sino al más conocido de ellos.

Occidente no se limita a considerarse como el ombligo del mundo, sino que cegado por el endiosamiento, olvida demasiado a menudo lo que debe a otras civilizaciones y culturas, como señalaba Fernand Braudel en su última obra: "Occidente se ha aprovechado, entre otras cosas, de haber sido la confluencia de innumerables

corrientes culturales; de ahí que antes de haber estado en condiciones de brillar y dar a su vez a los demás, fuera receptora, a lo largo de los siglos, de toda clase de bienes procedentes de otras civilizaciones, incluso de civilizaciones difuntas" (4). De manera parecida se expresa Claude Lévi-Strauss (5). Marcel Mauss ha repetido por su parte, una y otra vez, que no hay pueblos sin civilizar, sino simplemente pueblos con otro tipo de civilización.

La canonización de los propios valores no es naturalmente un invento de Occidente, sino un rasgo común a todas las civilizaciones, credos religiosos, culturas y sistemas de poder, como nos recuerda Émile Cioran: "Toda civilización cree que su modo de vida es el único bueno y concebible... No se funda un imperio sólo por capricho. Se somete a los otros para que nos imiten, para que se modelen a nuestro gusto, nuestras creencias y nuestras costumbres" (6). Pero no creo equivocarme si digo que, en este aspecto, el mundo occidental ha sobrepasado al resto de la Humanidad. Esta autofetichización nos retrotrae por otra parte al fondo de provincianismo que se esconde tras las ínfulas hegemónicas y los aires de superioridad de los pueblos del Norte. Al mismo provincianismo pertenece la ilusión de que Occidente puede erigir un paraíso terrenal para su uso exclusivo mientras las demás zonas del planeta son arrojadas a un abismo sin fondo de miseria y desesperación. Los actos terroristas perpetrados en el mismo corazón de EE.UU. en Londres y la propia capital de España, demuestran por sí solos que este sueño es irreal y puede convertirse fácilmente en una terrible pesadilla.

Pero este mismo Occidente que se considera con el derecho a dirigir el mundo y se ufana de ser el depositario y baluarte máximo de la sociedad civil, de la cultura universal y del progreso de la Humanidad, se está convirtiendo de manera creciente en una de las causas principales —cuando no en la primera— de la conflictividad, la inestabilidad e ingobernabilidad que reinan a lo largo y ancho de la geografía mundial. Y ello es así porque su sistema económico, político y social carece de un proyecto emancipativo de alcance universal y no persigue otro fin que el de perpetuar el presente

estado de cosas y seguir imponiendo su "diktat" a las regiones desfavorecidas del orbe.

Una cosa parece clara: Occidente ha traicionado durante siglos y sigue traicionando día tras día la dimensión noble y elevada de su identidad histórica. La tarea y el deber que le espera es, por ello, descender al fondo de su conciencia y destinar su inmenso poder económico, técnico, científico y cultural no para explotar y sojuzgar a los demás sectores de la población mundial, sino para tenderles la mano y salvarlos de la hecatombe final. Si Occidente no rectifica rápidamente de conducta, corre el riesgo de convertirse en el enemigo público número uno del resto de la Humanidad. El odio que Norteamérica suscita en muchas partes del globo es un claro indicio de este peligro.

Hablar de la responsabilidad de Occidente significa algo más que reconocer los errores y los crímenes que las naciones europeas y la norteamericana han cometido a lo largo de su relación con las áreas del globo y los pueblos sometidos a su dominio directo o indirecto. Más allá del reconocimiento de esta hipoteca moral e histórica, es imprescindible que Occidente reconozca también la necesidad de cambiar radicalmente de conducta. Llamamos responsabilidad a la voluntad de romper con toda concepción etnocéntrica y jerárquica del hombre y del mundo y de elegir un modelo de conducta universalista que ponga fin a la discriminación de los pueblos del Tercer Mundo y acepte, sin tapujos ni excusas de ninguna clase, el derecho a la igualdad que por naturaleza les asiste. Y el primer paso para ello sería el de renunciar a la monopolización de lo universal, calificada por Pierre Bourdieu, con sobrada razón, de "escándalo lógico y político" (7).

LA "PAX AMERICANA"

FE.UU es uno de los tantos *imperium mundi* que ha existido en la Historia, y es sabido cómo terminaron todos. Perecieron porque se sobreestimaron a sí mismos y perdieron el sentido de la medida que los griegos tanto admiraban. Tener poder no significa

ser mejor que los otros; en general ocurre lo contrario. Tampoco incluye el derecho a dominarles y a imponerles su voluntad, y menos *manu militari*. George W. Bush es el presidente del país más poderoso del mundo, pero no su amo, como por lo visto se imagina. El inmenso poder que detenta en sus manos tampoco le legitima para confundir el destino estadounidense con el destino de la Humanidad, ni mucho menos afirmar que quien no está con EE.UU. está con el terrorismo.

Especialmente desde el desmoronamiento del imperio soviético, se ha comparado a menudo la mal llamada *pax americana* con la vieja *pax romana*. Sin carecer de fundamento histórico, este parangón tiene más valor simbólico o metafórico que real. Roma fue, en su fase de esplendor el mayor imperio de su tiempo, pero en sentido estricto no un imperio mundial, y ello ya por la sencilla razón fáctica de que en aquel entonces no existía la unidad planetaria que, gracias a la técnica, tenemos hoy. A extramuros de las legiones romanas había espacios externos no accesibles a ellas. Esos espacios han desaparecido. Hoy todo es «Weltinnenpolitik», política interior mundial, a cuyo frente se halla Norteamérica, esto es, el "Empire" descrito por Antonio Negri y Michael Hardt en su discutido y discutible libro sobre el nuevo orden mundial. La verdad es tan simple como trágica y alarmante: por primera vez en la Historia universal, un solo hombre tiene en sus manos las grandes coordenadas del acontecer cósmico. El actual presidente de EE.UU. es, en rigor, el primer gobernante que por la inmensa fuerza que acapara ha conseguido alcanzar la categoría de *imperator mundi*. Sus predecesores Ronald Reagan, Bush I y Bill Clinton le allanaron el camino, pero en comparación a él fueron, en términos de prepotencia y falta de escrúpulos de conciencia, aprendices de brujo.

Tras su elección como presidente de la nación americana, John F. Kennedy declaró, en noviembre de 1961: "Estados Unidos representa sólo el 6 por ciento de la población mundial, y no podemos por ello imponer nuestra voluntad al 94 por ciento restante". El actual titular de la Casa Blanca piensa de otra manera. De ahí la

política de agresión y de intimidación que practica contra todos aquellos países que no se postran de rodillas ante él. Luis XIV decía: «El Estado soy yo», Bush podría decir: el mundo es mío. Pero lo diga o no, se comporta como si fuera así. A causa de la megalomanía del "number one" del orbe, todos los habitantes del planeta nos hemos convertido en súbditos de los Estados Unidos, aunque no tengamos pasaporte de ese país ni residamos en él. De facto tenemos un Ejecutivo Mundial, aunque sólo haya sido elegido por la ciudadanía estadounidense.

El unilateralismo de EE.UU. parte de una extraña e híbrida mezcla de voluntad ilimitada de poder, de mesianismo ideológico, de arrogancia, de culto a la fuerza y de manía persecutoria. Si antes el "imperio del mal" soviético era el culpable de todo, ahora lo son los "rogue states" o Estados "forajidos" que se atreven a plantar cara a la hiperpotencia del Norte. Bush y los sectores de población que se identifican con su política viven con la idea fija de estar rodeados de enemigos, un síndrome que ha sobrevivido a la Guerra Fría y que sigue determinando la política interior y exterior de EE.UU., especialmente desde los actos terroristas perpetrados contra el World Trade Center y el Pentágono. No es casual, en este contexto, que los principales proyectos científicos y tecnológicos puestos en marcha por los gobernantes estadounidenses en los últimos decenios tuvieran objetivos militares y fueran financiados por el Departamento de Defensa. Porque Estados Unidos no es únicamente la superpotencia número uno, sino también el país que se halla al frente del militarismo mundial y el primer productor y exportador de armamentos. Baste indicar que su presupuesto de Defensa representa alrededor del 40 por ciento de todos los gastos militares del mundo. Ya a principios de la década del sesenta Henry Kissinger admitía públicamente la obsesión de su país por acumular fuerza, "our obsession with building strength" (8).

Estados Unidos tiene naturalmente enemigos, no sólo Al Qaeda y otros focos terroristas. Toda gran potencia engendra hostilidad, como le sucedió a España en la época del Imperio, cuando el sol

no se ponía en nuestros dominios. Pero creo que una gran parte de estos enemigos no son reales, sino entes de ficción alojados en las mentes de las élites dirigentes de ese país. Es sintomático también que el concepto de "rogue states" sea una creación semántica estadounidense. George W. Bush, Donald Rumsfeld, Paul Wolfowitz y Richard Cheney van de ordinario vestidos de civil, pero actúan como los héroes de las películas del Oeste, con la pistola al cinto y dispuestos a apretar el gatillo contra el "eje del mal" y contra los estados nombrados en el documento "Nuclear Posture Review" como posibles blancos de un ataque atómico preventivo. No contentos con armarse hasta los dientes y proferir amenazas a diestra y siniestra, los halcones norteamericanos pretenden que todo el mundo comparta su obsesión de ser víctimas de una conspiración global. Y quien no se pliega a esta burda lógica de buenos y malos pasa a engrosar automáticamente la larga lista de enemigos reales o imaginarios.

Paradójicamente, son escasos los observadores que han llamado la atención sobre el nexo causal existente entre la violencia bélica practicada en los últimos años por EE.UU. y la violencia estructural y física inherente a la vida cotidiana o intrahistórica de ese país. En cierto modo, Bush y sus colaboradores no hacen más que proyectar hacia fuera la psicosis de inseguridad que reina en el propio territorio estadounidense. Baste recordar en este contexto que unos 200 millones de armas se hallan en manos privadas y que la Asociación Nacional del Rifle constituye uno de los grupos de presión más poderosos del país. Y la violencia empieza ya en los recintos escolares. Jeremy Rifkin, que ha reflexionado a fondo sobre esta problemática, ha escrito que "las escuelas de nuestra nación se están convirtiendo en fortalezas armadas" (9). No puede sorprender que la "security industry" sea una de las ramas de negocios más boyantes de Estados Unidos. El número de viviendas dotadas de instalaciones electrónicas de seguridad aumenta a pasos agigantados. El miedo al crimen, al atraco, al hurto y la agresión física está transformando los hábitos de vida de la población y fomentando las medidas de autodefensa

y autoprotección. Treinta millones de ciudadanos llamados «Block-Watcher» patrullan voluntariamente en 7.500 municipios, barrios y comunidades de vecinos.

También en el plano económico EE.UU. se sienten cada vez más inseguros. No creo que se deba al azar el hecho de que la remilitarización de la política exterior estadounidense coincida, en el espacio y el tiempo, con la pérdida de competitividad y productividad de las empresas del país, y ello tanto en el propio ámbito nacional como en el ámbito de los mercados exteriores, lo que explica el inmenso déficit crónico de su balanza comercial. Los Estados Unidos están en condiciones de desencadenar y ganar guerras en los puntos más alejados del globo, pero su influencia económica va de capa caída. Hasta entrados los años sesenta, su producto interior bruto representaba el 50 por ciento del producto mundial bruto, en la actualidad rebasa apenas el 20 por ciento, con la perspectiva nada tranquilizante de que el poder económico de la nación siga disminuyendo y tenga que enfrentarse a la competencia cada vez más feroz de China, la India y otros países emergentes. Pero todavía menos satisfactorias son las condiciones sociales reinantes en el país. Cuando Alexis de Tocqueville pisó, hacia 1830, suelo americano, lo primero que llamó su atención fue «l'égalité des conditions», como consignaría en su obra *De la démocratie en Amérique*. Lo que hoy distingue a la primera potencia del globo es, por el contrario, la desigualdad social, como demuestran los 38 millones de ciudadanos que viven por debajo del índice de pobreza y los incontables millones de «working poor» que no pueden vivir de su trabajo, sin hablar de los altos coeficientes de población penal, de seis a diez veces superior a los de los países de la Unión Europea. Jeremy Rifkin anota al respecto: «La reducción de los salarios, el creciente desempleo y la polarización entre ricos y pobres está arrojando a sectores de América a una cultura fuera de la ley» (10).

El hegemonismo practicado por EE.UU. desde el hundimiento del imperio soviético, lejos de representar lo que Hegel denominaba «espíritu universal» y de servir a la causa de la libertad y de

la emancipación de los pueblos oprimidos —como se imaginan no pocos americanos—, no es más que un «reprise» o continuación del mismo hegemonismo ejercido por las antiguas potencias europeas en sus tiempos de esplendor, como ha visto claramente Enrique Dussel al señalar que «el *americanismo* es el último capítulo del eurocentrismo» (11).

Es evidente que lo universal no puede surgir de ningún exclusivismo nacionalista ni del lema de «America first», tampoco de la creencia chovinista de que los Estados Unidos son la «nación indispensable», como afirmó en 1996 Samuel R. Berger, consejero de Bill Clinton. Y menos se puede invocar a Dios para legitimar guerras de agresión como últimamente la de Iraq. Una nación con vocación universal no intenta avasallar ni dominar a los demás pueblos, sino que procura respetarles y, en caso necesario, ayudarles. Su rasgo característico es la generosidad, virtud que la propia Norteamérica ha practicado a menudo, por ejemplo cuando puso en marcha el Plan Marshall para sacar de apuros y socorrer a los países víctimas de los desastres de la II Guerra Mundial, sin excluir a Alemania, el despiadado y cruel enemigo de la víspera. Pero el americano noble, llano y simpático que luchó contra el nazi-fascismo y protegió a la Europa occidental de la amenaza soviética, es un bello recuerdo del pasado, aunque en el seno de este pueblo sigan existiendo millones de personas que merecen nuestro respeto y admiración, entre ellas las que se han opuesto una y otra vez a la política imperialista y belicista practicada por muchos de sus gobernantes. En términos generales, a lo que el mundo está asistiendo es a una nueva secuencia del "ugly american". El americano medio de hoy despierta aversión y hostilidad en los cinco continentes. De ahí que la mayoría de la población mundial desee que se marchen de Iraq y de todos los sitios donde tienen bases militares. Si no me equivoco, la gran batalla cosmohistórica que se avecina va a ser librada entre el unilateralismo belicista de EE.UU. y quienes optan por la paz y la concordia universal, un tema que en su debido lugar nos ocupará de nuevo.

EUROPA

El viejo proyecto de unificar Europa para poner definitivamente **fin** a sus tradicionales guerras y conflictos constituye, sin duda, una de las iniciativas más encomiables y potencialmente fecundas de la cultura política de nuestro continente. Pero el destino de todos los grandes proyectos es, por desgracia, el de acabar siendo traicionados o gravemente deformados. La Europa de Bruselas y de Estrasburgo, lejos de contradecir esta experiencia histórica mil veces repetida, es una confirmación de la misma, por lo menos en aspectos esenciales que yo personalmente considero como esenciales. Me apresuro a señalar que si no puedo identificarme con la U.E. no es ciertamente porque sea ami-europeo sino porque opino, con razón o sin ella, que lo que los mandamases de turno han hecho con ella y *de* ella es una burda y triste caricatura de lo que una Europa supranacional digna de este nombre podría y debería ser (12).

Lo primero que hay que consignar es que la Unión Europea, lejos de estar protagonizada por los pueblos y ciudadanos que la componen, es el producto de una política dictada desde lo alto y desde la oscuridad por megaestructuras burocráticas y tecnocráticas cada vez menos transparentes y más difíciles de controlar. Valgan como ejemplo las 90.000 páginas de legislación elaboradas hasta ahora por la eurocracia de Bruselas. De ahí que el surgimiento y el desarrollo de la Europa comunitaria no hayan conducido a lo que Lucien Goldmann ha llamado "démocratisation des responsabilités", sino muy al contrario, a un ingente proceso de verticalización y jerarquización en casi todos los planos. La U.E. no ha fomentado en todo caso la participación del pueblo soberano a nivel normativo y creador, sino más bien su exclusión y marginación. Eso explica que el grado de democracia real existente en el seno de la Europa de los Veinticinco sea infinitamente inferior al del que reina en los países miembros. Desde la fundación del Mercado Común hasta hoy, el *modus operandi* de la Europa mancomunada ha estado inspirado en una política de gabinete muy parecida a la que practicaron Riche-lieu, Colbert, Metternich y otros hombres de Estado en la Europa

predemocrática, pseudo-democrática o claramente antidemocrática de su tiempo, que es una manera como otra de decir que la construcción de Europa se ha llevado a cabo sin la intervención substancial del ciudadano de a pie. No ha partido de la base, sino de la cúspide, lo que explica que al final se haya revelado como un producto artificial cada vez más alejado de las verdaderas necesidades humanas, políticas, sociales, económicas y culturales de la población del viejo continente. Explica también que el ciudadano medio haya asistido con creciente indiferencia y apatía a las convocatorias electorales, actitud que por sí sola demuestra el asco que le produce la gestión *de* los eurócratas de turno, que no ha sido otra que la de socavar los cimientos del Estado nacional para colocar en su puesto un super-Estado todavía más prepotente, invasor y complicado que aquél. Si la idea de una Europa tiene sentido es el de poner fin a los inconvenientes, disfunciones y defectos del Estado-Nación, y no el de aumentarlos, como ocurre desde hace tiempo en el seno de la U.E. El gigantismo de la U.E. confirma una vez más las "grandes desventajas" que Benjamín Constant, uno de los principales teóricos del liberalismo, atribuía a los "grandes Estados" (13).

Otro de los pecados capitales de la U.E. es la jerarquización no explícita pero sí implícita de las relaciones de poder entre sus miembros, con el eje francoalemán a la cabeza. En contra de lo que en su día afirmaba Walter Hallstein y lo que vienen repitiendo sus sucesores como loros amaestrados, la igualdad de derechos y de posibilidades decisorias existe sólo sobre el papel. Antes de que se llegue al ritual de las mesas redondas, las cumbres y las reuniones conjuntas con luz y taquígrafos, las decisiones han sido ya preconfiguradas en las consultas bilaterales de Francia y Alemania. La observación de Jean-Jacques Rousseau, de que los Estados pequeños corren siempre el riesgo de ser «engloutis» por los poderosos, encuentra su plena confirmación en la Europa de hoy (14). Pero también sigue siendo válida la máxima de Helvetius: "La felicidad y el engrandecimiento de un pueblo van unidos siempre a la desdicha y al debilitamiento de otro" (15). En realidad, la U.E. es un

superclub oligárquico con miembros de primera, segunda y tercera categoría, con España ocupando una posición tan intermedia como mediocre, por mucho que Rodríguez Zapatero se haya esforzado, desde su advenimiento a la jefatura del gobierno, de ser aceptado, junto a Alemania, Francia e Inglaterra, como uno de los "grandes", un objetivo que a pesar de sus penosas genuflexiones ante Berlín y París no ha conseguido ni creo que consiga. Por lo que respecta a Aznar, me he preguntado más de una vez si su fatídica decisión de solidarizarse con la guerra angloamericana contra Iraq no obedeció en parte al desprecio con que el canciller alemán Gerhard Schröder y su colega francés Charles Chirac le trataron.

Pero tampoco en el plano material tiene la Europa de Bruselas motivos para echar las campanas al vuelo. Desde 1990, los índices de paro oscilan entre las elevadas cifras del 8 al 11 por ciento de la población activa, a la vez que el PIB crece a paso de tortuga, lo que se refleja en la grave crisis e incluso declive que caracteriza, con pocas excepciones, a las economías de los países miembros. Este proceso de estancamiento o involución afecta naturalmente en primer lugar a los sectores modestos de población. La «Sociedad del Bienestar» surgida en los tiempos de las vacas gordas es cada vez menos asequible para un número creciente de personas y familias. Ello reza especialmente para los asalariados con sueldos y empleos precarios y para los jubilados que tienen que vivir con miserables pensiones de vejez. La Europa unida de hoy es socialmente tan injusta como la de ayer. Una minoría privilegiada —a la que pertenecen los dirigentes de la U.E. y sus eurodiputados— están en condiciones de derrochar el dinero a manos llenas, pero nadie puede ignorar la multiplicación del paro, la desprotección social y el número de «working poor» y de marginados, y con ello, de la inseguridad y del miedo ante el futuro.

La U.E. tampoco ha contribuido a fomentar sustancialmente la unidad o armonía entre sus miembros, como se puso una vez más de manifiesto al producirse en 2003 la agresión armada de EE.UU. y Gran Bretaña contra Iraq. La misma división surgió durante la

elaboración del Tratado Constitucional entre quienes querían incluir el término "cristiano" en el texto y quienes se oponían a ello. Y un tanto de lo mismo puede decirse en torno a la discusión entre quienes son partidarios del ingreso de Turquía y quienes se oponen a ello. Es en todo caso un error no solamente óptico confundir la fachada institucional y formal de la U.E. con lo que realmente ocurre en sus adentros. En realidad y a despecho de los continuos llamamientos retóricos a la unidad, la fábrica interior de la Europa comunitaria es un pugilato más o menos constante de antagonismos, choques de intereses y ambiciones de la más diversa especie. Si es ya mucho lo que une a los países miembros, no es menos lo que les separa. También la nueva Europa comunitaria está regida por la clásica "Realpolitik" basada en el egoísmo nacional y no en los bellos principios de la solidaridad y la cooperación. Lo demás son cortinas de humo destinadas a encubrir el fondo oligárquico surgido en el seno de la U.E., como por lo demás ocurre también en la ONU, la OTAN, el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la OECD y otros organismos internacionales. Sería por otra parte un verdadero milagro que en una época en la que quien más quien menos sólo piensa en sí mismo, existiera una institución que renunciara al interés propio para elegir el ajeno. La Europa generosa y humanista soñada por Dante, Leibniz, Kant, Saint-Simon, Víctor Hugo y otros espíritus preclaros existe sólo en pañales. La Europa real carece de un sistema superior de valores y se limita a adorar a Mammon. En este y otros aspectos se parece cada vez más a Estados Unidos.

Al margen de estos y otros muchísimos problemas a los que se enfrenta la U.E., es evidente que un proyecto tan arduo y complejo como el de unificar al viejo continente y convertirlo en un todo mínimamente coherente no puede ser realizado de la noche a la mañana a golpe de decretos y a espaldas de los votantes, como ocurrió con la ampliación de la Europa de los Quince a la Europa de los Veinticinco. Lo que la cúpula dirigente de Bruselas y los medios de información a su servicio magnificaron como «misión histórica»

y como «el mayor triunfo de la U.E.» fue en realidad una operación concebida por Berlín y los consorcios de la RFA para penetrar en los mercados de la Europa del Este y utilizar su mano de obra barata como instrumento de «dumping» contra la propia población laboral. Por lo menos en este aspecto, la Alemania actual entronca con su tradicional «Drang nach den Osten» o «impulso hacia el Este», aunque su expansionismo no sea hoy de carácter bélico, sino económico. Hay que recordar en este contexto que desde los tiempos de los Caballeros de la Orden Teutónica, Alemania ha considerado a la Europa del Este como su campo natural de expansión. De ahí que Hitler dijera que las colonias de Alemania se hallan en el Este europeo. Federico Engels, a pesar de ser marxista y de declararse internacionalista, creía en serio, como buen alemán y miembro de la «Herrenrasse» o raza superior, que el destino de Polonia y Checoslovaquia era el de ser «colonizadas» y «civilizadas» por Alemania, el mismo Engels que en sus cartas privadas a Marx reprochaba a Bismarck haberse conformado con guerras de poca monta. Por lo demás se está cumpliendo al pie de la letra lo que Max Horkheimer predijera en 1948 en una carta a Friedrich Pollock: «Estoy seguro de que Alemania penetrará pronto en los mercados de Europa y será más respetada y poderosa que nunca» (16). Y no otra es la tesis de fondo de la obra teatral de Jean-Paul Sartre «Los secuestrados de Altona». De ahí también que el subtítulo de mi libro «Das Vierte Reich» (El IV Imperio) lleve el significativo subtítulo de «La tardía victoria de Alemania».

Alemania no es, por supuesto, el único país que procura utilizar la plataforma de la U.E. en provecho propio, sino que esta es también la actitud media de los demás Estados. Eso explica que la U.E. no haya sido hasta ahora más que una comunidad dominada por la razón instrumental, la ideología del cálculo y los intereses materiales. Y aquí radica su talón de Aquiles: creer que la construcción de los Estados Unidos de Europa pueda quedar reducida a una simple ecuación de pérdidas y ganancias, de presupuestos, de reparto de subvenciones y de quién paga más o de quién se lleve la

mejor tajada. Pero ni siquiera en este aspecto la población europea está satisfecha, como demostró el sonado "no" del electorado francés y holandés al Tratado Constitucional. Esta política de toma y daca puede convenir a un gremio de mercaderes, pero no a un continente que aspira a jugar un papel rector e incluso paradigmático en el concierto de las naciones. El *primum vivere* es, sin duda alguna —como hemos señalado va en capítulos precedentes—, de suma importancia para el presente y el porvenir de la U.E., pero a todas luces insuficiente para darle el rango cosmo-histórico que por muchos motivos le corresponde. Es inútil negarlo: en el plano de los valores, la U.E. ha estado al servicio del gran capital industrial y financiero; y de otros grupos de presión movidos por el afán de lucro, lo que explica que la Europa social se haya quedado no sólo a medio camino sino que corre ahora el peligro de convertirse en una Europa cada vez más antisocial. También en este aspecto parece dispuesta a seguir los pasos socialdarwinistas que imperan en los EEUU, a pesar de que sus dirigentes afirman continuamente que la misión del viejo continente es la de poner en pie un modelo de sociedad que por su carácter justo y humano pueda servir de ejemplo a las demás regiones y países del globo. Pero este gran designio no ha sobrepasado hasta la fecha el área de los discursos y las declaraciones de principios. Va siendo hora de pasar a los hechos y de sustituir la retórica de mitin por la praxis concreta.

Si de verdad quiere alcanzar esta meta, Europa tendrá que proceder inevitablemente a un profundo proceso de renovación humana, moral y espiritual, cuyo primer paso o condición previa sería el de recuperar y reactualizar la gran herencia humanista y universalista que nuestros antepasados nos han legado, y de la que cada vez hacemos menos uso. André Breton hablaba en su segundo Manifiesto surrealista de la "bajeza" del pensamiento occidental, y por tanto, europeo (17). Pero aún admitiendo que el escritor francés tenga su parte de razón —y sin duda la tiene—, es de otro lado innegable que ha existido siempre un pensamiento europeo que se ha distinguido precisamente por su elevación de espíritu, sea en el campo de la

literatura, la filosofía, la ciencia o el arte. ¿Cómo podría explicarse sino la cultura universal que a partir de los griegos se ha gestado en el seno del continente?

Europa sólo se encontrará a sí misma si es fiel a la dimensión universalista de su identidad histórica y de su sistema de valores y no sucumbe a la tentación de elegir el particularismo egoísta como norma de conducta. "La unidad de Europa sólo tiene sentido en relación a lo universal", ha escrito Jean-Pierre Chevènement a pesar de su acendrado amor a Francia (18). Y no otra pensaba nuestro Unamuno al decir: "Europa no me basta". Y lo primero que la U.E. tiene que hacer en este contexto es practicar lo universal reconociendo la dignidad y los derechos humanos de los millones de extranjeros que han acudido a nuestro territorio en busca del pan y del trabajo que no han encontrado en su propio país. Negarles la acogida y la hospitalidad que merecen como personas desfavorecidas y necesitadas de ayuda es indigno de un continente que se enorgullece de su tradición humanista o cristiana y se precia de ser el cénit de la cultura y la civilización. ¿Es que sólo merecen ese trato los ejecutivos de los consorcios americanos o japoneses que vienen a hacer negocios con el Viejo Mundo o los turistas de postín y millonarios que nos visitan para derrochar aquí su dinero?

El tema de la relación entre particularismo y universalismo rebasa el marco específico de Europa y abarca la problemática general del hombre, la sociedad y el mundo en su totalidad. Debido a su importancia y al puesto clave que ocupa en mi sistema de ideas le consagraré uno de los capítulos finales del libro. Pero a modo de paso previo o introito quiero sumergirme en sus raíces y profundidades filosóficas, que no son otras que la relación entre el todo y las partes o entre el objeto y el sujeto, como voy a explicar en las páginas siguientes.

NOTAS AL CAPÍTULO V

- (1) Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, p. 55, París 1968.
- (2) Giulio Girardi, *La conquista, ¿con qué derecho?*, p. 176, Madrid 1992.
- (3) Pedro Casaldáliga, *Al acecho del reino*, p. 44, Madrid 1990.
- (4) Fernand Braudel, *Les ambitions de l'histoire*, seg. parte, p. 229, París 1997.
- (5) Véase por ejemplo *Race et histoire*. París 2001.
- (6) Cioran, *Histoire et utopie*, p. 13, París 1960 .
- (7) Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 100.
- (8) Henry Kissinger, *The Necessity for Choice*, p. 184, Nueva York 1962.
- (9) Jeremy Rifkin, *The End of Work*, p. 290, Nueva York 1996
- (10) *Ibid.*, p. 212.
- (11) Enrique Dussel, *La ética de la liberación*, p. 169, México, D.F., 1998.
- (12) Remito a mis libros sobre Europa.
- (13) Benjamin Constant, *De la liberté chez les Modernes*, p. 151, París 1980.
- (14) Rousseau, *Le contrat social*, en *Œuvres choisies*, p. 266, París 1960.
- (15) Helvétius, *De l'esprit*, p. 198, Verviers 1973.
- (16) Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, tomo XVII, p. 102, Francfort 1977.
- (17) André Breton, *Manifestes du surréalisme*, p. 82, París 1967.
- (18) Jean-Pierre Chevènement, *France-Allemagne. Parlons franc*, p. 267, París 1996.

CAPÍTULO VI

ENCUENTRO CON EL OTRO

LA INTERSUBJETIVIDAD

El hombre no vive solo en el mundo, sino en compañía de otros seres humanos, es, como dice Aristóteles, un *zoon politikon* ubicado en una comunidad determinada, o, para emplear la fórmula de Tomás de Aquino, un *animal sociale*. Es conjuntamente con los otros que transcurre nuestra existencia. Los otros son nuestro campo natural de acción.

Conocimiento del mundo es conocimiento de los otros. Existir es siempre co-existir con nuestros semejantes, "Mitsein" o "ser-con" una pluralidad de individuos. El mundo es intersubjetivo, está compuesto de sujetos coexistiendo ininterrumpidamente en el espacio y el tiempo: en la calle, en los centros de producción, en las casas de vecindad o en las alcobas matrimoniales. La categoría de intersubjetividad es constitutiva e inseparable de la propia subjetividad, significa no sólo que los otros existen junto a mí, sino que el fenómeno de mi propia aparición como sujeto tiene como condición previa la intersubjetividad. O como dice Paul Tillich: "Pero el yo es sólo yo porque tiene un mundo, un universo estructurado, al que pertenece y del que al mismo tiempo está separado" (1). Existo porque antes de mí han existido otros seres. Algunos idiomas expresan muy bien esta interdependencia entre el sujeto y los otros al definir el acto de nacer en sentido receptivo, como algo que nos llega o recibimos de los demás; así en inglés "to be born" o en alemán "geboren sein", ser nacido y no nacer, como si se tratara de un acto consumado por mí.

Los otros son, en principio y en términos estrictos, el no-yo, lo que yo no soy; pero no obstante forman parte de mi ser como yo del suyo. Estoy vinculado intrínsecamente a ellos, dependo de ellos o ellos de mí, según las circunstancias. Este nexo fundamental entre los existentes plantea el problema de la libertad y, junto a él, inevitablemente, el problema de nuestra conducta ética, como iremos viendo en el curso de nuestro proceso de reflexión.

La intersubjetividad es inicialmente un fenómeno físico, somático. Los otros están ahí como entes corpóreos, como organismo físico, como presencia cuantitativa y ópticamente registrable. Pero a la vez son entes psíquicos, sujetos volitivos y activos con determinados rasgos y atributos temperamentales, morales, intelectuales o sociales. Eso explica que además de ser presencia cuantitativa sean también significación cualitativa. Explica asimismo que definamos a las personas no sólo por su estatura o por su belleza o fealdad física, sino por su manera de ser, diciendo de ellas que son buenas o malas, simpáticas o antipáticas, bien o mal educadas.

Los otros aparecen ante o junto a mí de diversas maneras: como masa, como colectivo abstracto e indiferente o como grupo dotado de determinadas características generales. O aparecen como individuos concretos, a los que conozco y trato. Pero aparezcan como "cuántum" colectivo o como personas singulares con sus nombres y apellidos, los otros emergen en mi horizonte personal como portadores de determinadas tendencias axiológicas. El proceso dialéctico inherente a la intersubjetividad es, pues, éste: los otros son de momento simple presencia física, y en este sentido algo que generalmente no tiene ninguna trascendencia para nosotros; pero detrás de esta presencia física yacen una serie de valores o contra-valores morales (bondad, maldad, egoísmo, altruismo, etc.) que inciden más o menos regularmente sobre nosotros y condicionan, en mayor o menor medida, nuestra propia conducta.

Los otros no son una categoría unívoca, sino plural. No encarnan una sola tendencia humana o ética, sino varias. Pueden manifestarse como algo negativo pero también positivo. Una de las cosas que el sujeto aprende ya en edad muy temprana es precisamente a discernir entre una tendencia y otra, a diferenciar entre quienes amenazan su libertad y su autorrealización y quienes la protegen o fomentan. Nuestra primera reacción ante los otros —ya de niños— es la de orientarnos, la de aprender a movernos entre ellos sin sufrir daño, un aprendizaje que forma parte de nuestro instinto de conservación, según Spinoza, el instinto más profundo del ser humano. Este intento de autoprotegernos de quienes podrían perjudicarnos

contiene ya la conciencia o intuición implícita de nuestra propia debilidad o dependencia, pero revela también lo que los otros pueden ser potencialmente para nosotros: limitación, negación de nuestro yo, amenaza para nuestra persona.

Mas los otros como negación de nuestro ser no son en modo alguno la única modalidad de la intersubjetividad. Si conocemos y añoramos el bien es porque lo hemos conocido a través de los padres, de los amigos, de los maestros, de los vecinos o de los compañeros de trabajo, esto es, de personas determinadas que se han cruzado en nuestra vida y nos han demostrado que los otros no tienen que ser necesariamente negación de nuestro yo, sino que pueden ser también confirmación de nuestra libertad, o lo que es lo mismo, protección y solidaridad.

Si aceptamos la tesis que estoy exponiendo aquí, tendremos que rechazar como insostenible la afirmación sartriana de que los otros nos objetualizan y utilizan indefectiblemente para sus propios fines. Esto es sólo cierto en la medida en que intentan convertirnos en objeto de su hostilidad o egoísmo, pero pierde su fundamento cuando se trata de personas o grupos que se identifican conmigo y me tratan con benevolencia o amor. Sartre está en condiciones de demonizar apodócticamente la categoría de alteridad porque parte del supuesto de que la relación interhumana se desarrolla siempre entre sujetos dominados de antemano por su ego narcisista. De ahí que considere el "regard d'autrui" como una forma de la alienación y cosificación de nuestro yo. Estar sometidos a los juicios de valor del otro significa vivir en estado de esclavitud (je suis en esclavage) y de peligro, afirma Sartre interpretando a su manera el famoso texto hegeliano sobre la lucha entre el amo y el esclavo. Y dado que el otro intenta siempre apoderarse de nuestro yo y degradarlo a objeto de su libertad, la esencia de la intersubjetividad es conflicto. Mientras que Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Axel Honneth y demás partidarios de la "acción comunicativa" y de la "ética del discurso" construyen toda su teoría sobre la base de un diálogo interpersonal libre y racional, Sartre afirma en cambio que toda comunicación intersubjetiva está condenada al fracaso. La única opción coherente

ante ese callejón sin salida o aporía es la lucha entre los contrarios, en la que Sartre tomará partido alistándose al marxismo, aunque desde una posición crítica y conservando siempre su independencia intelectual. La diferencia entre el pensamiento liberal-burgués de Habermas —influenciado en alto grado por el pragmatismo americano— y el enfoque revolucionario de Sartre no puede ser más tajante, pues mientras el filósofo alemán elige el relativismo del consenso mayoritario aislándolo de las relaciones interclasistas y de poder, Sartre toma partido por el débil y el oprimido, y con ello por el otro, al margen de las escasas ilusiones que se haga sobre él.

El negativismo intersubjetivo de Sartre no explica del todo la esencia de la conducta individual; y no la puede explicar porque hipostasía la voluntad de poder del ser humano y subestima o pasa por alto todos aquellos rasgos antropológicos, morales y culturales que no encajan en su imagen del hombre. Esta óptica unilateral le impide reconocer que el hombre no se compone sólo de instinto de dominación, sadismo, narcisismo, vanidad y otros rasgos abismales o vulgares, sino que es también accesible a formas elevadas y nobles de sentir, pensar y obrar, entre las que figuran el sentido de solidaridad, el compañerismo, la ternura, el altruismo, la sensibilidad ante el dolor ajeno y la capacidad de poner la propia vida al servicio de un ideal superior.

No, los otros no son necesariamente el mal o el infierno, como creía Sartre y antes que él Augusto Strindberg, sino que son o pueden ser también el bien y la redención. Es precisamente porque conocemos a los otros como protección, entrega o amor que nace en nosotros la idea del bien. La relación con los otros no es aquí de desconfianza, engaño mutuo o cálculo frío, sino de confianza, generosidad y buena voluntad, una dimensión (convivencia) que corresponde a la categoría sociológica y espiritual que Martin Buber ha llamado "wesenhafte Wir" o "nosotros esencial", es decir, un haz de individuos unidos por una afinidad fundamental. Es en este ámbito de la intersubjetividad armónica que adquiere forma concreta la idea de los otros como bien, y es posible que partiendo de esta experiencia surja en nosotros la idea de que el bien es extensible a toda la sociedad, incluso a los

mismos sectores que hoy conocemos como expresión de la indiferencia, el egoísmo o la ruindad. No de otra manera se forjan las utopías sociales y los sueños de redención universal.

MUNDO Y CONCIENCIA

La actitud que el hombre adopta frente a la vida no depende exclusivamente de su voluntad, sino que está indisolublemente ligada al conjunto de circunstancias y condiciones meta-individuales que encuentra en torno suyo como una totalidad omnipresente. Tanto es así, que muchas de las decisiones que el individuo toma creyendo que surgen de su libre albedrío, no son más que el reflejo inconsciente de la influencia que el sistema de valores reinante en su entorno social ejerce sobre él. El hombre no irrumpe nunca en un mundo intacto o virgen, sino que al incorporarse a la existencia se encuentra con un macrocosmos ya constituido y en marcha, el cual ejerce, desde el primer momento, un influjo permanente sobre su conciencia, condicionando en mayor o menor grado su visión de las cosas. El hombre, efectivamente, se acostumbra a ver y juzgar la vida desde una perspectiva axiológica anterior a su propio proceso de concienciación. Este mundo preexistente de valores es lo que constituye propiamente la tradición, entendida aquí no como sinónimo de conservadurismo —aunque ambos conceptos puedan coincidir—, sino que es el trasfondo histórico, sociológico y cultural al que el hombre queda automáticamente integrado al venir a la vida.

Este conjunto ya establecido de normas, valores, ideas, instituciones y hábitos no es nunca univalente, sino polivalente; por eso se presenta a nuestros ojos como una totalidad intrincada y contradictoria de opiniones, intereses, modos de ser, organizaciones, clases y bandos divergentes. Es precisamente la complejidad de este ámbito macroscópico lo que hace difícil para el sujeto ver con claridad el fondo de las cosas y diferenciar entre verdad y mentira, entre lo justo y lo injusto, entre el bien y el mal. El primer peligro al que el hombre está expuesto es el de dejarse apresar por alguno de los pseudo valores que circulan en torno suyo y perder así la oportunidad de encontrarse a sí mismo.

En todo caso, el hombre tiene que contar desde el principio con la presencia del universo intersubjetivo y social del que forma parte y tomar partido en un sentido determinado; quiera o no quiera, tiene que optar por una u otra forma de vida, por este o aquel sistema de valores, y tiene que hacerlo no en las condiciones elegidas por él, sino en medio de la situación concreta en que se encuentra y en las condiciones impuestas tanto por el contorno intersubjetivo como social. Husserl, que ha estudiado a fondo el problema de la intersubjetividad —en ocasiones genialmente corregido por Ortega—, interpreta la libertad opcional del hombre frente al mundo de los otros como el resultado de lo que él llama "conciencia intencional" y también "motivación", en las que ve "la ley de la vida espiritual"(2). Pero el fundador de la Fenomenología, prisionero de su subjetivismo, tiende a hipostasiar las posibilidades opcionales y decisoriales del individuo y a convertir la realidad transpersonal en un subproducto de la conciencia pura o fenomenológica del sujeto. Nosotros, por el contrario, partimos del supuesto de que la cosmovisión y las decisiones del sujeto están determinadas en gran manera por la facticidad social e intersubjetiva, lo que en modo alguno quiere decir que sean una reproducción mecánica de esta facticidad, como sugerimos ya en un capítulo anterior y como veremos de nuevo en seguida.

La concepción intelectualista y subjetivista que quiere interpretar el mundo a partir de una presunta conciencia pura existiendo a priori, es una construcción abstracta. Aún en sus manifestaciones más «puras», la conciencia humana está siempre «contaminada» por la estructura real de las personas y cosas que nos rodean y asaltan por todas partes. Lo que habitualmente consideramos como el resultado de nuestra más íntima identidad personal, no es a menudo más que el trasunto o precipitado de modos de ser, de pensar y de hacer procedentes del mundo externo en que nos movemos. Antes de ser individuos diferenciados de los demás, somos entes preconfigurados por el proceso de socialización al que hemos estado sometidos. Lo primero es lo común y gregario, no lo personal. O como subraya Ortega saliendo al paso de la sociología individualista al uso: "Se pretendía que el ser humano se sienta originariamente individuo

y que luego busca a otros hombres para formar con ellos sociedad. La verdad es lo contrario: comienza el sujeto por sentirse elemento de un grupo, y sólo después va separándose de él y conquistando poco a poco la conciencia de su singularidad. Primero es el *nosotros* y luego el *yo*"(3).

Todo hombre lleva en sus adentros un trasfondo o legado histórico de valores, raíces, símbolos, reminiscencias e instituciones operando de manera más o menos continua e intensa sobre su conciencia. La *creatio ex nihilo* es especialmente absurda cuando se la quiere aplicar al proceso de individuación y autodiferenciación. En la mayoría de los casos, el hombre no llega a ser más que un producto estandarizado de la época y el país en que nace, crece y vive, esto es, el "animal-rebaño" de Nietzsche o el "hombre-masa" orteguiano. Llegar a adquirir una personalidad propia no es en modo alguno algo natural, sino que requiere una ardua tarea autoeducacional y autopoietica que no todo el mundo está dispuesto a cargar sobre sus hombros.

El punto de partida de la praxis humana no es nunca la libertad absoluta y abstracta entendida como proyecto exclusivamente individual, como creía Sartre, sino que está mediatizada *ab ovo* por la categoría de los otros como parte intrínseca de mi ámbito vital. Son los otros quienes guían mis primeros pasos, quienes me enseñan qué es la libertad (o el servilismo) y quienes, en suma, me familiarizan con los valores o contra-valores que van a constituir mi mundo personal. Sartre, partiendo de su subjetivismo cartesiano y fichtiano, afirma que la verdad absoluta del sujeto "consiste à se saisir sans intermédiaire"(4). Pero el rasgo central de la vida humana es precisamente el papel que en ella desempeñan los intermediarios que Sartre quiere hacer desaparecer por arte de encanto.

Ahora bien: la influencia que la intersubjetividad y la totalidad social ejercen sobre el individuo no significa que éste sea un mero reflejo de su contorno, como afirma el pensamiento determinista en sus diversas acepciones; significa únicamente que nuestra libertad tiene que contar siempre con las estructuras históricas y sociológicas en las que estamos inmersos. Lo objetivo y lo subjetivo no son dos

categorías autónomas y separadas una de la otra, sino que forman una dualidad o "Wechselwirkung" condicionándose continuamente entre sí. O lo que es lo mismo: si de una parte devenimos sujetos a través de la mediación de lo objetivo, de la otra lo objetivo es transformado una y otra vez por la acción del sujeto sobre él. Con el mundo objetivo podemos hacerlo todo menos borrarlo, y a la inversa, el desarrollo del mundo objetivo es inconcebible sin el impacto de la acción subjetiva. La distancia abismal que el pensamiento subjetivista quiere establecer entre el objeto y el sujeto es artificial; por mucho que odiamos el mundo objetivo —como Heidegger el mundo del "Mann" (se)— éste no deja de formar nunca parte de nuestro ser. O como señala Lucien Goldmann: "El fundamento ontológico de la historia es la relación del hombre con los otros hombres, esto es, el hecho de que el *yo* individual no existe más que sobre el trasfondo de la comunidad" (5).

Pero si es absurdo imaginar un sujeto plenamente libre, no lo es menos pretender reducirlo a un mero producto del mundo externo. La ecuación "individuo igual a sociedad" es una ficción. Si fuera así, cómo explicar el fenómeno de la protesta social, de los enfrentamientos ideológicos y de los movimientos revolucionarios? Si es cierto que la sociedad puede negar al hombre, no lo es menos que el hombre puede negar a la sociedad. Si la Historia cambia es precisamente porque el sujeto no está condenado de antemano a elegirse a sí mismo como aceptación de lo establecido. Por muy compactas que sean las estructuras imperantes en una sociedad, no tienen en su mano anular la conciencia de libertad del individuo. Eso explica, entre otras cosas, que la Historia sea un proceso nunca interrumpido de conflictos entre el poder de lo objetivo y la subjetividad insumisa o crítica. El sujeto está siempre en condiciones de trascender la facticidad dada y de decir que no a la presión heteronómica que aquélla ejerce sobre él. Yo corro, ciertamente, el peligro de convertirme en un mero reflejo del código de valores reinante en la sociedad, pero también puedo rechazarlo y elegir un tipo de conducta de signo opuesto. Así vemos, no pocas veces, que el hombre responde al egoísmo con el altruismo, al odio con el amor, al materialismo con la espiritualidad, a la agresión

con la mansedumbre, al conformismo con el inconformismo o a la sumisión con la rebeldía. Todas estas y otras opciones de conducta demuestran que la personalidad humana es un valor irreductible a cualquier patrón colectivo. Demuestra asimismo que el hombre no es un ser determinado, sino libre y dotado de voluntad propia para obrar de acuerdo con su conciencia.

LA VIDA COMO COMPAÑÍA

F es obvio señalar que el sentido de nuestra vida es inseparable del sentido de la vida de los demás, y que en la práctica esto nos impone una serie de ineludibles deberes convivenciales. El hombre es un ser inserto desde el principio en una comunidad; por ello, su libertad tiene que ser una libertad que pueda ser aceptada y compartida por sus semejantes y conciudadanos. El espíritu ético, aunque se forme en el interior del hombre, es siempre espíritu objetivo, parte de una tabla de valores válida para todo el mundo, o como decía Benedetto Croce, "l'individuo morale ha questa coscienza di lavorare pel Tutto" (6). La afirmación de la pura y radical subjetividad conduce inevitablemente a la guerra hobbesiana de todos contra todos. Porque guerra no es otra cosa que la negación de toda forma objetiva y universal de convivencia.

Dar un sentido profundo a nuestro ser significa, en primer lugar, trascender la escueta área de nuestro yo e incluir a nuestros semejantes en nuestro horizonte existencial. Sin el encuentro con el otro no podemos realizarnos. "Toda vida verdadera es encuentro", afirmará Martín Buber con razón (7), y de manera parecida Karl Barth: "No se puede ser persona más que junto a otras personas" (8). Si el hiperindividualismo burgués en sus diversas variantes ha engendrado tantas deformaciones y tanta infelicidad es precisamente porque ha intentado prescindir del momento de la intersubjetividad como parte constitutiva de nuestra identidad. Emmanuel Levinas, oponiéndose a la subjetividad solipsista e insolidaria que caracteriza a una gran parte del pensamiento occidental, entiende la verdadera subjetividad como "acogida del otro", esto es, como "hospitalidad", en la que él ve consumada "la idea de lo infinito" (9).

Solos no somos nada; reconocer esta verdad y experiencia fundamental es la condición previa para comprender que necesitamos a los otros y que sin ellos estamos irremisiblemente perdidos. Y al decir esto no me refiero únicamente a quienes han tenido poca o ninguna suerte en la vida, sino que incluyo también a los mimados del destino que han alcanzado las más altas cimas de la sociedad. Acaso sean, estos últimos, quienes más necesitados están de compañía, no sólo porque el poder, la riqueza o el éxito suelen deformar y deshumanizar al hombre, sino porque a la larga le alejan de sus prójimos. Pienso incluso que el encumbramiento social —o lo que los horteras de turno entienden por tal—, es en cierto modo, una forma de cautiverio interior, y ya por ello un castigo que ni la admiración pública ni la sensación de triunfo pueden compensar. También para los vencedores existe el reverso del espejo; también ellos conocen la hora de la agonía íntima, cuando los vítores y horras de la multitud se han apagado y el alma se queda a solas consigo misma y rodeada de silencio. Cuando están en juego las grandes coordenadas de la existencia humana, el destino no establece diferencias entre el héroe y el donnadie, entre el rico y el pobre, entre el poderoso y el paria. Ontológicamente todos somos iguales. Al final se pierde siempre, pero la manera más triste de perder es, a mi juicio, la de perder a nuestros semejantes, porque al perderlos estamos perdiéndonos a nosotros mismos y quedándonos humanamente en cueros, por muy bonitos trajes que nos pongamos. Hoy se habla profusamente de la indigencia material que padece mucha gente, pero creo que es todavía mayor el número de desaharrapados espirituales que vagan en torno nuestro.

Nuestra inclinación a la autoglorificación y a la megalomanía nos induce a pensar que lo que conseguimos en la vida —en el supuesto de que consigamos algo— es el fruto exclusivo de nuestro esfuerzo, por tanto, un mérito que nos corresponde a nosotros solos. Yo pienso, al contrario, que lo que llegamos a ser o alcanzamos se lo debemos principalmente a las personas que a lo largo de nuestro camino nos han tendido la mano y ayudado. André Gide era todavía más radical: "No tenemos nada que no hayamos recibido" (10). Por mi parte no dudo en confesar, que sin el calor y el apoyo, que a

menudo he recibido de mis semejantes difícilmente hubiera podido sobrevivir. De ahí que considere la gratitud —junto a la bondad y la humildad— como la más alta virtud del ser humano.

Vida es compañía, y donde ésta falta no hay vida digna de este nombre, sino desolación, angustia, miedo. ¿Por qué es desgraciado el hombre actual a pesar de su holgura material, de su libertad y de las innumerables opciones lúdicas y hedónicas que tiene a su disposición? Es infeliz porque ha perdido de vista lo que la compañía significa y se imagina que puede prescindir de ella y montarse un paraíso para su uso personal. Emmanuel Levinas ha acusado a la ontología occidental de haber concebido al individuo como una substancia separada de los demás y bastándose a sí misma, y de ahí que haya hablado, en la misma obra que citábamos más arriba, del "imperialismo del yo" que ha predominado y sigue predominando en nuestra cultura. Por lo que a mí respecta, digo: precisamente porque son los otros quienes nos ayudan a vivir y sobrevivir, es lógico que contribuyamos por nuestra parte a su felicidad. También en este aspecto comparto el criterio de Albert Camus: "Cuando se ha visto una sola vez el resplandor de la dicha en el rostro de un ser querido, uno sabe que para el hombre no puede haber otra vocación que la de suscitar esta luz en los rostros que le rodean" (11). Quien comprenda esos párrafos comprenderá lo que es el sentido de la vida y el norte que debe guiar nuestros pasos durante nuestra estancia en la Tierra.

SOCIEDAD DE MASAS Y SOLEDAD

Pero no es la proximidad interhumana el rasgo central del mundo actual, sino la profunda desvinculación que existe entre el hombre y sus semejantes. La sociedad de masas no se caracteriza solamente por el fenómeno de las aglomeraciones —agudamente analizado por Ortega—, sino también por su pobreza convivencial y comunicativa. Proximidad física y proximidad humana han pasado a ser fenómenos antitéticos. En el fondo, el hombre urbano de nuestros días es un solitario perdido entre la multitud, como Albert Camus consigna en su obra autobiográfica *„La caída“*: «Ah! mon ami, savez-vous ce qu'est la créature solitaire, errant dans les grandes

viles?» (12). En mayor o menor medida, todos somos mónadas errando sin rumbo fijo de un lado para otro. La gran ciudad se ha convertido en un inmenso exilio inhóspito, en apatricidad espiritual, en aislamiento y reclusión interior. El confort y el bienestar material han destruido los lazos comunitarios y fomentado el autismo. Nunca estuvieron los hombres tan juntos y, sin embargo, tan alejados unos de los otros. Quien más quien menos tiene un techo donde cobijarse, pero no el sitio donde pueda encontrar el calor afectivo que necesita para no morir de pena.

La "sociedad abierta" magnificada por Popper se ha convertido, en el plano comunicacional, en una sociedad cerrada. Hay masas pero no vida en común; hay gritos en los estadios deportivos, en los conciertos de música "open air", en los mítines electorales o en las manifestaciones políticas, pero la gente dialoga cada vez menos. Todo el mundo tiene prisa y nadie se toma el tiempo para detenerse un momento y ocuparse de los demás. Los moradores de los modernos bloques de viviendas no tienen apenas contacto entre sí; muchos ni siquiera se saludan, o si lo hacen, es de manera mecánica y ritual. Nadie llama a la puerta del otro para ofrecer sus servicios o pedir un favor. Cuando no había automóviles, televisión, ordenadores o vídeos, la gente hablaba entre sí, compartía las tristezas o alegrías de sus semejantes; ahora pasa de largo, con la cara ausente y las llaves del coche en la mano. En tiempos menos acelerados que el nuestro, el hombre miraba el paisaje y las estrellas; hoy mira el reloj.

El hombre ha roto las cadenas de la esclavitud y de la servidumbre feudal, pero para quedar encerrado en la jaula dorada de la sociedad de consumo, donde espera inútilmente un gesto de solidaridad, un rasgo de amistad, una mirada de ternura. La cordialidad y las atenciones disminuyen; en cambio se multiplican los empujones, los rostros impenetrables, las miradas hoscas o frías, los movimientos de autómatas. Antes había más pobreza, pero más alegría, más calma interior, más sentido del humor. La sociedad de consumo ha entristecido y amargado al hombre. La gente se conformaba antes con pocas cosas, y quizá por ello mismo solía estar más satisfecha y contenta que ahora. La codicia material nos ha agriado el alma.

El hombre es más libre que nunca, pero detrás de esa libertad se esconde a menudo la experiencia dolorosa de la soledad y el desamparo. Sobran ideologías y falta amistad. La fraternidad se ha convertido en una frase de mitin, y la vida en una guerra sin cuartel. Sólo es respetado el que está arriba o el que tiene las faltriqueras llenas, mientras que el caído o fracasado es pisoteado o dejado de lado como un objeto inútil y molesto. Estamos divididos no sólo por las diferencias de rango social y los odios políticos, sino también por el afán de prestigio, la envidia y la soberbia. No llevamos armas, como los salvajes, pero destilamos veneno.

La vida en común ha dejado de ser posibilidad de auténtica autorrealización para convertirse en un todo hostil, en fuente de rivalidad y agresividad. O como ha dicho Max Horkheimer: "Cada uno forma el centro de gravedad del mundo, y todos los demás están *fuera*. Toda comunicación es un intercambio comercial, una transacción entre ámbitos de base solipsista" (13). El otro no es el hermano, el compañero o el amigo, sino el competidor, una situación en la que Dorotea Sölle ve encarnado el principio religioso del pecado: "Pecado es un clima social en el que el hombre se ha convertido necesariamente en enemigo del hombre" (14). Nos vamos convirtiendo cada vez más en un sistema de mónadas encapsuladas en sí mismas y separadas entre sí por un profundo abismo de incompreensión, egoísmo e incomunicación.

Al principio fue el Verbo, pero este elemento fundamental de la historia y la cultura humanas está en trance de quedar aniquilado por el radical solipsismo reinante en la sociedad de nuestros días y convertirse en un bello recuerdo del pasado. El diálogo, que en épocas menos hoscas y más sociables que la nuestra constituía el epicentro de las relaciones interpersonales, ha sido sustituido por el mutismo. Las conversaciones son cada vez más lacónicas, impersonales e insustanciales. La gente suele intercambiar frases anodinas y guardar para sí sus cuitas, como si abrir su corazón a los demás fuera un acto impropio o indecente. La comunicación no rebasa en general la esfera de la corrección verbal, ha pasado a ser un rito externo y superficial compuesto de fórmulas huecas y estereotipadas,

cada vez más perfectas porque detrás de ellas no hay de ordinario más que cálculo y maniobras interesadas. Todo intento de encontrar fuera de nosotros el calor que necesitamos para no sucumbir al desaliento o la tristeza, tropieza las más de las veces con la indiferencia o el cinismo. En el fondo, todos somos prisioneros recluidos en una celda de castigo. El individuo de la sociedad de consumo rehuye de manera creciente la comunicación con su prójimo, un fenómeno que está conduciendo a la institucionalización de la soledad y al surgimiento de un arquetipo humano cuyo signo más habitual es la reserva y los gestos evasivos. Ya Tomás Mann escribía proféticamente en su novela "La montaña mágica": "La palabra, incluso la más antagónica, vincula profundamente, mientras que el mutismo aísla".

Pero no se trata sólo de la falta de comunicación, sino asimismo de la deformación del lenguaje, de su creciente adulteración y deshumanización. El *logos* está hoy altamente condicionado por los códigos semánticos introducidos por la *doxa* triunfante, esto es, por la publicidad comercial, la propaganda política, los informes tecnocráticos, los eslógans de moda y los titulares de los medios de comunicación. También aquí, en el recinto íntimo de la palabra, el hombre es víctima de la alienación ambiente, y ello por partida doble: de un lado, porque vive alejado espiritual y humanamente de sus semejantes, y del otro, porque el lenguaje que utiliza no es el suyo propio, sino una jerga convencional y sofisticada impuesta por el proceso de cosificación a que está sometido.

Una cosa parece evidente: una sociedad que considera como normal o hasta elegante la distancia interhumana y fomenta la soledad, no reúne las condiciones para dar sentido a la vida del hombre. De ahí la necesidad de buscar un nuevo modelo de convivencia que ponga fin al subjetivismo hermético hoy predominante y lo sustituya por una subjetividad abierta que haga posible nuevamente el encuentro del hombre con el hombre. Si no recuperamos la voz humana hoy en trance de desaparecer, lo perderemos todo.

NOTAS AL CAPÍTULO VI

- (1) Paul Tillich, *Gesammelte Werke*, tomo XI, p. 71, Stuttgart 1971
- (2) Husserl, Ges. *Werke*, op. cit., tomo IV, p. 220
- (3) Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, p. 1 16, Madrid 1952
- (4) Sartre, *L'existentialisme*, p. 65. París 1962
- (5) Lucien Goldmann, *Sciences humaines et philosophie*, p. 25, París 1966
- (6) Benedetto Croce, *Filosofia della pratica*. p. 311, Bari 1909
- (7) Martin Buber, *Ich una' Du*, p. 12, Stuttgart 1996
- (8) Karl Barth, *Gespräche 1959- 1962*, p. 110, Zurich 1995
- (9) Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, prefacio XV, La Haya 1968
- (10) André Gide, *Les faux monnayeurs*, p. 333, París 1974
- (11) Camus, *Carnets*, op. cit., p. 207
- (12) Camus, *La chute*, p. 122, París 1956
- (13) Max Horkheimer, *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie*, p. 70, Francfort 1974
- (14) Dorothee Sölle, *Wählt das Leben*, p. 57, Berlín 1980

CAPÍTULO VII

EL DUALISMO HUMANO

UN MISTERIO TREMENDO

L hombre no es sólo intersubjetividad, relación con otros individuos, sino también intrasubjetividad, relación consigo mismo. Y de la misma manera que, como hemos visto en el capítulo anterior, la relación entre el hombre y los otros no es nunca unívoca, tampoco lo es la relación con el propio yo. O dicho con otras palabras: su estructura y su conducta como individuo, como persona, como unidad humana no son nunca homogéneas, armónicas o estáticas, sino que constituyen un proceso siempre renovado de interrogantes, tensiones y contradicciones sin fin. La confrontación con la vida y el mundo se inicia pues ya en el ámbito íntimo de la propia identidad.

El hombre es, en efecto, por naturaleza, un ser antitético y problemático, y esta condición no es sólo el reflejo de causas intersubjetivas u objetivas, sino que procede también de su propia estructura antropológica. No cabe duda que una parte de la problemática humana tiene directa o indirectamente raíces suprapersonales; pero cierto es también que no todos los conflictos que el hombre tiene que librar a lo largo de su existencia puedan ser adjudicados a la causalidad externa. Muchos de ellos tienen su origen en la propia configuración intrasubjetiva del sujeto, tanto en el plano somático como psíquico. Hay que desconfiar, por tanto, de las teorías e ideologías edificantes que, desde la Ilustración, han tendido a explicar todos los males y problemas del hombre como el resultado de un entorno negativo, afirmando o sugiriendo con ello que el perfeccionamiento de las condiciones sociales conduciría automáticamente al reino de la felicidad universal. Si esta concepción es demasiado esquemática y simplista para explicar la condición humana, hay que recelar también de las cosmovisiones de signo antípoda que tienden a minimizar los factores objetivos y a sobreestimar la capacidad autodeterminativa del sujeto.

Como han señalado Karl Barth y otros teólogos con pleno fundamento, el hombre permanece, a fin de cuentas, un "misterio tremendo". A pesar de los progresos realizados por la antropología, la psicología, la sociología y las ciencias humanas en general, seguimos sin estar en condiciones de tener acceso a los últimos arcanos del ser humano, entre otras cosas, porque cada individuo es un fenómeno único e irrepetible. Fácilmente verificable es en cambio la naturaleza dual del hombre, lo que explica que su búsqueda incesante de la plenitud y de la dicha aboque a menudo a la frustración y a la autodestrucción. Cuando Goethe nos dice por boca de su Doctor Fausto que en su "pecho habitan dos almas", está resumiendo la dialéctica perpetua de la personalidad humana. Si *el* hombre es de un lado capaz de obrar de acuerdo con sus facultades racionales y volitivas, es de otro lado portador de focos irracionales de energía que no puede controlar siempre y que condicionan continuamente su existencia, empujándole a acciones destructivas contra *sí mismo* o contra sus semejantes. Ésta es la razón de que ni la naturaleza ni la vida humanas sean plenamente planificables como una obra de ingeniería.

Y éste es un hecho irreversible que no puede ser erradicado por ninguna ciencia o ideología, por ninguna praxis histórica ni ningún sistema social, a menos, claro está, que optemos por construir, por medio de la donación y otras formas de manipulación genética, un individuo *de* laboratorio totalmente artificial, como pretenden no pocos científicos descarriados con alma de robot. El ser humano sigue siendo un enigma insondable que no podremos descifrar nunca definitivamente, que es como decir que está condenado a vivir siempre, en mayor o menor grado, en estado de autoalienación y desconocimiento de su esencia. Por mucho que creamos conocerlos, queda siempre una incógnita última, un reducto oculto que escapa a nuestra mente, ya por el solo hecho de que el hombre no es sólo *ratio* sino también sentimiento y pasión. Por eso decimos en castellano que la "pasión ciega", esto es, que nos impide ver con claridad y enturbia nuestra mirada o nuestras facultades racionales,

por ejemplo y de manera especial en el ámbito del amor o del odio, regidos con frecuencia por leyes completamente ajenas a la clarividencia y a lo que Aristóteles llamaba *phronesis* o cordura y Spinoza instinto de conservación. Y si nosotros no acabamos de conocernos nunca del todo, menos conocemos a los demás, de quienes a menudo tenemos una idea completamente equivocada, incluidas las personas a las que hemos tratado de cerca largo tiempo; de ahí que no pocas veces el amor se convierta en odio y la amistad en enemistad. Y menos podemos prever la conducta o las reacciones de la masa, ya por su volumen cuantitativo. ¿Quién hubiera podido adivinar que un pueblo tan culto como el alemán fuera capaz de vitorear hasta el final a un monstruo como Hitler y cometer aberraciones como la de Auschwitz y demás campos de exterminio? O cómo explicarse que un pueblo como el español, conocido en el mundo entero por su sentido de la caballerosidad y la hidalguía pudiera, durante su última guerra incivil, cometer las más atroces barbaridades?

En contra de lo que afirman las ideologías de signo apologético, la alienación no es un fenómeno histórico surgido como consecuencia de una organización deficiente y antihumana de la sociedad, sino que constituye un fondo inextinguible de la existencia. El filósofo checo Robert Káľivoda, saliendo al paso de la concepción esquemática que Marx tenía de la alienación, subraya con gran lucidez que el hombre no logrará nunca —o sólo por breve tiempo— vivir plenamente reconciliado consigo mismo, y ello porque es un ser visceralmente imperfecto y sometido, desde su nacimiento hasta su muerte, a las leyes de su propia naturaleza y de las condiciones existenciales en general: "Pero la *alienación* como pérdida de la *esencia humana* es una mixtificación romántica, pues el hombre se halla en conflicto permanente con la realidad... Podría decirse también que está continuamente *alienado*, que la alienación constituye el núcleo de su esencia humana" (1).

La naturaleza ha dotado ciertamente al hombre de una serie de atributos aptos para dar forma concreta a sus ilusiones, sueños y ansias de gratificación, pero estos atributos no pueden convertirse

nunca o sólo ocasionalmente en praxis plenamente libre y sin trabas, dado que están intrínsecamente condicionados tanto por el carácter antinómico de la subjetividad como por los límites que el mundo externo impone al individuo. Eso explica que la sed de plenitud, a pesar de estar tan profundamente arraigada en el alma humana, sea el instinto más difícil de satisfacer, como ya sabía el joven Kierkegaard: " Qué es plenitud? Una flecha que yerra de blanco" (2).

EROS Y TANATOS

El pensamiento pesimista es en última instancia inaceptable porque sólo tiene en cuenta la dimensión endeble y abismal del ser humano, pero está asistido de razón cuando se niega a compartir las gangas utópicas del pensamiento progresista al uso y nos recuerda una y otra vez la parte sombría de nuestra condición. Ahora bien: igualmente dudosas y unilaterales son las teorías que reducen al hombre a pura heteronomía y niegan su capacidad para ofrecer resistencia a su desamparo originario y luchar por un tipo de vida más acorde con sus verdaderas necesidades. Se trata de teorías que degradan al hombre a objeto pasivo de sus propias contradicciones, que lo esquematizan como egoísmo y voluntad de poder (Hobbes), como «subconsciente» (Freud), como «ser-para-la-muerte» (Heidegger) o como estructura lingüística, como Lacan. Cuando éste, partiendo de Freud, habla de la "radical excentricidad" del hombre "frente a sí mismo" o de su "radical heteronomía"(3) tiene razón, incluso una gran parte de razón; pero deja de tenerla cuando convierte esta dimensión en una categoría absoluta y la separa de la aptitud genética del hombre para hacer frente a los condicionamientos de su naturaleza y de la sociedad y dar a su vida una proyección autónoma y racional. Es decir, Lacan ve al hombre como víctima absoluta del subconsciente, que él localiza en el lenguaje. Pero el pensador francés es, a pesar de su indudable originalidad, un discípulo de Freud. De ahí que sea imprescindible ocuparse un momento de las enseñanzas del maestro.

El mérito indiscutible del fundador del psicoanálisis es el de haber abordado sin tapujos y con gran coraje científico el problema eterno de la irracionalidad humana; mas ello no debe hacernos pasar por alto o subestimar los rasgos claramente mecanicistas y reduccionistas de su sistema de ideas. La teoría freudiana, encaminada en principio a cuestionar los esquemas simplistas del racionalismo tanto burgués como socialista, adolece ella misma de este defecto, ya que opera fundamentalmente con nociones y categorías extraídas en realidad de las ciencias biológicas y naturales del siglo XIX, cuando no son, por contraste, más que pura fabulación mitológica. Sintomático es asimismo el influjo que la cosmovisión nihilista y antihumanista de Nietzsche ejerció sobre él, empezando por la negación de Dios. Por añadidura, el médico judío-vienés pretende elevar a leyes universales y sempiternas fenómenos psicósomáticos que, por lo menos en parte, sólo son aplicables a determinados tipos de cultura y civilización, lo que denota el carácter tanto a-histórico como eurocéntrico de su teoría.

Uno de los fundamentos centrales de la teoría freudiana es el "Lustprinzip" o instinto hedónico que aparece ya en la filosofía antigua como un valor en sí (escuela cirenaica) y que el burgués Jeremías Bentham elevará a meta suprema de su utilitarismo ramplón. En el fondo todo depende de la libido, y fuera de ella no hay nada autónomo y con vida propia. La actividad humana es interpretada por Freud como un conjunto de derivaciones, sublimaciones, desviaciones o represiones de la libido, y el falo convertido en el nuevo dios de la historia. Esta reducción del hombre a energía libidinosa arranca del más puro substancialismo materialista, es metafísica biologista basada en una concepción altamente unilateral del hombre.

Al mismo tipo de enfoque monocausalista y antidialéctico pertenece la tesis freudiana de que el subconsciente (Unterbewusstsein) del hombre es más poderoso que su conciencia (Bewusstsein). La conclusión que Freud saca de este punto de partida es tan clara como rotunda: el hombre es siempre, quiera o no quiera, víctima de

la causalidad oculta pero nunca inactiva del subconsciente. O como dice Karl Jaspers, "el hombre es el títere del subconsciente"(4). De ahí que éste condicione y domine la vida del sujeto en forma de fobias, complejos, obsesiones, psicosis, sueños y otros fenómenos inconscientes cuyo origen es la sexualidad reprimida o desviada. La influencia que el subconsciente ejerce en mayor o menor grado sobre la conducta humana no es en modo alguno un descubrimiento de Freud, sino que fue detectada y expuesta ya, con pelos y señales, por Eduard von Hartmann en su obra *Philosophie des Unbewusstes*, aparecida en 1869y reeditada varias veces en años posteriores. Pero a diferencia de Freud, el filósofo alemán confiere a "lo consciente" (Bewusste) o razón la misma jerarquía normativa y motórica que a lo inconsciente o irracional (Unbewusste). Eso explica que conciba la Historia universal como "una pugna incesante entre lo lógico y lo ilógico" (5).

Freud elimina una de las dos columnas vertebrales de la concepción de Hartmann y decreta el primado absoluto de lo irracional (la libido traumatizada) sobre la pobre e indefensa razón. Para Freud está fuera de toda duda que el individuo está predeterminado por su textura biológica, lo que reza sobre todo para la fase temprana de su desarrollo. Nadie negará en serio que la estructura biológica del individuo, sus instintos genéticos y sus vivencias durante la niñez y la pubertad son factores de suma importancia para su formación como persona individual y colectiva; pero esta imagen del hombre permanece incompleta si no se tiene en cuenta su aptitud para contrarrestar, a través de su proceso adulto de concienciación, sus experiencias negativas en la fase inicial de su biografía. Ésta es precisamente la labor que en un capítulo precedente llamábamos "aprendizaje de la vida". Existen ciertamente casos patológicos —y los pacientes de Freud procedían de este ámbito clínico— en los que la criatura humana se convierte en víctima irremisible de sus traumas irracionales, pero ello no quiere decir que el hombre esté apodíctamente condenado a no ser otra cosa que un esclavo pasivo e indefenso de la libido incontrolada o de la irracionalidad en general. El hombre

no es sólo *byos* o pura física o fisiología, sino que es también un ser racional dotado de voluntad, conciencia ética y sentido de responsabilidad. Esto es lo que, entre otras cosas, le diferencia de los animales. Si no fuera así, el planeta habría sido siempre una jungla inhabitable y la historia humana una sucesión ininterrumpida de crímenes y salvajadas. Ha sido ciertamente eso, pero no sólo eso.

El punto de apoyo arquimediano de la teoría freudiana es el instinto libidinoso o instinto vital (*Lebenstrieb*), pero junto a éste, el hombre lleva incrustado en sus entrañas lo que Freud llama el instinto tanático o "*Todestrieb*", fuente de la agresividad y la destructividad humana: "La tendencia a la agresión es un instinto originario operando por sí mismo... Este instinto de agresión es el descendiente y representante principal del instinto tanático, el cual comparte, con Eros, el dominio el mundo" (6). Anticipando a Heidegger y su "ser para la muerte", Freud subraya con todo énfasis, que el "fin de todo lo que vive (*alles Leben*) es la muerte" (7). De la misma manera que en su primera fase investigacional absolutizó el instinto libidinoso, tendió más tarde a absolutizar el instinto tanático y a recurrir a él para explicar todas las aberraciones y tragedias personales y colectivas que veía a su alrededor, empezando por la I Guerra Mundial. Fue esa absolutización del instinto destructivo lo que movió a Max Horkheimer a comentar sarcásticamente que "el instinto de destrucción freudiano es, como el Diablo en la Edad Media, el culpable de todo" (8). Por nuestra parte seríamos los últimos en negar la preocupación pedagógica que guiaba a Freud y su sincero deseo de ayudar a sus semejantes, pero su profundo y creciente pesimismo (visible sobre todo en su correspondencia privada), le impidió trazar un cuadro más objetivo, justo y equilibrado de la criatura humana, de la que vio sólo su dimensión sombría y cainita.

Lo que Freud intenta demostrar es, en última instancia, que el hombre no está en condiciones de liberarse del yugo de su estructura biopsíquica primaria. Con ello cosifica la naturaleza humana y anula el concepto de libertad o libre albedrío (fundamento de la cultura universal), desenterrando, dentro de un contexto agnóstico

y materialista, el concepto fatalista de predeterminación. Eso explica que una de las tesis clave de su edificio teórico sea la del "Wiederholungszwang", esto es, la tendencia irrefrenable del hombre a la reincidencia o repetición de los mismos actos. Y dado que el hombre está condenado de antemano a vivir bajo el dictado de sus instintos irracionales, es inevitable que se le someta a un control tutelar que ponga un dique a su agresividad innata, con lo que la antropología freudiana se revela, finalmente, como una versión psicoanalítica del *Leviatán* de Hobbes.

GRANDEZA Y MISERIA DEL HOMBRE

Fel hombre se descubre a sí mismo, ya en edad muy temprana, como ansia de plenitud, pero a la vez, como descompensación, déficit y falta de algo, a menudo de algo tan esencial e irrenunciable como el amor, la amistad o el pan diario. Es en este dualismo nunca o raramente superable que radica la grandeza y miseria de su condición. El hombre tiende por naturaleza a perderse en sueños e ilusiones sin fin, pero la vida le enseña pronto a adquirir conciencia de sus propios límites y a atenerse a ellos. He ahí también la lucha eterna entre lo que quisiéramos ser y lo que somos, entre utopía y realidad o entre lo relativo y lo absoluto.

Por muchos mundos ideales que imagine, el ser humano es primigeniamente radical privación, una experiencia que queda ejemplificada superlativamente en el desamparo del niño, pero que lejos de circunscribirse a la infancia y demás fases iniciales de desarrollo, constituye una constante de su estructura óptica, antropológica y existencial. Lo que cambia son las formas de dependencia y servidumbre, no el fondo de los mismas.

El hombre es anhelo de plenitud porque en su propia estructura interna hay algo incompleto, inacabado o imperfecto, de manera que su toma de conciencia como voluntad de autorrealización significa, al mismo tiempo, un choque más o menos frontal o duro con las barreras de su propia subjetividad y con las que en seguida le impone el mundo externo. Ya por ello el hombre no es

unidad armónica, sino escisión *y* bipolaridad entre lo que es *y* lo que desearía ser. Pero si esta situación originaria constituye, de una parte, su dimensión deficitaria, es al mismo tiempo el reino del poder-ser, dado que, en efecto, sólo podemos llegar a ser algo en la medida que no lo somos de antemano, en la medida que no somos entes perfectos bastándonos desde el principio a nosotros mismos. La dimensión negativa de nuestro ser es, pues, paradójicamente, la *conditio sine qua non* de nuestro poder-ser. En este sentido es lícito decir que si estamos en condiciones de alcanzar la plenitud a que siempre aspiramos es porque no nos es concedida *a priori*. La ausencia de ser como sinónimo de privación es el motor de la vida humana, el impulso motivacional de donde arranca nuestra búsqueda instintiva e incesante de la felicidad. El hombre no es, sino que deviene; no dispone en seguida *de* su ser, sino que lo va adquiriendo en la medida en que va superando su estado originario de negación.

El hombre es, en todo caso, un ser partido por la mitad; de ahí que su existencia transcurra casi siempre por cauces antagónicos. Su ansia natural de dicha está amenazada siempre en mayor o menor grado por los embates del destino. O como sabía ya Rousseau: "No sabemos lo que es la felicidad o la desgracia absoluta. En esta vida todo está mezclado; no se goza de ningún sentimiento puro ni permanecemos dos solos instantes en el mismo estado" (9). Y más drástica y poéticamente Heidegger: "Cuanto más despreocupada es la alegría, más nítida la pena que late detrás de ella, y cuanto más profunda la pena, más urgente la alegría oculta en ella" (10). Dicho con nuestras propias palabras: la aspiración a la autodeterminación va unida siempre a la experiencia de la heterodeterminación. El hombre no es nunca dueño absoluto de su existencia, sino señor y siervo al mismo tiempo. De ahí que alcance raramente la meta de la suprema gratificación y beatitud y oscile siempre entre la exaltación *y* la desilusión, entre la euforia *y* la resignación o entre el júbilo y el desconsuelo. Y es, en esta dualidad intrínseca, donde yace el fondo trágico de su condición, como Unamuno ha explicado en su bello y

estremecedor libro *Del sentimiento trágico en la vida de los hombres y de los pueblos*. Podemos ciertamente conocer momentos de profunda plenitud, durante los cuales somos capaces de olvidar totalmente la dimensión dolorosa de la existencia, pero estamos siempre expuestos a ser arrebatados de este estado de dicha y ser arrojados súbitamente al abismo sin fondo de la desventura y el no-ser. En cierto modo, cada uno de nosotros somos víctimas potenciales de lo que Hermann Broch llamó "la inseguridad polivalente del ser" (11). No hay nada firme, y menos la dicha. Toda concepción del mundo que no tenga en cuenta la estructura radicalmente precaria y vulnerable del hombre y sobreestime, por ello, sus posibilidades de autorrealización, está condenada a caer en sueños redencionales desmesurados.

No hay unidad posible entre la conciencia de lo quisiéramos ser y la realidad generalmente cruda. O como escribía Rilke en una de sus cartas: "La vida dice siempre simultáneamente sí y no" (12). Nuestro destino es el de vivir eternamente divididos entre dos mitades antitéticas e irreductibles a una síntesis reconciliadora: el ansia de vuelo hacia lo alto y el encadenamiento a nuestra historia real, que es casi siempre deficiencia y, por ello, inseparable *de* la pena y la agonía interior. ;Qué es la Historia de la Humanidad sino la reproducción eterna del mito de Prometen y de Sísifo?

Solemos definirnos curiosamente por lo que somos, cuando en realidad nuestro ser más verdadero es lo que no hemos sido, ni llegaremos a ser nunca.. La vida más colmada no pasa de ser una vida incompleta. Somos o llegamos a ser únicamente una parte de lo deseábamos, de manera que la conciencia de vivir va intrínsecamente unida a la conciencia de lo que nos ha sido negado. La vida humana es siempre, en mayor o menor grado, negación; de ahí que no pueda ser transformada nunca en plenitud total y sin límites. Esa dimensión esencialmente negativa de nuestra condición explica también que el fugo interior de nuestros anhelos y pasiones acabe finalmente por quemarnos las entrañas y convierta nuestra sed de absoluto en un montón de cenizas.

El no-ser ronda siempre nuestro ser. Cuando somos jóvenes, este no-ser se manifiesta como ensueño, como nostalgia de lo hello y

desconocido; a partir de la madurez, el no-ser se va transformando de manera creciente en lucidez, en recuerdo amargo, en reflexión doliente, en conciencia infeliz. Lo soñado es al principio lo más veraz, lo más cercano a nuestra alma; por eso odiamos el yo real y amamos el *anderssein* o alteridad que nos falta y que está lejos de nuestro alcance. Más tarde es al revés: aceptamos —voluntariamente o a contrapelo— nuestro yo real porque sabemos que nuestros antiguos sueños partían de una ilusión.

Estamos habitados siempre por la nada, aunque absorbidos por nuestra actividad en el mundo no nos demos cuenta de ello. El hombre es, por naturaleza, un animal activo y creador, y de ahí su tendencia innata al esfuerzo *poietico* y al trabajo, un rasgo antropológico que va unido a la necesidad también natural de ganarse el sustento diario y enfrentarse a los ineludibles problemas y desafíos impuestos por el "struggle for life". Pero no pocas de las tareas que asumimos, son un intento inconsciente de ahuyentar la visión de la nada agazapada siempre en lo más recóndito de nuestra conciencia, y que percibimos, más o menos claramente, tan pronto como nos alejamos del tráfago mundano y de los deberes cotidianos y nos sumergimos en el ámbito del reposo, la inacción y la pura *theoria*, palabra ésta que en su lenguaje originario significa no casualmente contemplación. Y precisamente porque esta visión de la nada es difícil de soportar y nos produce a menudo desasosiego o angustia, huimos de ella buscándonos nuevos campos de acción. El *tedium vitae*, el aburrimiento, el hastío o la sensación de vacío que a veces nos invade son formas de la nada o el no-ser, aunque no los califiquemos con esos términos metafísicos y nos contentemos con explicaciones banales. Nos quejamos a veces del mucho trabajo que tenemos, pero de alguna manera intuimos que peor sería estar desocupados. El drama del paro forzoso al que un número creciente de personas están condenadas no es sólo de orden económico, sino que incluye la sensación de inutilidad que se apodera del individuo afectado, un estado de ánimo que conduce con frecuencia a profundos transtornos psicosomáticos y, en casos extremos, al suicidio.

Precisamente porque hemos nacido con una sed insaciable de infinito, sufrimos por lo que nos falta, por lo que el mundo real nos niega, por la finitud que por todas partes nos rodea. Vivir es, en una de sus manifestaciones fundamentales, vivir añorando todo lo que no tenemos. No otra cosa pensaba Robert Musil al afirmar que "en la realidad existe una absurda exigencia de irrealidad" (13). De manera parecida, el joven Sartre descubrió que "lo real no es nunca hermoso" y que la belleza sólo es posible en el ámbito de la fantasía (14). El concepto de "entfremdung" (alienación), que a partir de Hegel y, sobre todo de Marx, pasará a convertirse en un lugar común de la terminología filosófica y sociológica, no nos sirve para caracterizar la situación de precariedad existencial que estamos describiendo. No nos sirve, porque parte del falso supuesto de que el hombre es por naturaleza una unidad no-contradictoria, y que si esta unidad se rompe o resquebraja es porque está ubicada en un contorno histórico y social de signo adverso. En realidad nuestro ser es ya *ab ovo* escisión y dualidad. No otra cosa quería expresar Fernando Pessoa al consignar lacónicamente en su *Libro del desasosiego*: "Cada uno de nosotros es dos". La nada se halla en nuestra propia constitución interna, no es un fenómeno o accidente que nos llega del mundo externo, sino que forma parte integral de nuestra esencia humana.

Aceptar ese estado de cosas no es naturalmente fácil ni reconfortable; eso explica que los más de los hombres prefieran aturdirse con los espectáculos y "events" organizados por la industria del pasatiempo y la diversión o buscar refugio en los complicados mensajes de felicidad que las ideologías edificantes y los partidos políticos se encargan de suministrarle, como vamos a ver en seguida.

NOTAS AL CAPÍTULO VII

- (1) Robert Kalivoda, *Der Marxismus und die moderne geistige Wirklichkeit*, p. 100, Francfort 1970.
- (2) Sören Kierkegaard, *Tagebücher*, tomo I, p. 322, Düsseldorf/ Colonia 1962.
- (3) Jacques Lacan, *Scriften II*, p. 5., Olten/Freiburg.
- (4) Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, S. 168, Berlín 1949 .
- (5) Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, seg. ed., p. 670, Berlín 1870.
- (6) Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, tomo XIV, p. 481, Londres 1948.
- (7) *Ibid.*, tomo XIII, p. 39-40.
- (8) Horkheimer, *Die geistige Funktion der Philosophie*, op. cit., p. 82.
- (9) Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, p. 93, París 1966.
- (10) Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 235, Pfullingen 1959.
- (11) Hermann Broch, *Die unbekannte Grösse*, p. 129, Francfort 1977.
- (12) Rilke, *Briefe an Gräfin Sizzo*, p. 55, Francfort 1985.
- (13) Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, tomo I, p. 288, Hamburgo 1984.
- (14) Sartre, *L'imaginaire*, p. 372, París 1971.

LAS ILUSIONES DEL PROGRESO

TEORÍA Y PRAXIS

La búsqueda de la verdad no es otra cosa que la búsqueda de un sistema de categorías que sirva de punto de apoyo a nuestros pasos y nos permita orientarnos en el mundo. El conocimiento es siempre práctico, parte de un impulso prelógico que nos es dictado por la necesidad de encontrar una respuesta a los problemas inmediatos o de fondo a los que inevitablemente nos enfrentamos. A esta necesidad práctica de orientarse pertenece el imperativo de ver el punto final o sentido del todo.

El punto de partida del conocimiento tiene, pues, una connotación claramente práctica; y práctica es también la impaciencia del hombre por reunir cuanto antes los datos que necesita para sentirse seguro y poder apartar de él toda vacilación o inseguridad. Si el hombre tiende a rehuir la duda es precisamente porque este estado de conciencia significa la interrupción de la acción o el sumergimiento en un tipo de acción indecisa o angustiada. Toda la filosofía universal, a partir de los presocráticos, no ha sido más que un intento siempre renovado de superar la duda y de encontrar la certidumbre última, y ello no por puro lujo especulativo o teórico, sino porque la necesidad de actuar y de moverse en el mundo obliga al hombre a reflexionar constantemente sobre las condiciones del universo o contorno en el que se halla ubicado. O como dice Ortega: "El destino del hombre es, pues, primariamente acción. No vivimos para pensar, sino al revés pensamos para vivir" (1), un punto de vista expresado ya por Novalis no menos lacónicamente: "Sólo sabemos en la medida que hacemos" (2). Y de manera parecida Fichte: "Nosotros no actuamos porque conocemos, sino que conocemos porque estamos destinados a actuar; la raíz práctica es la raíz de toda razón" (3). De ahí que Fichte rechace el dualismo kantiano entre razón teórica y razón práctica y unifique ambos momentos en lo

que él, violando un poco el idioma, llamaba "That-Handlung" o "acción-acto", una construcción semántica que traducida a términos sencillos significa un tipo de acción que incluye y lleva en sí mismo la reflexión. La prioridad que Fichte da a la praxis explica que toda su filosofía gire en torno al concepto de "autoactividad". Descartes resuelve la duda metódica por la que se siente invadido a través del *cogito* : pienso, luego soy. Pero el planteamiento del filósofo francés es equívoco porque se basa en una inversión de los términos. En rigor, si pienso es porque existo, o pienso porque existo. Ambas secuencias forman una unidad constitutiva e indivisible, y por ello inseparables una de la otra en el espacio y el tiempo.

Incluso para ejecutar los actos más nimios y sencillos, el hombre ha de disponer de una noción de las condiciones macroscópicas y microscópicas en las que actúa, como espacio, tiempo, situación del mundo y de su país, estudios que ha cursado, cualificación profesional, «status» social, salud o edad. Pertenezca a una clase o a otra, está generalmente familiarizado —o cree estarlo— con el campo de su experiencia cotidiana, con el contorno intersubjetivo y social en el que está inmerso. Instalarse cómodamente y sin miedo en el ámbito existencial propio es una de las necesidades fundamentales del hombre y uno de los factores que más influencia ejercen sobre su estado de ánimo; él lo sabe, y de ahí su inclinación innata a crearse un mundo privado, familiar o laboral en el que pueda sentirse a gusto y sin sobresaltos inesperados. Pero por mucho que procure apoyarse sobre terreno firme, la estructura esencialmente movediza e imprevisible del humano vivir se encarga de demostrarle siempre, con mayor o menor regularidad, el carácter frágil y provisional de todos los modelos de acción organizados por él para dar coherencia y continuidad a su vida, como nos recuerda Pascal: "Deseamos ardientemente encontrar un asiento firme y un fundamento último para edificar una torre elevada al infinito; pero el fundamento se derrumba y la tierra se abre hasta los abismos" (4). De ahí que el susto y las sorpresas desagradables pertenezcan a la experiencia constante del hombre, máxime en una época tan proclive a la inestabilidad y a la dinámica mutacional como la nuestra.

El hombre es siempre, más o menos, consciente del peligro de que un giro inesperado del destino desbarate de pronto sus planes de acción y de vida; eso explica que el miedo a lo desconocido y a lo que pueda ocurrir mañana constituya uno de sus modos esenciales de ser, un rasgo de carácter que se manifiesta sobre todo en momentos históricos de signo problemático y precario como el que estamos viviendo ahora. El miedo pasa a transformarse en pánico abierto cuando el hombre se enfrenta a situaciones-límite que le convierten en un acorralado del destino: una enfermedad grave, la muerte de un ser querido, un gran desengaño de amor, el estallido de una guerra, la pérdida de los medios de subsistencia y otras catástrofes análogas que, no pocas veces, le arrojan al suicidio o le sumen en una terrible crisis de identidad.

Sobre el miedo circulan las más romas concepciones. En su debido momento me ocuparé de el pormenorizadamente; aquí me limito a consignar que lo habitual es asociarlo con la cobardía o la pusilanimidad, cuando en realidad es, en su sentido más profundo, una llamada de atención a la inseguridad y precariedad propias de la existencia humana. De ahí la afirmación sólo aparentemente paradójica de Kierkegaard: "La posibilidad de la libertad se manifiesta en el miedo" (5). Yo añadiría únicamente que el hombre tiene miedo no sólo porque es libre, sino también por su condición intrínsecamente vulnerable. Eso significa que el miedo no es un fenómeno incidental, sino un rasgo óptico-antropológico común a todos los hombres, lo que explica el papel fundamental que ha desempeñado en la Historia universal tanto en el plano personal como colectivo.

ACCIÓN Y EXTRAÍO

Hegel y Marx parten de la premisa de que el hombre sólo puede conocerse a sí mismo como animal activo; de ahí los ataques del primero a las divagaciones líricas de los románticos y del segundo a la concepción supuestamente pasiva y estática que Feuerbach tenía de la historia. Pero si la acción es, en efecto, de una

parte, el motor del autoconocimiento, puede ser también el origen del extravío. Ello ocurre concretamente cuando perdemos la noción de totalidad y nos convertimos en prisioneros de nuestra estricta praxis individual. Y precisamente porque toda praxis humana tiende a atomizarse y a crear mundos separados entre sí —también a nivel social o colectivo—, contiene en su seno el momento potencial de la alienación, entendida aquí como conocimiento fragmentario y superficial.

Este peligro no es sólo accidental o circunstancial, sino que forma parte intrínseca de la naturaleza de la acción. Actuar es concentrarse en una tarea determinada, significa supeditar todo a ese imperativo y no dejarse distraer por otros factores, incitaciones o motivaciones. La acción tiende espontáneamente a establecer un vínculo integral entre el objeto y el sujeto y a excluir todo lo que pueda interponerse entre ambos. El riesgo de alejarse de la perspectiva global de las cosas está, pues, dado de antemano en la misma estructura hermética de la acción. Eso explica que Platón concediera tanta importancia al problema de la perspectiva, que Aristóteles considerara la *theoria* o contemplación como superior a la acción y que Plotino definiera la acción como una sombra de la contemplación y la razón.

A fuerza de concentrarnos en los objetos particulares y momentáneos que constituyen el ámbito de nuestra praxis, solemos automatizarnos y fundirnos con los objetos mismos, pasando así a objetualizarnos y a perder de vista lo que acontece fuera o más allá de nosotros. Heidegger ha deducido de este fenómeno que la inmersión en el mundo objetivo o praxis cotidiana (estar junto con los otros), representa la forma inauténtica e impersonal de la vida humana. Aunque nosotros no compartimos este criterio —por lo menos en su tajante radicalidad o absolutización—, es innegable que el hombre atareado se deja apresar fácilmente por los objetos que le rodean y está siempre expuesto a extraviarse en medio de ellos. De ahí que una de las imágenes más frecuentes del mundo actual sea la del hombre acuciado por la prisa y mirando continuamente el reloj, un fenómeno que Henry David Thoreau supo anticipar al señalar

que el hombre moderno, "no tiene tiempo más que para ser una máquina" (6).

Eso no significa naturalmente que la praxis humana sea inevitablemente alienación, como afirma apodíctamente Heidegger partiendo de su hiersubjetivismo y de su aversión a todo lo transpersonal. Significa simplemente que la praxis humana contiene en sí el riesgo potencial de desarrollarse al margen de la totalidad, es decir, como empirismo o inmediatez solipsista. El hombre tiende instintivamente a no buscar otra totalidad que la que estrictamente necesita para desenvolverse como praxis singularizada y a desentenderse de todo lo que rebasa o complica este horizonte particular. Basta echar una mirada fugaz a los esquemas de acción del hombre medio actual para comprobar, en seguida, que se trata de pseudo-totalidades desvinculadas de todo aquello que no esté relacionado directa o indirectamente con los intereses, planes y objetivos del propio yo. Cada uno actúa como si no existiera más mundo que el suyo propio, una actitud que ha conducido al surgimiento de lo que el filósofo checoslovaco Karel Kosik ha llamado "el divisonismo de los horizontes subjetivos" (7). No puede sorprender, pues, que en el plano de la acción impere la misma fragmentación y disgregación que registramos ya al analizar la situación del pensamiento contemporáneo. Esta praxis insularizada es, asimismo, la razón de que la incoherencia del mundo actual vaya en aumento y esté cada vez más expuesta a la contingencia y al azar. Por lo demás no puede esperarse otra cosa de una época que no parece querer reconocer otro valor que el del yo e ignora o combate todo lo que pueda oponerse a su plena e ilimitada expansión.

Por añadidura, la praxis del individuo de principios del tercer milenio no responde generalmente a un esquema de conducta elaborado por él mismo, sino que suele partir de una adhesión mimética al sistema de valores, modas y mitos imperantes en la sociedad; de ahí que desde el primer momento corra el riesgo de quedar degradada a puro accionismo impersonal y mecánico. Individuos que antes de actuar se preguntan por el sentido último de su praxis, son

cada vez más raros; en cambio se multiplica el número de los que están dispuestos a poner sin vacilaciones su destino en manos de fuerzas ajenas o heterónomas. Sin que apenas nos demos cuenta, estamos asistiendo al surgimiento de un tipo expedito y simplificado de hombre que quiere actuar sin reflexionar, o que cree incluso que la reflexión es contraproducente a la acción. Al hablar antes del peligro del extravío que amenaza siempre al hombre de acción, estábamos pensando explícitamente en el automatismo del nuevo ejemplar humano que está emergiendo en el horizonte.

Pero éste es un fenómeno que caracteriza no sólo al individuo particular, sino al conjunto del periodo histórico en que nos encontramos. De ahí que no podamos dejar de preguntarnos: ¿adónde se dirige realmente esta época ebria de velocidad, eficacia funcional, técnica y acción a toda costa? ¿Qué fines persigue, qué plenitud añora, qué tipo de sentido busca a la vida? Me temo que lo que más le interesa es pasarlo bien y seguir gozando como sea de las recompensas y ventajas que le ofrece el reino de Mammon en el que se ha instalado. Proyectos de más altitud son poco frecuentes, y si surgen —como en efecto ocurre— suelen ser acogidos con indiferencia, con risitas de conejo o con mofa abierta. La paradoja no puede ser más chocante: cuánto más intrincada, compleja y difícil se vuelve la vida, más tiende el hombre a reducir y aligerar su repertorio de valores. Si hubo épocas y civilizaciones que quedaron estancadas o perecieron por haber despreciado la praxis —especialmente el trabajo manual— no es descartable que a la nuestra le suceda algo semejante por haber despreciado la teoría.

EL FETICHISMO DE LA PRAXIS

Ningún modelo de civilización ha glorificado tanto la praxis como el que ha puesto en pie la Edad Moderna, ni ninguno se ha hecho tantas ilusiones sobre sus virtualidades transformativas y emancipativas. Si en algo han estado de acuerdo la burguesía y sus enemigos de clase durante los últimos siglos ha sido en compartir lo que Georges Sorel llamó despectivamente a principios del siglo XX

«des illusions du progrès». Cuando Marx, en sus tesis sobre Feuerbach anuncia, con su habitual tono de profeta, que lo que importa no es comprender el mundo sino cambiarlo, está repitiendo, sin ser quizá consciente de ello, la misma consigna lanzada antes por los teóricos de la burguesía. La fetichización marxiana de la praxis no es, en efecto, más que la variante revolucionaria de la fetichización burguesa del rendimiento utilitario como agente de progreso. Marx no es sólo el detractor de la burguesía, sino también su heredero, y no fue por azar que su primera actividad como hombre público fuera la de dirigir un periódico financiado por la burguesía renana.

No cabe duda que la revolución científica, técnica e industrial moderna ha contribuido, en aspectos esenciales, a la humanización de las condiciones de vida del hombre, pero es también innegable que en otros aspectos no menos esenciales ha engendrado formas de deshumanización ignoradas por el hombre pre-moderno. La línea que separa a ambos fenómenos es cada vez más difícil de determinar. A través de sus espectaculares logros, el *homo faber* moderno ha conseguido liberarse de su dependencia y desamparo como *homo naturalis*, pero ello al precio de haber creado un cosmos artificial que le ata, de manera creciente, a nuevas sujeciones y servidumbres, un proceso que Rousseau —más lúcido que Marx en este aspecto— supo intuir, claramente ya, en sus primeros escritos.

La misma dialéctica de la praxis ha conducido al surgimiento de un mundo cosificado en el que el hombre se siente cada vez más extraño, extraviado e insignificante, de manera que lo que en principio estaba destinado a liberarle, se revela de pronto como una amenaza para su libertad. No fue sólo el sentido del humor inglés lo que movió a Aldous Huxley a calificar la "total efficiency" tecnológica como el segundo gran enemigo del hombre después de la anarquía (8). El error cardinal de los doctrinarios del progreso ha sido no ya el de sobreestimar las posibilidades manumisoras de la praxis humana, sino el de minimizar en alto grado la carga destructiva que llevaba dentro. La praxis moderna ha pretendido desde su aparición en la Historia sublimarse a sí misma como la suprema

encarnación de la razón, pero ello no ha impedido que haya puesto en movimiento procesos irracionales de más vasta magnitud que los de cualquier época precedente. La glorificación de la praxis empieza con lo que R.H. Tawney llamó "culto fetichista" a la actividad económica, la industria y los negocios (9). En esencia, ambos momentos han pasado a convertirse en una y la misma cosa. La reducción del *homo humanus* a *homo oeconomicus* es, en efecto, el signo distintivo de la Edad Moderna, lo que diferencia cualitativamente a ésta de otras civilizaciones. Marx va aquí todavía más lejos que el pensamiento burgués, pues mientras éste se limita a magnificar los valores materiales, el autor de *El capital* los eleva a origen absoluto de toda la historia humana. No hay espíritu: ésta es la afirmación central de Marx. "No es la conciencia lo que determina la vida, sino que es la vida lo que determina la conciencia", sentenciará resumiendo su teoría el reflejo (10). Las formas o estados de conciencia carecen de entidad propia, son pura ideología, "sublimaciones" y "nebulosas" alojadas en el cerebro humano, pero cuya procedencia hay que ir a buscar en las condiciones empíricas y materiales reinantes en cada respectiva época. Consecuente con su teoría del reflejo, afirma que la religión, el derecho, la moral, el arte y la cultura en su conjunto —lo que él llamará "superestructura" o "producción intelectual"—, son el simple producto de las relaciones de producción y están desprovistas, por ello, de substancia propia, son en rigor, por así decirlo, entes de ficción. Este monocausalismo materialista explica sus feroces y sarcásticos ataques a todos los sistemas de ideas basados en una concepción más o menos espiritual del hombre y de la historia. Y dado que Marx no cree más que en la normatividad de las leyes económicas y materiales, considera que el fin de la historia es el de hacer superflua la filosofía y convertir la vida humana en estricta realidad positiva, como él y Engels declaran, con su habitual contundencia, en su obra *La ideología alemana*. También en este punto Marx era menos original de lo que sin duda se imaginaba y de lo que sus epígonos creen, puesto que el advenimiento de la era positiva de la Historia había sido anunciado ya por Augusto Comte, con la diferencia de que éste, a pesar de sus ataques a la metafísica,

no sólo no negó la grandeza y legitimidad de los valores espirituales —que él veía encarnados sobre todo en el alma femenina—, sino que paradójicamente, los convirtió en uno de los elementos fundamentales de su «religión de la Humanidad».

Los fetichistas de la praxis parecen olvidar que para realizarse como ser armónico e integral, el hombre no puede prescindir de valores contemplativos como el amor, la amistad, la comunicación o la soledad creadora. Y pienso que si el hombre actual se siente tan insatisfecho de su vida se debe, en gran parte, a que sólo puede satisfacer parcialmente este tipo de necesidades no pertenecientes al ámbito de lo utilitario. No se puede hablar en todo caso del sentido de la vida sin tener en cuenta que el hombre es, en una de sus dimensiones esenciales, necesidad de recogimiento, de reflexión y de inactividad. Paul Lafargue no iba del todo descaminado cuando saliendo al paso del entusiasmo de su suegro Carlos Marx por el industrialismo, reivindicó provocativamente el "derecho a la pereza", afirmando que "todas las miserias individuales y sociales han surgido de la pasión por el trabajo" (11). Detrás de lo que, a primera vista, puede aparecer como una "boutade" destinada a "épater le bourgeois", yace la intuición de que reducir la vida humana a acción y rendimiento laboral es mutilarla, empobrecerla y despojarla de otras posibilidades, opciones y valores. De ahí que la aspiración a un mundo más humano del que hoy tenemos debería incluir, en lugar destacado, la lucha por la recuperación de la quietud, el silencio y otros bienes contemplativos destruidos cada vez más por el proceso de cosificación y mecanización de un mundo estridente y trepidante en el que el hombre está cada vez menos en condiciones de satisfacer su necesidad natural de reposo; eso explica que a menudo dé la sensación de haberse convertido en un autómata. Pero aquí me refiero al reposo del alma, que es algo muy distinto a hundirse en un sofá y poner en marcha cualquiera de los aparatos técnicos que la industria del ocio moviliza para apoderarse incluso del recinto íntimo de la persona. Porque eso no significa reposo, sino una nueva forma de agitación interior, y, por tanto, de extravío y enajenación. La era de la televisión, el vídeo y el ordenador está creando un tipo

de individuo que se niega a estar consigo mismo, que sigue siendo hombre-masa también cuando se aleja de ella. No es difícil barruntar las consecuencias que este proceso de robotización va a tener para el futuro.

Por lo demás, el culto a la praxis utilitaria vigente en nuestra sociedad de consumo no es, en modo alguno, un atributo innato y eterno del hombre, sino simplemente el producto de una época y de una cosmovisión determinadas; ello significa, entre otras cosas, que el hombre no está condenado a seguir siendo lo que es ahora, sino que puede, en principio, buscar formas de autorrealización más acordes con sus necesidades genuinas.

LO INTERNO Y LO EXTERNO

Tanto el pensamiento burgués como marxista parten del supuesto de que el hombre es lo que él hace de sí mismo, y ello en sentido de proyección o eficacia externa. En esencia se trata de un planteamiento utilitarista que juzga al hombre por su capacidad de imponerse a los demás. En el lenguaje burgués esto se llama capacidad de competencia, en la terminología hegeliana lucha del yo por ser reconocido por los otros. Pero, en ambos casos, nos hallamos en pleno reino hobbiano de la guerra de todos contra todos. Lo que al final cuenta es, pues, la voluntad de poder ensalzada por Hobbes como el instinto más profundo del hombre.

Cuando se acepta la reducción del hombre a su rendimiento o éxito externo, se acepta implícitamente la tesis de que todos aquellos individuos que no logran afirmarse como sujetos sociales, carecen propiamente de ser, lo que es tan absurdo como inhumano. Sin embargo esto es que lo piensa una gran parte del pensamiento moderno. Yo parto, al contrario, del supuesto de que el hombre es, ante todo, lo que no logra conseguir, esto es, la suma de sus fracasos, renunciadas o adversidades. Lo que Rousseau dijo de sí mismo al hacer balance de su vida, es una experiencia común a muchos hombres, quizá a la mayoría de ellos: "Hecho para vivir, muero sin haber vivido" (12). Lo que el hombre es de puertas afuera abarca, en general, sólo una parte exigua de lo que es como totalidad, la

cual se compone, en gran parte, de ensueños no colmados, quizá por propia culpa, pero las más de las veces a causa de un contorno familiar o social adverso y otras circunstancias ajenas a su voluntad. Todas o casi todas las teorías que definen y catalogan al hombre por su acción externa han partido y parten de individuos pertenecientes a los estratos privilegiados o cultos de la sociedad, por ello mejor equipados que el resto de los mortales para obtener victorias y acumular trofeos. A mí me gustaría saber si los intelectuales, políticos o ejecutivos de empresa que miden al hombre por su éxito profesional o social pensarían y dirían lo mismo si en vez de haber estado rodeados desde la cuna por toda clase de comodidades materiales y ventajas sociales, hubieran nacido en un suburbio de Sao Paulo o en un poblado del África negra.

Lo primero que la criatura humana aprende en la vida es que tiene que abrirse camino o simplemente resistir y sobrevivir, en medio de estructuras sociales e históricas no siempre propicias a su desarrollo como ser libre y soberano. Lo que, al principio, se articula en nuestro interior como voluntad de autoafirmación, se convierte siempre, en mayor o menor medida, en reconocimiento *de* nuestros límites, lo que reza no sólo para los parias a que acabo de referirme, sino también para los niños mimados con pretensiones de superhombres. Lo que a partir de este momento dicta nuestros pasos es menos la conciencia de nuestra libertad que la conciencia de nuestro radical desamparo, origen, a su vez, de la inseguridad y el miedo que acompañan siempre nuestra vida, también la de los fanfarrones que presumen de no conocer este estado de ánimo. Ésta es también la razón de que la mayoría de personas renuncien a ser ellas mismas para plegarse a las exigencias del mundo externo u objetivo.

Cada uno es, sin duda, responsable de su biografía, pero en modo alguno del éxito o fracaso de sus actos. Los valores que elegimos son el resultado de nuestra decisión personal, pero su desenlace externo no depende sólo de nuestra voluntad, sino también de la de los demás. Para saber lo que somos no necesitamos el reconocimiento de los otros sobre el que Hegel edifica toda su filosofía del amo y el

esclavo (13). Los otros pueden juzgarme por el puesto que ocupe en la sociedad —es decir, "tasarme" como una mercancía más o menos valiosa—, pero mi verdad como totalidad humana es inaccesible a su mirada. Un hombre realmente libre se atenderá a los dictados de su conciencia y a su verdad interior, no al decir del vulgo o de los sectores de opinión en boga. Es preciso delimitar estrictamente lo que propiamente somos y nuestra proyección hacia fuera. No dejamos de ser lo que humana y moralmente somos porque fracasemos socialmente. Si aceptamos lo externo —que es lo cuantitativo o término medio— como único criterio para valorar a las personas, aceptamos automáticamente el Positivismo, el Behaviorismo, el Pragmatismo y demás filosofías chatas y mecánicas engendradas por la Modernidad, especialmente en su versión angloamericana y protestante con su culto desorbitado a los bienes materiales y su tendencia a medir a las personas por la cuantía de su cuenta bancaria. Pero esto es lo que ocurre exactamente en el mundo de hoy, en el que el hombre se deja desinteriorizar y degradar a objeto tasable por los demás, o más concretamente, por las minorías en poder de los resortes y aparatos que fabrican y manejan la opinión pública.

Los apologetas de la acción hacia fuera parecen ignorar que hay numerosos individuos que por naturaleza o educación son indiferentes o reacios al encumbramiento social, desprecian el poder o el éxito y prefieren pasar desapercibidos. ¿Son estos individuos menos personas que los ambiciosos de gloria y los héroes públicos? Al hablar de estos temas no hay que perder tampoco de vista que el concepto de acción no puede reducirse a actividad externa y tangible, sino que incluye cosas poco espectaculares e íntimas que no es posible inventariar, exhibir y convertir en dato estadístico, como ocurre con los valores del espíritu, palabra ésta, espíritu, que en su origen etimológico significa aliento, y que para mí y sin duda para otras personas es el aliento que necesitamos para no asfixiarnos. Pues bien, este tipo de acción hoy tan menospreciada, tiene, a mi modo de ver, un rango axiológico superior al de la praxis utilitaria tan en boga en la sociedad de consumo de nuestros días.

La verdad no puede ser reducida nunca a nuestra experiencia externa, sino que se halla alojada también en nuestro interior. Ése ha sido también el fundamento de la tradición platónica en sus diversas manifestaciones, empezando por San Agustín: *in interiore homine habitat veritas*. Senancour, aquel espíritu solitario que con tanto agrado leía Unamuno, pensaba, frente al culto moderno a la acción positivista, que lo más importante es el hombre interior, no el hombre volcado hacia fuera: "La vida real del hombre está en él mismo, lo que recibe de fuera no es más que accidental y subordinado" (14). Y éste es un pensamiento que encontramos una y otra vez en todas las cosmovisiones que han valorado más la contemplación o acción interna que la acción dirigida hacia fuera, una actitud que no pocas veces arranca del vacío interior.

La interioridad no es, por lo demás, un lujo o capricho, sino una necesidad a menudo irrenunciable, también para los llamados hombres de acción. ¿Por qué se refugia el hombre en sí mismo cuando se ve asediado por la pena? Por pudor ciertamente, o por la imposibilidad casi física de soportar los chistes o las trivialidades de gente ajena a sus cuitas, pero sobre todo porque la soledad es la única opción que le queda para sostenerse en pie. Y es aquí el momento de decir que la dialéctica de la soledad no se compone exclusivamente de negatividad, sino que puede contener también una dimensión benefactora y fecunda, no sólo porque suele ser la fuente de la creación artística e intelectual, sino porque significa, en determinadas situaciones, consuelo y protección frente a la dureza, la incomprensión u hostilidad externas. No otra cosa quería expresar Rousseau en una de sus cartas a D'Alembert: "La soledad calma el alma y apacigua las pasiones que el desorden del mundo hace nacer" (15). Y de manera parecida en sus paseos solitarios, ya al final de su vida: "Los días en los que no veo a nadie no sufro y me siento feliz y contento sin necesidad de divertirme" (16). Por mi parte casi diría — no, lo digo — que en un mundo tan deshumanizado como el nuestro, la soledad se está convirtiendo en una necesidad vital

de primer orden, como contrapunto o baluarte de defensa ante un ámbito intersubjetivo y social cada vez más ingrato y agresivo.

No estamos haciendo, claro está, la apología de la soledad, sino que nos limitamos a explicar por qué el hombre se refugia cada vez más en ella, y no porque ése sea su deseo, sino porque las condiciones históricas en las que está inmerso no le dejan apenas otra opción. El hombre no ha nacido para vivir solo, sino en compañía de otros, como hemos subrayado con todo énfasis en capítulos anteriores. Ahora bien, este afán natural de vincular su yo al de otras personas puede convertirse fácilmente en necesidad de reclusión, lo que ocurre cuando la convivencia con los demás deja de ser verdadera comunicación y enriquecimiento mutuo para quedar reducida a intercambio de frases banales y anodinas, esto es, a aburrimiento y frustración.

La elección de la soledad no es nunca o raramente una elección voluntaria, sino que *se trata* casi siempre de una salida de emergencia. Eso explica que el individuo que se repliega en sí mismo no se sienta plenamente a sus anchas, sino que en el fondo añore la compañía de sus semejantes y viva su soledad como privación de algo tan insustituible como es la familia, el amor, la amistad y otras formas de vida compartida. Si la soledad puede ser, de un lado, sensación de alivio y liberación, es de otro lado inseparable de un trasfondo siempre presente de insatisfacción y melancolía. El aislamiento es, a largo plazo, incompatible con todo proyecto de vida mínimamente coherente y racional, aparte de que por razones técnicas es, para la mayoría de personas, irrealizable. No es, pues, encerrándose en su concha particular y alejándose de los demás que el hombre logrará dar sentido a su vida, sino creando un sistema de valores y modos de ser que vuelvan a dar al espacio convivencial y comunitario la trascendencia que tuvo en otras épocas y civilizaciones y que podría tener también en el futuro.

NOTAS AL CAPÍTULO VIII

- (1) Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, op. cit., p. 26.
- (2) Novalis, *Werke und Briefe*, p. 438, Munich 1962.
- (3) Fichte, *Werke*, op. cit., tomo III, p. 359.
- (4) Pascal, *Pensées*, op. cit., p. 90-91.
- (5) Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, en *Gesammelte Werke*, partes XI y XII, p. 74-75, Dusseldorf 1958.
- (6) Henry David Thoreau, *Essays, Journals, and Poems*, p. 170, Greenwich, Conn. 1975.
- (7) Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, p. 64, México, D.F. 1967.
- (8) Aldous Huxley, *Collected Essays*, p. 239, Nueva York 1960.
- (9) R.H. Tawney, *La sociedad adquisitiva*, p. 45, Madrid 1972.
- (10) MEW, tomo III, p. 27.
- (11) Paul Lafargue, *Le droit à la paresse*, p. 123, París 1965.
- (12) Rousseau, *Les rêveries d'un promeneur solitaire*, p. 47, París 1964.
- (13) Véase *La fenomenología del espíritu*.
- (14) Senancour, *Obermann*, p. 61, París 1984.
- (15) Rousseau, *Oeuvres choisies*, op. cit., p. 127.
- (16) Rousseau, *Rêveries*, op. cit., p. 150.

CAPÍTULO IX

EL TRIUNFO DE LA MÁQUINA

LA TÉCNICA BURGUESA

La praxis del hombre moderno culmina y encuentra su expresión más acabada en el mundo técnico y cosificado surgido a partir de la Revolución Industrial. La técnica y las cosas creadas por ella no son simplemente un factor más de la vida humana, sino que se han convertido en una segunda naturaleza que, en gran parte, ha sustituido ya a ésta como entorno. El proceso de alienación engendrado por la técnica moderna está causando tantos o más estragos que la alienación producida por el reparto desigual de la riqueza o por lo que Georg Simmel llamó a principios del siglo XX "la filosofía del dinero". Si nuestra época se diferencia cualitativamente de cualquier periodo histórico anterior se debe sobre todo al papel normativo que en ella juega la técnica. El proceso técnico puesto en marcha por la burguesía ha cambiado radicalmente la faz de la Tierra y la existencia humana, dando nacimiento no sólo a una nueva manera de producir y consumir, sino de ser, de pensar y de sentir. Esta transformación de las estructuras tanto objetivas como subjetivas ha sido de tal magnitud, que significa en realidad el advenimiento de una nueva civilización.

La técnica ha existido siempre. Constituye una de las dimensiones fundamentales del desarrollo histórico, ya que vida conscientemente humana, ha sido siempre en mayor o menor grado, creación de objetos y utensilios no dados en la naturaleza. Pero hasta el triunfo de la cosmovisión burguesa, el fenómeno técnico ocupó una posición marginal en la vida de los hombres y de los pueblos. El *ethos* burgués de la producción era desconocido en el mundo antiguo; de ahí que los griegos establecieran una clara diferencia entre el trabajo creador y el trabajo manual y confiaran este último a los esclavos, como habían hecho antes los indios, los egipcios o los persas. En la

República ideal de Platón, los estratos superiores —filósofos y guerreros— no trabajan; las actividades productivas son desempeñadas por la casta inferior de los artesanos, campesinos y comerciantes.

El hombre antiguo siente una gran veneración por el cosmos natural; por eso no quiere transformarlo ni someterlo a su voluntad. El griego consideraba la naturaleza no como un objeto de transformación, sino de contemplación. Cuando Tales de Mileto afirma que "todo está lleno de dioses", no hace más que expresar un sentimiento común a la época. La timidez técnica del hombre antiguo se explica por su concepción a la vez poética y sagrada del universo. Lo que el hombre moderno considera como algo lógico —transformar la naturaleza y sustituir el cosmos natural por un subcosmos artificial— hubiera sido para un griego de la época de Pericles una aberración y un sacrilegio.

El Medievo, como la Antigüedad, acepta el mundo físico tal como es, no intenta dominarlo ni violarlo. La burguesía, en cambio, irrumpe en la historia con el decidido propósito de trascender la facticidad de lo dado a través de la potenciación al máximo de la capacidad creadora del hombre. De ahí que el burgués se apresure a inventar y construir toda clase de máquinas e instrumentos técnicos y productivos. La técnica, en el sentido moderno y burgués de la palabra, significa transformación de la naturaleza y creación de nuevas fuentes de energía y de productos y utensilios no existentes en el mundo original. Y el capitalismo moderno no es más que eso: aprovechamiento crematístico de la fuerza mecánica generada por la técnica. Es significativo, en este contexto, que Descartes arremetiera contra "la filosofía especulativa que se enseña en las escuelas" y abogara por una filosofía «práctica» capaz de convertir a los hombres en «dueños y señores de la naturaleza» (1).

El mundo tecnológico creado por la burguesía, que en sus orígenes se proponía aportar luz a la historia humana, se ha convertido entretanto en un todo cada vez más intrincado y laberíntico. Hace todavía pocas décadas, se creía a pies juntillas que el desarrollo de la producción en masa —el llamado "fordismo"— constituía la mejor

y única garantía del progreso humano y el medio más idóneo para combatir el pauperismo, la miseria y el atraso general de los pueblos históricamente desfasados, esto es, de las zonas del planeta carentes de la técnica occidental. A efectos prácticos, esta visión apologética de la técnica condujo, tras la II Guerra Mundial, al culto industrial y al consumo ilimitado. Keynes fue el economista encargado de dar una base teórica al nuevo paradigma socioeconómico. Pero mientras el mundo occidental se instalaba en el supuesto idilio de la "affluent society" (Galbraith) y del "bienestar para todos" (Ludwig Erhard), las factorías de las superpotencias fabricaban sin cesar y a escala cada vez más alta, cantidades ingentes de armas atómicas dotadas de una capacidad destructiva sin precedentes en la Historia, amén de los experimentos realizados con armas químicas, biológicas y bacteriológicas o con rayos láser. Los gases venenosos empleados en la I Guerra Mundial demostraron ya que la industria química podía ser transformada fácilmente en una industria tanática, de la misma manera que los aviones, tanques y demás artefactos bélicos empleados en la II Guerra Mundial por ambos bandos salieron de las mismas factorías que poco antes habían fabricado productos de uso civil. Se explica la tajante deducción del filósofo alemán Hans Ebeling: «La verdad de la técnica son los armamentos, esto es, la guerra» (2).

La técnica moderna se ha revelado como un agente de deformación y destrucción no sólo en periodos de guerra, sino también en el ámbito cotidiano y en tiempos de paz. Así, el potencial técnico y las fuerzas de producción de los países de vanguardia son utilizados hoy en gran parte para crear y fomentar necesidades artificiales y superfluas, y sólo en escasa medida para solucionar o mitigar los eternos problemas del mundo, que siguen siendo la escasez, las enfermedades, la miseria y otras plagas sociales y existenciales. También en este aspecto, la técnica y la ciencia han traicionado el impulso humanista y manumisor que guiaba a sus pioneros.

Corresponde a los movimientos ecologistas y alternativos surgidos en la década del setenta, el mérito de haber salido a la palestra

pública para denunciar con todo énfasis los peligros de una técnica y una ciencia al servicio de la destrucción, el lucro y la deshumanización. Pero los actuales defensores de la naturaleza y el medio ambiente no han sido, ni mucho menos, los primeros en haberse dado cuenta de las consecuencias negativas de la civilización industrial. Desde Rousseau y Carlyle a William Morris y Ludwig von Klages, no han faltado en los dos últimos siglos las voces proféticas que predijeron los daños morales y materiales que la revolución técnica podía causar a la Humanidad. El sesgo cada vez más irracional que está adquiriendo el desarrollo técnico demuestra que eran ellos quienes tenían razón, y no los doctrinarios del progreso que se dejaron contagiar, como Condorcet o Turgot, por el optimismo de una burguesía dispuesta a llevar a las últimas consecuencias su concepción fáustica de la Historia. El doctor Fausto, descrito por Marlowe y Goethe en sus respectivas piezas escénicas, era un romántico de la innovación, como también lo fueron, en la historia real, Saint-Simon, Lesseps y otros precursores del industrialismo. Pero entre el invento de las primeras máquinas y el imperio tecnológico de hoy ha corrido mucha agua bajo los puentes, de manera que lo que en su día fue un hermoso sueño de emancipación y plenitud, se está convirtiendo —por lo menos en parte— en una pesadilla siniestra. Baste consignar en este contexto, que la revolución postindustrial y las nuevas tecnologías surgidas en los últimos decenios (robótica, informática, cibernética, genética, etc.) coinciden, en el espacio y el tiempo, con un aumento acelerado del desempleo crónico, la pobreza y el endeudamiento privado y público de todos los países del globo, aunque los más castigados sean, como en otros aspectos, los del Tercer Mundo. Estos fenómenos están conduciendo a un endurecimiento de las relaciones internacionales, sociales, étnicas e interhumanas, con la perspectiva nada tranquilizadora de que más tarde o más temprano aboquen a un caos planetario y a la guerra de todos contra todos.

4s posible que la civilización técnica erigida por el hombre moderno sea en muchos aspectos más cómoda y eficaz que el universo sencillo y primario de la Antigüedad y el Medioevo. Innegable es, asimismo, que la tecnificación del mundo ha contribuido, en no escasa medida, a liberar al hombre de servidumbres y formas de alienación a las que el hombre pre-moderno estaba todavía encadenado. Los estragos que la técnica está causando y ha causado en el pasado no deben hacernos perder de vista ni olvidar la función benefactora que ha desempeñado y sigue desempeñando en áreas esenciales de la existencia humana, especialmente en el ámbito de la medicina y la cirugía. Pero el reconocimiento de su dimensión fecunda y positiva no significa que tengamos que pasar por alto o relativizar sus efectos negativos. El solo hecho de que en las páginas de este libro estemos intentando aportar una respuesta a lo que venimos denominando sentido de la vida, nos obliga a encararnos frontalmente con todas las manifestaciones dudosas o bastardas del mundo actual, entre las que figuran, incluso en lugar destacado, la deformación y la instrumentalización de la técnica con fines destructivos o banales.

Vida técnica se ha convertido en sinónimo de vida deshumanizada. El hombre actual no puede vivir humanamente porque el mundo erigido por él tampoco es humano. El fondo de exasperación y agresividad que caracteriza a las sociedades industriales y postindustriales de nuestros días tiene su origen en la deshumanización de la existencia, un fenómeno que, a su vez, no puede ser disociado del carácter invasor y agresivo que las mismas estructuras técnicas han adquirido. Porque la civilización tecnocéntrica hoy triunfante no se limita a mutilar la naturaleza, sino que mutila también la subjetividad humana, desnaturalizándola y convirtiéndola en un todo artificial cada vez más parecido a los objetos mecánicos creados por la técnica.

El reino de la técnica es, en principio, algo separado del hombre, constituye el mundo objetivo de las cosas por oposición al reino de lo humano y natural; pero a medida que va desarrollándose y extendiéndose, se apodera del *hábitat* humano y obliga al hombre a adaptarse a su dinámica expansiva, o como señala el filósofo Robert Kalivoda, "condiciona al hombre como totalidad estructural" (3). Pero dado que la totalidad técnica es fundamentalmente represiva, pasa a convertirse, quiera o no quiera, en una totalidad totalitaria de nuevo cuño, como viera muy bien Herbert Marcuse: "El totalitarismo no nace sólo de una forma específica de gobierno o de partido, sino que procede sobre todo de un sistema específico de producción y reproducción, perfectamente compatible con el *pluralismo* de partidos, con periódicos, con la *separación de poderes*, etc." (4). A fuerza de tratar con cosas técnicas, el hombre se cosifica él mismo, un proceso que conduce a la pérdida de su capacidad de autodeterminación y de su libertad de elección.

Vivir es algo más que aprender a manejar los artilugios técnicos que invaden el mercado. El hombre da sentido a su vida sólo en la medida en que está en condiciones de proyectarse libremente como ansia de plenitud y autorrealización. Pero el hombre de la sociedad tecnocrática es un ser heterónimo dominado por el estúpido mundo del tener erigido con ayuda de la técnica. Ya por este solo hecho, el progreso técnico ha perdido una gran parte de la intencionalidad humana que tuvo al principio para convertirse en un proceso cada vez más inhumano. Lo inhumano consiste, en efecto, en arrebatar al hombre la posibilidad de actuar de acuerdo con sus necesidades intrínsecas y de obligarle a aceptar los imperativos extrínsecos del universo técnico-productivo en el que está inmerso. Está ocurriendo exactamente lo que Max Horkheimer comprobó hace ya más de sesenta años: "Comer, beber, contemplar, amar y dormir se ha convertido en *consumo*, porque consumo significa entretanto que el hombre se ha transformado en una máquina tanto fuera como dentro del sistema" (5).

El culto desenfrenado al progreso técnico ha conducido a un callejón sin salida y puesto en movimiento un alud de energías destructivas cada vez más amenazantes e incontrolables. El hombre moderno inventó la técnica convencido de que conservaría su dominio sobre ella, adaptándola siempre a sus proyectos y necesidades; pero como admite incluso un beato de la Modernidad como es Jürgen Habermas, "la dirección del sistema hombre-máquina ha pasado a manos de la máquina", reconociendo asimismo que "el hombre ha renunciado a la tarea de controlar el empleo de los medios técnicos" (6). De ahí que Alain Finkelkraut haya podido afirmar, en uno de sus últimos libros, que el progreso tecnológico no parte ya de una decisión del hombre, sino que "vive su vida automática y autónoma. Ya no es prometeico, sino una fatalidad" (7). Este es el resultado final de una civilización que ha tenido la soberbia de sustituir el *pomos* de la naturaleza por las leyes frenéticas y desmesuradas del hombre fáustico que Oswald Spengler, orgulloso de sus genes teutónicos, situaba por encima del hombre helénico. Porque aparte del daño que ha hecho ya al hombre, la técnica moderna significa una rebelión contra el orden natural, contra el instinto de conservación, contra la razón humana, contra el sentido clásico del *metron* y contra los valores eternos; por ello encarna el espíritu destructivo que Goethe adjudica a Mefistófeles, el seductor del doctor Fausto: "Soy el espíritu que siempre niega, y ello con razón, porque todo lo que surge *merece* ser destruido". Nacida en el propio seno del humanismo, la técnica ha pasado a formar parte, desde hace tiempo, del nihilismo que caracteriza al mundo actual.

La faz de la Tierra ha sufrido una profunda mutación, ha perdido su identidad original para ir transformándose en un inmenso Moloch de estructuras y objetos no dados en la naturaleza primaria. La Creación corre el peligro de ser completamente exterminada por el cosmos artificial erigido por el *homo technicus* de la Modernidad, un cosmos compuesto de asfalto y cemento armado, de rasca-cielos y fábricas deshumanizadas, de autopistas y aparcamientos subterráneos, de máquinas infernales y de desperdicios, de ciuda-

des monstruosas y de hacinamiento urbano. La técnica moderna ha cambiado la naturaleza virgen, el espacio habitado, el paisaje y las formas de vida. Allí donde aparece y pone pie, invade la intimidad y la libertad del hombre, contamina la atmósfera, causa accidentes mortales, desencadena catástrofes naturales y posibilita guerras cada vez más perfectas. Inventada y creada para potenciar y enriquecer la vida humana, para hacerla más segura y fecunda, se ha convertido entretanto en uno de los principales enemigos del hombre.

En rigor, el hombre ha intentando siempre, desde el principio de la Historia, rebelarse contra el orden natural, y el mito de Prometeo robando el fuego a los dioses es un símbolo paradigmático de este desafío al orden cósmico. Pero durante milenios, la insurrección del hombre contra la Creación no rebasó ciertos límites ni puso en entredicho las leyes eternas de la naturaleza. Es sólo a partir de la revolución industrial que el hombre decide desafiar frontalmente el orden natural y poner en su puesto un orden artificial basado en el culto a la técnica y a su dominio sobre la naturaleza. Es este designio diabólico lo que significa la verdadera revolución coperniquiana de la historia humana, el verdadero paso de la Edad Antigua y Media a la Moderna, y no las luchas políticas e ideológicas que han dividido el mundo en los últimos siglos. Por mucho que las cosmovisiones de los diversos países difieran entre sí, su base tecnológica es idéntica en todas partes, arranca del racionalismo más geométrico de Descartes y Newton. Creo que, en conjunto, tenemos pocos motivos para estar orgullosos de la civilización de la máquina y la energía nuclear, cuyo desarrollo, cada vez imprevisible, amenaza convertirse un día en una terrible noche de Valpurgis, en un apocalipsis sin precedentes en la Historia universal. Las leyes de la razón no pueden ser violadas impunemente, y cuando lo son, engendran los monstruos a que aludía Goya. Ésta es la lección que podemos extraer del intento satánico y tanático de destruir el orden natural y sustituirlo por un orden tecnocrático.

Mientras que el pensamiento grecorromano creía que lo malo es un producto de la historia humana, del mundo creado por el hombre,

y consideraba la naturaleza como el fundamento de lo bueno y justo, la civilización moderna aspira a construir un orden al margen de la naturaleza o contra ella. Es a partir de ahí que nace la *téchne* moderna con su obsesión irracional de planificarlo y dominarlo todo, desde la producción a la sexualidad. La praxis emancipativa moderna consigue contrarrestar, con su ciencia y su técnica, la parte negativa de la *physis* y permite al hombre liberarse parcialmente del azote de la naturaleza bruta e inmediata, pero esta ofensiva contra las leyes de lo espontáneo-natural significa, al mismo tiempo, el primer paso para una desnaturalización y deshumanización de las condiciones existenciales del género humano, un proceso que puede abocar finalmente al triunfo definitivo de la máquina sobre el hombre y a la cosificación total de la vida y las relaciones interhumanas.

Lo que en sentido clásico se entiende por *homo humanus* está en trance de extinguirse y de ser reemplazado por un tipo de individuo despojado de todos los atributos y valores que hasta ahora habían constituido el fundamento de la cultura tanto occidental como universal. El descenso y la degradación de los valores humanos y culturales es común a todas las épocas declinantes; lo nuevo es, que este fenómeno se produce en el seno de una civilización que se considera a sí misma no sólo como ascendente, sino como la culminación del progreso histórico. Esta petulancia explica que el hombre sea el primero en no darse cuenta del estado de agonía en que está cayendo. Tampoco parece comprender que la irracionalidad y la brutalidad que le rodea ha de conducir más tarde o más temprano a su propia muerte. O dicho con las palabras de Foucault: "Cuanto más se instala el hombre en el corazón del mundo, cuanto más avanza en la posesión de la naturaleza, más se acerca a su propia muerte" (8).

El sistema imperante está decidido a extirpar de la faz de la Tierra el modelo de hombre forjado por la Antigüedad clásica, el Cristianismo y el Renacimiento. Y si obra así es porque sabe que la condición previa para asegurar su proceso de producción y reproducción es la de engendrar autómatas que consuman pasiva y miméticamente el

alud continuo de productos que aparecen en el mercado. El método de dominación no parte, por ello, de la coacción, la violencia o el terror abierto, como en las dictaduras o regímenes totalitarios de derecha e izquierda al uso, sino de la seducción, la persuasión pacífica y el discurso democrático-pluralista, de manera que todo se desarrolla plácidamente y con el consentimiento y los aplausos de los dominados, como en el *Brave New World* de Aldous Huxley. Pero en contra y a despecho de la imagen idílica que el sistema difunde sobre él mismo y sobre la realidad creada por él, lo que seguimos denominando pomposamente "civilización occidental" se está convirtiendo, de hecho, en una máquina homicida, y si el hombre medio no es consciente de ello es porque él mismo ha pasado a formar parte de este proceso de autodestrucción. En todo caso y a la vista del mundo desgarrado que ha surgido en torno nuestro, es difícil contradecir el amargo veredicto de Céline: "El genio de esta civilización ha consistido en encontrar razones para las peores carnicerías paranoicas" (9).

LA DANZA DE LA MUERTE

Ta Humanidad ha entrado de lleno en la fase nihilista que Nietzsche profetizó a finales del siglo XIX, con la diferencia de que el nihilismo de la hora presente emerge en un contorno histórico, técnico y científico mucho más peligroso y amenazante que el de hace cien años. En la época del gran visionario, el arma más mortífera eran los cañones, mientras que hoy los arsenales del globo están repletos de artefactos nucleares y otros medios de destrucción masiva capaces de exterminar a pueblos enteros. Este *instrumentarium* infernal puede conducir un día a la aniquilación total del *homo sapiens*, pero mientras esta amenaza no ha rebasado hasta ahora el plano de lo hipotético y abstracto, a nivel concreto y cotidiano nos vamos muriendo un poco todos los días, un proceso de extinción que se manifiesta en forma de pauperismo generalizado, intoxicación de la atmósfera, profanación y saqueo sistemático de la naturaleza, alimentos adulterados, fármacos nocivos, enfermedades y disfuncio-

nes psicosomáticas antes desconocidas, alcoholismo, drogadicción, inseguridad ciudadana, atracos y crímenes en todas partes y a todas horas, suicidios, desintegración moral, incomunicación interhumana y agresividad general.

La civilización moderna, que pretendía convertir la existencia humana en una fábrica inagotable de felicidad y de progreso, se está revelando ella misma como el peor enemigo del hombre, representa una nueva versión de la barbarie. El "ser-para-la-muerte" que Martín Heidegger consideraba como el rasgo más auténtico de la condición humana, no necesita ser ya elegido voluntaria y "heroicamente" por el individuo, y ello por la sencilla razón de que el proceso tanático que nos invade se encarga por sí mismo de hacernoslo conocer y sufrir todos los días a pequeñas y grandes dosis, según se viva en las metrópolis saturadas de los países industrializados o en los miserables suburbios de los países del Tercer Mundo. La muerte del hombre, que Hitler, con su crueldad de vándalo paranoico, quería organizar científicamente, se manifiesta hoy en forma de alienación, violencia estructural, miseria social, cinismo e irresponsabilidad moral. Estos fenómenos son también expresiones de la muerte, aunque por inercia mental, ignorancia o hipocresía los llamemos de otra manera. La muerte puede, en efecto, adquirir las más imprevisibles formas, y entre ellas incluiría vo la esterilidad y el vacío axiológico de la vida actual, la mecanización y estandarización de los modos de conducta, el egoísmo y la falta de grandes ideales que caracterizan al individuo medio de la sociedad de consumo.

A lo que hoy asistimos es al triunfo cósmico de Tanatos sobre Eros, de la nada sobre la existencia, del no-ser sobre el ser, de lo irracional sobre lo racional, de lo inhumano sobre lo humano, del instinto de destrucción sobre el de conservación. Esta nueva danza de la muerte es cada vez más siniestra y vertiginosa, exige un número creciente de víctimas, como demuestran los miles de niños y adultos que perecen todos los días por falta de alimentos, agua o asistencia médica. El mundo vive una nueva era socialdarwinista, un estado de cosas que conduce irremisiblemente a la aniquilación paulatina

de todos los sectores de población que por los motivos que sea no están en condiciones de hacer frente a los imperativos cada vez más brutales del proceso de producción y reproducción reinante. Las víctimas principales de este nuevo genocidio son los pueblos famélicos del Tercer Mundo y los estratos marginados de la sociedad de consumo occidental, los débiles, enfermos y viejos, los indefensos y desamparados. En el fondo —hay que hablar claro— se trata de la continuación de la eutanasia nazi bajo nuevos supuestos históricos y con un *modus operandi* más sutil y refinado. En vez de exterminar a las víctimas arrojándolas de golpe a las cámaras de gas, se las extermina gradualmente condenándolas al pauperismo, la miseria, el desempleo crónico y la carencia de medios de vida, un proceso que, en esencia, fue anticipado ya por Proudhon: «He aquí, pues, la conclusión necesaria y fatal de la economía política: muerte a quien no posee nada» (10).

Las estadísticas de las Naciones Unidas y de otras organizaciones nos recuerdan todos los días que hay demasiados habitantes en el globo, y nos lo recuerdan para que nos familiaricemos con la idea de que para una parte de la población mundial ya no queda sitio en el mundo. ¿No lo dijo ya Nietzsche, el nuevo ídolo de la Postmodernidad? "Hay demasiados hombres en la Tierra, y muchos de ellos viven demasiado tiempo" (11). ¿Y no lo dijeron también Malthus, Darwin, Haeckel y otros profetas del «struggle for life» y del darwinismo social? Pues bien: lo que en su tiempo fueron teorías pseudocientíficas propias de cerebros descarriados o vulgares, se ha convertido en amarga realidad. Estamos retrocediendo a las cavernas, a la ley de la jungla, al tam-tam de la selva. La teoría del progreso indefinido, lanzada por la burguesía ilustrada y asumida después miméticamente por los doctrinarios de la revolución, nació en el siglo llamado de las Luces, pero la triste y oscura situación que atraviesa el mundo demuestra que aquella luz se ha convertido en tinieblas, en lo que Max Horkheimer llamó en su día "el eclipse de la razón". O como ha escrito el filósofo italo-germano Vittorio Hösle, una de las cabezas más lúcidas del pensamiento europeo

actual: "La historia del siglo XX ha demostrado que los sombríos pronósticos emitidos por pensadores tan distintos como Donoso Cortés y Nietzsche anticipando una época de inestabilidad cultural, decadencia moral y horrores políticos para la Europa de nuestro siglo, eran más certeros que los de los filósofos de la Historia adscritos a la tradición optimista de la Ilustración" (12).

Hoy ya nadie puede ignorar que los descendientes de Prometeo viven encadenados, pero no a una roca del Cáucaso, como el héroe mitológico, sino a su egolatría, su soberbia, su hedonismo desenfrenado y su irresponsabilidad moral. El sueño delirante del hombre fáustico ha fracasado estrepitosamente, y el viaje a la tierra prometida de la utopía moderna se ha revelado en realidad como un descenso a los infiernos. Éste es el balance definitivo de una civilización que ha cometido el sacrilegio de situar el afán de lucro por encima de los valores humanos y de confundir el supremo bien con el reino de Mammon. Es una ironía de la historia —una macabra ironía— que la misma clase burguesa que, según Marx, irrumpió en la historia para universalizar el placer por medio de la multiplicación de las fuerzas de producción y la oferta ilimitada de bienes de consumo —versión materialista de la parábola bíblica del pan y de los peces—, haya condenado finalmente a una parte cada vez más amplia de la Humanidad a la escasez, la indigencia y la liquidación física. Max Horkheimer profetizaba ya en 1940: "Pero no es cierto que los logros de la ciencia y el perfeccionamiento de los métodos industriales sean idénticos al verdadero progreso de la Humanidad. Resulta claro que a despecho del progreso de la ciencia y la industria, los hombres pueden empobrecerse tanto en sentido material como emocional e intelectual" (13). Esto es exactamente lo que está ocurriendo.

Cada civilización crea no sólo su propio sistema de vida sino también su propio sistema de muerte, y lo que caracteriza a la nuestra es la convergencia siniestra entre técnica y destrucción. Existe la destrucción directa causada por los artefactos e ingenios bélicos fabricados por la industria armamentística, pero existe también la destrucción indirecta derivada del empleo bastardo de

los recursos científicos, técnicos y productivos a disposición de la Humanidad, y es precisamente esta segunda dimensión la que más estragos ocasiona. El saqueo sistemático de la naturaleza, los alimentos adulterados que ingerimos, el envenenamiento del suelo por el uso de fertilizantes y pesticidas químicos o las víctimas del tráfico rodado son también formas de destrucción.

Todo lo que atenta a la vida humana es reaccionario, aunque se adorne con etiquetas altisonantes como progreso o emancipación. Y lo reaccionario consiste hoy en potenciar al máximo una producción y una tecnología que, lejos de servir a la humanización de las condiciones de vida del hombre y del planeta, se compone en gran parte de despilfarro y destrucción, mientras continentes enteros son víctimas de la miseria más espantosa. De momento son los pobres y parias de la Tierra los que más directamente sufren las consecuencias de esta situación, pero no los únicos que tienen motivos para mirar con preocupación el futuro. Creer que es posible instalarse cómodamente en un mundo a la deriva como el nuestro, es una ingenua ilusión. El estado de alienación que ha hecho presa de la Humanidad tiene dimensiones planetarias y no ofrece, a largo plazo, ningún refugio definitivo para nadie, ningún búnker o arca de Noé donde los privilegiados y poderosos de la Tierra —individuos y pueblos— puedan cobijarse y esperar tranquilamente la llegada de mejores tiempos. La era de la interdependencia global ha convertido el mundo en un todo indivisible, y será también como totalidad que la Humanidad se hundirá o salvará. *Tertium non datur.*

NOTAS AL CAPÍTULO IX

- (1) Descartes, *Discours de la méthode*, p. 70-71, París 1983.
- (2) Hans Eveling, *Neue Subjektivität*, p. 72, Würzburg 1990.
- (3) Robert Kalivoda. op. cit., p. 78.
- (4) Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, p. 29, París 1968.
- (5) Max Horkheimer. *Ges. Schriften*. op. cit., tomo XVII, p. 346.
- (6) Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, p. 339, Francfort 1971.
- (7) Alain Finkielkraut, *L'ingratitude. Conversations sur notre temps*, p. 160, París 1999.
- (8) Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op. loc., p. 271.
- (9) Céline, *Nord*, p. 300, París 1988.
- (10) Proudhon, *Système des contradictions économiques*, tomo I, p. 84, París 1923.
- (11) Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, p. 57, Munich 1958.
- (12) Vittorio Hösle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, p. 55, Munich 1990.
- (13) Max Horkheimer, *Ges. Schriften*. op. cit., tomo IV, p. 338.

CAPITULO X

LA SOCIEDAD DEL MALESTAR

TIEMPOS DUROS

La civilización moderna que venimos analizando, basada en el consumo ilimitado, el saqueo de los recursos naturales, el fetichismo tecnológico, el frenesí productivo y el desprecio a las leyes cósmicas, se dispone a realizar lo que Cronos, el dios del tiempo, consumió en la mitología griega: devorar a sus propios hijos. Los seres humanos son, en general, el producto de los valores y contra-valores de la época en que nacen, crecen y viven. Esta ley tan vieja como universal es válida también para la hora histórica actual. Y lo primero que en este contexto hay que preguntarse es por qué una época como la nuestra, que se ufana de haber alcanzado las cimas más altas de la civilización y la cultura, engendra sin embargo tanto odio, tanta violencia y tanta irracionalidad. Sencillamente porque es una sociedad más inhumana que humana. Ésta es, por lo menos, mi deducción personal. No hay causa sin efecto: si la muerte violenta se expande con tanta rapidez es porque en el seno de la sociedad han surgido profundas corrientes nihilistas y tanáticas, a las que pertenecen, a mi juicio, la voluntad de poder, la caza del éxito a toda costa, el espíritu de lucro, la indiferencia por el dolor ajeno y el desprecio a los débiles y vencidos.

El término de nihilismo, acuñado por Turgenev en su novela *Padres e hijos*, ha sido utilizado para definir los más diversos fenómenos, también de orden metafísico, como hicieron Nietzsche y Heidegger. En su libro *Dostoievski à Manhattan*, el discutido y discutible escritor judío-francés André Glucksmann recurrió a él para afirmar que el modelo terrorista surgido con el ataque a las Torres Gemelas es una variante o nueva versión del nihilismo ruso de la segunda mitad del siglo XIX. André Glucksmann está asistido de plena razón al definir el terrorismo como una "respuesta catastró-

fica" a los problemas del mundo, como un regreso a la barbarie y a todo lo que la Humanidad ha creado hasta ahora de positivo. Pero lo que él dice sobre el nihilismo terrorista —que no es nada original ni nuevo—, es aplicable también, a pesar de todas las diferencias, a otras manifestaciones irracionales del mundo actual. No es ninguna casualidad que mientras Glucksmann y otros comentaristas catalogaban el terrorismo como el reto número uno del mundo actual, el instituto estadounidense "World-wacht" —no precisamente una entidad revolucionaria o subversiva—, declaraba que los problemas ecológicos y sociales a que se enfrenta la Humanidad son más peligrosos que el terrorismo, tesis compartida por una gran cantidad de personas. Y en efecto: el hambre, la miseria, la falta de agua, el deterioro de los ecosistemas, la mutación climatológica, la extinción de plantas y especies animales, la drogadicción, los conflictos armados, la desprotección médica en los países tercermundistas, la multiplicación del sida y otras enfermedades mortales son también manifestaciones de nihilismo, si entendemos este término como sinónimo de autodestrucción y pérdida del instinto de conservación, esto es, como resultado de lo que Freud hubiera llamado el triunfo de Tanatos sobre Eros.

Vivimos tiempos duros, en aspectos esenciales mucho más duros que los que Dickens describe en su famosa novela del mismo nombre. Los niños y jóvenes de la Inglaterra victoriana y de los demás países del mundo no eran ciertamente felices, ni en la escuela ni cuando entraban a trabajar en las siniestras manufacturas y fábricas de entonces, pero que yo sepa, no mataban ni a sus maestros ni a sus condiscípulos, como ocurre una y otra vez en la América y en la Europa de hoy. El valor de la vida humana decrece a pasos agigantados, de ahí que el «no matarás» pierda cada vez más el carácter sagrado que tuvo en otros tiempos y que el mensaje bíblico le asigna. La eliminación física no es practicada únicamente por jóvenes y adultos descarriados, por terroristas fanáticos y asesinos profesionales, sino por aparatos militares que en nombre de supuestas causas justas no vacilan en matar a miles de víctimas inocentes y en convertir en ruinas a países enteros. Mas nuestro tiempo es

también duro, allí donde no corre la sangre. La dureza se ha convertido en uno de los rasgos de la sociedad actual, empezando por la dureza o violencia estructural.

La Historia no conoce ningún sistema de poder o modelo de civilización que no haya engendrado sus formas específicas de violencia estructural, desde la sociedad esclavista de la Antigüedad y el feudalismo medieval a las dictaduras fascistas y comunistas del siglo XX. Pero tampoco la democracia capitalista ha logrado superar este atavismo histórico. La violencia directa e indirecta sigue jugando un papel central en las relaciones entre los pueblos, los grupos sociales y los individuos, no sólo pero sí especialmente en el ámbito de la economía y la distribución de la riqueza. Condenar al hambre y a la miseria más espantosa a centenares de millones de seres humanos de todo el mundo constituye un acto de violencia, aunque los responsables de este estado de cosas no hayan disparado un solo tiro ni arrojado ninguna bomba. Violencia estructural es precisamente eso: un tipo de violencia que emana no de la agresión física o bélica, sino de sistemas, instituciones y prácticas sociales consideradas como normales por las leyes, y por ello, no castigadas. El primer acto de hipocresía de los políticos y los medios de información a su servicio es el de denunciar únicamente a la minoría de malvados y desquiciados que atentan contra "la sociedad decente" (Arishai Margalit) con dinamita y armas de fuego y silenciar o justificar en cambio, en nombre del principio de competencia y de rentabilidad los estragos causados por las fuerzas económicas que hoy rigen el mundo.

El afán desmesurado de lucro del capital transnacional constituye hoy la forma más grave de violencia estructural; no puede sorprender que el gran escritor Heinrich Böll hablara ya en 1982 del "terrorismo del dinero" (1).

RICOS Y POBRES

Nos dice Cicerón, en su tratado *De re publica*, que el peor de los estados es aquel en el que los más opulentos son considerados como los mejores, *in qua opulentissimi optimi putantur*. Pues bien,

digo yo, eso es exactamente lo que está ocurriendo en la sociedad de nuestros días. Los ricos son hoy, en efecto, y no los políticos, quienes tienen la sartén por el mango y quienes determinan, entre bastidores, la marcha del acontecer histórico. No ha habido ninguna época histórica ni ninguna civilización en la que el poder del dinero haya sido tan abrumador como en la nuestra. El imperio del capital no es ciertamente un invento de la burguesía, y eso explica que Aristóteles se refiriera ya a la plutocracia como a una *de* las formas clásicas de gobierno. Pero es bajo su égide que ha alcanzado su más extenso radio de acción. En este aspecto por lo menos, los análisis de Marx sobre el capital industrial y los de Rudolf Hilferding sobre el capital financiero han sido plenamente confirmados por la realidad.

El gobierno global de los ricos se ha revelado como un fracaso estrepitoso, lo que explica, entre otras cosas, que en las zonas periféricas del planeta millones y millones de seres humanos tengan que vivir con un o dos dólares diarios; también, que en los países industrializados del hemisferio Norte crezcan el pauperismo, la marginación y la desprotección social, empezando por los Estados Unidos de América, donde la plutocracia más escandalosa convive con la miseria más espantosa. Es cierto que el intento comunista de suprimir la hegemonía de la clase capitalista condujo a un fracaso todavía mayor, pero ello no significa que el imperio de la riqueza vigente en las democracias occidentales sea el modelo más idóneo para el futuro de la Humanidad.

Todos los tratadistas clásicos no han visto en la riqueza un mal *per se*, pero han añadido siempre que sólo es moralmente legítima cuando cumple una función social y útil al hombre. Ya Aristóteles advirtió, en su *Política*, que el afán desmesurado de lucro pone en peligro la estabilidad de *lapolis* engendra más tarde o más temprano motines y revoluciones populares. La historia de las luchas de clases en el siglo XIX y parte del XX demuestra, en efecto, que una clase dirigente sin conciencia y sensibilidad social no puede contar eternamente con el consenso de las masas y corre el riesgo de ser algún día

derrocada por ellas, como ocurrió en la Rusia zarista y más tarde en China, para no citar sino los ejemplos más representativos.

Una cosa está clara: el dinero no falta, como indican las enormes fortunas acumuladas por la plutocracia mundial. Lo que empieza a faltar de nuevo es la conciencia de que la riqueza no tiene sólo derechos sino también deberes, entre ellos el de velar por la paz social, lo que sólo es posible cuando toda persona, sin exclusión ninguna, está en condiciones de llevar una vida moral y materialmente digna. Pero eso es, precisamente, lo que hoy no ocurre. Peor todavía: partiendo de la tesis simplista y socialdarwinista de que cada cual tiene que ser hoy su propio empresario, el sistema tiene la desfachatez *de* convertir a las víctimas del paro y la pobreza en culpables y responsables de su infortunio. Para no pocos representantes del poder político, económico y mediático, todo parado es un vago en potencia, todo marginado un pillo y todo mendigo un comediante. Claro que hay abusos, ¿pero acaso no los hay en los mismos círculos de arriba que con tanta saña arremeten contra la pequeña picaresca de las pequeñas gentes? El objetivo de estas campañas de difamación no es otro que el de desregular o desmontar la legislación social y laboral conquistada por las clases asalariadas tras la II Guerra Mundial y degradar al trabajador a un mercancía sin derechos y sin otro valor que el que le confiera la implacable ley de la oferta y la demanda. Obrar de esta manera, como está haciendo el capitalismo neoliberal hoy en boga, equivale a despojar al obrero de lo que ningún ser humano puede prescindir sin morir por dentro: la dignidad y la autoestima. Sin estos valores, la vida es agonía y muerte interior, un estado anímico que puede abocar a la muerte física, como indica el creciente número de suicidios a que asistimos a lo largo y ancho de la geografía mundial. El peor castigo no es la penuria material, sino el sufrimiento moral de los excluidos, marginados y parias que sin la menor culpa personal se ven condenados por el sistema a llevar una vida de perros.

No idealizo a los pobres ni menos los elevo a portadores de una ideología mesiánica, como han hecho el marxismo y otras ideologías edificantes en el curso de los últimos ciento cincuenta años. Precisamente porque, desde mi temprana juventud, he conocido de cerca el mundo de los que ocupan los puestos más bajos de la sociedad, sé que en su seno pueden surgir también modos de ser tan feos y negativos como los que encontramos en las clases altas y medias, desde la soberbia y el egoísmo hasta la mezquindad y la dureza de corazón. Nunca he creído en una concepción maniquea de las clases; por eso no soy marxista. Al hablar de las clases menesterosas no hay que olvidar la dimensión oscura de las revoluciones y los levantamientos desencadenados por ellas, acompañados casi siempre de derramamientos de sangre, crímenes, venganzas y ajustes de cuentas nacidos del resentimiento y el odio. Las clases, lejos de ser unidades homogéneas, se componen de personas a menudo muy distintas unas de las otras, como nos enseña Durkheim: «Cada individuo tiene su historia, aunque las bases físicas y morales sean las mismas para todos» (2). Es, en todo caso, altamente esquemático querer fundar la conducta del hombre basándose exclusivamente en la clase a que pertenece. De otra manera no puede explicarse por qué no todos los trabajadores tienen las mismas ideas políticas o religiosas ni votan a los mismos partidos. Los intereses y lazos comunes que en principio unen a los obreros no han impedido en todo caso las discordias y los enfrentamientos intestinos entre sus diversas fracciones, a menudo más encarnizados y llenos de odio que la lucha contra el enemigo de clase. "Si en el mundo existe algo absolutamente abstracto, ello es la colectividad", escribía Simone Weil con su habitual lucidez (3). Y Serge Mallet saliendo al paso del concepto marxista de "conciencia de clase": "De hecho no ha existido nunca una clase obrera global, una comunidad sociológica o una homogeneidad cultural proletaria" (4). Pero ya Eduardo Berstein constataba en este contexto que «es precisamente en las industrias más avanzadas con una jerarquía de trabajadores muy diferenciados unos de los otros donde el sentimiento de solidaridad entre ellos es muy débil" (5). Las teorías que

han mitificado al proletariado apodóticamente como la encarnación del bien y la verdad —desde Marx a Georges Lukacs— han sido elaboradas en general por intelectuales sin ninguna experiencia directa del mundo obrero, como Simone Weil consignaba con la consiguiente amargura en la fase de su vida en la que suspendió sus estudios y entró voluntariamente a trabajar en una fábrica para conocer por propia experiencia la vida de las clases trabajadoras (6).

COMPETENCIA Y COOPERACIÓN

Se ha convertido en un lugar común ensalzar el principio de competencia como el medio más idóneo para el funcionamiento óptimo de la sociedad, principio al que se considera, con razón, como uno de los pilares básicos de la sociedad burguesa y del liberalismo. En este sentido, los abanderados del neoliberalismo hoy dominante no hacen más que repetir lo que el liberalismo clásico —que es esencialmente un producto inglés— formuló hace ya siglos, empezando por Hobbes, que concibió precisamente su Estado-Leviatán para asegurar el libre desenvolvimiento de la economía competitiva. Pero mientras los liberales de la hora actual fetichizan la competitividad como un valor absoluto, el liberalismo clásico lo concibió como intrínsecamente vinculado al principio de cooperación. Herbert Spencer, fervoroso partidario de la libre competencia pero también de la cooperación, consideraba que el principio de competencia es el resultado de las inclinaciones egoístas del hombre, mientras que, a la inversa, la voluntad de cooperación surge de sus atributos altruistas. El ideal consistía, según él, en armonizar ambos principios. El autor de *El hombre contra el Estado* no era el único en pensar así. Stuart Mill no expresaba otra cosa al señalar que el fin del utilitarismo es el del "cultivo general de la nobleza de carácter", y el de la educación, "hacer comprender a cada individuo el nexo indisoluble que existe entre su felicidad particular y el bien común" (7).

Si cito a estos clásicos del liberalismo —como podría citar a otros— no es sólo para subrayar el sentido que tenían de los valores comunitarios, sino para resaltar también el profundo abismo

ético existente entre ellos y el neoliberalismo socialdarwinista hoy prevaeciente. El principio de competencia tiene sin duda su parte positiva y sus ventajas prácticas; baste recordar en este contexto que el desmoronamiento del "socialismo real" se produjo fundamentalmente porque sus dirigentes intentaron suprimir la competencia y crear una economía estatal planificada desde arriba, y, por tanto, de ordeno y mando y sin el aliciente de la iniciativa privada, a la que ninguna sociedad realmente libre y racional puede renunciar. Pero no menos indudable es que la dinámica competitiva contiene un alto voltaje destructivo. Proudhon ponía el dedo en la llaga al definir el régimen de competencia como «régime de la force» y atribuirle un «instinct homicide» (8). En todo caso y en contra de lo que afirman sus apologetas, el principio de competencia se revela cada vez más como incapaz de dar una solución a los problemas a que se enfrenta la Humanidad. El filósofo estadounidense Hilary Putman ha demostrado, con gran acopio de material estadístico, que desde la década del sesenta decrece de manera alarmante lo que él denomina "capital social", término con el que designa tipos de conducta basados en la cooperación, la ayuda mutua, la solidaridad y el sentido comunitario y cívico. Una cosa parece evidente: en una sociedad en la que todos quieren ser vencedores, terminarán todos siendo derrotados.

Si el comunismo se derrumbó porque estaba basado en lo que Spencer llamaba "cooperación coercitiva", las democracias tardocapitalistas corren el mismo o parecido peligro a causa de la pérdida de la "cooperación voluntaria" postulada por el filósofo inglés (9). El género humano ha podido reproducirse y evolucionar porque ha practicado, en mayor o menor grado, el principio de cooperación. Hoy asistimos, por el contrario, a un deterioro cada vez más visible de esta dimensión comunitaria y a la apoteosis del individualismo insolidario, una actitud propia de quienes no conocen otra moral que la moral del mercado, esto es, de quienes conciben la convivencia exclusivamente como competencia.

Uno de los sectores de población más afectados por el culto a la competitividad y la dureza reinantes en nuestra sociedad son las personas de edad, consideradas cada vez más como un estorbo o lastre por la creciente masa de ególatras que sólo piensan en sí mismos. La vejez y la precariedad física o psicosomática ligada a esa fase postrera del ser humano no encajan en una sociedad ávida de velocidad, dinamismo, exhibicionismo deportivo y hedonismo. El desprecio a la senectud va unido a la magnificación explícita o implícita de la juventud, un fenómeno incubado especialmente en Estados Unidos, aunque sus orígenes procedan en realidad del fascismo europeo. El "american way of life" es, en efecto, la versión liberal-capitalista del culto a la fuerza cultivado en su día por Mussolini, Hitler y sus esbirros. La nueva ideología biologista se ha extendido por supuesto a la vida laboral; de ahí que lo primero que se exige a los ejecutivos de las empresas sea agresividad, desenvoltura, audacia, falta de escrúpulos y espíritu de lucha. El desprecio a la edad ha llegado a tales extremos que a partir de los cuarenta años empieza a ser difícil encontrar un puesto de trabajo, por muy cualificado que se sea. ¡Pero qué casualidad! Cuanto más jóvenes son los estratos dirigentes, peor marcha todo, empezando por la economía.

Ser viejo no es una mácula ni una vergüenza, sino un don de la naturaleza y del destino. Y quien no sea un mal nacido tiene que alegrarse forzosamente de tener a su lado y poder asistir y cuidar a personas de edad. Antes se veneraba a los ancianos, hoy se les arrincona en algún asilo. Antes era una ley no escrita que en los medios de transporte públicos los jóvenes cedieran su asiento a los mayores, hoy son los primeros en apresurarse a ocuparlos. El desprecio a los ancianos es una prueba más de la egolatría y la mezquindad que se ha apoderado del corazón humano. ¡Qué triste y desgraciada es en el fondo una sociedad que a fuerza de valorar sólo los bienes materiales ha vuelto la espalda a los bienes del alma, que en último término son los únicos capaces de dar un sentido profundo a nuestra condición humana! Hoy hay ciertamente más riqueza material

que en cualquier época precedente, pero hay también más pobreza espiritual y afectiva, más frialdad y más deshumanización. ¿Cómo explicarse sino el innoble y vil desprecio a la vejez? ¡Pobre juventud, pobre época, pobre género humano!

TRANSMUTACIÓN DE TODOS VALORES

↓ desprecio a la ancianidad y la exaltación de la juventud son fenómenos que coinciden en el espacio y el tiempo con la identificación de lo nuevo con lo bueno y de lo viejo con lo malo. De ahí el uso exhaustivo que se hace de los conceptos modernidad y modernización, a los que se adjudica automáticamente un valor intrínseco *a priori*. Y quien no comparte este criterio corre el riesgo de ser catalogado de reaccionario o clerical, como ha ocurrido por ejemplo en nuestro país con los amplios sectores de población que se opusieron a que las parejas homosexuales fueran elevadas a la categoría de matrimonio con derecho a adoptar niños. Pero da la casualidad que la beatería mutacional que se ha apoderado del mundo occidental —también y especialmente en la España regida por Rodríguez Zapatero— está conduciendo a una pérdida o deterioro cada vez más ostensible de los valores humanos, morales, convivenciales y cívicos que en épocas más estables y menos innovativas que la nuestra sostenían la sociedad. ¿De qué sirve multiplicar a un ritmo cada vez más acelerado nuestro repertorio de máquinas, modelos de coche, ordenadores y otros productos técnicos si al mismo tiempo disminuye la amistad, el sosiego interior, la comunicación interpersonal y el respeto a nuestros semejantes? Por lo demás, una parte del culto a lo nuevo se compone de ruido, velocidad absurda, gritos y empujones.

A la inversa de la nuestra, la mayor parte de civilizaciones han concedido escaso o nulo valor a lo dinámico, aunque ésta sea una expresión procedente del griego. Aristóteles situaba la contemplación por encima de la acción, un punto de vista que reflejaba en general la idiosincrasia de la cultura helénica y de la Antigüedad en su conjunto. El culto al futuro y a lo nuevo es un producto de

los pueblos burgueses y protestantes del Norte, que son exactamente los pueblos que llegaron tarde a la Historia y que por ello fueron menos fecundados por la gran herencia cultural de la Antigüedad, por mucha erudición y ciencia que tras su despegue histórico acumularan. Son los pueblos que en un viejo libro mío llamé "tecnocéntricos", por oposición a los pueblos grecolatinos caracterizados por su visión antropocéntrica (10). Platón entendía la verdad como reminiscencia, Hegel la situaba en el porvenir. He ahí la diferencia entre el pensamiento de la Antigüedad clásica y la Modernidad creada esencialmente por la Europa nórdica y llevada a sus últimas consecuencias por Norteamérica. Un concepto como "motion-minded" sólo podía surgir en el seno de una civilización esclava de la máquina. De la misma manera, sólo a un burgués como Benjamín Franklin se le podía ocurrir que «time is money». Pues no, admirado maestro: el tiempo sirve para algo más que para acumular billetes de banco.

Para el capitalismo en general y para el de nuevo cuño en particular, ser moderno y vivir "up to date" significa producir, comprar y consumir con la mayor rapidez e intensidad posible. En el fondo se trata de extender a todas las esferas de la existencia la técnica de la producción en cadena introducida en su día en las factorías estadounidenses y magistralmente ridiculizada por Charles Chaplin en la película *Tiempos modernos*. A fuerza de sumergirnos en el universo generalmente banal y huero de lo nuevo, estamos olvidando que existe algo irrenunciable que en tiempos menos modernos y menos esnob que el nuestro se llamaba valores permanentes o eternos, que son exactamente los valores cuya legitimidad y sentido no depende de ninguna moda, de ninguna ideología, de ninguna estrategia de ventas ni de ninguna campaña electoral o programa de partido.

Entre estos valores perennes figura, en lugar destacado, la familia, y si la traigo a colación no es sólo para recordar su inmenso significado como fundamento de la sociedad, sino porque está sometida cada vez más a la influencia corrosiva del materialismo reinante y

de la ideología irresponsable y cínica del "todo está permitido". A consecuencia de esta transmutación de todos los valores, el recinto familiar está dejando de ser el remanso de paz que fue en otros tiempos para convertirse en centro de discordia, como demuestra, entre otras cosas, el número ascendente de matrimonios rotos, la violencia de género y el antagonismo a veces insalvable y definitivo entre padres e hijos. Por inercia mental seguimos creyendo que somos nosotros, los padres, quienes educamos a nuestros hijos; en realidad, nuestro afán de educarles, de guiar sus pasos y transmitirles los valores que nos han formado a nosotros mismos, está condicionado de manera creciente por el influjo negativo que sobre ellos ejerce el entorno sociocultural que les rodea, influjo que reza especialmente para los medios de comunicación audiovisuales. Baste decir que los niños y adolescentes españoles consumen por término medio tres horas y media de televisión por día, que es, sin grandes diferencias, el coeficiente de tiempo que pasan en el colegio. La teleadicción está conduciendo a la desintegración de la familia y a la desvinculación e incomunicación de sus miembros entre sí, fenómenos que a su vez abocan a la escisión o ruptura de la penetración familiar y al resquebrajamiento de los lazos comunes. Con ello el recinto hogareño pierde la interioridad casi sagrada que tenía antaño para pasar a ser pura exterioridad o espacio abierto, de manera que la función autónoma y autoprotectora de la familia tradicional es sustituida por lo que en la terminología kantiana se llama heteronomía, esto es, el dictado o hegemonía de lo extraño o ajeno sobre lo propio. Pero lo que decimos sobre la familia y el hogar es aplicable también a la escuela y la labor pedagógica de los educadores, cada vez más dramáticamente obstaculizada por la transmutación de todos los valores a que estamos asistiendo. ¿Cómo explicarse si no el clima de hostilidad que impera en las aulas escolares entre maestros y alumnos y los actos de violencia cometidos a menudo por éstos?

Pero la familia no es la única víctima de unos medios de comunicación de masas al servicio del lucro, sino que se trata de un mal que

afecta a la sociedad en su conjunto. La palabra información procede, como es sabido, del latín *informare* y significa formar, enseñar, ilustrar. Pero los programas que los medios audiovisuales elaboran y difunden están compuestos, en no poca medida, de desinformación, de trivialidad, de sensacionalismo y de "sex and crime", esto es, de pornografía y violencia. Su objetivo no es el de contribuir a la elevación moral, espiritual, humana y cívica del ciudadano, sino precisamente el de incitar sus instintos más bajos y vulgares, también, por supuesto, su conformismo político. Tampoco actúan de contrapoder o portavoz de la mayoría silenciosa, como en un orden ideal de cosas debería ser, sino como plataforma adicional o prolongada del poder establecido. De ahí las maniobras de las clases políticas y los grupos de presión que hay detrás de ellas para convertir los «mass media» en un instrumento a su servicio. Con razón o sin ella pienso que entre los espectáculos circenses de la Roma imperial y no pocas pantallas de televisión o vídeos no hay diferencia intrínseca alguna: en ambos casos se trata de narcotizar la conciencia crítica del ciudadano y hacerle olvidar así los problemas y las culpas de su propia existencia y de las del mundo en general. No soy el primero en establecer una analogía entre la sociedad de nuestros días y la Roma de la decadencia. Ya a finales de los años cincuenta, Norman Mailer escribía: «Hemos crecido en un mundo todavía más decadente que el de la peor fase del Imperio Romano» (11). No creo que Herbert Marcuse exagerase mucho al afirmar que «los esclavos de la civilización industrial son esclavos sublimados, pero esclavos al fin y al cabo» (12).

Una cosa parece clara: con ayuda de los medios de comunicación de masas las élites de poder se disponen a domesticar totalmente al hombre, y ello menos a través del terror, como temía Orwell, sino más bien de la mano de la industria del espectáculo y de la terapia del pasatiempo, el chiste, la carcajada, los gritos en los estadios deportivos y el aturdimiento en permanencia, como Neil Postman, inspirándose en Aldous Huxley y su *Brave New World* predijo en su bestseller *Amusing Ourselves to Death*. En nombre del plura-

lismo, de la libertad de expresión, de la «sociedad permisiva» y de la economía de mercado libre, lo que realmente hacen los consorcios mediáticos es propagar los valores —o mejor dicho— subvalores del sistema. También aquí asistimos a un triunfo cada vez más arrollador del "pensamiento único". El mundo audiovisual está regido por el mismo espíritu de lucro que impera en los demás ámbitos económicos y comerciales. La única diferencia es que en vez de producir y distribuir mercancías tangibles, trafican con noticias, imágenes, sonidos y demás signos del capital simbólico. Su único objetivo es el de ganar dinero, lo que se consigue potenciando al máximo la audiencia y la publicidad. A todo esto hay que añadir que los bienes de consumo tanto reales como simbólicos enfatizados día y noche por las cadenas de radio y televisión son, en su mayoría, de carácter artificial. Lejos de estar destinados a cubrir las verdaderas necesidades de la mujer y del hombre, son arrojados al mercado con el solo objeto de asegurar el proceso de producción y reproducción del propio sistema. De ahí las elevadas cuotas de publicidad que el «big business» invierte para convencer a los tele-espectadores y radiooyentes de que sus productos son indispensables para su felicidad. Por motivos análogos se explican las inmensas sumas que los gobiernos destinan a la financiación de la televisión pública o estatal.

A medida que se multiplica el radio de acción de los medios audiovisuales, decrece el diálogo intersubjetivo. Cuantas más voces nos llegan del televisor, el vídeo o el transistor, más muda se queda nuestra propia voz. El signo por excelencia de la tan cacareada era de la comunicación es, en realidad, el mutismo. Y si partimos, como los griegos, del supuesto de que la cultura es el *logos* compartido, tendremos que llegar a la conclusión de que nuestra época está asistiendo a la muerte del patrimonio cultural y espiritual heredado de los grandes maestros y guías de la Humanidad. En todo caso, el hombre se está convirtiendo de manera creciente en siervo del super-yo creado por los "hidden persuaders" mediáticos con ayuda de la publicidad, el *marketing*, la colonización mental y la desinfor-

mación sistemática, un proceso de manipulación que amenaza la libertad personal y colectiva de la que el sistema tanto se ufana.

No menos significativo es el hecho de que el perfeccionamiento de las tecnologías de comunicación coincide, en el espacio y el tiempo, con un deterioro cada vez más visible de las condiciones reales de vida. Han crecido no sólo los índices de violencia y degradación moral, sino también la desorientación, la inseguridad y el miedo ante el futuro. Si de un lado florece la navegación virtual por las autopistas electrónicas, del otro aumenta el número de seres humanos que no saben qué camino tomar para salir del atolladero en que se encuentran. Quien más quien menos vive hoy en el "estado de emergencia" que Walter Benjamín consideraba, con plena razón, como la condición habitual del hombre moderno (13). En lugar de llamar pan al pan y vino al vino y de informar sobre los problemas y aporías sin fin que azotan a la Humanidad, los medios de comunicación tanto privados como públicos se dedican a encubrir la verdad y a dar prioridad a una programación basada en la frivolidad y en la diversión a que nos referíamos más arriba. También aquí se cumple el veredicto de Adorno: "Al mecanismo de la dominación pertenece prohibir el reconocimiento del dolor producido por él mismo" (14). El universo fulgurante y clamoroso que aparece en las pantallas de televisión, lejos de ser la encarnación de Eros, como pretenden hacernos creer sus promotores y demiurgos, es en realidad y en sentido último, una manifestación más del nihilismo y del reino de la Nada imperante en la sociedad del malestar en la que estamos inmersos.

Una de las tareas más urgentes que incumben a las fuerzas humanistas del mundo es la de intentar contrarrestar la función esencialmente negativa y deformante que hoy desempeñan los «mass media» y encauzarlos hacia formas de programación y de conducta más acordes con las verdaderas necesidades del hombre. Pero me apresuro a añadir que este objetivo es inalcanzable sin una transformación a fondo de las propias estructuras del sistema vigente de valores, lo que a su vez presupone un cambio no menos radical de

la propia subjetividad del hombre, esto es, de su horizonte axiológico y su manera de pensar, sentir y vivir. Para ello es necesaria una revolución, aunque no ciertamente una revolución truculenta de barricadas y bombas, sino el tipo de revolución que Schiller llamaba "revolución de las conciencias". Sin esta catarsis interior seguiremos consumiendo la bazofia y la desinformación que consumimos hoy.

NOTAS AL CAPÍTULO X

- (1) Heinrich Böll/ Heinrich Vormweg, *Gespräche*, S. 124, Munich 1991.
- (2) Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 187, París 1998.
- (3) Simone Weil, *Réflexions sur le cause de la liberté et l'oppression sociale*, p. 106, París 1998.
- (4) Serge Mallet, *La nouvelle classe ouvrière*, p. 49, París 1969.
- (5) Eduard Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus*, p. 135, Stuttgart 1921.
- (6) Véase *La conditions ouvrière*.
- (7) John Stuart Mill, "Utilitarianism", en *The Utilitarians*, op. cit., p. 212 y 218.
- (8) Proudhon, *Système des contr. économiques*, op. cit., tomo I, p. 223.
- (9) Véase *The Man versus the State*.
- (10) Véase *Historia y conflicto*, Madrid 1976.
- (11) Norman Mailer, *Advertisements for Myself*, p. 21, Nueva York 1959.
- (12) Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, op. cit., p. 58.
- (13) Walter Benjamin, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, p. 254, Francfort 1977.
- (14) Adorno, *Minima moralia*, "Ges. Schriften", op. cit., tomo IV, p. 68.

CAPÍTULO XI

LA GUERRA Y LA PAZ

LA IDEA DE LA PAZ

La idea de la paz forma parte, desde tiempos inmemoriales, de todos los idearios éticos, cosmovisiones y credos religiosos basados en una concepción emancipativa y no-violenta del hombre y de la Historia, desde el humanismo de la Antigüedad y el cristianismo hasta el movimiento obrero moderno, pasando por el Renacimiento y la Ilustración. El ansia de paz está tan arraigada en el corazón del hombre, que ha sobrevivido hasta hoy a las guerras sin fin que desde los orígenes de la Historia han ensangrentado la morada humana. Esta nostalgia irénica siempre renovada demuestra por sí sola que en contra de lo que afirma el pensamiento pesimista —desde Hobbes a Freud—, el hombre no es un animal agresivo, y que las guerras desencadenadas por él a lo largo de los siglos no han sido *en modo alguno* el correlato inevitable de su condición antropológica primaria, sino el producto de sistemas de gobierno y de sociedad que por su carácter represivo, injusto y sádico, conducen a una deformación de la naturaleza humana y fomentan los instintos destructivos y agresivos del hombre, empujándole a toda clase de actos de barbarie. Frente a Hobbes y otros detractores de la criatura humana, Rousseau creía que el hombre, lejos de ser por naturaleza un ser agresivo, es más bien tímido, apocado, medroso e inclinado a la mansedumbre, un criterio que antes fue expresado ya por el barón Samuel de Pufendorf, fundador del Derecho Natural en Alemania. De otra manera es difícil explicar por qué, en medio de las épocas más cruentas y salvajes de la Humanidad, hayan existido siempre hombres, grupos y movimientos que han defendido contra viento y marea el postulado de la paz y combatido infatigablemente el principio de la guerra. Ello no hubiera sido posible si más allá del desarrollo adverso de la Historia no existiera una conciencia de

paz innata, estado de conciencia que refleja la verdadera condición natural del hombre, o, más exactamente, del hombre no alienado.

Orígenes era uno de esos hombres no alienados, y de ahí que fiel al mandamiento evangélico del "no matarás" y del espíritu del Sermón de la Montaña, condenara la guerra y calificara a los guerreros de "anticristianos". Dentro del mismo espíritu insobornablemente cristiano —traicionado una y otra vez a partir de Constantino—, Dante consideraba la paz como el más alto de los bienes humanos y escribió su obra *De monarchia* para demostrar que los pueblos no estaban condenados a exterminarse mutuamente y que podían vivir pacíficamente entre sí. Partiendo también de la doctrina cristiana, nuestro Saavedra Fajardo defendía con gran elocuencia y rigor argumental el postulado de la paz: "Es la guerra una violencia opuesta a la razón, a la naturaleza y al fin del hombre, a quien crió Dios a su semejanza, y substituyó su poder sobre las cosas, no para que las destruyese con la guerra, sino para que las conservase; no le crió para la guerra, sino para la paz; no para el furor, sino para la mansedumbre; no para la injuria, sino para la beneficencia; y así nació desnudo, sin armas con que herir ni piel dura con que defenderse" (1). En la misma o parecida línea antibelicista se sitúa el *Project de la paix perpetuelle* elaborado por el Abbé de Saint-Pierre en 1714, el tratado kantiano *Hacia la paz perpetua* o *el Plan for an Universal and Perpetual Peace* del utilitarista Jeremias Bentham. En el curso del siglo XIX, en casi todas las capitales europeas se celebraron congresos en defensa de la paz, a los que asistieron una y otra vez los representantes más insignes de la cultura y la lucha social, desde Victor Hugo a Bakunin. Tolstoi no asistió a ninguno de esos congresos, pero no se cansó nunca de reivindicar en sus escritos la idea de la paz y denostar la agresión armada, como haría Gandhi decenios más tarde desde la India. El término "pacifismo" fue utilizado por primera vez en 1901 por E. Arnaud en el periódico *Independence Belge*.

Pero a pesar de éstos y otros muchos esfuerzos en favor de la paz, las sociedades humanas han estado hasta ahora regidas no por

la fuerza de la ley sino por la ley de la fuerza. Este rasgo más o menos constante de la Historia universal explica que ya Heráclito considerara que el rey y el padre de todas las cosas es la guerra o *polemos*. Hay que dar por desgracia la razón al escritor y filósofo judío-francés Alain Beçanson: «A partir del momento en que existe un número suficiente de hombres para combatir, se masacran unos a los otros» (2).

AGRESIÓN Y AUTODEFENSA

La guerra representa la encarnación máxima de lo irracional e inhumano, en modo alguno el apogeo de lo heroico, como han afirmado Ernst Jünger y otros apologetas de la fuerza bruta (3). Allí donde la relación y la convivencia entre los hombres, los grupos sociales y los pueblos no permiten otra opción que la del lenguaje brutal de las armas, se vive en estado de barbarie y de alienación, o para emplear los términos de Hannah Arendt, las guerras «son catástrofes monstruosas capaces de transformar el mundo en un desierto y la tierra en materia inanimada» (4).

Aparte de su dimensión violenta y homicida, las guerras están dictadas casi siempre por motivos innobles y bajos, como señalaba Erasmo de Rotterdam en su opúsculo *Querela pacis*. En su contundente alegado contra la guerra, el gran humanista nos dice tres cosas cuya actualidad no necesito subrayar: 1) a menudo, las guerras desencadenadas por los gobiernos obedecen a motivos estrictamente privados; 2) incluso cuando no existe razón alguna para la guerra, quienes la buscan y quieren se inventan toda clase de pretextos y de mentiras para justificarla, y 3) las guerras terminan, pero no sus consecuencias. Lo que Erasmo dijo hace ahora medio milenio, es una anticipación literal de lo que ha ocurrido con la guerra angloamericana contra Iraq. Y perennemente actual es asimismo lo que el gran humanista escribió en una de sus cartas: "La guerra es tan repugnante, que incluso cuando es justa no puede gustar a ninguna persona realmente buena" (5).

El perfeccionamiento de los medios de destrucción ha convertido la agresión armada no sólo en un instrumento cada vez más sangriento y letal, sino que por añadidura se revela una y otra vez como un atavismo o anacronismo incapaz de resolver ningún problema, como han demostrado últimamente las guerras contra Afganistán e Iraq. O como Nehru dijo en cierta ocasión a André Malraux, "nunca es fácil que la guerra se convierta en paz" (6). En sentido profundo puede decirse que en las guerras no hay vencedores ni vencidos, lo que de todos modos no significa que todas las guerras hayan de medirse con el mismo rasero, como hace el pacifismo indiferenciado, dogmático y abstracto. Hay guerras de agresión y guerras de autodefensa. A este segundo tipo pertenecía la guerra de resistencia que los aliados sostuvieron contra el vandalismo nazi o en 1914-1918 contra el imperialismo del káiser Guillermo II y sus junkers prusianos. Aquí también, Saavedra Fajardo nos indica la línea a seguir: "Pero porque en muchos hombres, no menos fieros e intratables que los animales, es más poderosa la voluntad y ambición que la razón, y quieren sin justa causa oprimir y dominar a los demás, fue necesaria la guerra como defensa natural" (7).

Todo intento de sojuzgar a los demás por medio del empleo de la fuerza constituye un atentado contra el *ius naturaliy* el *ius humanum*, derechos fundamentales de los que forma parte consubstancial la libertad de la persona. Fue en nombre de estos derechos que Francisco de Vitoria negó tanto al emperador como al Sumo Pontífice la legitimidad para dominar el orbe, y concretamente, a los indios americanos. Su obra *Relectio de Indiis* constituye un vehemente alegato contra la violencia y el imperialismo y sigue siendo una base doctrinal imprescindible para juzgar las guerras, incluidas las que los EE UU han desencadenado en los últimos años.

Pero el derecho natural a la autodefensa y a la autoprotección es válido no sólo en el ámbito de las relaciones internacionales entre Estados, sino también para las relaciones entre el soberano y el pueblo en el seno del Estado nacional. Eso explica que Juan de Mariana justificase en su obra *De rege et regis institutione* el regicidio

como recurso extremo contra la tiranía, tesis defendida también por el jesuita Robert Bellarmín y antes, aunque mucho más cautelosa y diferenciadamente, por Tomás de Aquino.

BURGUESÍA, LIBERALISMO, GUERRA

1 a burguesía emerge en el escenario histórico con el propósito más o menos sincero de desterrar la guerra de la faz de la Tierra. En su obra *Sobre la libertad de los modernos*, aparecida en 1813, el teórico del constitucionalismo, Benjamín Constant, escribía, lleno de optimismo: "Hemos llegado a la era del comercio, la cual reemplazará necesariamente a la de la guerra" (8). De manera parecida, Herbert Spencer empleaba como sinónimos los vocablos «industrial» y «pacífico». Incluso Hobbes, que no creía ni en el Derecho natural ni en la moral, opinaba, como partidario consecuente de la «marked society» y del derecho incondicional a la propiedad, que la tarea a cumplir por el *Leviatán* concebido por él como árbitro o regulador de la sociedad, tenía que consistir precisamente en asegurar el intercambio comercial pacífico entre las naciones. Pero a la inversa de Benjamin Constant y de los maestros del liberalismo John Locke, Adam Smith, John Stuart Mill o Herbert Spencer, que rechazaban la moral guerrera como incompatible con el espíritu mercantil postulado por ellos, Hobbes la consideraba como una condición imprescindible para el mantenimiento del orden tanto interior como exterior. Lo que el autor del *Leviatán* no podía prever era, claro, lo que señala Macpherson, a saber, que "the destruction of every individual is now a more real and present possibility that Hobbes could have imagined" (9). Añadamos por nuestra parte que desde la primera guerra del Golfo en 1991, la mayor parte de las víctimas de la guerra no son los combatientes, sino la población civil, incluidos niños y mujeres. La Historia de los dos últimos siglos constituye la negación más rotunda de los atributos pacificadores que los tratadistas liberales adjudicaban y siguen adjudicando al intercambio económico entre los pueblos. Más sentido realista —y cinismo— mostró el general prusiano Clausewitz al afirmar taxativa-

mente en su libro *Vom Kriege (De la guerra)* que la guerra no es otra cosa que la continuación de la política con otros medios.

No cabe duda de que la idea de la paz forma parte constitutiva del liberalismo, pero ello no obstante han sido a menudo políticos de extracción liberal los que más resueltamente han practicado el belicismo. No hay que recordar en este contexto más que la historia del imperialismo inglés, francés, holandés, belga o norteamericano. El capitalismo puede contribuir escasamente a la pacificación de las relaciones humanas e internacionales, y ello ya por el sólo hecho de que lleva en su seno el principio de la competencia, la discordia, la voluntad de poder y la guerra de todos contra todos, con medios pacíficos si es posible y con medios bélicos si es necesario. El papel preeminente que la violencia guerrera ha desempeñado en la era capitalista de la Historia constituye la negación más crasa del espíritu pacífico que los teóricos clásicos del liberalismo adjudicaban a la burguesía. Pero el uso constante que la burguesía ha hecho de las armas para salvaguardar o extender sus intereses económicos, contradice también la famosa tesis de Max Weber sobre el supuesto origen religioso del capitalismo. Más apropiado sería decir que el cristianismo de los pioneros protestantes del capitalismo era en realidad la más absoluta negación de la doctrina de Jesucristo, basada no en el afán de lucro, sino en el desprecio a los bienes materiales. Lo único cierto es que el ascenso de la burguesía como clase dominante es inseparable del empleo de la fuerza y la violencia, sea contra el proletariado en el área del Estado nacional o sea en forma de guerras contra otros Estados. Y no deja de ser significativo en este contexto que el desarrollo del capitalismo ha ido siempre unido al perfeccionamiento sistemático de las técnicas de agresión armada.

REMILITARIZACIÓN DE LA POLÍTICA

Tras la derrota del fascismo europeo y del Japón, la opinión pública mundial creyó que nuestro continente y la Humanidad en general iban a entrar en una era de paz definitiva. Eso es también lo que creía Franklin D. Roosevelt. Así, en su último mensaje al

pueblo estadounidense, escrito el 12 de abril de 1945 (el día anterior a su muerte), decía : "El objetivo por el que luchamos, amigos míos, es la paz, pero una paz que será algo más que el fin de esta guerra, que significará el fin de todas las guerras...". En su primer artículo, las Naciones Unidas se asignaban como objetivo prioritario "mantener la paz y la seguridad internacional". Pero estas ilusiones duraron poco y quedaron truncadas por el surgimiento de la Guerra Fría entre los Estados Unidos v la Unión Soviética. En abril de 1949 se fundaba la OTAN, en agosto del mismo año la URSS hacía explotar su primera bomba atómica. A partir de este momento emergía en el horizonte el peligro de una confrontación nuclear entre ambas superpotencias. El recuerdo de los estragos radioactivos causados por las bombas atómicas arrojadas por los norteamericanos en Hiroshima y Nagasaki en agosto de 1945, daba a este peligro una dimensión apocalíptica, sintetizada por el dramaturgo suizo Max Frisch en su obra *La muralla china* con las siguientes palabras: «A partir de ahora, el diluvio universal es fabricable».

Los primeros pasos contra la amenaza nuclear partieron de la comunidad científica. Así, por ejemplo, Robert Oppenheimer, principal artífice de la bomba atómica, se negó a participar en la elaboración y construcción de la bomba de hidrógeno. En enero de 1955, Bertrand Russell puso en movimiento el "Movimiento de Pugwash" (Nueva Escocia), con el propósito de aglutinar a un número representativo de científicos en torno a la idea de la paz. El manifiesto elaborado por el lord inglés fue suscrito por Albert Einstein, Max Born, Joliot Curie y otros Premios Nobel y terminaba con las siguientes palabras: "Remember your humanity and forget the rest", "Recuerda tu humanidad y olvida el resto". En enero de 1958, el Premio Nobel de Química, Linos Pauling, dirigió un memorándum a las Naciones Unidas avalado por la firma de 9.235 científicos de todo el mundo, en el que se pedía la supresión de las explosiones atómicas como primer paso para un desarme general y para la abolición de los arsenales nucleares. Pero el número de científicos dispuestos a militar activamente en el bando de la

paz ha sido siempre minoritario en comparación al de los que han colaborado y siguen colaborando con los programas armamentísticos de los gobiernos y de los consorcios dedicados a la producción de armas y artefactos bélicos.

El Nuevo Orden Mundial anunciado a bombo y platillo como un mensaje de paz tras la caída del Muro de Berlín y el derrumbamiento del bloque comunista, es también un orden basado en la fuerza de las armas. En este punto no difiere de ninguno de los sistemas de poder surgidos a lo largo de la Historia. *Los desastres de la guerra* tan magistralmente llevados al lienzo por Goya, siguen formando parte del mundo actual. No son las enseñanzas morales y el ejemplo humano de Tolstoi, Gandhi, Martín Luther King y otros grandes apóstoles de la paz —sin hablar ya de Jesucristo— los que determinan la marcha del mundo, sino la irresponsabilidad y el sadismo de los eternos apologetas de la guerra, a la que Kant llamó, con plena razón, "el azote del género humano" (10).

El brazo armado del mundo occidental sigue siendo la North Atlantic Treaty Organisation fundada el 4 de abril de 1949 como un tratado destinado a defender los territorios de los Estados miembros frente a una eventual agresión exterior por parte de la Unión Soviética y sus satélites. Durante el largo periodo de la Guerra Fría, la OTAN se mantuvo fiel a este principio estrictamente defensivo, ateniéndose a la política que George Kennan definiría como de "containment". Pero concluida la Guerra Fría y disuelto el Pacto de Varsovia —equivalente comunista del Tratado del Atlántico Norte—, la OTAN no sólo no procedió a su autodisolución —como exigía insistentemente Moscú y como hubiera sido lógico—, sino que decidió transformarse paulatinamente en un organismo bélico con fines no sólo defensivos sino también intervencionistas, esto es, capaz de operar en zonas ubicadas a extramuros (*out of area*) de su propia órbita territorial.

La guerra, iniciada en marzo de 1999, contra Yugoslavia pasó a ser el bautismo de fuego de la nueva logística. La OTAN se ha erigido a sí misma como una organización que se adjudica el

derecho a intervenir allí donde sus intereses, cálculos o móviles lo consideren pertinente. De facto es un coloso armado dispuesto a operar al margen o contra las normas de derecho internacional que han regulado durante siglos las relaciones entre los pueblos. El concepto tradicional o clásico de soberanía nacional se ha convertido en un tigre de papel. Formalmente, la OTAN pretende cumplir una misión benefactora y altruísta; de ahí que haya sublimado su política belicista como "intervencionismo humanitario", sustituto semántico de lo que en el pasado se llamaba *bellum iustum*. Aunque entre los miembros de la OTAN existe la igualdad de voto, son EE.UU. los que llevan la iniciativa y la voz cantante, lo que no significa que siempre logren imponer su criterio, como se hizo patente al negarse Francia y Alemania a secundar la guerra angloamericana contra Iraq. Pero esta misma guerra (como antes otras) demostró que Norteamérica no necesita ni depende del consenso de sus aliados para llevar a cabo la política militar que sus respectivos gobernantes consideren como adecuada para su país.

Sería de todos modos injusto y sectario culpar exclusivamente a EE.UU. de la remilitarización de la política, ya que se trata de un fenómeno al que no son ajenos otros países. Los mismos Estados de la Unión Europea parecen querer imitar el militarismo estadounidense, aunque por motivos económicos, políticos y técnicos, a una escala mucho más modesta. El 20 de noviembre de 2000, sus 15 Estados miembros se comprometieron en firme a contribuir a la formación de unas fuerzas armadas de intervención global compuestas, en su primera fase, de 60.000 hombres, 400 aviones de combate y 100 navíos. Entre los proyectos más importantes de la Fuerza de Reacción Rápida Europea figura la construcción de un gran avión de transporte militar, proyecto que no responde sólo a consideraciones logísticas, sino también a los intereses de la industria armamentística del continente, especialmente la franco-alemana. El entonces ministro de Asuntos Exteriores de la República Federal de Alemania, Joschka Fischer, justificaba ante el Parlamento Europeo la remilitarización de la U.E. en los siguientes términos: "La defensa común

seguirá siendo un cometido de la OTAN, pero la Unión Europea ha de disponer también de un organismo militar anti-crisis propio y capaz de actuar cuando lo considere necesario y cuando nuestros aliados estadounidenses no quieran sumarse a nuestra acción". Lo que esto significa es claro: que en un futuro no lejano, no sólo la OTAN, sino también la U.E. estará en condiciones de organizar una guerra o una agresión armada allí donde y cuando le plazca, con o sin el mandato de los EE UU. Al margen de sus esfuerzos por crear unas fuerzas armadas autónomas, la política exterior de la U.E. de los últimos años no ha tenido como imperativo máximo el de promover la paz, como afirman sus representantes, sino que se ha identificado totalmente o en parte con el belicismo estadounidense. O como dice Augusto Zamora R., profesor de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales en la Universidad Autónoma de Madrid: "Fue la U.E., como la OTAN, la que en 1999 atacó Yugoslavia usando mentiras y ardides. En 2001 acompañó a EE.UU. en la guerra contra Afganistán y, en 2003, la U.E. se dividió entre una mayoría de Estados que apoyaba la agresión contra Iraq y una minoría, con Francia y Alemania de pivotes, que se opuso a ella" (11). La Constitución Europea de momento en suspenso prescribe a los estados miembros de la U.E. "mejorar paulatinamente sus capacidades militares". También la Agencia Europea de Defensa fundada a principios de 2005 tiene como objetivo la promoción de la industria armamentística de la U.E..

En el mundo se ha acumulado un arsenal de 422.000 armas convencionales pesadas y de gran calibre. En las fuerzas armadas del planeta prestan servicio 21,7 millones de soldados, y ocho millones de personas trabajan en la industria armamentística. Asimismo existen 550 millones de armas ligeras y de pequeño calibre, un 56 por ciento de ellas en manos privadas. Solamente en la década del noventa, el empleo de estas armas costó la vida de cuatro millones de personas, la mayor parte civiles, entre ellas alrededor de dos millones de niños. Se calcula que en el mundo podría haber en torno a 110 millones de minas antipersona, distribuidas entre 64 países.

Se estima también que estas minas cuestan la vida a 800 personas cada mes. «No tenemos ninguna guerra mundial, pero guerra en todo el mundo», declaraba en Nairobi en julio de 2001 el director del Comité Internacional de la Cruz Roja, Jean-Daniel Tauxe. El funcionario de la Cruz Roja no exageraba: por término medio, se producen cada año guerras y conflictos armados en 25 países, sea en forma de guerra civil o interestatal. Pero las víctimas principales de las guerras no proceden en primer lugar de los enfrentamientos armados, sino de los estragos causados por epidemias de hambre y enfermedades, fenómenos originados, a su vez, por el desmoronamiento del aparato productivo y por el éxodo de una parte de la población, sin hablar ya de las cuantiosas sumas de dinero que los países en guerra tienen que invertir en la compra de armas.

EE.UU. no es únicamente la superpotencia que dicta el rumbo de la política de la OTAN, sino el país que se halla a la cabeza del militarismo mundial. Las cifras hablan por sí mismas: su presupuesto anual de Defensa rebasa entretanto los 400.000 millones de dólares y representa cerca del 40 por ciento de los gastos militares de todo el mundo y casi el triple de los de los 25 Estados miembros de la Unión Europea. Otra cifra no menos significativa: el presupuesto militar de China equivale al 7 por ciento de la suma que EE.UU. destina a financiar su máquina de guerra. La hiperpotencia mantiene en pie un ejército de 1.400.000 soldados. Si se añaden los contingentes de la Guardia Nacional y de la Vigilancia de Costas, el total de las fuerzas armadas asciende a 2.500.000 hombres. Se confirma con creces lo que Antonin Artaud vaticinó en 1947 al escribir en uno de sus poemas que lo que EE.UU. realmente querían era "fabricar soldados/ con miras a todas las guerras planetarias/ que más tarde pueden surgir". El arsenal nuclear estadounidense es el más potente del orbe y dispone de una capacidad explosiva 44.000 veces más alta que las dos bombas atómicas lanzadas en agosto de 1945 sobre Hiroshima y Nagasaki. No contentos con los inmensos recursos militares que desde hace decenios poseen, EE.UU. sigue potenciando al máximo su instrumental destructivo. No se trata única-

mente de llevar a término el programa de defensa anti-misiles (Ballistic Missile Defense), sino de proceder a una renovación continua de la estructura y la logística de las fuerzas armadas de tierra, mar y aire. Con este objeto, el Pentágono invierte cada vez más dinero en la investigación y desarrollo de nuevos prototipos armamentísticos, lo que explica que el número de pelonas empleadas en la industria de guerra se eleve a la cifra de 2,3 millones. O como dijo, con su cinismo habitual, el presidente Bush en un discurso pronunciado el 25 de mayo de 2001 en la Academia de Marina de Annapolis: "Los desafíos del siglo XXI no pueden afrontarse con las armas del siglo XX". E.UU. está también a la cabeza de la fabricación y exportación de armas. Baste decir que de los cien consorcios armamentísticos del mundo 42 tienen su sede en Norteamérica y que el 49,1 por ciento de la industria de guerra mundial se halla también en territorio estadounidense. Añadamos asimismo que casi el cincuenta por ciento de las ventas internacionales de armas corren a cargo de los EEUU.

Mientras decrece la multiplicación bíblica del pan y de los peces, se multiplica el negocio de la guerra y el lucro que de él obtienen los «merchants of death» o mercaderes de la muerte, como llamó en su día el periodista judío-americano William Safire, con sobrada razón, a los fabricantes y traficantes de armas. Y dado que los ejércitos y las contiendas bélicas exigen enormes desembolsos de dinero, lo primero que los gobiernos siempre han hecho es financiar los gastos militares saqueando los bolsillos de los contribuyentes. Hoy ocurre lo mismo, y no es ciertamente una casualidad que el país más militarizado del mundo sea, a la vez, el país con los índices de pobreza y desprotección social más elevados del mundo occidental.

Desde los ataques a las Torres Gemelas y al Pentágono, los Estados Unidos justifican su política militar en nombre de la lucha contra el terrorismo islámico, el cual se ha convertido, como señala sarcásticamente Noam Chomsky, «en el nuevo gran Satán que amenaza el mundo y sirve de sustituto a la amenaza soviética» (12). Los actos terroristas perpetrados por el fanatismo religioso, ideoló-

gico, nacionalista o de otro género constituyen una forma especialmente abyecta de la lucha armada, entre otras cosas porque quienes los ejecutan calculan de antemano la muerte de víctimas inocentes. Pero lo mismo puede decirse del terrorismo de Estado practicado por EE.UU. en los últimos años. De ahí la acusación lanzada por Arunhali Roy con motivo de la agresión armada angloamericana contra Iraq: "Para mí la guerra es también terrorismo". La escritora alemana Daniela Dahn ha llegado incluso a definir la guerra como "la forma más extrema del terrorismo" (13). Manuel Pimentel pone los puntos sobre las íes: "Todos estamos de acuerdo en que hay que luchar contra el terrorismo. Ahora bien: ¿invasión de países y bombardear ciudades es la mejor manera de hacerlo? Pues evidentemente que no. La prueba la tenemos a la vista. Tras la invasión de Iraq, el mundo se ha hecho más inseguro... La retroalimentación del odio, que precisan los radicales del uno y otro lado está servida, y por ahí no vamos a lugar alguno, salvo a campos de desolación y muerte" (14).

Nadie sabe a ciencia cierta adónde conducirá la "pax americana". De lo que no cabe duda es de que hoy como ayer se confirma lo que Montesquieu consignaba en su obra *De l'esprit des lois* sobre el militarismo de su tiempo: "Porque tan pronto como un Estado aumenta lo que él llama sus tropas, los otros hacen en seguida lo mismo, con lo cual no se consigue otra cosa que la ruina común" (15). Aparte de que ninguno de los Estados firmantes del Tratado de No Proliferación de Armas Nucleares cumple sus promesas de desarme y no sólo mantiene sino que perfecciona su armamento atómico, crece el número de países que aspiran a convertirse en potencias nucleares, desde la India y Pakistán a Corea del Norte, Japón, Egipto, la Arabia Saudita, Irán, Argelia y Siria.

POR UNA PEDAGOGÍA DE LA PAZ

Como consecuencia de la espada de Damocles nuclear que durante la Guerra Fría pendía sobre la Humanidad y de los innumerables conflictos bélicos surgidos en el Tercer Mundo, a

partir de la década del sesenta empezó a desarrollarse una nueva disciplina científica denominada "peace research" o "investigación de la paz", llamada también ocasionalmente "irenología" (de *eirene*, paz) o "polemología" (de *polemos*, guerra). Las fuertes tensiones sociales e internacionales dieron también un gran auge a la "sociología del conflicto".

En el amplio espectro de la "peace research" existen dos corrientes centrales; la primera aspira sobre todo al mantenimiento de la paz dentro del orden vigente en el mundo, es decir, concibe la paz en sentido negativo, como ausencia de guerra; frente a esta actitud pragmática, la otra corriente considera que una paz realmente liberadora e integral —es decir, positiva— sólo puede alcanzarse a través de una superación de los actuales sistemas de poder y de la implantación de un modelo de sociedad basado en la armonía social. Por lo que a mí respecta no necesito subrayar que soy partidario de esta segunda opción.

La paz es algo más que ausencia de guerra, algo más que el equilibrio del terror practicado por las superpotencias durante la Guerra Fría, e incluye, como imperativo ineludible e irrenunciable, el establecimiento de un sistema de valores basado en el respeto mutuo, la justicia social y la autodeterminación de los hombres y los pueblos. La lucha inmediata y permanente contra la carrera de armamentos, contra la producción de ingenios bélicos cada vez más destructivos, contra los presupuestos llamados impudicamente "de defensa" y otras manifestaciones militaristas constituye en todo caso sólo una parte de la lucha por la pacificación del mundo. El objetivo central y a largo plazo es la lucha contra las raíces y causas internas del militarismo, y es evidente que esta meta sólo puede alcanzarse a través de la elaboración y puesta en práctica de una pedagogía de, por y para la paz. Ese proceso de autoeducación cultural y moral —esto es, de desalienación— es la condición previa para la erradicación paulatina de los focos y estructuras de poder que mantienen en pie y hacen funcionar los sistemas de agresión actuales. No basta con luchar contra el poder de las armas, contra los arsenales

atómicos y contra los presupuestos militares de los gobiernos, sino que es preciso luchar también contra la explotación del hombre por el hombre, contra el dominio de clases, contra el imperialismo económico de los grandes consorcios transnacionales y contra todas aquellas fuerzas que utilizan su poder político, social y material para perpetuar la injusticia y humillar a los sectores sociales y a los pueblos débiles e indefensos. Es lo que con otras palabras dijo en su día mi fallecido amigo el general Gert Bastian en su libro *Crear la paz*: "Toda lucha contra el rearme y a favor del desarme no significa sólo una lucha a favor de una paz duradera, sino también una lucha contra el creciente pauperismo y a favor de una mayor justicia social" (16).

Una pedagogía de la paz presupone el desmontaje paulatino de la imagen clásica del "enemigo", origen de la moral del miedo y de la psicosis agresiva que necesariamente engendra. Lo que Adorno escribió a Walter Benjamin en vísperas de la II Guerra Mundial sobre el verdadero objetivo de la revolución tiene validez fundamental y reza para toda concepción humanista del mundo: "La meta de la revolución es la de suprimir el miedo" (17). Una cosa está clara: la paz no podrá objetivarse como bien externo sin que antes se abra camino y se forje en el propio recinto interior del hombre. O como ha dicho con bellas palabras el jurista y escritor Rafael Pérez Escobar: "Debemos desear la paz con toda el alma para que torne a inundar de sosiego el corazón de los hombres y ponga a cada uno en paz consigo mismo" (18). La clave para ello es lo que Kant denominaba "legislación interior" de la persona, esto es, la conciencia moral o "tribunal interior" que permite al hombre discernir entre el bien y el mal, en este caso entre la paz y la guerra (19).

La idea de paz sólo puede llegar a ser realidad allí donde los hombres y los pueblos renuncien voluntariamente al concepto de fuerza física como praxis legítima y elijan el contra-concepto de fuerza moral como única forma de conducta y de convivencia. No necesito subrayar que semejante opción implica el desarme unilateral como primer paso hacia el desarme universal. Presupone sobre

todo la superación de la moral de vencedores y vencidos, vigente también en la actual sociedad de consumo. Una vez más, Albert Camus nos enseña el camino a seguir cuando escribe, en su obra autobiográfica *Le premier homme*, en tercera persona pero refiriéndose a sí mismo: "Porque así comprendió que la guerra no es buena, ya que vencer a un hombre es tan amargo como ser vencido por él" (20). Hasta que no comprendamos este sublime pensamiento, seguiremos matándonos unos a otros.

NOTAS AL CAPÍTULO XI

- (1) Diego de Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, ed. Fraga Iribarne, p. 326, Madrid 1972.
- (2) Alain Beçanson, *Le malheur du siècle*, p. 125, París 1998.
- (3) Véase especialmente *Stahlgewitter* (Tormenta de acero).
- (4) Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, p. 174, París 1995.
- (5) Erasmus von Rotterdam, *Briefe*, p. 97, Darmstadt 1995.
- (6) André Malraux, *Antimémoires*, p. 337, París 1972.
- (7) Saavedra Fajardo, op. cit., p. 328.
- (8) Benjamin Constant, *De la liberté chez les Modernes*, op. cit., p. 118.
- (9) C. B. Macpherson, op. cit., p. 276.
- (10) Kant, «Werke», op. cit., tomo XIII, p. 682.
- (11) Augusto Zamora R., *El no francés. Fracaso de un diktat*, en «El Mundo», Madrid, 3 de julio de 2005.
- (12) Noam Chomsky, *Un monde complètement surréaliste*, p. 47, Ginebra 1999.
- (13) Daniela Dahn, *Wenn und Aber. Anstiftungen zum Widerspruch*, p. 92, Hamburgo 2002.
- (14) Manuel Pimentel, *El error guerra de Iraq*, en «La Clave» Nr. 222, Madrid, 15 de julio de 2005.
- (15) Montesquieu, *De l'esprit des lois*, tomo I, p. 233, París 1956.
- (16) Gert Bastian, *Frieden schaffen!*, p. 153, Munich 1983.
- (17) Adorno/ Walter Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, p. 173, Francfort 1994.
- (18) Rafael Pérez Escolar, *Mis plenilunios con Don Fortunato*, p. 86, Burgos 1997.
- (19) Kant, *Werke*, op. cit., tomo VIII, p. 570 y 573.
- (20) Albert Camus, *Le première homme*, p. 173, París 1994.

CAPÍTULO XII

UN MUNDO SIN TRASCENDENCIA

LA ABSOLUTIZACIÓN DE LO TRIVIAL

Desde sus orígenes, la Filosofía no ha dejado de subrayar, desde las más diversas perspectivas, la diferencia entre lo permanente y lo contingente, entre lo eterno y lo efímero, entre lo finito y lo infinito, entre lo imperecedero y lo caduco, entre lo importante y lo futil. Esta línea divisoria entre ambos modos de ser conserva su plena vigencia y es especialmente válida para un mundo como el nuestro, en que todo tiende a asfixiar los valores esenciales y a enaltecer lo superfluo y trivial.

"Toda mi alma rechaza lo incensial", consignaba Hölderlin en su *Hiperión* resumiendo con su habitual sensibilidad poética la sed de infinitud que le atormentaba. Hoy ocurre exactamente lo contrario. El hombre se aleja cada vez más rápidamente de todo lo esencial y parece dispuesto a convenirse en un esclavo de lo accidental y efímero. Ello es lógico, si tenemos en cuenta que la civilización moderna ha creado una escala de valores que concede prioridad absoluta al universo mecánico y externo de los *pragmata* y decreta, como secundario o inútil todo lo que no se ajuste a esta visión utilitaria. Eso explica que el individuo de la sociedad de consumo renuncie de manera creciente a dar un sentido profundo a su existencia y se conforme con lo que Santa Teresa hubiera llamado "baraterías del mundo".

La suplantación de lo esencial por lo trivial no es, por supuesto, un fenómeno restringido a la Modernidad, sino que aparece en todas las civilizaciones en declive, uno de cuyos signos distintivos es la renuncia a los grandes ideales y su sustitución por modos de conducta y proyectos de quita y pon. La Historia universal nos enseña asimismo que a la cabeza de esta inversión de los valores figura siempre el advenimiento del materialismo y el culto al Becerro de Oro. Por lo menos en este aspecto, nuestro tiempo no es nada original, sino la repetición corregida y aumentada de otros

ciclos históricos. La falsa creencia de que los bienes materiales son los únicos bienes apetecibles, ha alcanzado su máxima expresión en la actual sociedad de consumo, pero sus síntomas se manifiestan ya con toda claridad apenas iniciada la Revolución Industrial. Y los primeros en alzar su voz contra el nuevo estado de cosas son los románticos. Cuando Guillermo Schlegel habla de la «Sehnsucht» (nostalgia) romántica y el joven Werther, descrito por Goethe, del vacío que siente en su pecho, están anticipando, sin darse cuenta de ello, el proceso de aburguesamiento que va a apoderarse del alma europea. Un siglo más tarde, Aldous Huxley podrá decir ya más concretamente en su novela *Those Barren Leaves*: "Every one will soon be bourgeois", "todo el mundo será pronto burgués". Pero el escritor inglés no fue el único que tuvo la clarividencia de detectar lo que se avecinaba. Todos los espíritus lúcidos y mínimamente sensibles supieron intuir la profunda metamorfosis axiológica que emergía en el horizonte, entre ellos Léon Bloy, que era algo más que un católico intransigente: "Ciencia moderna: en vez *del fiat lux* hay que decir ¡que la electricidad funcione!" (1). Y Albert Camus, lleno de asco: "A veces me pregunto lo que los historiadores del futuro dirán de nosotros. Una frase les bastará para definir al hombre moderno: fornicaba y leía periódicos" (2). Dicho con nuestras propias palabras: a lo que asistimos es a una trivialización de lo absoluto y a una absolutización de lo trivial. No puede sorprender que la literatura más representativa y de más enjundia de los últimos ciento cincuenta o doscientos años haya sido una literatura agónica y de queja, en modo alguno edificante y apologética. De la misma manera, los ataques más profundos a la civilización moderna proceden también de ella, y apenas del pensamiento revolucionario, que si bien arremete contra la injusticia social de la burguesía asume de otro lado miméticamente su noción ascendente de la Historia y su mitología progresista. También en este aspecto se ha confirmado lo que Adorno dice sobre el arte en general: "La grandeza de la obra de arte consiste en que expresa lo que la ideología oculta" (3).

Obnubilados por el soez materialismo reinante, solemos desperdiciar la vida que el destino ha puesto en nuestras manos en menesteres

y pasatiempos superfluos y desprovistos de un sentido profundo, sin darnos cuenta de que al obrar así nos estamos rebajando a nosotros mismos. El hombre medio ha vuelto la espalda a las empresas nobles y elevadas y parece no tener otro interés que el de participar como sea en el gran festín de la vida, sin importarle que para ello tenga que sacrificar metas de más rango antropológico. Lo que en épocas menos embrutecidas que la nuestra se llamaba "camino de perfección", es entendido hoy como éxito, poder, riqueza y exhibicionismo público, en modo alguno como autoeducación interior y como proceso de espiritualización y elevación moral. La vida del espíritu ha dejado de considerarse como un valor intrínseco bastándose a sí mismo, lo que es lógico en un mundo cosificado que desprecia todo lo que no puede ser convertido en mercancía, valor de cambio o dinero contante y sonante.

La ideología hoy dominante se ha propuesto simplificarlo todo y desterrar del proceso reflexivo todas aquellas cuestiones que no se amoldan a su lógica estrecha de la *reductio ad facta*, en primer lugar todo lo metafísico y trascendente. Lo único que cuenta es lo tangible y cuantificable, no lo que hay detrás de ello, esto, el gran telón de fondo del alma humana. El concepto de trascendencia es considerado hoy como un anacronismo, como un espejismo religioso, un mito epistemológico o un signo de alienación. Todo lo que no sean números y estadísticas no interesa; de ahí que sea arrinconado al desván de la mente como un trasto inútil. Pero los datos no lo explican todo, como pretenden los avispados apologetas del empirismo, el pragmatismo y el behaviorismo. No explican, por ejemplo, por qué el hombre irreligioso o agnóstico de nuestros días, a pesar de su confort y bienestar material, suele estar insatisfecho de su vida y siente una profunda nostalgia por modos de vivir y de ser que le devuelvan la paz interior que hace tiempo ha perdido. Es a esa mezcla de melancolía y de plenitud a la que se refería Max Horkheimer al hablar de "la nostalgia por lo completamente distinto" que citábamos ya en un capítulo anterior y que volvemos a recordar aquí porque resume magistralmente el estado de ánimo en que se encuentra el hombre medio de la sociedad actual.

Pero en vez de seguir las huellas de esa nostalgia siempre latente y de iniciar el camino de peregrinación hacia lo absoluto —como hicieron los románticos—, el *homo consumen* de nuestros días comete la insensatez de narcotizarse con sucedáneos banales y carentes de todo valor intrínseco. En otras épocas el hombre vivía, en mayor o menor medida, pendiente de lo absoluto y eterno; hoy no piensa más que en lo accesorio e inmediato. De ahí que la metafísica haya sido desterrada de los programas pedagógicos y el misterio de las primeras causas no conmueva ya apenas a nadie. Pero por mucho que el positivismo y el postmodernismo hoy imperantes se empeñen en degradar la metafísica a ocupación o disciplina inútil, todo pensamiento que quiera ser algo más que apariencia no puede ser más que metafísico, como nos enseña el maestro Kant saliendo al paso del empirismo vulgar de su tiempo: "Todo conocimiento racional basado en conceptos puros, no es otra cosa que metafísica, llamémosle como queramos" (4). Y de manera parecida pero más bellamente expresado, Sartre nos recuerda que "la metafísica no es un discurso estéril sobre nociones inaccesibles a la experiencia, sino que es un esfuerzo vivo para abarcar desde dentro la condición humana en su totalidad" (5).

Guste o no guste a los abanderados del positivismo incubado en su día por el Círculo de Viena y universalizado después por la filosofía angloamericana, el hombre es un animal metafísico, y todo intento de apartar esta dimensión ontológica de su horizonte reflexivo significa, en el fondo, reducirle a una categoría fisiológica, que es lo que está ocurriendo hoy. Dar sentido a la vida significa, en uno de sus aspectos fundamentales, rehuir lo banal y buscar lo trascendente. Y si ello es cierto, como yo creo, nuestra vida, la vida de cada uno de nosotros está desprovista de sentido profundo, es una vida malograda y vana. Ello es así porque la búsqueda obsesiva del confort se ha extendido entretanto a la esfera de lo inmaterial. También en este aspecto se aspira a vivir cómodamente y sin molestias. Pero el precio que estamos pagando por nuestra desidia espiritual es muy alto. La psicosis de destrucción que se ha cernido

sobre el planeta demuestra, por sí sola, que toda civilización basada exclusiva o primigeniamente en los valores materiales y utilitarios está condenada al fracaso. No se puede vivir largo tiempo sin espiritualidad, esto es, sin reflexión metafísica y sin ansia trascendental. Si el hombre medio se siente hoy triste y decepcionado, es porque intuye que ha traicionado su destino. Pascal se preguntaba: "Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini?"; el hombre contemporáneo se pregunta: ¿cómo puedo ganar dinero, tener éxito social y pasarlo bien? Estos trofeos y triunfos pueden ciertamente aturdir al hombre y satisfacer sus instintos más vulgares, pero no pueden darle lo que necesita indefectiblemente para vivir reconciliado consigo mismo y con sus semejantes: una vida provista de sentido. Si no queremos quedar definitivamente sumergidos en la vorágine de chabacanería general que nos invade, tendremos que echar por la borda la banalidad reinante y restaurar la posibilidad de la trascendencia.

LA INSTRUMENTALIZACIÓN DEL TIEMPO

Lo primero que el hombre ha perdido es su tiempo. Éste ha sido, en efecto, el primer acto de expropiación consumado por la Modernidad: despojar al hombre de su tiempo original e imponerle el suyo propio. El hombre premoderno vivía a un ritmo vital mucho más pausado que el de ahora. Para los eleatas no existía otro tiempo que lo infinito, eterno e inmutable; para el cristiano de la Edad Media, tiempo era antes que nada comunicación con Dios y espera paciente de la hora final. Por el contrario, el hombre contemporáneo se ha convertido en un siervo de lo finito y mudable; de ahí que haya olvidado lo que significa trascendencia o evocación de lo eterno.

El tiempo, lejos de ser una categoría abstracta e impersonal situada fuera de nosotros, forma parte de la raíz subjetiva del ser humano, es un fenómeno eminentemente concreto ligado *per se* a su manera de sentir, pensar y obrar. En cierto modo, podría decirse que el hombre es el producto de su concepción del tiempo. Elegir una manera determinada de interpretar el tiempo es elegir un determinado sistema de

valores. O como dice el sociólogo alemán Niklas Luhmann: "Todos los enunciados (Aussagen) sobre el tiempo dependen de la sociedad donde tienen lugar" (6). Dentro de la infinita gama de teorías sobre el tiempo, han existido siempre dos corrientes centrales; una de ellas lo ha concebido como entrega a tareas elevadas, la otra como dedicación a menesteres prácticos y prosaicos, un dualismo que el filósofo francés Jean Guittton ha denominado "temps supérieur" y "temps inférieur" (7). También Heidegger —especialmente él— parte de una concepción cualitativamente dualista del tiempo, dividiéndolo en tiempo auténtico y tiempo inauténtico, expresión, a su vez, de lo propio (Eigentlichkeit) y de lo no-propio o ajeno (Uneigentlichkeit). El tiempo cotidiano de los relojes o tiempo mundial (Weltzeit) es una deformación del verdadero tiempo o tiempo ónticamente original porque se compone de pura actividad mecánica y se evade de la verdad ontológica del sujeto. Cuanto más se deja apresar el hombre por el tiempo mundano-activo, más se aleja del tiempo auténtico. El tiempo que el hombre dedica al ajetreo cotidiano y a la preocupación utilitaria significa para Heidegger la caída en el ámbito del "Man" o mundo impersonal o colectivo. Esta temporalidad intramundana —como la denomina Heidegger— constituye la "base para la elaboración del concepto vulgar y tradicional del tiempo" (8). El único tiempo auténtico es el que se crea el propio sujeto después de haberse liberado del tiempo externo, una concepción que en el fondo había postulado ya Husserl: "La conciencia pura tiene un campo temporal propio, el campo del tiempo fenomenológico" (9).

El tiempo que Heidegger califica de vulgar e inauténtico no es otro que el tiempo introducido por la burguesía en la Historia, y que sus representantes sublimarán como lo más apropiado y útil al hombre. Ebria de acción y de eficacia, la nueva clase burguesa rechaza como parasitario e improductivo el concepto estático que el hombre medieval tenía del tiempo y reduce éste a trabajo utilitario, productivo y lucrativo. El tiempo deja de ser posibilidad de meditación, contemplación, oración u ocio para pasar a ser actividad y

rendimiento práctico. Benjamin Franklin resume la nueva ideología al afirmar brutalmente: "Time is money...Lost no time. Be always employed in something useful" (10).

La revolución burguesa no se limita a poner fin al orden feudal y a implantar el sistema político que hoy rige en gran parte del orbe, sino que incluye también, desde el primer momento, la conquista del tiempo tanto objetivo como subjetivo. Cuantitativamente, el individuo de principios del tercer milenio dispone de más tiempo libre que el de otros estadios históricos, pero cualitativamente este tiempo es un tiempo creado e impuesto a la sociedad por el sistema burgués de valores. Ello reza no sólo para el tiempo que el hombre dedica a su vida profesional y laboral, sino también para el llamado tiempo libre o "privacy", como vamos a ver en seguida.

PAN Y CIRCO

El vacío espiritual generado por el culto desorbitado a lo material ~~es~~ es llenado de manera creciente por la industria del espectáculo, que juega en el mundo de hoy un papel análogo al que desempeñó el *panem et circenses* en la Roma de la decadencia. Alexis de Tocqueville fue uno de los primeros en percibir la analogía entre la democracia de masas y la trivialización de la cultura (11). Los placeres, diversiones y pasatiempos que el «show-business» ofrece al hombre de la sociedad tardocapitalista como recompensa y válvula de escape a su tiempo de trabajo, no son más que vulgares narcóticos destinados a hacerle olvidar su existencia gris y a mantenerle atado al orden vigente. Como han señalado Horkheimer y Adorno, «bajo el capitalismo tardío, la diversión se convierte en una prolongación del trabajo, es buscada por quienes quieren distraerse del proceso mecanizado del trabajo para poder seguir desempeñándolo de nuevo» (12).

Pero la industria del ocio y el entretenimiento no se limita a distraer al individuo, sino que también lo embrutece moral y humanamente, un proceso que, como indicábamos en un capítulo anterior, encuentra su expresión más siniestra en las pantallas de

televisión, en las que día tras día y hora tras hora se exhiben docenas de programas exaltando la violencia, el crimen, la brutalidad, la pornografía, el espíritu de lucro y otras variantes de basura moral destinadas en último término a cretinizar al hombre y convertirlo en un guiñapo estúpido.

Por lo demás, el ocio o «leisure time» del hombre actual se compone o bien de espectáculos deportivos de masas o bien de diversiones monádicas sin ninguna vinculación con los demás, dado que transcurren en el propio recinto doméstico y permanecen vivencias solipsistas surgidas de la incomunicación interpersonal y del aislamiento. Las tabernas de barrio, las peñas populares, los patios de vecindad, las tertulias de café o de casino, los ateneos populares, las casas del pueblo y otros centros recreativos que antes eran punto de encuentro y de convivencia entre la gente, están siendo sustituidos cada vez más por el televisor, el coche, la radio, el vídeo, la droga, las máquinas tragaperras y los ordenadores caseros, que constituyen pasatiempos solitarios sin otro fundamento que el del placer internalizado. Son exactamente la versión tecnocrática de los «paraísos artificiales» descritos por Baudelaire en sus poemas, surgen como el último refugio del hombre ante una sociedad que ha destruido toda forma de convivencia y de vida en común digna de este nombre.

Incluso el amor, que constituye la esfera más genuina y profunda de comunicación interpersonal, se convierte cada día más en simple vivencia egótica, en sexualidad mecánica y funcional, en una manifestación más del proceso de cosificación introducido por la sociedad de consumo. El otro es degradado a objeto o botín hedónico, y por ello, sustituible en todo momento como una mercancía cualquiera. La cifra creciente de matrimonios rotos es sólo uno de los signos de este fenómeno. El encuentro íntimo, reducido a puro erotismo impersonal, deja de ser fusión plena con el amado para convertirse en un nuevo factor de aislamiento y alienación. Consumado el coito, cada uno regresa a su particular universo solitario.

La transformación del hombre en un reflejo mecánico del proceso de cosificación y mercantilización ha conducido ala destruc-

ción sistemática de la espiritualidad humana y al surgimiento de un tipo de existencia basado en la hegemonía de lo banal sobre lo trascendente, de lo superfluo sobre lo esencial, de la fealdad sobre la belleza, de la superficialidad sobre la profundidad, de lo vulgar sobre lo elevado y excepcional. Éste es el resultado inevitable de una concepción del mundo que no conoce otros valores que el utilitarismo, el reino de Mammon y el fetichismo consumista, que incapaz de comprender lo que significan los bienes del alma, hace todo lo posible para alejar al hombre de todo lo noble y serio y empujarle hacia lo bajo y anodino. Bajo estos supuestos, la vida privada y colectiva del individuo pierde de antemano la proyección creadora que en principio podría tener para quedar degradada a pura banalidad cerrada a toda trascendencia.

La consecuencia final de esta deformación axiológica es la muerte del hombre interior y de la vida contemplativa, que Kierkegaard asociaba, con razón, a lo eterno: "A partir del momento en que falta la interioridad, el espíritu cae en lo finito. Y ello es así porque la interioridad es la eternidad o la determinación de lo eterno en el hombre" (13). Consecuente con su idolatría utilitarista, el sistema procura asfixiar *ab ovo* todo lo que pueda sustraerse a su materialismo invasor y a su mística del lucro y la rentabilidad a toda costa. El hombre que se niega a desespiritualizarse y a sumarse a esta dinámica irracional y se retira al fondo de sí mismo para meditar sobre su destino y para buscar formas de autorrealización de más altitud, se convierte automáticamente en enemigo natural de la cosmovisión vigente, no sólo porque con ello se sitúa a extramuros del proceso de producción y reproducción, sino porque su actitud reflexiva y crítica constituye de antemano un desafío a la trivialidad ambiente. El reino de lo banal no ve, en efecto, con buenos ojos que el hombre se aleje de él e intente crearse un mundo aparte. De ahí que su meta sea la de extender al máximo su área de influencia y no dejar ningún espacio virgen para otros modelos y formas de vida. Formalmente democrático y pluralista, persigue no obstante como objetivo final la uniformización y masificación de los modos de conducta, como

Herbert Marcuse dejó sentado en su obra *El hombre unidimensional*. Querer vivir hoy en lo inactual y eterno significa elegir el exilio interior y convertirse en un «outsider» o casi en un proscrito.

LA NUEVA ALIENACIÓN

Marx aplicó el concepto de alienación sobre todo a la situación material de las clases trabajadoras, al pauperismo físico del proletariado industrial de su tiempo. Si abarcamos el mundo en su totalidad, el concepto marxiano de alienación no ha perdido esencialmente su vigencia, dado que la miseria que padece hoy la población de los países tercermundistas es, en no pocos aspectos, parecida a la que sufrió la clase obrera europea en el siglo XIX. En los países prósperos de Occidente la pobreza tampoco ha sido eliminada del todo, pero en ellos el proceso de alienación se manifiesta en primer lugar como fenómeno psíquico. O como ha dicho la teóloga Dorotea Sölle: "En los países ricos, la miseria física ha sido esencialmente superada, pero para ser sustituida por una miseria anímica de nuevo cuño"(14). La víctima principal ya no es el cuerpo, sino el alma, no los músculos, sino los sentimientos, no el organismo físico, sino el organismo espiritual, no una parte del individuo, sino todo el individuo.

La nueva alienación rebasa también cuantitativamente la esfera tradicional del asalariado y abarca en mayor o menor grado a los demás sectores de la sociedad, incluidas las clases medias y los estratos dirigentes. La alienación ha dejado de ser un concepto de clase para convertirse en un fenómeno general. Esta totalización del proceso de alienación no ha eliminado por supuesto la dicotomía entre riqueza y pobreza, y mucho menos desde el advenimiento del capitalismo salvaje y desregulado hoy triunfante; pero más allá de esta problemática interclasista no resuelta, no existe hoy ningún estrato social ni ningún individuo que pueda sustraerse del todo al estado de alienación generalizada que reina en la sociedad.

La nueva alienación ha conducido a una neurotización del hombre y de las relaciones interhumanas y sociales en su conjunto.

Lo que en épocas y civilizaciones más sosegadas y equilibradas que la nuestra quedaba reducido al ámbito de la patología, es hoy un fenómeno de masas, de modo que en los países económica y técnicamente desarrollados, la desintegración psíquica del individuo juega, desde hace tiempo, un papel no menos importante que la penuria material. El mecanismo invasor de la dinámica industrial y postindustrial ha penetrado en las zonas más recónditas del ser humano y abocado a la erosión o destrucción de su personalidad interior, de su unidad espiritual, moral e intelectual. De ahí que a pesar de las delicias materiales y hedonistas de la "affluent society", el hombre medio no sea hoy más feliz que en ciclos históricos caracterizados por la escasez y el pauperismo. Los conflictos sociales, políticos y económicos siguen ocupando el primer plano de la actualidad pública, pero uno de los problemas más graves de nuestro tiempo son los conflictos interiores que el hombre tiene que librar consigo mismo, lo que explica, entre otras cosas, que en 2004 casi un millón de personas en el mundo se suicidaran.

Basta echar una mirada fugaz a la situación psíquica del individuo de la sociedad de consumo para comprobar en seguida que se compone, en grado cada vez más alto, de miedo, inseguridad, pérdida de la confianza en sí mismo, desorientación, sensación de impotencia y otros estados de ánimo y de conciencia surgidos del proceso de alienación a que está sometido. El hombre occidental ha logrado superar en gran parte la vieja plaga del hambre y la penuria material, pero hasta ahora ha sido incapaz de contrarrestar eficazmente la esterilidad y la indigencia espiritual engendradas por la civilización moderna. El ciudadano medio puede permitirse hoy un nivel de vida muy superior al de cualquier época precedente, pero a costa de haber perdido la alegría interior y de llevar una vida gris y desconsolada, como si su destino se hubiera convertido en un castigo. El hombre ha conquistado el reino del tener y vive rodeado de mercancías de toda clase, pero de otro lado ha perdido el reino del ser. De ahí que quien más quien menos esté dispuesto a vender su patrimonio espiritual por el consabido plato de lentejas, y no

creo exagerar si digo que es en nuestra sociedad moderna donde la parábola bíblica ha alcanzado sus mayores dimensiones. Esaú se ha convertido en un fenómeno colectivo, ofrecer el alma al mejor postor en el megamercado del mundo una actitud cada vez más extendida.

Me cuesta cada vez más comprender cómo el hombre puede aceptar y soportar sin sangrar por dentro un sistema de valores que le exige de antemano la negación de todo lo elevado y dotado de sentido profundo. El sistema parece haber hecho suyas las palabras que Dostoievski pone en labios del príncipe Volkovsky en la novela *Los oprimidos*: "También sin ideales es posible llevar una vida hermosa y agradable". Pero no es el personaje de Dostoievski quien tiene razón, sino el filósofo y místico ruso hoy olvidado Lev Schestov: "El goce es, para la mayoría de personas, la muerte del alma" (15). Mas esto es lo que intenta decirnos también Dostoievski en toda su obra literaria: que vida verdadera y digna de este nombre es siempre vida del alma. De ahí el valor perenne e inextinguible de su producción literaria, y de ahí también sus ataques constantes al materialismo occidental del que venimos hablando.

No aludo a Dostoievski por casualidad, sino porque pienso que por lo menos en el sentido moral y espiritual de la palabra, todos nosotros somos, en mayor o menor medida, seres humillados como los personajes del gran novelista ruso. Humillados, sí, pero no por despotismos como el de la Ruisa zarista o como el de la Rusia bolchevique surgida más tarde, sino por haber aceptado vivir a ras del suelo en vez de elevar la mirada hacia lo alto. Ésta es la humillación a la que me estoy refiriendo, y a la que seguiremos encadenados en tanto no nos liberemos de la idea fija de que el fin de la vida humana es el de consumir, competir, calcular, fornicar, cultivar el ego, celebrar éxitos, acumular trofeos y olvidarse de todo lo demás.

NOTAS AL CAPÍTULO XII

- (1) *Journal de Léon Bloy*, tomo I, p. 236, París 1956.
- (2) Camus, *La chute*, p. 11, París 1974.
- (3) Adorno, *Noten zur Literatur*, p. 77, Francfort 1963.
- (4) Kant, *Werke*, op. cit., tomo IV, p. 708.
- (5) Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, p. 268, París 1948.
- (6) Niklas Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, p. 130, Opladen 1992.
- (7) Jean Guitton, *Justification du temps*, p. 67, París 1961.
- (8) Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 333, Tubinga 1967.
- (9) Husserl, *Ges. Werke*, op. cit., tomo IV, p. 178.
- (10) Benjamin Franklin, *The Autobiography and Other Writings*, p. 95, Nueva York 1961.
- (11) Véase especialmente *De la démocratie en Amérique*, dos tomos, París 1961.
- (12) Adorno/ Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 145.
- (13) Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p. 153, París 1969.
- (14) Dorothee Sölle, *Wählt das Leben*, op. cit., p. 57.
- (15) Lew Schestow, *Auf Hiobs Waage*, p. 238, Berlín 1929.

CAPÍTULO XIII

TIEMPO DE DOLOR

LOS MALES DEL MUNDO

ivimos no sólo en una época banal y obsesionada por el afán *de goce*, sino también en un estadio histórico que procura, por todos los medios, ahuyentar, marginar, silenciar o relativizar los males que padece el mundo. Y sin embargo es innegable que el dolor se ha convertido en una de las experiencias centrales de la hora actual. Sufrir ha pasado a ser un destino común, aunque sus causas no sean siempre idénticas y dependan de múltiples circunstancias personales y sociales. En un mundo desgarrado como el nuestro nadie puede ser feliz: ni los que están arriba ni los que están debajo, ni los que pisan ni los que son pisoteados, ni los que ríen ni los que lloran, ni los hartos ni los hambrientos. He ahí la cruda realidad, tan acertadamente resumida por Ramón Fernández Durán: «La vida cotidiana en los países del Centro se configura, por tanto, como un universo donde se ceban: la miseria psíquica, la soledad, la depresión, el estrés, la ansiedad, la incomunicación, las dependencias, las fobias, las frustraciones, la infelicidad colectiva, a pesar del nivel de consumo y *bienestar creciente*» (1).

Todo sistema de valores triunfante, sea totalitario o democrático, tiende a difundir una imagen positiva de sí mismo y a minimizar o negar todo aquello que pueda quitarle lustre. El poder establecido es siempre apologético, una actitud originada por la necesidad de autojustificarse y autolegitimarse frente a la opinión pública. Y lo primero que en este contexto hace es cultivar el optimismo y asfixiar o desoír la voz de los infortunados, desfavorecidos y humillados, ya que su dolor es siempre un signo de oposición, también el dolor mudo que no se articula como protesta política. De ahí que los poderosos y privilegiados de la Tierra consideren el dolor que les rodea como un estorbo. Eso explica que la estética del «socialismo real» no aceptara más que «héroes positivos» y tildara de decadente

y pequeñoburgués todo intento de problematizar la existencia humana, como ocurría por ejemplo con las obras de Franz Kafka.

La sociedad saturada no llega a estos extremos ni es una burda tiranía como el comunismo marxista, pero su fijación hedonista le mueve instintivamente a estigmatizar la tristeza, la preocupación, la aflicción y otros estados de ánimo o de conciencia opuestos a la moral optimista difundida por el sistema. El mundo tiene que ser tan radiante como los anuncios publicitarios, los centros comerciales, los desfiles *de* modelos, los concursos de belleza o las playas y balnearios *de* moda; ya por esta sola razón, lo que los detentadores del poder esperan son caras risueñas y satisfechas, dado que son el signo externo del asentimiento a los valores reinantes y la garantía de su continuidad y reproducción.

Negar u ocultar los males del mundo no es sólo inhumano, sino también una forma de opresión. Por lo demás, yo me pregunto: ¿hay algo más innoble que acomodarse en el banquete de la vida y observar fríamente y con indiferencia cómo los desamparados piden, con la mirada ensombrecida por la pena, un poco de solidaridad y de justicia? Nadie negará que la vida es a veces bella, no sólo para los mimados del destino, sino también para la gente común; pero incuestionable es asimismo que para un número cada vez mayor de personas, vivir se ha convertido en un largo y doloroso proceso de privación y renuncia. Mientras haya seres humanos que padezcan hambre y sed de justicia —y es lo que más abunda— les asistirá el derecho a proclamar a viva voz el dolor que llevan incrustado en el corazón. Los estratos dominantes prefieren acudir a actos anodinos o encerrarse en su despacho y sus suntuosas mansiones antes que escuchar los gritos y gemidos de dolor de los dominados, porque saben que son una denuncia implícita de la injusticia y la arbitrariedad.

Pienso que la vida sería quizá más llevadera y tolerable si siguiendo el ejemplo de Hiob o de Jeremías hablásemos más a menudo y abiertamente de lo que Lucrecio llamaba *vulnera vitae* o heridas de la vida, en vez de ocultarlas como si fueran enfermedades inconfesables. Frente a una sociedad que ha elevado el *carpe diem* a dogma casi sacrosanto, hay que transformar el dolor del mundo en un clamor universal que rompa los tímpanos de las minorías

dirigentes y les obligue a tomar medidas para mitigarlo. ¿Cómo vamos a emprender algo en común contra el mal si por falso pudor empezamos por callarnos unos a los otros?

Si no he podido identificarme nunca plenamente con la filosofía estoica o con el *sed intelligere* de Spinoza es porque exige de los hombres que lo acepten todo sin quejarse ni alegrarse. Yo pienso al contrario que el hombre tiene derecho a expresar a viva voz tanto su alegría como su tristeza, y que toda cosmovisión o sistema de pensamiento que cuestione este derecho entra en abierta contradicción con la naturaleza humana, uno de cuyos rasgos esenciales es la necesidad de comunicarse y compartir con los demás sus sentimientos y estados de ánimo. Y todavía más discutible se me antoja la afirmación hegeliana de que todo lo real es racional y todo lo racional real, tesis que, como ha señalado Albert Camus en *L'homme révolté*, significa una justificación del *statu quo*, incluidas todas las bellaquerías cometidas a lo largo de la Historia por los detentadores del poder y los conductores de masas.

¿Hubiera osado Leibniz afirmar hoy que vivimos en el mejor de los mundos posibles, como hizo hace pocos años su indigno epígono Francis Fukujama? Si formulo esta pregunta es porque el terremoto de Lisboa al que Voltaire aludía como símbolo del absurdo y como réplica a Leibniz, se repite también en nuestros días, sólo que a una escala infinitamente superior a la de entonces y en forma de miseria crónica, desnutrición, desempleo, falta de agua y de otros medios de vida indispensables. El terremoto de Lisboa fue terrible, como lo son todas las catástrofes naturales que la naturaleza airada desencadena cada vez con mayor frecuencia. ¿Pero es acaso menos terrible que más de 800 millones de personas pasen hambre en el mundo? De los 6.400 millones de habitantes del planeta, 2.800 millones tienen que malvivir y sobrevivir con dos dólares diarios, y 1.200 millones con menos de un dólar. De estos últimos, el 44 por ciento vive en Asia meridional y el 24,3 por ciento en Africa. La fortuna de las 200 personas más ricas del mundo es superior a los ingresos del 41 por ciento de la población mundial. El 18 por ciento de la población mundial privilegiada consume el 86 por ciento de la riqueza del planeta. Mientras en los países enriquecidos del Norte

la mortalidad media entre los niños menores de cinco años es de 6 muertes por cada mil niños nacidos, la del Africa alcanza la cuota de 150 a 200, en algunos países hasta de 300 y más. De los 40 millones de enfermos del sida, 25 millones viven en el continente africano. Actualmente existen en el mundo 1000 millones de personas sin trabajo y 860 millones de analfabetos, así como 121 millones de niños que no pueden ir a la escuela porque sus padres no pueden pagar las tarifas escolares. Pero todavía más escandaloso es que existan más de 100 millones de niños huérfanos que viven tirados en la calle y que en países como Brasil, Colombia, Guatemala y Honduras sean asesinados no pocas veces por pistoleros a sueldo de comerciantes y políticos sin entrañas. La falta de vivienda es otra de las plagas que, a causa de la miseria, se extiende cada vez más. En Calcuta viven más de un millón de personas sin techo donde poder cobijarse. Se calcula que en la actualidad hay 400 millones de niños y adolescentes sometidos a la esclavitud laboral y explotados miserablemente en diversos sectores de la economía, sin hablar de la cifra oscura de los que son utilizados o vendidos como mercancía sexual. Más de 1.000 millones de personas carecen de agua potable, y 2.400 millones de instalaciones sanitarias, principalmente en los países empobrecidos pero también en EE.UU. y otros países del Norte. Unida a la desnutrición, la malnutrición y la falta de asistencia médica, esta desprotección sanitaria conduce a la proliferación de toda clase de infecciones y enfermedades con desenlace a menudo letal. En 2004, la ayuda a los países empobrecidos fue de 68.000 millones de dólares, mientras que los gastos militares alcanzaron la cifra de 940.000 millones. Los países económicamente dominantes predicen el libre comercio y exigen de los países del Sur que liberalicen sus barreras aduaneras, pero ello no les impide subvencionar su producción agraria con más de 300.000 millones de dólares al año. Así, por ejemplo, una vaca de la U.E. recibe una subvención diaria de dos dólares, cantidad que equivale al sueldo de 1.400 millones de trabajadores en el mundo. El 75 por ciento del comercio mundial es acaparado por 22 países, a su cabeza EE.UU. (16 por ciento), Alemania (8 por ciento) y Japón con el 7 por ciento, mientras que los países más pobres tiene que conformarse con el 0,4 por

ciento. La fulminante caída de los precios de materias y productos agrarios durante los últimos decenios en los mercados mundiales ha conducido a la ruina de los países que viven de la exportación de esos productos. Eso explica que el nivel de ingresos per cápita de la mayor parte de países tercermundistas sea hoy inferior al de hace veinte o treinta años. Según un informe publicado a principios de 2005 por el FMI, en América Latina existen hoy 14 millones de pobres más que hace diez años. El total de iberoamericanos pobres es de 214 millones, de los cuales más de la tercera parte son niños y menores de edad. Y mucho peor es la situación de Asia meridional y Africa. Una cosa está clara: la universalización del modelo económico surgido en Occidente e impuesto durante los últimos siglos a las demás regiones del globo *manu militari* o por medio de la «penetración pacífica», el chantaje político-financiero, el soborno y la corrupción, explica que las diferencias de nivel de vida y de ingresos entre el Primer y el Tercer Mundo sean cada vez más abismales. Las cifras hablan por sí mismas: en 1820, la diferencia entre el PIB per cápita del país más rico del mundo y el más pobre era de tres a uno. Ciento cincuenta años más tarde, la proporción era de 44 a 1, en 1992 de 72 a 1, habiendo pasado a ser entretanto de 85 a 1. Éste es el fruto verdadero de doscientos años de imperialismo y colonialismo occidental. Se comprenden las palabras amargas del teólogo Pedro Casaldáliga en su *Carta avergonzada a la Humanidad excluida*: "Hemos tenido que llegar a estas alturas mortales del neoliberalismo imperante en todo el mundo para reconocer, con el más cínico de los fatalismos, que hay una Humanidad de primera clase que tiene derecho a vivir en el despilfarro y una Humanidad de tercera clase que tiene el derecho a morir de hambre".

Nos hemos acostumbrado tanto a los males del mundo, que casi los consideramos como normales, sin pararnos a pensar que una gran parte de ellos son el resultado de una organización injusta e inmoral de la sociedad. Y, naturalmente, nadie se siente responsable. Cuando los pueblos primitivos y antiguos eran víctimas de alguna tragedia colectiva, la atribuían a la cólera de los dioses y procuraban, por ello, contrarrestarla con sacrificios y otros ritos expiatorios, que era una manera supersticiosa pero sincera de reflexionar sobre la

propia culpa. La sociedad brutalizada de hoy reacciona en cambio con un encogimiento de hombros, sin tomarse en general la molestia de interrogarse sobre las causas visibles u ocultas de los desastres y las anomalías que afligen de manera creciente a la Humanidad. Sería imperdonable olvidar a los millones *de* personas de todo el mundo que en la medida de sus fuerzas intentan alzar su voz contra este estado de cosas, pero lo que predomina es por desgracia la indiferencia, la rutina y el cínico lema de «business as usual».

En realidad, casi todas las palabras inventadas por la civilización occidental para justificarse y legitimarse a sí misma —libertad, derechos humanos, sociedad civil, pluralismo, etc.— se han convertido en cáscaras vacías desprovistas del sentido humanista y emancipativo que tuvieron en su origen. Han pasado a ser como manzanas relucientes pero podridas por dentro. Hemos ciertamente occidentalizado el mundo, pero no para humanizarlo, dignificarlo y hacerlo más habitable, sino para saquearlo materialmente y embrutecerlo moralmente.

EL MIEDO DEL HOMBRE

Julien Green cuenta en sus *Diarios* que en el curso de uno de sus frecuentes paseos por París, vio en un muro del séptimo "arrondissement" las siguientes palabras escritas por un transeunte desconocido: "Tengo siempre miedo". Pues bien, lo que esta mano anónima expresó un día públicamente, refleja un estado de ánimo familiar a cada uno de nosotros, aunque el instinto de conservación, el pudor u otros motivos nos impulsen a ahuyentarlo de nuestra mente.

El miedo constituye una experiencia universal y común a todas las épocas. Civilizaciones exentas de este fenómeno psíquico no han existido más que en la literatura utópica, los mitos y los cuentos de hadas. La historia del hombre es, en una de sus dimensiones fundamentales, la historia de su miedo. Tenemos siempre o de manera intermitente miedo de algo por lo que, fundada o infundadamente, nos sentimos amenazados. Este temor forma parte intrínseca e indisoluble de nuestra conciencia y nuestro aparato sensorial, sea *in actu* o agazapado en algún rincón de nuestra psique. No creo que lo decisivo sea el problema del suicidio, como pensaba Albert Camus

y antes de él la filosofía estoica; tampoco el problema de la muerte, que tan obsesivamente preocupaba a Heidegger; el desafío mayor y más asiduo al que nos enfrentamos a lo largo de nuestra vida es el de no sucumbir al miedo que se apodera a menudo de nosotros, y que en sus manifestaciones más radicales nos arroja a una profunda sima de pánico y desesperación. El hombre ha tenido siempre, en mayor o menor medida, miedo de la existencia. Sólo los imbéciles o las almas benditas se han movido deportivamente por la vida, sabiendo en todo momento lo que tenían que hacer.

El miedo es consubstancial a la naturaleza humana. Ahora bien: su gestación y su manera de manifestarse no son siempre idénticas, sino que están ligadas intrínsecamente al sistema de valores, a la cultura y a los hábitos de vida reinantes en cada respectiva época. Esta interacción o "Wechselwirkung" dialéctica entre el hombre y su contorno histórico y social explica por qué la estructura y las consecuencias del miedo sean a menudo distintas. Así, mientras en otros estadios históricos el hombre podía combatir su miedo con ayuda de su fe religiosa, de sus convicciones éticas o de sus ideales políticos, el individuo descreído de nuestro tiempo carece en general de la fuerza interior suficiente para poder afrontarlo con serenidad y entereza. Contra el latigazo del miedo no existe ninguna coraza defensiva, y mucho menos la del cinismo; al contrario: son las almas gastadas que no creen en nada las que más expuestas están a sucumbir al miedo. Eso explica, entre otras cosas, por qué una época moral y humanamente tan endurecida como la nuestra sea, a la vez, una época tan nerviosa y, en el fondo, tan insegura de sí misma. Bertrand de Jouvenel pone el dedo en la llaga: "El carácter psicológico esencial de nuestro tiempo es el predominio del miedo sobre la confianza en sí mismo" (2). Ello no puede sorprender. El hombre de la sociedad de consumo, arrojado a un mundo competitivo sin solidaridad ni compasión, está expuesto continuamente a la voluntad de poder, a la hostilidad y a las zancadillas de los demás, corre el peligro de convertirse en víctima de la libertad a menudo malintencionada de sus semejantes. De ahí que su actitud habitual sea la de vivir a la defensiva, no sólo como conductor de automóvil. El hombre ha logrado, a través del progreso científico, técnico e

intelectual superar una parte de su miedo ancestral, pero lo que cada vez menos consigue es convivir con su prójimo sin temor y sin desconfianza, y no es ciertamente casual que casi toda la filosofía de Sartre gire en torno a esta problemática (3). Precisamente porque el hombre contemporáneo no se siente seguro de nada ni de nadie, se ha convertido en un extraviado existencial, no sólo en sentido metafísico. En el fondo cada uno de nosotros podría decir con Henry Miller: "Soy un hombre perdido entre la multitud" (4).

El miedo no es sólo vivencia personal, sino que en determinados momentos históricos puede adquirir dimensiones colectivas. La civilización moderna irrumpe en la historia con el decidido propósito de liberar al hombre medieval del miedo inherente a la idea del pecado original, el infierno y el castigo divino. En sentido religioso o metafísico, el hombre actual es sin duda menos temeroso que el hombre ancestral o premoderno, pero en cambio tiene que enfrentarse a formas del miedo que el hombre de otras civilizaciones ignoraba. El racionalismo cartesiano no ha logrado hasta ahora extirpar el miedo del alma humana; lo que en realidad ha hecho es reproducirlo dentro de un contexto histórico-cultural distinto. Si hay algo que caracteriza al hombre de nuestros días es precisamente el papel central que el miedo juega en su vida. Se explica que el autor ruso Daniel Granin haya calificado el siglo XX como "el siglo del miedo". Los sondeos demoscópicos y otros estudios y datos demuestran en todo caso que en la denominada "sociedad del riesgo" (Ulrich Beck), crece el número de personas que miran el futuro con honda preocupación y angustia, como también crece el volumen de los trastornos y traumas psíquicos y de los suicidios.

El miedo escatológico que el *homo religiosus* del Medioevo sentía por el Juicio Final se ha convertido en miedo intramundano, se articula como miedo ante el carácter amenazante de las condiciones interpersonales y sociales reinantes. El sueño común a Marx, Bakunin y Nietzsche de instaurar un paraíso terrenal liquidando a Dios, se ha revelado como un mito insostenible. El hombre medio ha dejado quizá de temer a Dios, pero en cambio teme a sus semejantes, como consignaba amargamente Albert Camus: "Dios ya no es

necesario para crear la culpabilidad ni castigar. Nuestros semejantes se encargan de ello, ayudados por nosotros mismos" (5).

El miedo de la sociedad de consumo se manifiesta sobre todo como miedo al fracaso. Ésta es, en efecto, la forma más frecuente del miedo en la llamada "open society": miedo a ser considerado como fracasado por la sociedad. Ello es lógico en un mundo que mide el valor del hombre por su éxito externo. La falta de éxito, o lo que la *doxa* triunfante entiende como tal, es interpretada por el hombre de hoy como la versión moderna de la condena o perdición. Si el hombre intenta sustraerse al miedo ante el fracaso y convencerse a sí mismo y a los demás de lo fuerte que es, es porque sabe que el sistema sólo quiere ver en torno suyo individuos emprendedores, resueltos y pletóricos de energía como los que aparecen en los anuncios publicitarios o en las pistas de atletismo y otras competiciones deportivas. En una sociedad que ha elevado la competencia a valor supremo, confesar que uno tiene miedo equivale a extender el propio certificado de defunción. De ahí que todo el mundo procure poner buena cara al mal tiempo y guardar para sí como un secreto sus dudas y cuitas. Admitir ante los demás que se tiene miedo, no encaja en la estética y la cosmética de una civilización que sólo cree en la inhumana y estúpida ideología de la eficacia y el triunfo.

El miedo, claro está, no deja de existir porque la ideología lo niegue o lo encasille como una anomalía. Vida humana y miedo son dos categorías inseparables y constitutivamente unidas entre sí; donde hay vida hay miedo, y viceversa. Y aquí hay que dar la razón a Heidegger. El miedo, afirma el filósofo de los Bosques Negros, no es en modo alguno un sentimiento engendrado por un acontecimiento externo, sino que forma parte esencial del hombre en tanto que existente o "Dasein". El hombre tiene miedo porque su propia estructura óptica se caracteriza por su radical "indomicalidad" (Un-Zuhause), también porque la vida es esencialmente "unheimlich", esto es, extraña o extranjera a nosotros mismos: "El miedo original puede surgir en todo momento. Para ello no necesita ser suscitado por un suceso extraordinario. La profundidad de su vigencia explica que pueda surgir por el menor motivo" (6). Heidegger tiene razón,

pero no toda la razón; porque al hablar del miedo hay que tener en cuenta que no es sólo el producto de la configuración óptico-antropológica del sujeto, sino también de las condiciones objetivas reinantes en cada respectivo estadio histórico, un aspecto sobre el que Heidegger, prisionero de su hipersubjetivismo, de su radical indiferencia por todo lo externo y de su desprecio por el pensamiento emancipativo, no ha perdido una sola palabra. En realidad, una parte mayor o menor del miedo que el hombre ha sentido a lo largo de su trayectoria histórica ha tenido causas exógenas y no endógenas, esto es, ha sido el resultado de una organización irracional e injusta de la sociedad. Fenómenos como el paro crónico, el darwinismo social o el desamparo material no tienen nada que ver con la problemática intrínseca del sujeto, sino que son realidades extrínsecas.

Si el pensamiento emancipativo tiene una razón de ser es precisamente la de haber procurado eliminar o reducir a un mínimo el miedo social. Y el hecho de que este miedo social sea de nuevo uno de los problemas más acuciantes de la hora actual —no sólo en los países empobrecidos— confirma su legitimidad histórica y moral. Humanizar las condiciones objetivas de la sociedad significa no sólo resolver o mitigar los problemas sociales, sino combatir una de las causas más importantes del miedo. Las interpretaciones intelectualistas —y por tanto elitistas— sobre la naturaleza del miedo tienden a pasar por alto que para muchos pueblos y sectores de población, el miedo social es la forma más generalizada del miedo, también la que más estragos causa. Marginar este dato elemental se me antoja como un imperdonable y sórdido acto de desprecio hacia las capas desasistidas de la Humanidad. Quienes formamos parte de la sociedad de la abundancia, tenemos el deber moral de no olvidar nunca que la Humanidad se compone, en su inmensa mayoría, de sociedades víctimas de la escasez y la penuria, cosa que subrayaba ya el propio Galbraith al hablar de la «affluent society». Hay que consignar también que una de las perversiones morales más abominables del neoliberalismo hoy en boga consiste en responsabilizar personalmente a las víctimas de sus problemas y negar que éstos puedan proceder de los factores estructurales creados por el propio sistema,

una estrategia que persigue el objeto de autoexcluirse de toda culpa y de trasvasarla a las propias víctimas.

Pero a las causas objetivas del miedo pertenecen no sólo la inseguridad y la miseria material, sino también la desmoralización interior y la pérdida de toda esperanza redencional. No fue siempre así. El humanismo obrero surge y se gesta precisamente en la fase manchesteriana del capitalismo, cuando la explotación del hombre por el hombre alcanza sus dimensiones más brutales. Pero en vez de aceptar pasiva y resignadamente su condición de parias, los trabajadores ponen en pie un grandioso movimiento de resistencia, y ello no sólo para reivindicar sus derechos materiales y laborales, sino también para defender su dignidad humana. Las víctimas de la injusticia social carecen hoy de la fe que antaño tuvieron en sus propios valores, y de ahí que Iván Illich haya señalado con razón que la «modernización de la pobreza va unida al aumento de la impotencia» (7). Y por eso mismo, crece la responsabilidad de quienes hoy tienen en sus manos los destinos del mundo, que son las clases altas y medias de la sociedad, particularmente de la occidental. Porque no hay que hacer sólo justicia cuando ésta es exigida por las víctimas, sino voluntariamente y sin esperar a que aquéllas protesten y levanten barricadas. Hacer el bien es un imperativo universal, pero son los que están arriba quienes más obligados están a practicarlo.

LA VERDAD DE LA VIDA

Obsesionado por imponer una ideología basada exclusivamente en la glorificación del hedonismo y el materialismo más groseros, el sistema de valores hoy triunfante intenta por todos los medios persuadir al hombre de que lo mejor que puede hacer con su vida es aturdirse, consumir y gozar. De ahí el papel central que en nuestra sociedad juegan los «hidden persuaders» de que hablaba Vance Packard, esto es, los profesionales del marketing encargados de modular la topografía mental y psíquica del individuo. No satisfecho con predicar el placer a toda costa, el sistema ha elevado a rango cultural las manifestaciones más banales del consumismo y del comportamiento personal. Alain Finkielkraut no es el único que en este contexto

ha subrayado, con plena razón, que "la lógica del consumo destruye la cultura" y que "lo que rige hoy la vida espiritual es el principio del placer como forma moderna del interés particular" (8).

La fetichización del consumo y el placer mecanizados persigue como fin apartar al hombre de la reflexión crítica y de la búsqueda de sí mismo, paso previo para que adquiera y consuma los productos que el sistema arroja al mercado a un ritmo cada vez más vertiginoso. La síntesis entre mercado total y marketing ha creado el tipo de *homo consumen* que Baudrillard ha analizado y descrito pormenorizadamente en su ya clásica obra sobre la sociedad de consumo: "El hombre-consumidor se considera como tener-que-gozar, como una empresa de goce y de satisfacción, como tener-que-ser-feliz, como enamorado, como adulador/adulado, seductor/seducido, participante, eufórico y dinámico" (9). El imperativo categórico que Kant aplicaba al terreno de la moral se ha convertido en el imperativo categórico de acumular y despilfarrar mercancías. El "hombre-máquina" de La Mettrie triunfa sobre el "alma bella" de Schiller, el "animal-rebaño" anticipado por Nietzsche sobre el sueño divino de Hölderlin. ¿Qué ha sido del «homme complet» renacentista, del «noble salvaje» de Rousseau, de los «héroes» de Carlyle o de «los individuos cosmo-históricos» de Hegel? Lo que triunfa son los robots programados que Orwell describió en su obra *1984*. Se comprende el veredicto emitido por Rimbaud antes de abandonar para siempre el Viejo Mundo: «La race inférieure a tout couvert» (10).

Los estrategas y animadores del sistema han descubierto desde hace tiempo que la tristeza, la preocupación y el miedo —la «acedia» medieval— son estados de ánimo difícilmente movilizables para las campañas de promoción de ventas y la conquista de nuevos clientes. De ahí la necesidad de crear una tabla artificial de valores basada en la despreocupación, la ligereza y el alegre vivir. El designio central de la publicidad, de los programas *de* televisión y de otros instrumentos de manipulación mental y sensorial es el de persuadir al hombre de que la vida puede ser vivida como una fiesta permanente, y que lo más sensato es que gocemos de ella. Es, por cierto, lo mismo que proclamaba Goebbels durante la II Guerra Mundial para hacer olvidar al

pueblo alemán los terribles ataques aéreos a que estaba sometido día y noche. Este era también el objetivo de los conciertos de rock que se organizaban en el mismo Belgrado acosado por las bombas y los cohetes de la OTAN. Ocurra lo que ocurra hay que entregarse pues a la terapia del chiste, de la risa y del jolgorio, para que de esta manera el hombre no se deje vencer por la pena y el miedo y siga comprando y consumiendo los artículos fabricados por el sistema.

Pero la vida no es ni podrá ser nunca la suma de sus aspectos agradables y fáciles, sino que en una de sus dimensiones irreductibles será siempre renuncia, dolor y tragedia. ¿Cómo olvidar las palabras de Pascal? «Por muy bello que haya sido el resto de la comedia, el último acto es siempre sangriento" (11). Unamuno estaba asistido de razón cuando partiendo de su concepto trágico de la existencia señalaba que "los únicos reaccionarios son los que se encuentran bien en el presente" (12). Y también la tenía Ortega al recordar una y otra vez que la vida es drama. Kierkegaard iba todavía más lejos, pues entendía la existencia humana como desesperación, considerando que toda persona que rehuye mirar de frente esta realidad vive en estado de alienación. O más concretamente: todo el mundo vive en estado de desesperación, empezando por quienes no son conscientes de ello, los cuales, demasiado pusilánimes para admitir la verdad de su condición se refugian en lo que otro gran trágico —Pascal— llamaba "le divertissement". De ahí que el gran pensador danés hablara de la "universalidad de la desesperación" y afirmara que la aceptación incondicional de este hecho es la única vía verdadera del cristianismo: "Lo raro no es estar desesperado, sino que, al contrario, lo raro, lo rarísimo es no estarlo" (13). Aceptar la desesperación es lo serio, la "enfermedad mortal" que Kierkegaard define como "morir eternamente, morir sin morir, morir la muerte" (14). Todo lo demás es, según él, vanidad de vanidades. Kierkegaard era, claro está, un alma protestante y sombría no siempre fácil de comprender por nosotros la gente del Sur, más inclinada a la alegría y a la "joie de vivre". Pero ello no significa que su tesis fundamental sea falsa o el producto de un rasgo patológico. Puede discutirse su radicalidad o unilateralidad, pero no su raíz. Todos los grandes

pensadores que quieren transmitirnos alguna verdad importante, suelen exagerar. Por lo demás, todo el que conozca siquiera mínimamente la literatura universal no ignora que en gran parte ha sido un testimonio de dolor. Con ello no queremos decir que el hombre se componga sólo de desesperación. Precisamente porque esta es una de sus experiencias más profundas, ha tenido que aprender a lidiar con ella, como el matador con la bestia que tiene delante. ¿Qué es la cultura universal sino el intento de enseñar al hombre la manera de sobreponerse a la dimensión aciaga de su ser y de su destino? Pero el hecho de que la vida no sea sólo desesperación o dolor no significa que tenga que ser pura frivolidad o "sociedad del espectáculo", como la llamó Guy Débord mucho antes de suicidarse.

Plantearse el problema de nuestra condición humana y de nuestra estancia en la tierra sin tener en cuenta sus raíces trágicas, significa ya de antemano errar el blanco y no dar con la respuesta adecuada. Por lo demás, todo intento de esquivar el bulto y agarrarse a explicaciones expeditas y cómodas chocará una y otra vez con la cruda realidad, esto es, con los golpes que el destino se encarga de asestarnos, también a quienes confunden la vida con una verbena, un festival de verano o una juerga. Comparto el criterio de uno de los personajes de Oscar Wilde, aquel hombre singular e incomprendido que se dedicó a ocultar su agonía interior entreteniéndose al público de su tiempo con sus mordaces comedias y sátiras: "I have the greatest contempt for optimism", "siento el mayor desprecio por el optimismo" (15). Pero no menos me identifico con lo que Georges Bernanos escribió en su gran libro sobre nuestra guerra civil: "El optimismo me ha parecido siempre una sórdida coartada de los egoístas interesados en disimular su crónica satisfacción de ellos mismos. Son optimistas para no tener que apiadarse de los hombres y de su desgracia" (16).

NOTAS AL CAPÍTULO XIII

- (1) Ramón Fernández Durán, *La explosión del desorden*, seg. ed., p. 64, Madrid 1993.
- (2) Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir*, p. 565, París 1972.
- (3) Véase especialmente *L'être et le néant*.
- (4) Henry Miller, *Trophique du cancer*, p. 348, París 1974.
- (5) Camus, *La chute*, op. cit., p. 17.
- (6) Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, en Gesamtausgabe, tomo IX, p. 118, Francfort 1976.
- (7) Iván Illich, *Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik*, p. 126, Hamburg 1975.
- (8) Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, p. 166, París 1987.
- (9) Jean Baudrillard, *La société de consommation*, p. 112, París 1987.
- (10) Rimbaud, *Œuvres poétiques*, p. 119, París 1964.
- (11) Pascal, *Pensées*, op. cit., p. 131.
- (12) Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, undécima ed., p. 235, Madrid 1966.
- (13) Kierkegaard, *Traité du desespoir*, p. 73, París 1949.
- (14) Ibid., p. 66.
- (15) Oscar Wilde, *The Picture of Dorian Gray*, p. 89, Nueva York 1962.
- (16) Georges Bernanos, *Les grands cimetières sous la lune*, p. 40, París 1962.

CAPÍTULO XIV

LA CONDUCTA ÉTICA

VIRTUD Y VERDAD

Se ha convertido en hábito común desentenderse del eterno problema del bien y del mal y considerarlo como un anacronismo que sólo interesa a lo que queda de teología o de sistemas filosóficos situados al margen de la industria de la cultura y de los "mass media". Y si alguien es lo suficiente ingenuo como para aludir a estos conceptos, verá surgir en torno suyo una inequívoca mueca de condescendencia, mofa o incluso desdén. Pero el hecho de que las cuestiones éticas hayan sido desterradas del debate público y privado, no significa en modo alguno que hayan perdido su vigencia y su razón de ser. Yo diría casi que si se habla apenas de ellas es porque son más actuales que nunca. Si existe algo a lo que el hombre no puede renunciar es a la moral. Un mundo que pretenda vivir más allá del bien y del mal, como postulaba Nietzsche, está condenado a destruirse a sí mismo.

La verdad es constitutivamente moral, como sabían ya los antiguos, es una categoría no solamente epistemológica, sino vinculada de raíz a la idea del bien y de la justicia. Ya Parménides establece un nexo causal entre la verdad y la diosa de la Justicia o *Dike*. Todo el idealismo de Platón nace de la unidad entre lo verdadero y lo bueno, unidad que incluye también el concepto de lo bello. La verdad es también lo bueno, y lo verdadero es lo bueno porque significa la idea más alta y pura, y, por ello, también la más hermosa. Lo justo es el elemento que vincula al individuo con la comunidad. El *logos* de los estoicos encarna no sólo las leyes de la naturaleza y la razón, sino que es también el fundamento de las leyes morales.

Todo sistema de pensamiento digno de este nombre incluye una tabla de valores morales, al margen de que esta dimensión moral sea formulada explícitamente o no. Cuando hablamos del nexo intrín-

seco entre virtud y verdad no nos referimos pues a una moral formal o a una casuística de preceptos y reglas, sino al vínculo genético que existe entre el acto de pensar y su intencionalidad ética. Con ello estamos afirmando implícitamente que todo pensamiento que desvincula los problemas morales del proceso reflexivo se deslegitima a sí mismo como fuente de verdad. Feuerbach, a pesar de su concepción materialista, Llegará a afirmar que "la tarea teórica de la Humanidad es idéntica a su tarea ética" (1). Y no otra cosa venía a decir Unamuno un siglo después: "La bondad es la mejor fuente de clarividencia espiritual" (2). Por lo demás, la Historia nos demuestra, una y otra vez, que toda época que intenta prescindir de un código de valores excelso es para sustituirlo más tarde o más temprano por subvalores de pacotilla, como ocurre en la sociedad de consumo de nuestros días.

Si el hombre moderno es, en general, más débil y desgraciado que el antiguo, se debe sobre todo a que carece, a la inversa de aquél, de un sentimiento moral profundo. El hombre antiguo amaba la virtud, y aunque esta vocación ética fuera imperfecta, le ayudaba a afrontar con dignidad y entereza los giros adversos de su vida. Toda la Antigüedad clásica es un intento grandioso de perfeccionamiento moral, especialmente a partir de Sócrates, aunque la preocupación ética aparezca ya con toda fuerza en el pensamiento presocrático. La virtud es para el gran ateniense no sólo lo más elevado y bello, sino también lo más útil al hombre. El que obra mal se perjudica a sí mismo. La fe de Sócrates en la virtud es tan grande, que no concibe que un hombre obre mal a sabiendas de lo que hace, y deduce de ello que el malvado lo es por ignorancia, esto es, involuntariamente y sin tener plena conciencia de sus actos. De la misma manera, el malo no puede dañar al hombre virtuoso, porque la virtud es un bien supremo y absoluto bastándose a sí mismo, por tanto inmovible y situado por encima de la maldad o las injurias de los otros. La situación de los que hacen el mal es, según Sócrates, peor de la de quienes lo sufren. De ahí que en el Areópago se defiendan no

para salvar su vida, sino para impedir que sus jueces cometan una injusticia. ¿Cabe algo más sublime?

La virtud se alcanza a través del conocimiento, es conocimiento, una tesis que explica la importancia cardinal que Sócrates adjudica a la búsqueda de la verdad. El conocimiento no es algo que nos llega del exterior y que se encuentra fuera de nosotros, sino un bien que se halla en nuestro propio interior y que podemos alcanzar a través de la autorreflexión. De ahí el famoso "conócete a tí mismo", que es también una exhortación al sentido de la medida y a la humildad. Se ha censurado —ya a partir de Aristóteles— el carácter panlogista e hiperracionalista de la concepción socrática de la moral, y se pasa por alto en este contexto que si Sócrates subrayó con tanta insistencia el nexo causal entre virtud y conocimiento fue porque su principal preocupación era la de desenmascarar el relativismo moral de los sofistas, para los que no existía ninguna verdad objetiva, subjetivismo que Protágoras resumirá al declarar tajantemente que "el hombre es la medida de todas las cosas".

Para Sócrates, el verdadero conocimiento —base de la virtud— radica en principios universales e inmutables, vigentes para todo el mundo. Lo que Sócrates pretende es exactamente eso: demostrar que por encima de los problemas e intereses particulares de cada respectivo sujeto existen verdades superiores, objetivas y válidas por sí mismas; no otra cosa nos dirá más tarde Kant. Si Sócrates dialoga sin cesar con sus conciudadanos en las plazas y calles de Atenas es para apartarlos de la falsa sabiduría sofista —particularismo e hiper-subjetivismo— y mostrarles el camino de la verdad y el bien, que para él son una y la misma cosa. Sócrates no era una simple teórico de la moral, sino que predicó con el ejemplo. No enseñaba sólo la virtud, sino que la practicaba, aludiendo como prueba de ello —también ante sus jueces— a su pobreza. Toda su personalidad es una síntesis concreta de sabiduría, modestia, sencillez, sobriedad, honestidad, valentía, elocuencia, sentido de la equidad, urbanidad y sociabilidad. Su muerte ejemplar, tan exenta de *pathos* rebuscado,

no es más que la culminación de una vida entregada en cuerpo y alma a la praxis ética.

Para su discípulo Platón, la idea más alta es, como señalábamos antes, la idea del bien, origen de la perfección moral y el conocimiento, como resume en uno de los pasajes centrales de su *Politeia*: "Tened, pues, por cierto, que lo que derrama sobre las cosas que conocemos la luz de la verdad, y lo que da al alma la facultad de conocer, es la idea del bien y que ella es el principio de la ciencia y de lo verdadero conocido por la inteligencia. Por bellas que sean las ciencias y la verdad, podéis asegurar sin temor de engañaros que la idea del bien las excede en hermosura». Sólo el virtuoso puede ser feliz; de la misma manera, es mejor ser castigado por un delito que cometerlo. Este idealismo moral, que hoy nos es difícil comprender, será asumido y enriquecido en aspectos esenciales por su discípulo Aristóteles. Lo que le diferencia del maestro es sobre todo el valor que concede a la dimensión volitiva de la moral. La virtud no es solamente conocimiento o belleza, sino también hábito y voluntad. El mal no es por consiguiente un producto de la ignorancia, como creían Sócrates y Platón, sino de una decisión o intencionalidad subjetiva. O lo que es lo mismo: el hombre es libre para hacer el bien y el mal, para ser virtuoso o no serlo. Es, pues, un ser responsable de sus actos.

Al margen de las diferencias más o menos profundas que puedan separar a Sócrates, Platón y Aristóteles, lo que caracteriza a la ética griega clásica es su inmensa fe en la capacidad del hombre para actuar de acuerdo con máximas y preceptos morales. Esta fe en la aptitud ética del individuo no es sino el reflejo de la confianza absoluta que el pensamiento helénico tenía en la facultad del hombre para organizar su vida sobre bases racionales y justas. Esta tradición se mantendrá viva hasta la llegada de Pirrón, y es perceptible incluso en corrientes filosóficas de orientación hedonista, entre ellas el epicureísmo y la escuela cínica. Sólo los cirenaicos, obsesionados por la idea del placer —como hemos señalado en un capítulo anterior— descuidan la moral. El sentimiento ético antiguo culmina

en el estoicismo de Zenón, que unido al misticismo neoplatónico y a la crisis de valores del mundo antiguo, contribuirá al advenimiento y difusión de la doctrina cristiana.

El momento ético de la verdad humana, descubierto por la filosofía griega y cultivado también por sus herederos romanos, será asumido plenamente por el humanismo renacentista y la Ilustración, que son, fundamentalmente, corrientes de pensamiento portadoras de mensajes morales y pedagógicos. Entre los grandes impulsores de la ética moderna figura Shaftesbury (3). Fundador de la ética afectiva, su tesis central es la de que la conducta moral parte sobre todo de la sensibilidad del hombre. El conde inglés traza un ideal ético inspirado en el concepto griego de armonía natural y belleza. También sigue a los griegos al identificar ética y felicidad. Lo que él llama «moral sense» es un atributo congénito a la naturaleza humana y procede más de los sentimientos que de la razón. Frente a la ética intelectualista de Sócrates-Platón o volitiva de Aristóteles, Shaftesbury afirma la ética sensitiva. Con ello, el aristócrata inglés se sitúa en una posición diametralmente opuesta al dogma cristiano del pecado original, que, como más tarde Rousseau, rechaza de plano. Pero también rechaza la tesis de Hobbes de que el estado natural del hombre es la guerra. Shaftesbury sostiene que debido a su sentido moral, el hombre tiene inclinaciones sociales innatas, una idea que recorre como un hilo de Ariadna todo el pensamiento de la Ilustración. El pensador inglés, a quien hoy apenas se cita, ejerció una gran influencia sobre el pensamiento ilustrado clásico, especialmente sobre Rousseau y Schiller, pero también sobre su discípulo Francis Hutcheson y sobre David Hume.

Saliendo al paso de Bernard de Mandeville y de su descarnada apología del egoísmo, Hutcheson responde que ese supuesto egoísmo no impide al hombre obrar a menudo con altruismo y generosidad. Consecuente con su fe en la capacidad moral del hombre, escribe "que hemos sido hechos por la naturaleza (formed by nature) para servirnos unos a los otros, y no para servirnos a nosotros mismos" (4). Hume fundamenta la ética también en la naturaleza humana,

y no en la razón, como Kant y la moral deontológica en general: "La razón es completamente inactiva y no puede ser la fuente de un principio tan activo como la conciencia o el principio de la moral" (5). La base del impulso ético es la simpatía, que es un sentimiento natural del hombre. Pero Hume relativiza este punto de partida al señalar que los sentimientos no bastan para garantizar la conducta ética, precisamente porque a causa de su raíz subjetiva están expuestos a la arbitrariedad y a la mudanza. La sensibilidad moral tiene que ser por tanto completada y guiada por la reflexión racional, base de la moral universal. La moral deontológica de Kant está aquí ya perfectamente preconfigurada.

Dentro del pensamiento ilustrado, Rousseau defiende, con especial énfasis, la idea de la bondad natural del hombre, situándose con ello en una perspectiva convergente a la de Shaftesbury y sus discípulos: "Establezcamos como máxima indiscutible, que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos: no hay ninguna perversidad original en el corazón humano" (6). Dirigiéndose a los pesimistas y excépticos de su tiempo, exclama: "Si no hay ningún sentimiento moral en el corazón del hombre, ¿de dónde le vienen sus transportes de admiración por las acciones heroicas y los estrechamientos de amor por las grandes almas?" (7). El hombre es bueno por naturaleza, y si se pervierte es a causa de una mala educación. La posición de Rousseau es optimista —como la de los griegos— pero antiintelectualista; su base no es el intelecto, sino la naturaleza. La fe en la moral es un rasgo común a la Ilustración francesa. Diderot estaba convencido de que el amor al prójimo, el desprendimiento y el instinto mutualista son rasgos naturales de la criatura humana. Partiendo de estas premisas, afirmará que la manera más idónea de ser feliz consiste en «ser un hombre de bien» (8). Para Helvétius, en fin, no cabe duda de que «el hombre está hecho para la virtud» (9).

El pensamiento ético moderno culmina en Kant. En su fase inicial —la anterior a las *Críticas*— asumió posiciones cercanas a Shaftesbury, Hume y Rousseau, identificándose más o menos con la concepción

empírica y espontánea de la moral: simpatía, sentimientos etc. Pero poco a poco se alejó de este esquema y elaboró un sistema moral independiente de los instintos y afectos del hombre. Kant aplica a la ética el mismo criterio en que se basa su teoría del conocimiento. Lo mismo que existe una razón pura a priori, ha *de* ser posible una moral emanada exclusivamente de la autonomía de la razón. Moral no es "Neigung" o afecto, sino "Pflicht", deber. El sistema moral de Kant encuentra su máxima y elocuente expresión en su tratado sobre la „paz perpetua", en el que traza las líneas maestras de un orden mundial basado en la convivencia pacífica de los pueblos libremente federados, visión que demuestra la actualidad de su pensamiento y su superioridad moral sobre el de Hegel, quien a la inversa de Kant creía que los largos períodos de paz son nocivos para el desarrollo del hombre y necesitan, por ello, el correctivo de la guerra. Por desgracia, el pueblo alemán ha seguido más las enseñanzas de Hegel que las de Kant, lo que explica el carácter belicista que caracteriza la trayectoria histórica de sus últimos cien años.

EL DESCENSO DE LA MORAL

Fra indispensable esta breve incursión en el legado ético de la Humanidad para comprender el descenso moral del presente estadio histórico y, a la vez, para rescatar del olvido valores y modos de ser y de pensar que podrían ayudarnos a superar la profunda crisis que atraviesa la Humanidad y proporcionarnos un sólido punto de apoyo arquimediano para conseguir lo que con mayor o menor acierto estoy postulando en este libro: la recuperación de lo humano frente a una sociedad cada vez más brutalizada. Sin esta labor anamnética difícilmente podremos romper el círculo vicioso en el que estamos atrapados. Recuperar lo humano presupone recuperar la memoria histórica y moral que el sistema, por razones obvias, tiene escaso interés en mantener viva.

En una de sus dimensiones centrales, la Edad Moderna es un intento de prescindir no sólo de la fe religiosa, sino también de la ética, un fenómeno que se inicia ya con Maquiavelo y Hobbes,

los dos grandes pioneros y arquitectos de la razón instrumental burguesa. De ahí que los últimos siglos de historia se caractericen, a pesar del contrapeso de la Ilustración, del pensamiento social del siglo XIX y de otras aportaciones éticas importantes, por un vertiginoso descenso de la moral. El materialismo filosófico e ideológico socava los cimientos de la moral antigua y del cristianismo, a la vez que la literatura maldita (Sade, La Fontaine) decreta la plena libertad de los sentidos. El hombre, sediento de goce y plenitud animal, se desprende de sus raíces morales y sucumbe a sus instintos más vulgares. El culto premoderno a los valores del espíritu es sustituido por la idolatría materialista. Esta actitud incrementa sin duda las posibilidades hedónicas del hombre, pero merma su capacidad de resistencia moral. Resquebrajada la fe en los valores de rango universal, la vida se convierte en una guerra sin cuartel de todos contra todos. Sin ningún freno ético, religioso o afectivo, la dinámica destructiva del desenfreno y la voluntad de poder conducirá finalmente a la barbarie del fascismo, a las cámaras de gas nazis y a los gulag estalinianos.

El representante más radical de la antimoral es Federico Nietzsche. Abanderado máximo de la voluntad de poder y teórico del "Übermensch" o superhombre, degrada la moral a una manifestación de lo que él denomina despectivamente "animal-rebaño". Lleno de desprecio por toda actitud basada en la compasión, la ternura o la solidaridad, exclamará: "Freie Mächte, ohne Ethik", "poderes libres, sin ética". Con ello sienta las bases del irracionalismo integral. Para Nietzsche la moral es un producto del resentimiento y de la envidia, una reacción de los individuos débiles y vulgares frente a la presencia de la fuerza y la belleza. Nietzsche traza una línea divisoria entre la moral sacerdotal y la moral aristocrática. La primera es el símbolo de lo inferior, la segunda de lo superior. A la moral sacerdotal (priesterliche Moral) pertenecen, según él, el Cristianismo, el Humanismo, el Socialismo, la democracia, el principio de igualdad, el amor al prójimo y otras actitudes éticas que él asocia con los esclavos, los plebeyos y el pueblo bajo en general.

Pero el desprecio de la moral rebasa el ámbito de los pensadores que se declaran abiertamente enemigos de ella, como Mandeville, Sade, Max Stirner o el propio Nietzsche, y aparece también en sistemas filosóficos e ideológicos que formalmente pretenden ser portadores de valores superiores. Este es, especialmente, el caso de Hegel, filósofo conocido menos por sus propios escritos —altamente abstractos— que por la versión apologética que el marxismo ha difundido de ellos. Camus observaba agudamente: "Los movimientos políticos e ideológicos inspirados en Hegel coinciden todos en el abandono ostensible de la virtud» (10). El dios hegeliano no es la moral, sino la Historia y la eficacia, el «werden» o devenir fáustico. Su famoso "Weltgeist" o espíritu universal no es más que la santificación de la fuerza y el éxito. El fuerte tiene siempre razón: he ahí la verdadera moral hegeliana. El débil tiene que sucumbir, no sólo los individuos, sino también los pueblos. Para Hegel, los pueblos no son entidades dotadas de un significado intrínseco, como en Herder, sino fenómenos pasajeros destinados a ser superados por los pueblos más fuertes. Y lo mismo reza para las civilizaciones. Y la culminación de este proceso histórico selectivo y ascendente es naturalmente la gloriosa raza germánica. No puede sorprender que uno de los últimos críticos de Hegel —Enrique Dussel-, al referirse a su eurocentrismo pangermanizante y a su absoluto desprecio por las culturas *de* otros continentes, hable de su "espantosa crueldad, de un cinismo sin medida" (11).

Marx, celoso discípulo de Hegel, quería poner fin a la opresión de unas clases sobre otras, pero —y esto es lo decisivo y lo que le une a su mentor- no creía que la liberación del hombre se produciría a través del perfeccionamiento moral—del que se mofaba—, sino del desarrollo de las fuerzas de producción. Sólo así podremos comprender sus dicerios contra todos aquellos ideólogos que, como Proudhon, creían que la base *de* una sociedad justa tiene que ser la conciencia ética. Marx estaba movido ciertamente por un gran ideal social —y esta es la parte noble de su obra—, pero ello no le impedía pensar en categorías estrictamente económicas. De ahí

que su pragmatismo adquiriera a veces rasgos brutales y cínicos, por ejemplo cuando ensalza la esclavitud sin perder una sola palabra sobre las víctimas: "La esclavitud directa es la piedra angular de la industria burguesa... Sin esclavitud, ningún algodón, ninguna industria moderna. Sólo la esclavitud ha dado a las colonias su valor; las colonias han creado el comercio mundial y el comercio mundial es la condición de la gran industria. Así, pues, la esclavitud es una categoría económica de altísima importancia. Sin la esclavitud, Norteamérica, el país más progresista, se convertiría en un país patriarcal. Si se borra a Norteamérica del mapa mundial, tenemos la anarquía, la completa decadencia del comercio y de la civilización moderna" (12). A la vista *de* estos increíbles párrafos —que la hagiografía marxista naturalmente nunca cita— se comprenderá por qué se ha acusado a Marx de ser un "burgués alemán" (13) o de "no ser menos burgués que sus adversarios"(14).

El descenso de la moral que estamos describiendo a grandes rasgos, ha alcanzado un nuevo estadio cuantitativo y cualitativo en la "sociedad del bienestar" surgida tras la II Guerra Mundial, fenómeno que no es sólo el producto de la influencia ejercida por los teóricos de la anti-moral, sino y ante todo de la propia dialéctica del capitalismo avanzado y su descarnada apología del espíritu de lucro y del individualismo posesivo. El predominio cada vez más abrumador de este modelo de conducta ha embotado la sensibilidad moral del hombre y fomentado en alto grado sus instintos más bajos y mezquinos. De ahí que hayamos perdido el sentido del bien y convertido nuestro yo en un valor absoluto y desligado de todo aquello que no nos afecte directamente. El verdadero origen de la profunda crisis que atraviesa la Humanidad hay que ir a buscarlo en el deterioro de la categoría de solidaridad como parte fundamental de las relaciones interpersonales y sociales. Existen sin duda personas, grupos, organizaciones e instituciones que intentan oponerse a este estado de cosas, pero sus esfuerzos por humanizar el mundo tropiezan no solamente con los intereses creados de los grupos de presión y de sus aliados políticos y mediáticos, sino que transcurren

de ordinario en medio de la indiferencia de los sectores mayoritarios de población. Por regla general, el hombre de principios del tercer milenio no se siente vinculado a sus semejantes, o sólo a un mínimo círculo de ellos, residuo de sus raíces tribales. De ahí su tendencia a la insularidad y la incomunicación tanto afectiva como verbal. Hemos elegido no el compromiso ético que nos exige la situación angustiosa de la Humanidad, sino el aturdimiento y el escapismo. Mientras en torno nuestro se multiplica el dolor en progresión geométrica, nos dedicamos a contar chistes, a tomar alegremente el aperitivo, a acumular billetes de banco, a vociferar en los estadios deportivos y a fornicar. La indiferencia con que la mayoría de personas asisten a la regresión moral y axiológica del mundo refleja, por sí sola, el grado de embrutecimiento a que nos ha conducido la sociedad de consumo.

Nadie habla naturalmente de egoísmo; para justificar esta actitud se recurre al eufemismo de "privacy". Pero el culto desmesurado que se rinde a lo privado es, en rigor, la variante contemporánea de la insolidaridad y la inhibición. Entendámonos: el derecho a lo privado es un derecho inalienable y una de las conquistas de la democracia y el Estado de derecho. Y lo mismo reza para las categorías de "diferencia" o "singularidad" que la filosofía postmodernista acuñó a partir de la década del setenta como respuesta y alternativa a los modelos totalitarios de signo marxista. No son estos valores —autonomía personal, independencia, intimidad— los que nosotros cuestionamos, sino el hecho de que se hayan convertido en hojas de parra para encubrir y sublimar un modelo de vida y de conducta basado en el más rabioso de los individualismos. «El mundo, nuestro mundo», escriben dos profesores españoles, "pasa a ser el espejo del yo, y el sentimiento privado constituye la única realidad afectiva haciendo peligrar el concepto mismo de lo público" (15).

Quienes optan por el egocentrismo como norma de conducta —y hoy son los más—, están por supuesto convencidos de que obran con ganancia para ellos, sin darse cuenta que no hacen más que elegir un tipo de vida inferior al de sus posibilidades. Es cierto que

el hombre desprendido y bueno sufre a menudo más que el ególatra, pero a diferencia de éste es recompensado con creces por la emoción profunda e insustituible que proporciona la grandeza espiritual, que es el supremo don de la existencia. El egoísmo nos empobrece y mengua irreparablemente la riqueza potencial de nuestra condición humana; de ahí que sea una forma de la autocastración, la autodegeneración y el autocastigo. La conducta ególatra significa siempre una caída existencial, una pérdida axiológica, y ello porque, como sabían ya los antiguos, lo más útil al hombre es la bondad, máxima que Feuerbach reproduce al escribir: "Lo más noble es siempre lo más útil en la vida, y eso es la moral" (16).

Pero el deterioro de la moral no queda restringido ni mucho menos a la conducta personal, sino que repercute también al ámbito de la *res publica*. Y no me refiero aquí a la corrupción, la falta de principios y el oportunismo de los profesionales del poder político, sino a la creencia de que las instituciones y normas externas —Estado, constitución, partidos políticos, consultas electorales etc.— bastan por sí solas para garantizar el funcionamiento óptimo de la vida colectiva. Este pragmatismo archivulgar y a ras del suelo significa, en última instancia, el triunfo del formalismo instrumental de Hobbes sobre el idealismo ético de Platón, del determinismo objetivista de Hegel sobre la moral subjetiva de Kant, de lo extrínseco sobre lo intrínseco y de lo externo sobre lo interno. La estructura externa de la sociedad es, sin duda, de capital importancia para la convivencia entre los hombres, pero no lo es menos o quizá todavía más la idiosincrasia de cada sujeto individual. Sin un orden de valores alojado en la propia conciencia del ciudadano no puede surgir ni desarrollarse ningún orden externo satisfactorio. La lamentable situación en que se encuentra el mundo es una prueba de lo que estamos afirmando. En todo caso, el entramado institucional de que disponen los países occidentales para organizar su proceso de producción y reproducción no impide que la sociedad funcione cada vez peor, que las aporías aumenten y que los conflictos intersubjetivos, intragrupalos y sociales se multipliquen a ritmo vertiginoso. Esta es la consecuen-

cia inevitable de una cosmovisión que sólo concede importancia a los factores extrínsecos y se desentiende de los intrínsecos, que son siempre, por antonomasia, los factores morales.

EL BIEN COMÚN

La idea de verdad significa, en el terreno histórico-práctico, la realización del bien común, categoría que unifica, en un todo dialéctico, la dimensión de lo individual y colectivo. El bien común es, en efecto, la última instancia normativa de una sociedad racional y humanamente organizada.

No podremos dar sentido a nuestra vida personal si no conseguimos dar sentido a la vida en general. Y esto exige de nosotros un doble imperativo: nuestra autoeducación subjetiva y la acción en la esfera de lo transpersonal. O como escribía D.H. Lawrence en una de sus cartas: «Seamos buenos todos juntos, en vez de serlo únicamente en la intimidad de nuestros aposentos» (17). Nuestra estancia en la tierra no puede reducirse a mera interiorización; para adquirir su pleno significado requiere el compromiso de la militancia activa por un mundo mejor. Si el hombre quiere realizarse como criatura integral —base del humanismo— no tiene más remedio que estar y ser con y entre los demás. Es cierto que la vida colectiva, aun la más óptimamente organizada, arrastra siempre un lastre último de impersonalización y masificación, pero ello no quiere decir que sea lícito identificar a priori vida en común e inautenticidad, como hace el pensamiento solipsista en sus diversas acepciones. Hay que recordar una y otra vez que para los griegos la máxima virtud del *polites* o ciudadano era la de participar activamente en los asuntos de la *polis* o ciudad-Estado; de ahí el desprecio que suscitaba la figura del individuo entregado exclusivamente a su vida privada.

La voluntad ética parte siempre del afán de querer para los demás lo que también queremos para nosotros mismos. Actuamos de acuerdo con normas éticas cuando elegimos un tipo de conducta cuyo fin rebasa el ámbito de nuestro yo e incluye a nuestros semejantes. La ética está vinculada siempre, de algún modo, a una dimensión

metaindividual, es, por antonomasia, vivir pendiente de los demás y preocuparse por lo que acontece en torno nuestro. Sin esta motivación o intencionalidad transpersonal, no es posible liberarse del fatal automatismo de la egolatría. Moral es una categoría relacional. Su meta es la de superar toda forma de individualismo hermético y de crear un espacio común en el que cada uno se sienta como en su propio hogar. Ya Aristóteles nos habla del parentesco (*oikeiosis*) que une a los hombres, y lo mismo nos viene a decir Zenón al afirmar que los seres humanos están unidos por lazos comunes y universales que rebasan la esfera del país donde uno ha nacido. Optar por el bien no es otra cosa que ser fieles a este principio de solidaridad universal. Comparto aquí, como casi siempre, el criterio de Albert Camus: "El contrapeso del absurdo es la comunidad de hombres que luchan contra él. Y si elegimos servir a esta comunidad, elegimos servir al diálogo contra toda política de la mentira o el silencio. Este es el modo de ser libre en compañía de los demás» (18).

El primer imperativo que en este contexto debemos seguir es el del compromiso ético a nivel interpersonal, esto es, en el campo específico del tú-yo. Esta esfera de la conducta ética tiene ciertamente un alcance cuantitativo inferior al de la praxis político-social al uso, pero de otro lado es más concreta. Pienso, además, que si no aprendemos a ser buenos y honestos en el ámbito de nuestra cotidianidad inmediata, tampoco estaremos en condiciones de edificar un mundo justo para todos. Sin duda es posible imaginar un orden ideal de cosas en el que ninguna criatura dependa de la buena voluntad o solidaridad de los demás; pero mientras vivamos en un mundo como el de ahora, en el que a cada instante nos sale al paso la arbitrariedad, la injusticia, el desamparo y el dolor, tender la mano al prójimo se convierte en un ineludible deber de conciencia. Y digo esto pensando en los revolucionarios y redentores sociales que consideran que lo único importante es luchar por visiones proyectadas hacia el futuro *y* que lo demás es perder el tiempo y perpetuar el estado actual de cosas. Y pienso también que esta moral

abstracta fue el motivo principal de que las revoluciones del siglo XX se convirtieran por regla general en regímenes de terror.

Es obvio señalar que al bien común pertenece intrínsecamente un sistema social que permita a toda persona vivir dignamente y sin agobios materiales. La emancipación política es la condición previa para la emancipación del hombre, pero no su único y último objetivo; para que alcance su pleno sentido tiene que ser completada y enriquecida por la justicia social. Ahora bien, no se trata únicamente de que los estratos humildes no se mueran de hambre, como ocurre hoy en tantos sitios, sino de potenciar y ennoblecer al máximo su condición humana, laboral y social. O como decía Georges Bernanos: "No se trata de enriquecer al pobre, sino de rendirle honor" (19).

Democracia digna de este nombre es algo más que poder elegir cada cuatro años un partido de centro, de derechas o de izquierdas, máxime cuando estos partidos se parecen hoy cada vez más unos a los otros, especialmente en el plano de la política socioeconómica. Acudir a las urnas representa asimismo sólo una parte ínfima y fugaz del proceso democrático total, del que es inseparable el principio de participación y responsabilidad compartida en el ámbito de la vida cotidiana, que es lo realmente concreto. La democracia representativa es, sin duda, una gran conquista histórica, pero se revela cada vez más como insuficiente para afrontar y solucionar los ingentes y complejos problemas de la sociedad de masas. Eso explica, entre otras cosas, el creciente absentismo electoral, el desprestigio de las clases políticas y el desinterés por la *res publica*. Este distanciamiento entre gobernantes y gobernados sólo puede ser subsanado por medio de un modelo democrático menos abstracto que el que predomina hoy. No otra cosa quería expresar Jefferson al decir que la democracia es el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. Pero estamos muy lejos de haber alcanzado esta meta. En realidad, el pueblo constitucionalmente soberano ha sido degradado a objeto pasivo de la gestión política, cuando en realidad la función que le corresponde es la de ser su sujeto. Lo que Alexis de

Tocqueville escribía hace doscientos años, es válido también para la situación actual: "El principio de la soberanía del pueblo, que se encuentra siempre, más o menos, en el fondo de todas las instituciones humanas, ha permanecido de ordinario sepultado" (20). Si fuera posible medir el poder político con cifras y estadísticas exactas, como ocurre con la propiedad y la riqueza, podríamos comprobar fácilmente que en las democracias parlamentarias existe no sólo una gran desigualdad social, sino también una gran desigualdad política. En tanto subsista esta discrepancia, el bien común permanecerá — por lo menos en parte— un bien privado y oligárquico. Pienso con el filósofo y sociólogo alemán Oskar Negt que el camino a seguir es el de "elaborar un concepto de la política que no quede separado de la emancipación y la moral" (21).

NOTAS AL CAPÍTULO XIV

- (1) Feuerbach, *Philosophische Kritiken und Grundsätze*, p. 157, Leipzig 1969.
- (2) Unamuno, *Del sentimiento trágico*, op. cit., p. 29.
- (3) Entre las principales obras de Shaftesbury figuran: *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* (1699), *A Letter Concerning Enthusiasm* (1708), *Sensus Communis* (1709), *The Moralists* (1709) y *Soliloquy, or Adress to an Author* (1711).
- (4) Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, Collected Works, tomo VI, p. 105, reimpresso en 1990.
- (5) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 420, Nueva York 1969.
- (6) Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, op. cit., p. 111.
- (7) Ibid., p. 374.
- (8) Diderot, *Œuvres philosophiques*, 595, París 1961.
- (9) Helvétius, *De l'esprit*, op. cit., p. 369.
- (10) Camus, *L'homme révolté*, op. cit., p. 180-181.
- (11) Enrique Dussel, 1942. *El descubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 28-29, Madrid 1992.
- (12) Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, p. 129, Berlin 1949.
- (13) Françoise Paul-Lévy, *Karl Marx - Histoire d'un bourgeois allemand*, París 1976.
- (14) Karem Khella, *Die erfundene Realität. Die marxistische Wirtschaftstheorie*, p. 14, Hamburgo 1997.
- (15) Julia Varela/ Fernando Álvarez-Uria, *Sujetos frágiles. Ensayos de sociología de la desviación*, p. 154, Madrid 1989.
- (16) Feuerbach, op. cit., p. 15.
- (17) D.H. Lawrence, *Selected letters*, p. 100, Nueva York 1961.
- (18) Camus, *Carnets*, op. cit., p. 126.
- (19) Georges Bernanos, op. cit., p. 46-47.
- (20) Alexis de Tocqueville, *Œuvres complètes*, tomo I, p. 54, París 1954.
- (21) Oskar Negt, *Achtundsechzig. Politische Intellektuelle und die Macht*, p. 206, Gottinga 1995.

CAPÍTULO XV

UTOPIÍA Y REALIDAD

NOSTALGIA DE REDENCIÓN

La idea del bien común es necesariamente utópica, surge como respuesta a una realidad empírica insatisfactoria, es proyecto de futuro por antonomasia, una actitud que Fichte supo plasmar con gran pasión y lucidez: "Ya la mera contemplación del mundo tal cual es despierta en mi interior el deseo, la nostalgia —no, ninguna simple nostalgia— sino la absoluta exigencia de un mundo mejor. Yo dirijo la mirada a las relaciones entre los hombres entre sí y con la naturaleza, a la debilidad de su energía y a la fuerza de sus apetitos y pasiones, y una voz irresistible se levanta en mi alma: es imposible que las cosas sigan así, todo tiene que cambiar y mejorar" (1).

Toda filosofía que ve el mundo como realización de lo universal-humano no puede ser sino crítico-profética. Su punto de partida es la nostalgia de un futuro mejor que el presente. Optar por el bien es, en primer lugar, trascender la realidad dada y concebir un mundo distinto al existente. El pensamiento utópico es un pensamiento que entiende lo posible como motor de la historia humana, y que por ello subordina lo real a lo potencial y a lo que un día puede llegar a ser. No otra cosa venía a decir el estudiante anónimo que durante las jornadas revolucionarias de mayo de 1968 escribió las siguientes palabras en los muros de la Sorbona: «Yo tomo mis deseos por la realidad porque creo en la realidad de mis deseos». O para decirlo con las palabras de Leonardo Boff: «Pertenece a lo real también lo potencial, lo que todavía no es y puede ser. Por eso, la utopía no se contrapone a la realidad. Revela la dimensión potencial e ideal de la realidad" (2). Se comprende que otro teólogo —Benjamín Forcano— haya podido hablar del "derecho natural al sueño y a la utopía" (3). No cito a estos dos teólogos por causalidad. La idea de redención universal es de origen moral-religioso y está vinculada en Occidente

a la doctrina cristiana. Su mensaje central es la salvación y la bienaventuranza personal como alternativa escatológica a la imperfección del mundo. Las visiones utópicas surgidas en el contexto de la Modernidad no son más que versiones secularizadas del profetismo judeo-cristiano.

La creencia en la posibilidad de crear un mundo sin contradicciones ni dolor y regido por normas justas, conduce al surgimiento de una profusa literatura utópica, cuya referencia más lejana es la *Politeia* de Platón. A medida que el pensamiento utópico vaya racionalizándose, desaparecerán de él los elementos escatológicos y míticos para adquirir una estructura ideativa estrictamente intramundana. El profetismo moderno culmina en el pensamiento revolucionario y emancipativo surgido a lo largo del siglo XIX. El socialismo de Saint-Simon, Fourier o Guillermo Weitling apela todavía a los valores religiosos y reivindica la doctrina cristiana; a partir de Proudhon y Marx la utopía social prescinde de Dios y se declara abiertamente atea. Marx degrada la religión a opio del pueblo.

La idea de emancipación total no nace de un capricho teórico —aunque ello también ocurra—, sino que está vinculada genéticamente a una situación histórica deficitaria. Es por ello, aun en sus manifestaciones más moderadas, constitutivamente subversiva. De ahí el cordón umbilical que ha existido a menudo entre proyección utópica y revolución. Los que están satisfechos con el aquí y el ahora no añoran lo nuevo; incluso lo temen. Lo único importante para ellos es conservar y perpetuar el *status* empírico de que gozan, esto es, su particularidad privilegiada. De ahí que instintivamente defiendan el orden vigente y estigmaticen como agitadores y demagogos peligrosos a quienes luchan por un nuevo orden de cosas.

A partir de Hegel y sus discípulos directos e indirectos, la utopía tiene como fundamento el concepto de historicidad. La verdad deja de ser entendida como una substancia invariablemente idéntica a sí misma para convertirse en un proceso de autoconstrucción y

renovación permanente. La verdad no es, sino que deviene, y por tanto algo siempre inacabado e inferior a sus posibilidades potenciales. Feuerbach, enfrentándose a Hegel, dirá irónicamente: "La filosofía especulativa alemana constituye el contraste directo con la vieja verdad salomónica. Mientras ésta no ve nada nuevo bajo el sol, para aquélla todo es nuevo" (4).

La concepción cíclico-estática de la historia y del tiempo que caracteriza al pensamiento antiguo no-hebreo, es arrojada por la borda y sustituida por una visión dinámica en la que la temporalidad juega no sólo un simple papel cronológico, sino genético. Esta es la aportación básica de la teoría alemana a la filosofía moderna y lo que la distingue del pensamiento de los demás países europeos y del mundo en general. Es cierto que el concepto de progreso había sido introducido ya por la Ilustración inglesa y francesa, pero tanto la una como la otra parten todavía de una concepción inmutable de la razón, a la que sitúan —siguiendo aquí a los antiguos— no en un hipotético estadio histórico todavía desconocido, sino en la naturaleza humana. Para que la *ratio* alcance su máximo desarrollo no se necesita más que adiestrarla y liberarla de la superstición y la ignorancia. De ahí la importancia que la Ilustración adjudica a la pedagogía, sobre todo la francesa, que es, a la vez, la más cartesiana y racionalista, el *Émile ou de l'éducation* de Rousseau como ejemplo paradigmático de esta fe en las virtudes didácticas. También en este aspecto la Ilustración moderna sigue los pasos de la *paideia* elaborada por la Antigüedad clásica. Y también fiel a ésta es en su valoración positiva de la naturaleza humana, que en el idealismo alemán de Kant, Fichte y Hegel representa, por el contrario, lo negativo y lo que hay que superar, actitud que no es otra cosa que la sublimación filosófica del pecado original en su acepción protestante. Es por lo demás un secreto a voces que la filosofía especulativa alemana se ha amamantado en las ubres de Lutero y es, en gran parte, una continuación de la teología con otro aparato conceptual y otra terminología.

La concepción genuinamente historicista es un producto alemán, su teórico principal Hegel. O como señala Albert Camus: "Dentro del pensamiento fijo de su tiempo, el pensamiento alemán introduce, de golpe, un movimiento irresistible. La verdad, la razón y la justicia están encarnadas de pronto en el devenir del mundo» (5). La razón no es connatural al hombre, sino que va constituyéndose a través de un incesante proceso dialéctico de negación y afirmación. La Historia es precisamente eso: la autorrealización de la razón. Pero ya Belinski, tras un breve período de fervor hegeliano, indignado por la fetichización de lo venidero, se preguntaba: "»De qué sirve el convencimiento de que la racionalidad triunfará y que el futuro será bueno y hermoso si el destino me ha condenado a ser testigo del azar, de la sinrazón y de la fuerza bruta?" (6). He ahí una pregunta que hasta ahora los beatos del hegelianismo y el marxismo no han podido responder.

De acuerdo con Hegel, el espíritu universal (Weltgeist) o conocimiento absoluto (absolute Wissen) sólo adquirirá su plena significación en una etapa final de la Historia, es, pues, un *eschaton* ubicado en el futuro. Eso explica la concepción jerárquica que Hegel tiene de la Historia universal y del respectivo desarrollo de los distintos pueblos, culturas y civilizaciones, una concepción que le lleva a subestimar o incluso menospreciar abiertamente la aportación de los pueblos antiguos a la Historia universal y a sobrevalorar y glorificar, a la inversa, la de los pueblos modernos, y dentro de éstos, la de los germánicos, como indicábamos en un capítulo anterior.

Marx asume totalmente la dialéctica apologética de Hegel y sitúa también el sentido de la Historia en el porvenir. La única diferencia importante es que Marx es materialista y concibe el sentido de la historia como el advenimiento de la sociedad sin clases. Toda la Historia anterior es degradada por él simplemente a "prehistoria". Sólo a partir de la instauración del comunismo empezará la verdadera Historia, esto es, el reino de la libertad por oposición al reino de la necesidad. Tanto Hegel como Marx son los antípodas de

Platón y su doctrina de las ideas eternas. El concepto platónico de reminiscencia como fuente de la verdad es reemplazado por el culto fáustico a lo venidero o "werden". Lo verdadero no son las raíces del hombre, sino su superación. Si la verdad es un producto histórico dependiente de un estadio temporal determinado, como afirman Marx y Engels, ello significa que lo pretérito es siempre lo erróneo e imperfecto, lo incompleto e inmaduro. Significa ante todo que ya no existen valores eternos en los que apoyarse, como observa agudamente Camus: "Es preciso actuar y vivir en función del futuro. Toda moral se convierte en una moral provisional" (7). Lo absurdo del planteamiento hegeliano-marxista salta a la vista: si sólo es cierto lo que todavía no es, lo que ha sido es necesariamente lo irreal o ficticio. Y patente es asimismo que la dialéctica de Hegel y su discípulo no hace sino transformar el concepto cristiano de trascendencia en historia fáctica: el Más Allá deja de ser la vida sobrenatural para pasar a ser futuro aquí en la tierra.

La glorificación apodíctica del devenir como agente de liberación parte de una metodología totalmente especulativa y opera con nociones pertenecientes al mundo de la fantasía, es una mítica disfrazada de epistemología o ciencia. Aquí también asistimos a una tergiversación del profetismo judeocristiano. La historia humana es radical contingencia, y por ello, imprevisible y no planificable. En sus reflexiones sobre hermenéutica, Aristóteles nos enseña ya que los juicios *de* valor sobre el futuro no pueden ser clasificados como verdaderos o falsos porque se refieren a cosas y acontecimientos que no podemos verificar aquí y ahora. Lo venidero es, por antonomasia, un interrogante abierto, en el mejor de los casos, un cálculo más o menos verosímil de probabilidades. Conscientes de ello, los griegos, a pesar de su fe en la razón y la ciencia, consultaban continuamente a los oráculos; los cristianos, por su parte, combaten su incertidumbre implorando la intervención o intercesión de Dios.

Hegel vuelve a instrumentalizar la concepción judeocristiana al convertir el Juicio Final en "tribunal de la historia", una idea que recoge de un poema de Schiller. Mientras que en la tradición bíblica

es Dios el que emite su juicio sobre la Historia universal, Hegel adjudica esta prerrogativa a la propia Historia. La consecuencia de esta inversión de los términos es inequívoca: si el veredicto de la Historia es la única instancia moral, entonces no existe otra verdad que la de la pura facticidad, que es siempre la que imponen los vencedores y poderosos. Con esta divinización de la Historia, Hegel lleva al absurdo el concepto cristiano de la gracia, que es precisamente la negación de la pura lógica de los hechos a la que Hegel recurre.

Elevar la Historia a autoridad máxima del acontecer humano y adjudicarle un sentido teleológico *per se*, es un sinsentido, como observara Jakob Burckhardt saliendo al paso de las corrientes hegelianas de pensamiento: "La historia es, de todas las ciencias, la menos científica" (8). Precisamente por su profundo conocimiento del marxismo y de la filosofía alemana, Louis Althusser sabía muy bien lo que decía al calificar la dialéctica hegeliano-marxista de "nefasta" (9). Pero será el propio proceso de la Historia universal el que se encargará de demostrar las contradicciones teóricas de Hegel y sus discípulos marxistas. Como hemos consignado más arriba, Hegel estaba persuadido de que los pueblos germánicos constituían el punto álgido de la Historia y del espíritu universal; pero sólo algo más de un siglo más tarde, el mundo tuvo ocasión de comprobar aterrizado como la Alemania hitleriana se convertía en una máquina infernal sin precedentes en la historia del género humano. Fue precisamente la experiencia de Auschwitz y otras salvajadas cometidas por el nacionalsocialismo y las masas a su servicio lo que movió a Adorno a calificar el «Weltgeist» hegeliano de «catástrofe permanente» (10). De manera parecida, los «gulag» soviéticos demostrarían a qué aberraciones puede conducir el culto ciego a la utopía revolucionaria sin el freno de la ética y el respeto a la libertad y la dignidad de la persona.

Elevar la Historia a *deus ex machina* de la emancipación del género humano equivale implícitamente a reducir al hombre a un reflejo mecánico y pasivo del proceso histórico, también y parti-

cularmente en el ámbito de la ética y la libertad. No es por ello casual que, tanto Hegel como Marx, se mofaran de la conciencia moral. Si la Historia, en efecto, está regida por el "espíritu universal" (Hegel) o por las fuerzas de producción y la lucha de clases (Marx), es evidente que la elección moral del hombre está desprovista de sentido. A pesar de que tanto Hegel como Marx hablan de libertad, sus respectivas cosmovisiones son esencialmente deterministas, y su método presuntamente dialéctico, un simple montaje formal destinado a legitimar científicamente lo que en el fondo no es más que la justificación de la facticidad histórica. Eso explica que Hegel afirmara que todo lo real es racional y todo lo racional real, y que Marx partiera también de la tesis justificacionista de que el capitalismo sólo puede ser superado después de haber alcanzado su pleno desarrollo.

La eliminación de la ética como fundamento de la conducta personal y colectiva pone de relieve el profundo abismo que separa la dialéctica hegeliano-marxista de la *humanitas* clásica, cuyo fundamento es precisamente la moral. Unamuno se murió a tiempo para no tener que ser testigo de las crueldades cometidas por los alemanes durante la II Guerra Mundial, pero ya en 1916 hablaba de su "bárbara Kultur científicada" y de la necesidad que ésta sucumbiese a la "civilización cristiana y greco-romana" (11).

UTOPIA, IDEOLOGÍA Y REVOLUCIÓN

Il mayor peligro a que se enfrenta el pensamiento utópico es el de convenirse y degenerar en ideología momificada; peor todavía: en ideología dirigida y administrada por funcionarios de partido y burócratas estatales, como ocurrió invariablemente con la utopía marxista allí donde ésta logró conquistar el poder.

Marx no es naturalmente responsable de lo que sus discípulos descarriados hicieron con su doctrina, pero sólo la más ciega hagiografía puede ignorar los elementos dogmáticos que contiene, empezando por un concepto tan inequívocamente autoritario como el de „dictadura del proletariado", en nombre de la cual Stalin

y sus esbirros justificaban sus horrendos crímenes. Ya en su obra *La ideología alemana*, Marx anuncia, con Engels, la muerte de la filosofía —esto es, de la duda y la búsqueda de la verdad— y su sustitución por un desarrollo „positivo" de la Historia, palabreja ésta —positivismo- que utilizada ya antes por Augusto Comte, pasaría a convertirse con el tiempo en el santo y seña del pensamiento burgués hoy triunfante. Federico Engels, todavía más inclinado que el propio Marx al reduccionismo teórico, afirma al final de su obra sobre Ludwig Feuerbach, que la filosofía es tan „superflua" como „imposible". Marx mismo incurre en el más puro doctrinarismo al afirmar que la revolución proletaria está contenida ya potencialmente en las entrañas del capitalismo y al dar por sentado que será la propia dialéctica de las fuerzas de producción la que se encargará de liberar al proletariado del dominio de clase de la burguesía.

El revolucionario —no sólo el marxista- tiende a dar una validez absoluta a sus ideales emancipativos y a creer que la revolución a que aspira solucionará no sólo los problemas sociales, sino todos los males del hombre y la sociedad. La revolución es un fenómeno casi tan antiguo como la misma civilización humana, pero es sobre todo en la época moderna que adquiere carta de naturaleza. El espíritu revolucionario procede en línea recta del racionalismo, su nodriza intelectual es el *cogito* cartesiano. Las revoluciones que estallaban de vez en cuando en la Grecia o la Roma antigua —como la de Espartaco— eran explosiones de ira o de desesperación provocadas por unas condiciones de vida insoportables; las revoluciones modernas, en cambio, si están también condicionadas por la miseria de las clases humildes, arrancan de un sistema de ideas conscientemente elaborado. No puede sorprender, pues, que la mayor parte de teóricos y líderes revolucionarios hayan sido intelectuales impulsados no por el pauperismo, sino por la pasión mental.

Y porque es intelectual, el revolucionario moderno cree que la realidad histórica puede ser fácilmente transformada en una Arcadia feliz. El peligro que acecha a todo revolucionario es precisamente ese: el de su escasa disposición a dudar de sus principios. El revolu-

cionario es siempre un maniqueo en potencia; de ahí que raramente admita el error o la propia culpa y tienda a adjudicarla a los demás, en primer lugar a los enemigos de la revolución. De ahí también el papel preeminente que las "purgas" jugaron en el seno del marxismo establecido. El rígido dualismo entre *theoria* y *pragma*, llevado a las últimas consecuencias, da nacimiento a la soberbia y el fanatismo y acaba inevitablemente en el terror. El mundo ha vivido, en el espacio de los últimos siglos, un gran número de revoluciones, pero todas ellas fueron, en mayor o menor medida, infieles a los principios que proclamaban. En todo caso, ninguna de ellas hizo posible el surgimiento de un nuevo tipo de hombre y la creación de un orden político-social verdaderamente justo y humano. A las revoluciones les ocurre siempre lo mismo: o son derribadas por una contrarrevolución o se desnaturalizan. La Revolución Francesa de 1789 acaba por caer en manos de Napoleón Bonaparte, la de 1848 en manos de Napoleón III, la Comuna de París en manos de Thiers, la Revolución rusa de 1917 en manos de Stalin.

El poder revolucionario no está nunca en condiciones de ofrecer a las masas la felicidad que les había prometido en la fase previa a la revolución. Pasados los primeros momentos de euforia, empiezan los problemas concretos y el descontento popular. Para hacer frente al desencanto y la oposición, la revolución recurre finalmente a medidas impopulares y, a menudo, a la represión y al terror. En nombre de un futuro mejor, el poder revolucionario exige sacrificios al pueblo. Cuando éste se niega a aceptarlos, lo castiga. La revolución, que había nacido para poner fin a un estado de injusticia, se convierte ella misma en una nueva fuente de arbitrariedad. El poder revolucionario, prisionero de su dialéctica mesiánica, acaba por aislarse de las masas y gobierna con decretos abstractos cada vez más alejados de la voluntad, las necesidades y las esperanzas del pueblo. Su filosofía degenera en escolástica, en teología política. Toda actitud divergente se convierte en herejía y en crimen contra el Estado. Los calabozos, que habían quedado vacíos al estallar la revolución, se llenan de nuevo. La revolución pierde la dimensión

heroica que había tenido al principio para pasar a ser un régimen como otro cualquiera o incluso peor, dominado por una nueva clase compuesta en su mayor parte de advenedizos, arribistas y epígonos motivados no por la ética revolucionaria, sino por la razón instrumental. Surgida del impulso legítimo *de* oponerse a la injusticia o la tiranía y de construir una sociedad fraternal sin amos ni esclavos, aboca finalmente a la negación abierta de los principios que formalmente proclamaba. Merleau-Ponty pone el dedo en la llaga: "Las revoluciones son verdaderas como movimiento y falsas como regímenes" (12). Y también: "La revolución significa progreso cuando se la compara con el pasado, pero decepción y frustración cuando se la compara con el porvenir que dejó entrever y que asfixió" (13). Al final se han impuesto siempre los Fouchés y los Stalin que toda revolución engendra. O como dice Skouvatov en *Les justes* de Camus: «On commence pour vouloir la justice et on fini par organiser une police».

Quiere decir ello que las revoluciones son inútiles? El hecho de que surjan demuestra por sí solo que obedecen a una lógica profunda y no son el resultado del azar, la demagogia o el capricho personal de líderes ambiciosos, como afirma siempre la contrarrevolución. Mientras existan la injusticia y la opresión, las revoluciones serán inevitables. Pero la revolución, si no quiere negarse a sí misma, tiene que autolimitarse y no caer en el maximalismo y el frenesí doctrinario. Sólo una revolución que reconozca y acepte sus límites naturales puede ser humana. Reconocer los límites de la revolución no es sino reconocer los límites de la naturaleza humana. Una revolución puede transformar, en el mejor de los casos, las instituciones políticas, sociales y económicas de la sociedad, pero lo que no está a su alcance es superar —y menos a corto plazo— los condicionamientos y contradicciones de la naturaleza humana o los problemas personales e íntimos de cada individuo. La esfera de la revolución es la *res publica*, la vida productiva y externa, no el hombre interior. De ahí que Hannah Arendt haya llegado a afirmar, en contra de Aristóteles, que el hombre no es por naturaleza un *zoon politikon* : «El

hombre es a-político. La política surge en el ámbito de la relación interhumana, esto es, fuera del hombre. De ahí que no exista una substancia política propiamente dicha" (14). Por mi parte me limito a decir que hay zonas existenciales a las que la revolución no tiene acceso o que son ajenas a la revolución, empezando por el amor o la amistad. Víctor Hugo, a pesar de sus simpatías por las clases populares, advertía: "¡Pensadlo, socialistas! Las revoluciones pueden cambiar la sociedad, pero no cambian el corazón humano" (15). Y de manera parecida Proudhon: "Las contradicciones de la economía política pueden ser resueltas; la contradicción íntima de nuestro ser no lo será jamás" (16). Kant era de la misma opinión: "Por medio de una revolución se logrará quizá el derrocamiento del despotismo personal y de la opresión codiciosa y dominante, pero nunca una reforma en la manera de pensar" (17). La revolución no es, en todo caso, una fábrica de felicidad. La naturaleza humana, con sus pasiones y debilidades sin fin, no puede ser transformada con decretos y leyes. Lo único que la revolución puede conseguir es crear un sistema de organización y convivencia social que permita resolver más racional y equitativamente los conflictos colectivos e intersubjetivos que inevitablemente surgen en toda sociedad.

El fin de la revolución es el de liberar al hombre de la opresión política o social. Pero la puesta en práctica de este ideal presupone un código ético de valores. Si el poder revolucionario recurre él mismo a la opresión, la coacción o la violencia, reniega de sus propios principios e impide de esta manera la realización de los ideales que invoca. Los griegos, fieles a su gran sentido ético, consideraban que es preferible sufrir una injusticia a cometerla. Esta actitud, que constituye la base del pensamiento socrático-platónico —como hemos visto en otro lugar— debería ser también la regla que guiara al poder revolucionario. Sin esta dimensión ética, la revolución se deshumaniza y llega a confundirse finalmente con el mundo injusto que pretende negar. Separada de la sensibilidad moral, la revolución conduce en línea recta a la voluntad de poder y al cinismo, al culto a la eficacia y al fanatismo destructivo.

No quiero, con estas reflexiones críticas sobre la soberbia y la desmesura revolucionaria, poner en entredicho o negar el sentido profundo y la legitimidad de la revolución como principio correctivo de la Historia. Negar a la revolución esta motivación de fondo equivaldría a negar el mismo derecho natural del hombre a enfrentarse a la injusticia. Lo que un hombre tan escasamente inclinado a la revolución como Ortega decía en 1909 conserva su plena vigencia: "No es lícito, señores, contentarse con dibujar la faz sangrienta de las revoluciones; tienen, además, un semblante ideal y sagrado que es el que mueve a masas de hombres a sustituir la organización política dada por otra menos injusta y más noble" (18). Por lo que a mí respecta —si se me permite esta nota personal—, si ser revolucionario significa aborrecer la injusticia y sentirse indisolublemente unido a los humildes y humillados, en tal caso soy un revolucionario nato. Por eso he escrito fundamentalmente para los desheredados de la tierra, no para los privilegiados. O como dije en cierta ocasión en el prólogo de uno de mis libros en lengua alemana: "No me hice escritor para lustrar las botas a los poderosos" (19). Y no menos revelador es, creo, que toda mi trayectoria pública o social haya estado guiada por el propósito de seguir a mi manera y en la medida de mis modestas fuerzas el ejemplo de Don Quijote, figura a la que he apelado y reivindicado a la hora de reconstruir algunos fragmentos autobiográficos de mi lucha solitaria contra la dimensión cainita *de* Alemania (20). Es precisamente esta profunda vinculación con el pueblo llano lo que, de otra parte, me ha movido a enfrentarme con la pluma y la palabra a los modelos pseudo revolucionarios surgidos a partir de la revolución bolchevique y a postular opciones emancipativas más acordes con la verdadera naturaleza y las verdaderas necesidades del hombre.

RESISTENCIA Y TRASCENDENCIA

F! naufragio y el desprestigio de los discursos de liberación al uso no significa que tengamos que renunciar a la humanización del mundo, tarea irrenunciable en tanto persista la injusticia sobre la

tierra. En vista de la crisis cada vez más dramática que atraviesa la Humanidad, la búsqueda del bien común no sólo no se ha convertido en un anacronismo, sino que es más necesaria que nunca. Las ilusiones surgidas tras el hundimiento del "socialismo real" no han sido confirmadas por la realidad, y en contra de las predicciones triunfalistas de los artífices del Nuevo Orden Mundial, la última década y media ha sido, en conjunto, más involutiva que evolutiva, más descorazonadora que prometedora, por mucho que charlatanes como Francis Fukujama sostengan lo contrario: "Hoy nos cuesta imaginar un mundo radicalmente mejor que el nuestro" (21).

La cantinela sobre el progreso del mundo, que el poder establecido entona todos los días para adormecer a las masas, se revela de manera creciente como retórica hueca. No es el pensamiento emancipativo el que rige los destinos del planeta, sino el nihilismo y la voluntad de poder profetizados por Nietzsche y otros espíritus agoreros. Lo que Hobbes atribuía al estado natural del hombre —la guerra de todos contra todos— ha pasado a ser la ley de la ufana sociedad civil de Occidente. La Modernidad ha dejado atrás desde hace tiempo su impulso ascendente y creador para entrar en un ciclo declinante. Este fenómeno regresivo confirma, una vez más, la teoría de Giambattista Vico sobre los "corsi" y "ricorsi" de la historia y su crítica a la concepción lineal del progreso, tan habitualmente esgrimida por el pensamiento apologético para encubrir o relativizar las anomalías del sistema y ahorrarse la molestia de buscar opciones y paradigmas más coherentes y humanos. Quienes día tras día siguen pronunciando discursos ditirámicos sobre el progreso de la Humanidad, no quieren enterarse de que la historia de la Modernidad ha sido también la historia de su propia negación, y que la razón moderna o cartesiana ha ido acompañada, sin apenas tregua, como una sombra maldita, de la sinrazón y la irracionalidad, una experiencia que hoy vuelve a ser uno de los signos distintivos del planeta. El temor expresado por Max Horkheimer es hoy más real que nunca: "El progreso amenaza destruir la misma meta que debería realizar: la meta del hombre" (22).

Al llegar a cierto grado de saturación, las civilizaciones pierden su cohesión interior, se desintegran y engendran contradicciones y aporías cada vez más difíciles de solucionar. A las épocas clásicas siguen las épocas caóticas, a la luz las tinieblas, al *nomos* regulador la desbandada general y la ley de la selva. Hace quince años se hundió la ficción esperpéntica del socialismo burocrático; ahora es la propia sociedad democrática y pluralista de Occidente la que está en trance de sucumbir a su profunda crisis de valores y de arrastrar en su caída a las demás regiones del globo. La extraña mezcla de supermodernidad tecnológica y *de* primitivismo mental y moral que caracteriza el momento histórico actual, demuestra que el hombre no ha sabido crear un modelo de existencia capaz *de* satisfacer sus verdaderas necesidades, entre las que figuran necesidades espirituales como armonía, paz y bienestar interior. De ahí que la época de la energía nuclear, la informática, la cibernética, la electrónica y la navegación espacial sea, a la vez, la época de la neurosis generalizada, los suicidios y la soledad integral. En todo caso algo esencial ha fallado, y yo creo que ante todo ha sido el intento de vivir sin reglas morales dignas de este nombre. Por ello creo también que sin el rescate del sentido del bien la Humanidad no logrará dar una respuesta mínimamente satisfactoria a los problemas cada vez más graves a que se enfrenta.

Como todas las épocas de crisis, la nuestra constituye una pugna entre el pasado y el presente, entre lo viejo y lo nuevo, entre lo caduco y lo que todavía no ha nacido. Estamos asistiendo a un deterioro cada vez más visible de la sociedad del bienestar sin que, de otro lado, se perfile en el horizonte la nueva tabla de valores que pueda poner fin a las cuantiosas disfunciones e injusticias del orden reinante. Esta situación ambigua es lo que da a nuestra época el carácter confuso e incierto que la caracteriza. De ahí la necesidad de elaborar nuevos discursos críticos y procesos de reflexión antisistémicos capaces de superar el "pensamiento único" hoy dominante y de aportar una visión más profunda y coherente del ser humano, de la sociedad y de la Historia, un proceso de renovación que, a mi

juicio, sólo puede alcanzar sus objetivos si tiene como punto de partida y fundamento la renovación moral del hombre.

Todo indica que si no ofrecemos resistencia al mundo unidimensional que nos rodea y nos asfixia de manera creciente, la noción de lo humano desaparecerá para siempre del planeta. La única posibilidad de trascendencia es hoy la negación de la facticidad triunfante, la lucha contra la alienación, la cosificación y la brutalización de la existencia. Frente a la irracionalidad generalizada, no cabe otra salida coherente que la de salvar la verdad humana y enfrentarse, por medio de la conciencia crítica y la búsqueda de nuevas opciones emancipativas, a la impostura y la irresponsabilidad de los administradores del mundo. Esta es la tarea que aguarda al hombre todavía no mediatizado por el sistema. Toda acción histórica, todo proceso transformador parte siempre de una teoría, por simple que sea; sin una mínima armadura filosófica no puede haber praxis consciente y digna de este nombre. La resistencia contra el mal se inicia siempre en el ámbito de la conciencia, una ley histórica que rige también para el presente. Pero dicho esto me apresuro a añadir que la crítica no es un fin en sí mismo, sino un medio al servicio de los valores superiores de la existencia. En este sentido se apoya en un fondo afirmativo y se nutre de ilusión y de esperanza. Toda verdadera crítica arranca de una concepción constructiva de la Historia, y si tiene como instrumento formal la negación, su fin último es la preservación, recuperación o potenciación de los valores humanos.

Este es el momento indicado para subrayar, con todo énfasis, que la lucha contra la injusticia, la opresión y la deshumanización ha de volver a tener la noble connotación que tuvo en fases históricas menos embrutecidas que la nuestra. Tomar partido por los débiles y los desheredados de la tierra no es ni un anacronismo ni una manifestación de ingenuidad, estupidez o infantilismo utópico, como afirman con gesto condescendiente los supersabiondos y los eternos satisfechos que toda época engendra. Es, al contrario, un gran privilegio y un gran honor, y en el fondo —digámoslo claramente y sin falsa modestia— un signo de superioridad humana y

moral. Personalmente creo que no hay nada más bello y gratificante que poder participar en el proceso de resistencia contra las bellaquerías del poder establecido, y que si hay que compadecer a alguien es más bien a quienes no han comprendido que nuestro paso por la tierra sólo alcanza su pleno y más hondo sentido cuando lo ponemos voluntariamente al servicio del bien común, sea a nivel interhumano o social.

A la hora de interrogarse sobre nuestra actitud ante la vida, hay que rechazar el criterio determinista hoy tan en boga, de que no se puede cambiar nada substancial y que el poder organizado es demasiado compacto para que sea posible derribarlo o corregirlo esencialmente, un argumento con el que a menudo se quiere justificar la propia inhibición o lo que la politóloga lituana-americana Judith N. Shklar ha denominado "injusticia pasiva". Frente a esta actitud conformista yo respondo: el sistema ha degradado el hombre a animal de consumo y a *homo oeconomicus*, pero esto no es ni un proceso irreversible ni una necesidad histórica, sino el producto de una ideología determinada, por tanto perfectamente superable a través de un proceso de autoconcienciación y desalienación a fondo. De ahí la necesidad de recuperar la conciencia crítica como alternativa a la conciencia mimética y apologética hoy predominante. Conciencia crítica que si quiere ser consecuente consigo misma ha de ser también y en primer lugar conciencia autocrítica, esto es, confrontación con nuestro propio yo. Y para ello tenemos sobrados motivos, pues como señala Max Horkheimer, "en una sociedad repulsiva, el yo es también repulsivo" (23). Antes de cuestionar el orden vigente tenemos que cuestionarnos a nosotros mismos; sin este acto previo de radical humildad todo quedará en agua de borrajas y el mundo seguirá rodando hacia el abismo.

NOTAS AL CAPÍTULO XV

- (1) Fichte, *Werke*, op. cit., tomo III, p. 361.
- (2) Leonardo Boff, *Experiencia religiosa y ecológica*, en “Éxodo”, núm. 15, Madrid 1992.
- (3) Benjamín Forcano, *El Evangelio como horizonte*, tomo III, p. 66, Madrid 1999.
- (4) Feuerbach, op. cit., p. 23.
- (5) Camus, *L'homme révolté*, op. cit., p. 169.
- (6) W.G. Belinski, *Ausgewählte philosophische Schriften*, p. 130, Moscú 1950.
- (7) Camus, *L'homme révolté*, op. cit., p. 179-180.
- (8) Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 83, Stuttgart 1955.
- (9) Louis Althusser, *Sur la philosophie*, p. 128, París 1994.
- (10) Adorno, *Negative Dialektik*, „Ges. Schriften“, op. cit., tomo VI, p. 314.
- (11) Unamuno, *Epistolario inédito*, op. cit., tomo II, p. 37.
- (12) Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 279, París 1955.
- (13) *Ibid.*, p. 281.
- (14) Hannah Arendt, *Denktagebuch 1950 bis 1973*, op. cit., tomo I, p. 17.
- (15) Victor Hugo, *Oeuvres*, tomo I, p. 44, París 1959.
- (16) Proudhon, *Système des contrad. économiques*, op. cit., tomo I, p. 372.
- (17) Kant, *Werke*, op. cit., tomo XI, p. 55.
- (18) Ortega y Gasset, *Discursos políticos*, p. 26, Madrid 1974.
- (19) Véase del autor prólogo a *La civilización devora a sus hijos*.
- (20) Véase del autor *Don Quijote in Deutschland*, Colonia 2005.
- (21) Francis Fukujama, *El fin de la historia y el último hombre*, p. 683, Barcelona 1992.
- (22) Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 14, Francfort 1974.
- (23) Max Horkheimer, *Ges. Schriften*, op. cit., tomo IV, p. 253.

CAPÍTULO XVI

LA RESPUESTA FINAL

SOBERBIA Y HUMILDAD

El Viernes Santo del año 1941, Thomas Merton anotaba en su Diario: "Tan pronto como nos conocemos a nosotros mismos, aunque sea un poco, conocemos nuestra contingencia y nuestra dependencia" (1). Palabras humildes como las que acabo de transcribir, en las que implícitamente se subraya la fragilidad de nuestra condición humana, son hoy poco frecuentes; lo que más abunda son, por el contrario, los gestos de petulancia y la tendencia a la megalomanía. El hombre de la sociedad de consumo se muestra, en general, poco inclinado a la modestia. Vivimos en un estadio histórico y cultural dominado por el engrèvement tanto personal como colectivo, y ello a pesar de los múltiples motivos que tenemos para sentirnos profundamente avergonzados de nosotros mismos. Si el hombre actual es todavía capaz de ufanarse de sí mismo es, creo, porque ha perdido el sentido de la medida que los antiguos tanto admiraban.

Aspirar a demasiadas cosas o querer ser demasiado era considerado antiguamente como un signo de inmadurez y vulgaridad, también como un híbrido desafío a los dioses o al orden natural. El hombre premoderno solía tener un sobrio concepto de sí mismo. Lo decisivo era en última instancia la providencia o el azar, no los propios méritos. En su *Libro sobre los Principios*, Orígenes sintetiza, con bellas palabras, lo que estoy recordando aquí: "Ni siquiera los propios timoneles se atreven, debido a su modestia, a afirmar que ellos han salvado la embarcación; antes bien, lo adjudican todo a Dios, y no porque crean que su intervención haya sido nula, sino porque confieren a la providencia un papel superior al de la propia pericia". Común a los grandes sabios, espíritus elevados y maestros de otros tiempos era considerarse como criaturas no sólo imperfectas, sino incluso despreciables; de ahí que encontrasen siempre motivos para sentirse culpables y creer que eran grandes pecadores.

Despreciaban no sólo el éxito, el poder, la riqueza y otras formas del exhibicionismo público, sino que hacían todo lo posible para evitar todo conato de vanidad y narcisismo. Erasmo, el humanista más famoso de su tiempo, se veía a sí mismo "más como un gusano que como un hombre" (2). "Cuando dirijo la mirada a mi interior no encuentro más que duda e ignorancia", escribía David Hume como reacción a la admiración pública que se le tributaba (3). El mismo Ortega, considerado a menudo como un espíu altanero, confesaba, en una de sus intervenciones públicas: "Yo, señores, soy un pobre hombre, con muchas menos pretensiones de las que algunos suponen; simplemente un pequeño ser, que ha ligado siempre su microscópico destino individual al ancho, microscópico destino de su raza" (4).

Para los antiguos, la verdad o el fundamento de las cosas era algo situado fuera del sujeto, independientemente de si esta causa primera fuera concebida como natural o sobrenatural, o como una simbiosis de ambas categorías. Lo mismo cabe decir del hombre creyente del Medievo y también del hombre de la Ilustración, pues si bien éste ha perdido en gran parte o totalmente la fe religiosa, cree sin embargo en valores objetivos y universales como la razón, la verdad, la justicia o la moral. Pero a medida que se erosionan los bienes espirituales y se abre camino la concepción materialista de la Historia y el hiperindividualismo emanado de ella, el hombre pasa a identificar la verdad con su propio yo, no sólo porque se considera superior a los demás, sino porque se erige en valor absoluto, y por ello, no dependiente de ningún código transpersonal de valores. Es a partir de esa individualización de la verdad que la soberbia se convierte en norma habitual de conducta. Sócrates, encarnación excelsa de la cultura griega clásica, no pretendió nunca ser maestro de nadie; de ahí su humildísimo "yo sólo sé que no sé nada". Hegel, en cambio, arquetipo de la soberbia moderna, identificaba, sin el menor pudor, su sistema de ideas con el "saber absoluto". De manera parecida, los marxistas, con parecida soberbia, no contentos con llamarse comunistas o socialistas, elevaron su ideología a la categoría de "científica", fulminando de ignorantes a los que no compartían sus dogmas. Ya Fenelón, horrorizado por el engrimiento de sus

coetáneos, declaraba: "Lo que hay que corregir no es la noble sencillez de los antiguos, sino nuestra vesánica y cruel vanidad" (5).

En el curso de su evolución —o más propiamente involución— el credo humanista surgido en el Renacimiento se fue convirtiendo en una burda caricatura de sí mismo; lo que al principio se había manifestado como una justa afirmación de la grandeza y la dignidad humanas, fue degenerando paulatinamente en culto desmesurado al yo. Deslumbrado por las conquistas técnicas y científicas de la Modernidad, el hombre acaba por creerse con derecho a todo, incluido el derecho a considerarse un dios. Cuando Nietzsche anuncia, por boca de Zaratustra, que Dios ha muerto, no hace más que dar un giro literario y espectacular a un hecho consumado ya mucho antes por el pensamiento burgués, aunque éste se valga, en general, de un lenguaje más cauto y prefiera hablar, para guardar las apariencias y no chocar con la Iglesia, de deísmo o panteísmo. Pero el hombre moderno no se limita a prescindir de Dios, sino que intenta ocupar su puesto, acto supremo de su soberbia. Pascal hablaba de "la miseria del hombre sin Dios", pero su verdadera miseria consiste en entronizarse él mismo como dios. Ahora bien, es precisamente porque el hombre moderno ha querido suplantarse a Dios que ha perdido la posibilidad de permanecer o devenir humano. La muerte de Dios, por sí sola, no tenía que conducir necesariamente a la muerte del propio hombre como portador de valores superiores, ya que el humanismo y la espiritualidad no son, ni mucho menos, bienes exclusivos de la fe religiosa.

La muerte del espíritu empieza no con la muerte de Dios, sino con el endiosamiento del hombre. En las páginas finales de *L'homme révolté*, Camus nos dice que tenemos que renunciar a ser dioses para poder ser precisamente hombres, «pour être homme, refuser d'être dieu» (6). Camus —que no era creyente— tenía razón. La Historia en general y la moderna en particular ha estado en lo esencial dominada por energúmenos que se consideraban a sí mismos como dioses o enviados de Dios. Las guerras, salvajadas y cruzadas de exterminio organizadas a lo largo de los siglos en nombre de no importa qué valores, principios, credos o ideologías, no han sido en el fondo más

que el resultado de las ínfulas y delirios de grandeza de psicópatas convencidos de que podían sustituir a Dios.

La jactancia era, en épocas anteriores a la sociedad capitalista, un fenómeno circunscrito esencialmente a las capas más superficiales y vanas de la nobleza, el clero y las clases pudientes; hoy ha pasado a ser una actitud generalizada, al margen de la categoría social a la que uno pertenezca. Por lo menos en este aspecto —permítaseme la ironía— asistimos a una democratización de las costumbres. La paradoja no puede ser más sorprendente: la época probablemente más ramplona y banal de la Historia universal es, a la vez, la más fatua y pagada de sí misma. Si antes se exhibían los pergaminos, los títulos nobiliarios, los escudos de armas y las carrozas, ahora se alardea con los nuevos modelos de automóvil. Cuánto menos uno es, más mira por encima del hombro a los demás, con lo que se confirma una vez más la máxima de Chamfort: «La ambición se apodera de las almas pequeñas más fácilmente que de las grandes, así como el fuego prende más en la paja y en las chozas que en los palacios» (7).

Si el hombre medio es hoy tan proclive a la soberbia no es sólo porque concede poco valor a los bienes del alma, sino porque ni siquiera es consciente de que existan. Y no lo es porque ha crecido y se ha educado en una época que ha elevado a grandes virtudes la dureza de corazón, la voluntad de poder y la falta de consideración hacia los demás, una época, por otra parte, lo suficiente cursi, sentimentaloides y esnob como para derramar torrentes de lágrimas por la muerte de una princesa, y a la vez, lo suficiente insensible y egoísta como para reaccionar con un encogimiento de hombros ante el inmenso dolor del mundo. Lo grave es que el sistema es el primero en promover y legitimar la soberbia, considerándola no como una deformación psíquica, sino como una virtud, aunque no emplee naturalmente este término y se valga de eufemismos como competencia, éxito o autorrealización. El hombre vive hoy, en general, obsesionado por el afán de encumbrarse humillando a los demás, que es una forma del mal. Porque el mal es precisamente eso: querer colocarse por encima de los demás para poder pisarles.

¿Por qué traigo a colación estos temas hoy tan olvidados y considerados generalmente como inactuales? Entre otras cosas, porque opino que la soberbia es una forma de la autoalienación y el extravío, o lo que es lo mismo, de la pérdida de nuestra verdadera esencia humana; pero si hablo de la soberbia es también porque envenena cada vez más las relaciones interhumanas y se ha convertido en una de las principales fuentes de conflicto de nuestra sociedad. Es por soberbia que los hombres se combaten unos a los otros, en vez de darse la mano y ayudarse mutuamente, como recomendaba en sus escritos científicos y morales aquel generoso y sabio aristócrata ruso llamado Kropotkin. Donde la soberbia impera, no puede haber más que rivalidad y lucha de todos contra todos. La soberbia se gesta ciertamente en nuestro interior, pero por su misma motivación y estructura genéticas, es un fenómeno proyectado hacia fuera; de ahí sus fatales consecuencias intersubjetivas y sociales. Hablar de ella no es, pues, referirse a asuntos privados, sino a la situación objetiva de la sociedad.

Lo único que puede liberarnos del estado de endiosamiento que se ha apoderado de la Humanidad es la humildad. Ello es sin duda difícil, pero no imposible. Albert Camus cuenta en alguno de sus *Carnets*, que a partir de un momento determinado de su vida se alejó de sus amigos porque no podía seguir soportando la elevada opinión que tenían de él: "Me retiré del mundo no porque tuviera enemigos, sino porque tenía amigos. No porque me hicieran daño, como es habitual, sino porque me juzgaban mejor de lo que soy. Es una mentira que no he podido soportar" (8). También Tolstoi se apartó de los salones mundanos de San Petersburgo y de Moscú porque se avergonzaba de que se le considerase como un alma grande.

Deberíamos procurar siempre hacernos mejores de lo que somos, pero sin caer por otra parte en la soberbia de considerarnos seres privilegiados y superiores a los demás. Sólo llegamos a mantener a raya la tentación siempre latente de la soberbia cuando admitimos la dimensión oscura de nuestra identidad y nuestra radical imperfección, cuando nos despojamos de nuestra tendencia a la vanidad y nos arrancamos las caretas y máscaras que solemos ponernos para

andar por el mundo. Hacerse ilusiones sobre sí mismo es un rasgo común a todos o casi todos los mortales. Quién más quién menos quiere ser más de lo que realmente es, o por lo menos aparentarlo; de ahí que eso que llamamos sociedad se componga, en gran parte, de falsas apariencias y de bailes de disfraces. No cabe duda que hay seres excepcionales que logran sobreponerse a la soberbia y llegan a un alto grado de perfección moral, pero pienso que tampoco ellos están exentos de defectos y debilidades. Eso es lo que nos viene a decir Joseph Conrad por boca del protagonista de su novela *Lord Jim*: «Nobody, nobody is good enough», «nadie, nadie es lo suficientemente bueno». El gran novelista no hace aquí más que repetir, con palabras simples, lo que los grandes clásicos del pensamiento nos han enseñado siempre. Quizá porque en el hondón de nuestra alma somos conscientes de nuestra poquedad, tendemos a sobreestimar-nos y a aparentar más de lo que somos.

Aparte de su valor intrínseco, la humildad es también lo único que puede ayudarnos a soportar con entereza y serenidad los golpes que el destino tenga a bien asentarnos. Precisamente porque la adversidad forma parte constitutiva de la vida humana, necesitamos el refugio último de la humildad, que no es sino el reconocimiento pleno e incondicional de nuestra radical fragilidad. Esta es también la lección que Oscar Wilde aprendió después de haber pasado por la experiencia amarga de la cárcel y el ostracismo social: "There is only one thing for me now, absolute humility" (9) Por supuesto, la humildad no tiene nada que ver con cierto tipo de modestia rebuscada y artificiosa que fatalmente termina en hipocresía sistemática, como ocurre desde hace milenios con las genuflexiones, los gestos reverenciales y las inclinaciones de cabeza de algunos pueblos asiáticos. Tampoco significa que tengamos que arrodillarnos por principio ante los demás o entonar siempre el *mea culpa*, ni mucho menos que la humildad sea incompatible con la conciencia de la dignidad y del propio valer. No sólo no lo es, sino que constituye su fundamento más firme y más auténtico.

La pregunta es a estas alturas inevitable: ¿qué sentido tiene la búsqueda del perfeccionamiento moral en un mundo dominado por el cinismo, la razón instrumental y la brutalidad? He ahí la pregunta cardinal que toda persona no embrutecida totalmente por los subvalores reinantes no puede dejar de formularse. Y me apresuro a señalar que para este interrogante no dispongo de ninguna respuesta ideal, y mucho menos fácil y cómoda. Lo único claro para mí es que elegir hoy el camino del bien significa en primer lugar tropezar a cada paso con el poder abrumador y omnipresente del mal. Tener conciencia moral equivale hoy a ser consciente de la propia impotencia. Pero ello no quiere decir en modo alguno que enfrentarse al mal se haya convertido en un sinsentido, como afirma el "nihilismo ético" (Vittorio Hösle) imperante en el planeta. Lo absurdo es pensar que la opción del bien sólo tiene sentido cuando el viento sopla a favor. Es precisamente cuando el mundo nos muestra su rostro inhumano que tenemos que demostrar que no nos hemos dejado pervertir por él y permanecemos fieles a ciertos valores esenciales. Por lo demás, quien haya alcanzado ciertas cimas espirituales, no podrá ya sentirse a gusto ni instalarse confortablemente en un tipo inferior o banal de vida. Cuando es sincera y profunda, la elección del bien sobrevive una y otra vez al desaliento. En cierto modo, la autenticidad de nuestra vocación ética debe medirse por la capacidad de afrontar los reveses, desengaños y fracasos que inevitablemente acompañan a toda persona entregada a un ideal superior.

El hecho de que no logremos alcanzar siempre las metas que nos hemos propuesto, no significa que nuestro proceso de resistencia frente a la injusticia y la arbitrariedad carezca de sentido. En el ámbito de la lucha por lo humano no hay ningún acto carente de sentido; muy al contrario: cada partícula de bien que diseminemos a nuestro alrededor —también la más exigua— posee un valor intrínseco que se justifica y legitima a sí mismo, y ello al margen de que en el mundo siga subsistiendo el mal. Si por medio de nuestro comportamiento personal conseguimos ayudar a alguien, consolarle de

alguna pena o transmitirle simplemente un poco de ternura, cariño o calor, logramos por un momento desafiar la dureza circundante, aunque este desafío sea minúsculo y no cambie sustancialmente las macroestructuras de la sociedad. Lo único que en última instancia vale la pena es el intento de ser buenos sin pensar en los resultados que ello pueda tener, como nos aconseja Rousseau: «L'essentiel est d'être bon aux gens avec qui on vit» (10). Quien juzga el bien por su eficacia cuantitativa está dando ya el primer paso para alejarse de él y elegir la inhibición, la indiferencia o la resignación. Elegir el bien es todo lo contrario de sentarse a una mesa de juego para ganar. Hacer depender nuestro compromiso moral del éxito potencial que le adjudiquemos, es un planteamiento típicamente burgués. Hay cosas que no pueden medirse con el rasero del cálculo utilitario, y entre ellas se halla la lucha por un mundo mejor. De ahí que suscriba enteramente lo que Sartre escribió en un raptó de grandeza espiritual: "Sólo los cerdos creen ganar" (11). Es además hartó conocido que la Historia ha recompensado raramente a los bienhechores de la Humanidad, a quienes ha tratado más bien a puntapiés. En términos convencionales y mundanos, servir al bien ha terminado a menudo con un castigo y no con una recompensa. La tesis socrático-platónica de que a un hombre bueno nada malo puede sucederle, es hoy difícil de compartir. Han sido más bien los malvados y los sinvergüenzas quienes han sido mimados por el destino. Existen muchísimos individuos que viven contentos y satisfechos de sí mismos sin hacer el bien o incluso haciendo el mal.

Toda persona entregada a un proyecto ético vive su entorno social fundamentalmente como negación del universo axiológico que lleva en sus entrañas. Una parte de su sino es, pues, la de vivir en conflicto con la totalidad intersubjetiva y social en la que está inmerso. Por lo demás, no se trata de una situación provocada *motu proprio*, sino impuesta por el poder organizado. En sentido profundo y en contra de lo que suele creerse, la lucha no parte nunca de quienes han elegido el bien, sino de quienes lo pisotean o niegan. Es aquí donde yacen las raíces genéticas de la eterna confrontación entre lo humano y lo inhumano. Es obvio señalar que se trata de una lucha desigual

que comúnmente termina con la victoria de lo inhumano. De ahí que la Historia universal sea, en una de sus dimensiones básicas, la crónica interminable de las derrotas sufridas por las fuerzas del bien. Y es porque la lucha es desigual que la mayoría de personas la eluden, buscando cobijo —un dudoso y triste cobijo- en la cómoda «splendid isolation» de su vida privada. Explica también la profunda soledad que rodea con frecuencia a quienes luchan por una humanización del mundo.

Cuánto más irrevocable sea la elección del bien, tanto más implacable será la prueba a que quedaremos sometidos. Lo propiamente difícil no es aspirar al bien, sino tener que soportar la impotencia que a menudo sentimos frente al mal. Por muy fuertes que seamos interiormente, corremos siempre el riesgo de sucumbir a la conciencia de nuestra nulidad. Todo el que haya optado por la lucha contra la opresión y la injusticia está familiarizado con la agonía interior y el no-ser, como testimonia el teólogo italiano Giulio Girardi con conmovedoras palabras: "Significa enfrentarse a la incomprensión y al hostigamiento de la cultura dominante y de las grandes mayorías; significa sobre todo —es quizá lo más dramático— entregarse a la causa popular sin poder contar con el apoyo masivo ni el reconocimiento del mismo pueblo; significa a veces llegar a sentirse extranjero en su propio ambiente, en su patria, en su misma familia" (12).

Son quienes optan por una conducta solidaria hacia los demás quienes más cerca están del sufrimiento interior, ya por el solo hecho de que la vida real, determinada en alto grado por el término medio - que Unamuno identificaba con la mediocridad— difícilmente admite cierto tipo elevado de comportamiento. Se comprenderá la afirmación de Léon Bloy: "Las almas profundas no pueden existir sin melancolía" (13). Ahora bien, este sufrimiento no debe ser entendido en sentido absoluto y unívoco, esto es, como una experiencia negativa que nos destruye y aniquila, sino como el signo de los valores que llevamos dentro. Es lo que nos dice Hermann Hesse —también un alma doliente— cuando escribe que "todo dolor es el recuerdo de nuestro rango elevado" (14). La capacidad de imaginar un mundo mejor y las decepciones que a causa de ello

sufrimos, forman una unidad indivisible y tienen un origen común, como señala agudamente el filósofo alemán Oskar Negt: "Quien no es capaz de entristecerse por las pérdidas que ha sufrido, carece también de la fuerza para concebir lo utópico" (15).

Cuál es la razón de que los seres sensibles y generosos padezcan más y más intensamente que los demás? Entre otras cosas, porque son más vulnerables que la gente del montón. Paradójicamente, son los que quieren consolar a los otros quienes no pocas veces necesitan el consuelo ajeno. De ahí lo importante que para ellos es sentirse comprendidos por sus semejantes. Tengo para mí que las almas excelsas eligen el bien no sólo porque aborrecen el mal, sino también porque difícilmente pueden prescindir del calor del prójimo. Quien vive para sí mismo puede renunciar sin grandes conmociones internas al afecto de los demás, ya que está acostumbrado a buscar la dicha al margen de ellos o incluso contra ellos. Yo me pregunto, por lo demás: ¿quién ha dicho que hay que ser fuertes? ¿Y qué es lo que debe entenderse por fuerza? Hoy suele identificarse este concepto con rasgos de carácter y modos de conducta como dureza de corazón, frialdad, voluntad de autoafirmación o capacidad competitiva, que son los atributos que el sistema considera como los más idóneos para tener éxito e imponerse a los demás. No necesito subrayar que este tipo de atributos son la negación más crasa de lo que nosotros entendemos como fuerza de carácter, que a nuestro juicio se compone más bien de mansedumbre y de dulzura, también, por supuesto, de la capacidad para resistir la llamada del mal, del egoísmo o de las bajas pasiones y permanecer fieles, contra viento y marea, a los valores éticos y humanos a los que nos sentimos vinculados.

Todo el que se decide por la opción del bien intuye o sabe incluso de antemano que está destinado a perder. Cuando se ha elegido un repertorio superior de valores, se ha elegido ya la propia derrota. Me refiero, claro está, a la derrota tal como la entiende el vulgo, no en sentido íntimo y en relación a la conciencia personal. En sentido profundo, un hombre entregado a un ideal noble no es nunca un derrotado. La verdadera derrota no es la de sucumbir al poder del mundo, sino a los dictados de nuestra conciencia. No es a los débiles

a quienes hay que despreciar, como exigía Nietzsche en nombre de su "superhombre", sino los trofeos que toda sociedad ofrece siempre a lo vulgar y bajo. La caza del éxito a toda costa es el primer signo de un alma inferior. O como dice uno de los personajes de *El lobo estepario* de Hermann Hesse: "Tu vida no será nunca vana y estúpida por el hecho de que tu lucha fracase. Es mucho más vulgar, Harry, pensar que tu lucha por algo bueno e ideal será coronada por el éxito" (16). Este es, por lo demás, el desenlace que espera casi siempre a los mejores, a los *aristoi* del alma: ser vencidos por lo que más abunda y por lo que encontramos continuamente a nuestro paso: el egoísmo, la ramplonería, la ignorancia, la superficilidad o la ruindad.

Si es cierto que los seres nobles y desprendidos llevan casi siempre las de perder, tampoco se les puede borrar de la Historia universal. Su testimonio demuestra, al contrario, que la vida no se compone sólo de codicia y brutalidad. En todo estadio histórico y en toda sociedad ha habido personas, grupos y comunidades que han tenido el coraje moral de desafiar la lógica de lo establecido y buscar la senda poco concurrida del bien. Nuestro tiempo, embrutecido hasta los tuétanos por la ideología del cálculo, está escasamente en condiciones de comprender el heroísmo callado de quienes eligen el bien; por eso adora a los héroes de rompe y rasga fabricados por las agencias de publicidad y los consorcios mediáticos que configuran la opinión pública. Por lo que a mí respecta, la vida de una persona buena, incluso la más modesta, me parece infinitamente más emocionante que las biografías sensacionalistas de todos esos figurones de relumbrón que la prensa del corazón y la telebasura exhiben sin cesar para entretener a las masas y desviarlas de toda reflexión seria. No creo en todo caso que ningún hombre renuncie voluntariamente a ser bueno. A pesar del egoísmo descarnado que hoy prevalece, la bondad no se ha extinguido del todo, y si no nos percatamos más a menudo de ello es porque transcurre de ordinario a extramuros del espacio público y se refugia en el silencio, que es el signo de su autenticidad. Quien espera aplausos por sus buenas acciones no está movido por la generosidad y la alteza de miras, sino por el exhibicionismo, que es una actitud propia de comediantes con afán de notoriedad.

Caín es más poderoso que nunca, pero ello no quiere decir que la capacidad de renovación moral de la Humanidad haya tocado a su fin y que el futuro estará determinado exclusivamente por las fuerzas del mal. Por mucho que proliferen la ruindad y la bajeza de sentimientos, habrá siempre personas que salvarán la tradición moral del género humano. La miseria humana es infinita, pero no todo es vanidad de vanidades. Incluso en los períodos históricos más abyectos, no han faltado el amor a la verdad, el espíritu de sacrificio, la misericordia, el desprendimiento y otros sentimientos de rango superior. Sin esta dimensión excelsa, el hombre no hubiera podido sobrevivir. Una sociedad basada únicamente en el mal, el egoísmo o el cinismo, es, en realidad, una contradicción en los términos.

LA VERDADERA FELICIDAD

Con razón o sin ella, parto del supuesto de que el hombre sólo puede realizarse integralmente cuando intenta dar a su vida una proyección noble. Verdadera autorrealización tiene muy poco que ver con el éxito, el encumbramiento social, la riqueza, el poder, el goce y otras variantes del materialismo y el hedonismo. Como todas las grandes cuestiones existenciales, la felicidad está intrínsecamente ligada a un sistema moral de valores, presupone la elección del bien como modelo de conducta, como nos enseña Erasmo: "Sólo la virtud es apta para traernos la felicidad" (17). Todo lo demás es autoalienación, aturdimiento o inconsciencia. La conducta ética trasciende el concepto corriente de felicidad y encuentra su recompensa no en bienes externos, sino en sí misma, como sabía ya Spinoza: "El premio de la virtud no es la felicidad, sino la virtud misma" (18). Y en otra parte: "Es a los esclavos y no a los hombres libres a quienes se recompensa por su buena conducta" (19). Y de manera parecida Montaigne: "Pero los actos virtuosos son demasiado nobles en sí mismos para buscar otra recompensa que la del propio valor" (20). O no menos bellamente Kant: «Por lo tanto, la moral no es en realidad la doctrina para hacernos felices, sino para hacernos dignos de la felicidad» (21). No otra cosa pensaban los antiguos.

Al elegir el bien, el hombre se eleva a una altura óptico-antropológica inaccesible a la conducta inmoral o egoísta. Es sólo por medio de esta opción que la persona llega a ser todo lo que puede ser y alcanza el pleno desarrollo de su condición humana. Esto es lo que quería expresar Hannah Arendt en una de sus cartas a su amiga Mary McCarthy: "Nada puede ser tan grande como ser verdaderamente humano" (22). Ética es ciertamente sacrificio y renuncia, pero también plenitud y culminación espiritual, encuentro con lo Absoluto.

A nuestro lado hay siempre un testimonio de injusticia y de dolor. Los que sufren, los que están condenados a padecer, con quienes vivimos mezclados pero de quienes en general nos apartamos —por egoísmo y comodidad— están ahí para recordarnos que no tenemos derecho a olvidarlos y a entregarnos exclusivamente a gozar de la vida, como si estuviéramos solos en el mundo. Aunque no seamos culpables o responsables de su infortunio, tampoco podemos ser ajenos a él. Elegir la dicha personal como única meta es negar implícitamente a los otros, es degradarlos a masa abstracta e inexistente. Por ello deberíamos elegir un modelo de autorrealización que no excluyera a nuestros semejantes. Si no estamos en condiciones de sufrir por ellos, intentemos por lo menos compartir su pesadumbre. En tanto el mal subsista sobre la tierra, nadie tiene derecho a crearse una buena conciencia para su uso particular.

El hombre de nuestro tiempo es visceralmente infeliz, aunque no quiera reconocerlo o admitirlo. Es infeliz porque la vida que ha elegido carece de altitud y se compone las más de las veces de puro afán posesivo. Esto no reza sólo para el tipo común de individuo, sino también para los estratos que dirigen y administran la sociedad. Las élites, que tanto suelen ufanarse de su rango social, son las primeras que han vuelto la espalda a los valores superiores. ¿Pero puede ser feliz una persona que de antemano elige un tipo de autorrealización a ras del suelo? Pienso que no, y pienso asimismo que vivir de este modo significa una forma de la autodegradación y autodestrucción. El hombre de la sociedad tardocapitalista es, en efecto, un hombre que se perjudica y daña a sí mismo, dado que sus objetivos y preferencias vitales excluyen, ya a priori, la opción de lo excelso.

Eso explica el fondo de resentimiento que el hombre medio de la sociedad actual lleva incrustado en algún rincón de su alma, y que más tarde o más temprano aflora a la superficie en forma de agresividad y violencia física o psíquica, en no pocos casos ya en edad escolar, como ocurre cada vez con mayor frecuencia, especialmente pero no sólo en los Estados Unidos. Este rebrote de primitivismo mental y anímico demuestra, en todo caso, a qué grado de degradación ha llegado el sistema que los "mass media" ensalzan diariamente como el más óptimo de los paraísos terrenales. Es por lo demás lógico que en una sociedad que no reconoce otro valor que el del éxito externo (que es un valor de mercado) el que fracasa odie al que triunfa.

De lo que no cabe duda es de que sólo saldremos del atolladero en que nos encontramos en la medida en que logremos poner en pie un sistema de valores radicalmente distinto al que hoy predomina a lo largo y ancho de la geografía mundial. Lo que el filósofo francés Jean Gitton dijo en su día con escuetas y hermosas palabras, debería ser el norte de todo hombre no dispuesto a convertirse en una versión estándar y mimética de la moral ambiente: "Sólo se puede vencer la vida por medio de una vida más alta, y sólo se puede triunfar del mal por medio del bien" (23).

Se trata, en definitiva, del uso que hagamos de nuestra libertad. Ser verdaderamente libres significa movilizar la libertad de que disponemos para crear un mundo lo más humano posible. Una libertad que no se planteé el problema de lo universal-humano y del sentido del Todo, es, a mi juicio, una libertad solipsista y hermética, y por ello, lo contrario de la verdadera libertad, a la que pertenece la apertura hacia los demás y la preocupación por su suerte. Una libertad que se acomoda con el mal y la injusticia y vive encerrada en sí misma es, en realidad, una variante de la esclavitud, nacida en este caso no de la opresión exterior, sino del egoísmo. Sólo es libre quien elige el bien. De ahí el nexo intrínseco que Kierkegaard establece entre el bien y la autoliberación: «El bien significa el restablecimiento de la libertad, la redención, la salvación, llamémoslo como queramos» (24). Libertad es, por antonomasia, trascendencia de lo dado, no su justificación, ya por el solo hecho de que lo dado se compone sobre todo de dolor e injusticia.

La Humanidad necesita en todo caso una nueva cosmovisión emancipativa, una nueva pedagogía, una nueva antropología y una nueva filosofía, cuyo fin último no puede ser otro que el de devolver al hombre la conciencia de sus verdaderas raíces, cada vez más deformadas y oprimidas por el universo artificial y sofisticado erigido por la llamada sociedad del bienestar. Este proceso de autenticación y desalienación debería tener, como punto de partida fundamental, la renuncia a la fiebre consumista que nos devora y la elección de modelos de vida y de plenitud más próximos y más ajustados a nuestras necesidades naturales. Sólo bajo estos supuestos estaremos en condiciones de poner fin a los estragos del despilfarro material, a la destrucción de la naturaleza y el habitat humano, a la sacralización del mercado como panacea universal, a la mercantilización y cosificación de las relaciones interpersonales, a la absolutización del yo, a la fetichización de la competencia como única forma de convivencia, al espíritu de lucro y al culto desenfrenado al dinero como símbolo del supremo bien.

Ya en las primeras páginas de su *Politeia*, Platón nos cuenta lo difícil que resulta vivir en medio de personas que sólo conceden valor a la riqueza, y en el capítulo VIII de la misma obra señala que allí donde sólo se rinde homenaje a los ricos, no puede florecer la virtud. Si recuerdo estas viejas verdades es porque anticipan, con casi dos milenios y medio de antelación, lo que está sucediendo exactamente en el mundo de hoy. Entre las virtudes que más urgentemente necesitamos rescatar figura la conciencia social que el capitalismo salvaje y desregulado de Milton Friedman y sus discípulos pretende eliminar como un lastre inútil y contraproducente. Todo verdadero humanismo que quiera ser algo más que retórica académica o recurso de mitin, es inseparable del humanismo social, el cual consiste en poner en pie un sistema de producción y reproducción que permita una distribución justa de la riqueza común y esté en condiciones de cubrir las necesidades materiales y subsistenciales de toda la Humanidad, no sólo de su segmento privilegiado. Una civilización que se desentiende de la suerte de los parias y desheredados de la tierra y no hace nada sustancial para extirpar el azote del hambre y la miseria, no es una civilización humana, sino deshumanizada.

Al humanismo integral, que aquí postulamos, pertenece no sólo la justicia social, sino también el cultivo y fomento de los bienes del alma. Para sostenerse y reproducirse como animal sociológico, el hombre no puede prescindir de alimento, cobijo, indumentaria, trabajo y otros bienes materiales primarios, pero para satisfacer sus necesidades totales tiene que recurrir irrevocablemente a la esfera de lo espiritual. De ahí la necesidad de acabar con la incultura del grito y del empujón, de la dureza y la frialdad, del recelo y de los gestos evasivos hoy predominante y de sustituirla por una cultura basada en la consideración y el respeto hacia los demás, en la delicadeza, la comprensión y la ternura, en la confianza mutua y la mano tendida, en el compañerismo, la cordialidad y la comunicación abierta, una cultura, en suma, que nos acerque de nuevo unos a los otros y haga posible la construcción de una sociedad sin vencedores ni vencidos y capaz, por ello, de ser aceptada y compartida por todos sus miembros.

Una cosa parece clara: sólo humanizaremos el mundo si nos humanizamos a nosotros mismos, una tarea que requiere un proceso permanente de autoeducación y autopurificación. Sin esta *katharsis* interior, intentaremos en vano cambiar el mundo externo de las leyes y las instituciones. Un proyecto de futuro que quiera superar la creciente irracionalidad del acontecer mundial, ha de partir irremediablemente de un replanteamiento a fondo de todos los principios, paradigmas y valores que hoy determinan nuestra existencia, empezando por conceptos prepolíticos y metapolíticos como ética, felicidad, autorrealización o sentido de la vida.

Pongo término a mi proceso de reflexión formulando una pregunta que contiene en sí misma la respuesta: ¿cuándo comprenderemos que la felicidad más profunda y duradera consiste en hacer felices a los demás? Si no acierto a convencer al lector de lo que acabo de decir, consideraré que este libro ha sido escrito en vano.

NOTAS AL CAPÍTULO XVI

- (1) *The Secular Diaries of Thomas Merton*, p. 166, Nueva York 1960.
- (2) Erasmo, *Briefe*, op. cit., p. 292.
- (3) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, op. cit., p. 239.
- (4) Ortega y Gasset, *Discursos políticos*, op. cit., p. 190-191.
- (5) Fenélon, *Lettre à l'académie*, op. cit., p. 156.
- (6) Camus, *L'homme révolté*, op. cit., p. 377.
- (7) Chamfort, *Maximes et pensées. Caractères et anecdotes*, p. 38, París 1970.
- (8) Camus, *Carnets*, op. cit., p. 181.
- (9) *Selections from the Works of Oscar Wilde*, p. 187, Nueva York 1960.
- (10) *Émile ou de l'éducation*, op. cit., p. 39.
- (11) Sartre, *La nausée*, p. 221, París 1938.
- (12) Giulio Girardi, *La conquista, ¿con qué derecho?*, op. cit., p. 179.
- (13) Léon Bloy, *Journal*, op. cit., tomo II, p. 320.
- (14) Hermann Hesse, *Der Steppenwolf*, p. 21, Francfort 1979.
- (15) Oskar Negt, *Kindheit und Schule in einer Welt der Umbrüche*, p. 237, Gottinga 1997.
- (16) Hermann Hesse, *Der Steppenwolf*, op. cit., p. 130.
- (17) Erasmo, *Briefe*, op. cit., p. 238.
- (18) Spinoza, *Ética*, V, 42.
- (19) Spinoza, *Tratado político*, X, 8.
- (20) Montaigne, *Essais*, tomo II, p. 288, París 1965.
- (21) Kant, *Werke*, op. cit., tomo VII, p. 261.
- (22) *Im Vertrauen. Briefwechsel Hannah Arendt/ Mary McCarthy 1949-1975*, p. 423, Munich 1995.
- (23) Jean Guittou, *Justification du temps*, op. cit., p. 107.
- (24) Kierkegaard, *Ges. Werke*, op. cit., partes 11 y 12, p. 125.

EL MUNDO EN QUE VIVIMOS •	9
LOS VIEJOS INTERROGANTES •	23
EL SENTIDO DE LA VIDA •	41
EL PAN DE CADA DÍA •	55
LA RESPONSABILIDAD DE OCCIDENTE •	69
ENCUENTRO CON EL OTRO •	87
EL DUALISMO HUMANO •	103
LAS ILUSIONES DEL PROGRESO •	117
EL TRIUNFO DE LA MÁQUINA •	133
LA SOCIEDAD DEL MALESTAR •	149
LA GUERRA Y LA PAZ •	167
UN MUNDO SIN TRASCENDENCIA •	185
TIEMPO DE DOLOR •	199
LA CONDUCTA ÉTICA •	215
UTOPÍA Y REALIDAD •	233
LA RESPUESTA FINAL •	251