Los jóvenes en un mundo en transformación

Nuevos horizontes en la sociabilidad humana

Coordinador
Prof. Andrés Canteras Murillo
Facultad CC.PP. y Sociología
Universidad Complutense de Madrid

MINISTERIO DE TRABAJO Y ASUNTOS SOCIALES
injuve

Los jóvenes en un mundo en transformación

Nuevos horizontes en la sociabilidad humana

Coordinador

Prof. Andrés Canteras Murillo

Facultad CC.PP. y Sociología

Universidad Complutense de Madrid

MINISTERIO DE TRABAJO Y ASUNTOS SOCIALES

injuve

Primera edición 2004
© Instituto de la Juventud
C/ José Ortega y Gasset, 71
28006 Madrid

Diseño cubierta: Sonia Sánchez/Pep Carrío

Imprime: ARTEGRAF, S.A.
Sebastián Gómez, 5
Tel.: 91 475 42 12
28026 MADRID

NIPO.: 208-04-017-7
D.L.: M. 39.758-2004

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 9
Prof. Dr. D. Andrés Canteras Murillo
Director del Curso

MÓDULO I:

El LABERINTO DE LA POSTMODERNIDAD: CAMBIOS EN UN MUNDO EN TRANSFORMACIÓN

CAPÍTULO I.1 LA MATRIZ DEL CAMBIO: METABOLISMO GENERACIONAL Y METAMORFOSIS DE LAS INSTITUCIONES 17
Prof. Dr. D. Enrique Gil Calvo

CAPÍTULO I.2 LA SOCIEDAD DEL CONOCIMIENTO: EL ORDEN DEL CAMBIO 31
Prof. Dr. D. Emilio Lamo de Espinosa

CAPÍTULO I.3 ¿Y DESPUÉS DE LA POSTMODERNIDAD, QUÉ? DEBATE PARA UNA NUEVA ÉPOCA 59

I.3.1 EL RETORNO DEL REALISMO POLÍTICO COMO CONTRAMODERNIZACIÓN REACCIONARIA 59
Prof. Dr. D. Enrique Gil Calvo

I.3.2 POR AHORA, SEGUIMOS EN LA POSTMODERNIDAD 69
Prof. Dr. D. Fernando García Selgas

I.3.3 LA MODERNIDAD HA MUERTO, ¡VIVA LA MODERNIDAD! 79
Prof. Dr. D. Pablo Navarro

I.3.4 ¿UNA NUEVA ERA GLOBAL? 91
Prof. Dr. D. José M. García Blanco

MÓDULO II:

A LA BÚSQUEDA DE SÍ MISMO:
SENTIDO VALORES Y CREENCIAS DE LOS JÓVENES
EN LAS SOCIEDADES COMPLEJAS

CAPÍTULO II.1 LA CONSTRUCCIÓN DE SENTIDO EN LAS SOCIEDADES COMPLEJAS: LAS MÁSCARAS DEL "SELF" EN LA MODERNIDAD 99
Prof. Dr. D. Josetxo Beriain

CAPÍTULO II.2 LA DIFERENCIACIÓN DE SENTIDOS EN LAS SOCIEDADES COMPLEJAS: CREENCIAS Y VALORES DE LOS JÓVENES 141
Prof. Dr. D. Andrés Canteras Murillo

CAPÍTULO II.3 LA CONVIVENCIA DE SENTIDOS EN LAS SOCIEDADES COMPLEJAS: MESTIZAJE E INTERCULTURALIDAD 171

II.3.1 LAS MÁSCARAS DEL YO MODERNO 171
Prof. Dr. D. Josetxo Beriain

II.3.2 MESTIZAJE, MULTICULTURALIMO Y CIUDAD 175
Prof. Dra. Dª. Josepa Cucó

II.3.3 EL SABER DE LAS EDADES 181
D. Mario Satz

MÓDULO III:

EL COMPROMISO SOCIAL DE LOS JÓVENES: COMPORTAMIENTOS COLECTIVOS Y MOVIMIENTOS SOCIALES EMERGENTES

CAPÍTULO III.1 LA CREATIVIDAD: CLAVE PARA LA ESPERANZA 189
Prof. Dr. D. Federico Mayor Zaragoza

CAPÍTULO III.2 MOVIIENTOS SOCIALES GLOBALES: LA EPOPEYA DEL SIGLO XXI 205
Prof. Dr. D. Federico Javaloy

CAPÍTULO III.3 IDENTIDAD, PARTICIPACIÓN Y COMPROMISO SOCIAL: UNA CIUDADANÍA PARA EL SIGLO XXI 219

III.3.1 LOS VALORES DE LOS JÓVENES Y SU COMPROMISO CON LAS INSTITUCIONES Y CON LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL 219
Prof. Dr. D. Álvaro Rodríguez

III.3.2 EL “MOVIMIENTO DE MOVIMIENTOS”: SUS CARACTERISTICAS Y SU RELACION CON LA ACCIÓN POLÍTICA 229
Prof. Dr. D. Jaime Pastor

III.3.3 LA EVOLUCIÓN DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES: UNA PROPUESTA DE SÍNTESIS 237
Prof. Dr. D. Luis Enrique Alonso

III.3.4 MOVIMIENTOS SOCIALES Y JÓVENES EN BUSCA DE IDENTIDAD Y COMPROMISO 257
Prof. Dr. D. Federico Javaloy

III.3.5 LA CIUDADANÍA DEL FUTURO: LA ECOCIUDADANÍA 261
D. Luis de la Rasilla

MÓDULO IV:

EDUCACIÓN PARA LA UNIVERSALIDAD: MAS ALLÁ DE LA GLOBALIZACIÓN Y LA INTERCULTURALIDAD

CAPÍTULO IV.1 NUEVOS HORIZONTES EN LA SOCIABILIDAD HUMANA: CLAVES PARA LA ESPERANZA..... 271
Prof. Dr. D. Enrique Miret Magdalena

CAPÍTULO IV.2 MÁS ALLÁ DE LA GLOBALIZACIÓN: EDUCACIÓN PARA LA UNIVERSALIDAD..... 283
Prof. Dr. D. Agustín de la Herrán Gascón

CAPÍTULO IV.3 EDUCACIÓN PARA LA EVOLUCIÓN HUMANA 335

IV.3.1 SUGERENCIAS PARA UNA EDUCACIÓN CREATIVA 335
Prof. Dr. D. César Díaz-Carrera

IV.3.2 CAOS, EVOLUCIÓN, EDUCACIÓN..... 345
Prof. Dr. D. Manuel Almendro

IV.3.3 DE LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN A LA EDUCACIÓN DE LA CONCIENCIA..... 357
Prof. Dr. D. Agustín de la Herrán Gascón

IV.3.4 EDUCACIÓN PARA LA EVOLUCIÓN HUMANA..... 369
Prof. Dr. D. Jesús Muñoz Díez

IV.3.5 ATENCIÓN, PODER Y TRABAJO DOCENTE: EL VALOR EDUCATIVO DE LA MUERTE..... 379
Prof. Dra. Dª. Mar Cortina Selva

MÓDULO V:

EL SUJETO ENTRE LA GLOBALIZACIÓN Y LOS COMUNITARISMOS

CAPÍTULO V.1 CÓMO RESISTIR A DOS GRANDES PELIGROS: EL SUJETO ENTRE LA GLOBALIZACIÓN HEGEMÓNICA Y LOS COMUNITARISMOS AUTORIATARIOS..... 397
Prof. Dr. Alain Touraine

INTRODUCCIÓN

Prof. Dr. D. Andrés Canteras Murillo
Universidad Complutense de Madrid
Director del Curso

Una de las mayores dificultades con las que se enfrentan nuestras modernas sociedades avanzadas es integrar la diversidad de órdenes de conciencia, de sentidos individuales y sociales que, debido a la intensa diferenciación cultural que la globalización ha propiciado, comparten hoy un número creciente de individuos. Un sinfín de modos distintos de pensar, de sentir; de maneras diversas de ser y estar en el mundo que, por lo general, expresadas bajo creencias, actitudes, valores y comportamientos dispares y paradójicos, conviven inarticuladamente en un clima de invisible interacción extraordinariamente complejo y diferenciado. Una dinámica de cambios sin precedentes que, por el drástico distanciamiento cultural que representa respecto del modo tradicional de reproducción del sentido histórico de nuestras sociedades, está poniendo sigilosa pero progresivamente en crisis el uniforme orden moral de sentido único que tradicionalmente cohesionaba nuestras sociedades y la eficacia socializadora de las instituciones que lo sustentan.

Efectivamente, el tránsito desde un modelo de sociedad tradicional firmemente cohesionada bajo la égida de una única moral —de tono predominantemente religioso— a otra efectivamente laica mucho más compleja, plural y diferenciada, ha traído consigo —entre otras— que el sentido moral, que antaño se *reprodujera* generacionalmente a partir de eficaces procesos de socialización firmemente sostenidos por las instituciones, se *autoproduzca* ahora socialmente de modo impredecible, en un clima de invisible intercambio significacional, simbólico y referencial, de creciente intensificación de las rela-

ciones humanas, de relativismo moral, de inestabilidad valorativa y de emancipación institucional.

Evidentemente, ya no existe un único sentido moral en nuestra sociedad ni una interpretación cultural homogénea del mismo, a transmitir de manera uniforme a las generaciones posteriores, sino una multiplicidad de sentidos contrapuestos, de criterios morales diversos, todos ellos igualmente plausibles y legítimos, pero ahora, a diferencia de entonces, *subjetivamente* construidos a partir de la acelerada contrastación de significados que nuestras modernas sociedades de comunicación, permiten realizar casi instantáneamente a cada individuo respecto de una diversidad de conocimientos, costumbres, ideas y creencias —la mayor parte de las veces paradójicas— provenientes de realidades sociales a veces muy distanciadas culturalmente.

Producto de tal posibilidad de contrastación ha sido la fragmentación del viejo patrón de sentido único que prevaleciera en la integración moral de nuestras sociedades, en un complejo entramado de sentidos múltiples extraordinariamente complejo y diferenciado que, a diferencia de antaño, ha puesto ahora su acento en la autoproducción social de conocimiento, surgido de la personal e inalienable capacidad que cada sujeto tiene para entender, discernir, dotar de razón y dar sentido a su propia existencia y a la sociedad que habita sin prevalerse de manera imprescindible ya de los modelos de socialización y aprendizaje tradicionalmente instituidos.

Bien podría decirse que el *tempo* moral que marcara el patrón evolutivo y el modo de integración de nuestras sociedades bajo ideas y creencias de turno histórico, haya venido trasladándose desde las instituciones clásicas de socialización (la Iglesia, la familia, la escuela, etc.,) hasta el propio sujeto, asignando a su genuina capacidad creativa y a su conciencia personal el protagonismo motriz de las actuales transformaciones sociales e invirtiendo con ello el modelo clásico de integración funcional, simbólico y moral uniforme seguido por nuestras instituciones.

Ciertamente, aunque en todo tiempo y lugar se han dado cambios estructurales que han desatado inevitables crisis del sentido en nuestras sociedades, lo peculiar de nuestro momento histórico es que, al revés de otras épocas, nuestra presente situación de mudanza cultural no obedezca ya a cambios introducidos por ciertos modos de pensamiento social, económico, político o religioso que, por decirlo así, induzcan a los individuos mediante una determinada socialización ideológica a reacomodar "desde arriba" su sentido personal a tales o cuales ideologías concretas sino, muy a la inversa, que sean a priori, los cambios producidos en la conciencia personal de los individuos concretos, los que, objetivados en modos diferentes de pensar, sentir y estar en el mundo, esté "desde abajo", generando cambios sociales estructurales de tan extraordinaria magnitud.

Sin duda un proceso de transformación cultural, único en la historia[1], caracterizado por la deconstrucción —a partir de la conciencia individual— de

(1) Sobre los cambios recientes habidos en nuestro país, véase la introducción realizada al V Informe FOESSA, "Situación Social de España: Sociedad para todos en el año 2000", realizado por Miguel Juárez (director del informe), así como el Cap. I "Cambio Social en España" de Jesús M. de Miguel (pp. 1 a 144). Ed. Fundación FOESSA. Madrid,1994.

las macroconfiguraciones globales formales de sentido de la modernidad, la fracturación del orden moral ortodoxo en una heterogeneidad de éticas individuales fluidas y cambiantes[2] y, tal vez consecuencia directa de ello, la emergencia de un orden diverso y heterogéneo de estructuras de conciencia[3] o de sentidos, individual, grupal e institucionalmente constituidas, que coexisten armónicamente en un modelo de sociedades, certeramente denominadas por alguno como "complejas" o "de riesgo", precisamente por la dificultad que entraña articular esta diversidad de órdenes y "fuerzas sociales" —no siempre visibles— que operan la integración funcional, moral y simbólica de estas sociedades tan complejas y diferenciadas.

Dificultades que, bien podrían conceptuarse como preámbulo de *una profunda revolución cultural* respecto de nuestro pasado histórico, por cuanto que en nuestra sociedad, como en otras sociedades avanzadas de nuestro entorno, están trayendo consigo la emergencia de *un nuevo modo de sociabilidad humana*, de la que se espera habrá de surgir una transformación radical de las instituciones tradicionales encargadas de la reproducción del sentido y de los modos de organización sociales hasta ahora conocidos, descabalgada ya de los absolutos morales del pasado. Una "metamorfosis" sin precedentes del sentido y de la moral tradicionales en nuestras sociedades modernas.

Pues bien, recogiendo el testigo de tales preocupaciones, el Instituto de la Juventud (INJUVE) del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, tuvo a bien proponerme el pasado año la organización y dirección de un curso en el marco de los Cursos de Verano del Escorial de la Universidad Complutense de Madrid en el que se trataran tales aspectos. Dicho curso se celebró durante la semana del 30 de junio al 4 de julio de 2003, y en él participaron un total de 25 profesores, procedentes de distintas áreas de conocimiento, que impartieron sus conferencias y mesas redondas a lo largo de los cinco módulos de trabajo propuestos para el desarrollo del programa del curso.

El objeto de esta publicación, que he tenido el privilegio de coordinar, es precisamente divulgar el contenido de tales conferencias y mesas redondas de manera que, las interesantes reflexiones que allí se produjeron, puedan llegar al mayor número posible de lectores e instituciones.

El orden de las exposiciones ofrecidas en esta publicación sigue la misma secuencia del curso y responde al noble y meditado deseo pedagógico de mantener, en la medida de lo posible, cierta hilazón temática en el desarrollo de su contenido. Así, en un primer módulo —"*El laberinto de la postmodernidad: Cambios en un mundo en transformación*"—, a través de las conferencias de D. Enrique Gil Calvo y D. Emilio Lamo de Espinosa y de las posteriores aportaciones a la mesa redonda de los profesores D. Fernando García Selgas, D. Pa-

(2) Una heterogeneidad sincrética, fragmentaria y adaptativa a partir de la que Max Scheller denominó "moral individual" y que no es otra cosa que la práctica diferenciada para cada circunstancia de una moralidad acorde con cada orden interno de consciencia.

(3) Utilizamos aquí el término "estructura" para referirnos a una tendencia, un atractor o una polarización del sentido conjunto social que se revela bajo unas específicas formas y características actitudinales.

blo Navarro, D. Enrique Gil Calvo y D. José María García Blanco, hemos pretendido abundar en la comprensión teórica de los profundos y vertiginosos cambios —políticos, económicos, tecnológicos, sociales, religiosos, etc.— en que se evidencia la irreversible metamorfosis social en la que estamos inmersos. Se ofrece con todo un excelente marco interpretativo inicial que, desde una perspectiva sociológica muy autorizada, contribuye a encuadrar el resto de aportaciones al curso.

Fijado este marco interpretativo de referencia, nuestro segundo módulo —*"A la búsqueda de sí mismo: sentido, valores y creencias de los jóvenes en las sociedades complejas*"— se plantea responder acerca del modo en que los sujetos que habitan tales sociedades complejas elaboran su sentido como constructo cognitivo inseparable de la conciencia humana, y de la diversidad de manifestaciones valorativas y creenciales en que éste se manifiesta individual y socioculturamente. El profesor D. Josetxo Beriain centra el tema con su conferencia inicial relativa a los diferentes modos en que se construye el sentido en nuestras sociedades complejas para, a continuación, presentar el profesor D. Andrés Canteras, a partir de los datos empíricos provenientes de un reciente estudio realizado por él mismo para el INJUVE sobre una muestra representativa de 2500 jóvenes entrevistados en todo el territorio nacional, algunas reflexiones en torno a la diversidad de sensibilidades morales o estructuras de sentido que conviven en nuestras sociedades complejas interesándose por saber si, a partir de ellas, pueda decirse que existan valores compartidos susceptibles de constituir el sustrato común de la que podría denominarse una "ética mínima"; un umbral de consenso moral, sobre el que articular el notable pluralismo de sentidos y sensibilidades que, de forma tan paradójica, conviven en nuestra sociedad. Precisamente, acerca de tal inquietud relativa a la convivencia de sentidos, el profesor D. Josetxo Beriain de nuevo, la profesora Cucó y D. Mario Satz debaten posteriormente en una mesa redonda que hemos titulado "*La convivencia de sentidos en las sociedades complejas: mestizaje e interculturalidad*".

Partiendo de tales reflexiones, y en línea argumental ascendente con lo hasta aquí expuesto, el profesor D. Federico Mayor Zaragoza y el profesor D. Federico Javaloy, en un tercer módulo —"*El compromiso social de los jóvenes: comportamientos colectivos y movimientos sociales emergentes*"— indagan, a través de sus respectivas conferencias, en el modo en que tal multiplicidad de identidades individuales, como particularidades dotadas de creencias e ideas muy diferenciadas, pueden generar movimientos sociales y comportamientos colectivos dotados de un peculiar modo de autoorganización susceptibles de articular y reducir la contingencia que muestran nuestras complejas sociedades modernas. Posteriormente, los profesores D. Álvaro Rodríguez, D. Jaime Pastor, D. Luis Enrique Alonso y D. Federico Javaloy debaten en mesa redonda —*Identidad, participación y compromiso social: Una ciudadanía para el siglo XXI*"— acerca del papel que están llamados a representar los movimientos sociales como cauces alternativos de participación en la vida pública social y política y en la reconfiguración de su orden institucional —social, político, económico y religioso—

con especial referencia al equilibrio entre localización y globalización como referentes culturales polares del nuevo orden social emergente.

No podía dejar de incluir nuestro curso un módulo dedicado a pronosticar el importante papel —esencial diría yo— que la educación está llamada a representar en un mundo globalizado como agente de cambio e instrumento de desarrollo de la conciencia humana —frente a la mera funcionalidad económica— y en consecuencia como instrumento de desarrollo de una conciencia social universalizada. Esta es la intención de nuestro cuarto módulo —" *Educación para la universalidad: más allá de la globalización y la interculturalidad*"— en el que a través, primero, de la conferencia de D. Enrique Miret Magdalena se introducen importantes reflexiones en torno a la condición humana como germen del alumbramiento de un nuevo orden de pensamiento, animándonos desde el inicio de un esperanzador modo de sociabilidad más solidario y universal; para abordar después el profesor D. Agustín de la Herrán, tras pasar revista a las que podrían ser las claves para una 'teoría de la unificación humana', los específicos fundamentos pedagógicos de un modelo educativo basado en una educación dirigida a la evolución de la conciencia. Este es el objetivo que preside nuestra posterior mesa redonda —"*Educación para la evolución humana*"— en la que los profesores D. Cesar Díaz-Carrera, D. Manuel Almendro, D. Agustín de la Herrán, D. Jesús Muñoz y Doña Mar Cortina abundan en la acertada idea de que la educación, más allá de una mera formación para el desempeño de determinadas tareas sociales, ha de ser ante todo un instrumento estimulador para la exploración del "yo" y el autoconocimiento, abocando a cada sujeto a descubrir las claves de su evolución singular en relación con su biografía particular y su medio cultural. Claves que, en última instancia, configuran conjuntamente la evolución de la conciencia colectiva y de la humanidad en general.

Por fin, en el módulo V y último del curso, el profesor Alain Touraine nos ofrece una interesante conferencia de clausura en la que nos previene de los peligros que, según él, acechan al sujeto de nuestras sociedades modernas ante la posibilidad de quedar 'aprisionado', y sin libertades al fin, entre la globalización hegemónica y los que denomina 'comunitarismos autoritarios' por referencia a la mera identificación acrílica con normas y consuetudos que, a modo de control social, se anteponen al sentido individual de cada sujeto entorpeciendo, en definitiva, la emancipación de su conciencia personal. Es un extraordinario canto a la singular capacidad crítica, racional y creativa del sujeto y a su inalienable derecho a la libertad de ideas y pensamiento que, en perfecta sintonía con los objetivos propuestos en el curso pone, sin duda, un extraordinario colofón.

Deseo muy sinceramente que el contenido de esta publicación, invite a reflexionar personalmente a todos cuantos la lean pero, sobre todo, estimule institucionalmente la imaginación de quienes tienen en sus manos la posibilidad de contribuir a paliar la fractura de nuestro antiguo orden moral tradicional en aras de una irreversible diversificación de sentidos, valores y criterios éticos paradójicos que, en este momento de tránsito cultural, desafían frontalmente la

integración convencional de nuestras sociedades modernas. Solo me resta agradecer al Instituto de la Juventud y a la Universidad Complutense de Madrid su confianza por encargarme la dirección de este curso de verano y por su publicación ahora; a los profesores que han intervenido, sin cuya valiosísima aportación intelectual no hubiera sido posible su ejecución; y, en fin, a todos los alumnos participantes de quienes guardo un entrañable recuerdo.

Prof. Dr. D. Andrés Canteras Murillo

MÓDULO I:

EL LABERINTO DE LA POSTMODERNIDAD: CAMBIOS EN UN MUNDO EN TRANSFORMACIÓN

CAPÍTULO I.1

LA MATRIZ DEL CAMBIO: METABOLISMO GENERACIONAL Y METAMORFOSIS DE LAS INSTITUCIONES

Prof. Dr. D. Enrique Gil Calvo
Universidad Complutense de Madrid

El objeto de la propuesta que aquí se presenta es ofrecer un modelo analítico del cambio social contemporáneo en cuyo contexto enmarcar las relaciones de sociabilidad. Lo cual no resulta fácil, pues entre los expertos no existe consenso metodológico en torno a un paradigma de *cambio social* aceptado por todos. De una parte hay posturas infraestructurales —economicistas o sociologistas—, que reducen el cambio social al estatus de variable dependiente cuya causa habría que buscar en el impacto del desarrollo mercantil sobre la estructura social[1]. Frente a ellas se oponen las posiciones culturalistas —racionalistas o cientifistas—, que explican el cambio social como efecto de programas civilizatorios[2] o como producto del desarrollo tecnológico[3]. Y finalmente tenemos enfoques estratégicos algo más complejos, que entienden el cambio social como subproducto emergente o consecuencia imprevista de la interacción colectiva[4].

(1) Ésta es la temática de la llamada globalización, que tiene tanto detractores como apologistas. Véase Gray, 2000; Beck, 1998a; y Stiglitz, 2002; así como Ramos Torre y García Selgas (eds.), 1999.

(2) Ésta es la perspectiva de Norbert Elias, heredera de la racionalización weberiana. Para la explicación culturalista del cambio social, véase Alexander, 2000.

(3) Es el programa del digitalismo, versión actual del determinismo tecnológico en pos del progreso unilineal. Véase Noble, 1999; Terceiro, 1997; Echeverría, 1999; Alonso y Arzoz, 2002; así como García Blanco y Navarro Susaeta (eds.), 2002.

(4) Castells, 1997; así como Gil Calvo, 1995, 2002 y 2003a (en prensa).

Esta última perspectiva del interaccionismo estratégico es la que aquí se utiliza, y para ello se propone un modelo que explica el cambio social como subproducto colectivo de las redes de interacción micro-macro que se articulan en un espacio local-global de dos dimensiones: el *metabolismo generacional* y la *metamorfosis de las instituciones*. Por metabolismo generacional se entiende el proceso de reproducción demográfica por el que cada nueva cohorte de coetáneos, conforme recorre sincronizadamente su itinerario biográfico, va experimentando nuevas formas creativas de adaptarse a su realidad circundante. Y por metamorfosis de las instituciones se entiende la deriva evolutiva que va transformando las estructuras sociales.

De este modo, el texto que sigue se desglosa de la siguiente forma. En primer lugar se expondrá la actual metamorfosis económica y política de las instituciones, distinguiendo su doble faz a la vez benéfica y perversa para señalar sus inciertas consecuencias en términos de crisis de legitimidad y desestructuración social. En segundo lugar se describirá el presente metabolismo generacional, atendiendo tanto al creciente distanciamiento entre las generaciones como a la reestructuración biográfica que se halla en curso. Y por último se analizará la intersección entre ambos planos —institucional y generacional—, señalando sus ambivalentes efectos sobre la sociabilidad.

Metamorfosis institucional

Llamamos instituciones a los dispositivos reguladores del comportamiento colectivo, que permiten estabilizarlo de forma recurrente. Y por variada que sea su naturaleza —instituciones económicas, políticas, familiares, etc—, siempre consisten en *reglas de juego*: definiciones de la realidad, clasificaciones compartidas, programas de interacción y acción colectiva, sacralizaciones legitimadoras del orden vigente[5]. Cuando tales reglas son efectivamente cumplidas, el orden social es estable, parece legítimo y resulta previsible con suficiente certeza. Pero cuando las reglas cambian, se rompen o quedan en suspenso, entonces el orden social se desestabiliza, entra en crisis, pierde legitimidad y se torna imprevisible e incierto.

Pues bien, ahora nos hallamos ante una metamorfosis global del orden institucional, que introduce una gran incertidumbre sistémica y genera una imprevisible crisis de legitimidad. Casi todas las instituciones están experimentando transformaciones, como sucede por ejemplo con la familia, tal como veremos algo más adelante, cuando me centre en el metabolismo de las generaciones. Pero aquí me voy a referir en exclusiva a las metamorfosis que experimentan los mercados y los Estados: las instituciones económicas y políticas.

La sociedad occidental institucionalizada tras la II Guerra Mundial está atravesando una profunda crisis que implica un cambio de paradigma tanto econó-

(5) Douglas, 1996.

mico como geopolítico. Desde el punto de vista tecno-económico, el modelo de acumulación fordista entró en crisis hacia 1973, abriéndose un periodo de incertidumbre con estancamiento e inflación que sólo se logró resolver mediante la emergencia de un nuevo paradigma posindustrial basado en la especialización flexible y en la terciarización de la nueva economía de los servicios personales, financieros e informativos[6]. Y desde el punto de vista geo-estratégico, el final de la guerra fría en 1989 quebró la estabilidad del equilibrio bipolar entre los dos bloques, abriendo un periodo de incertidumbre que sólo parece haberse resuelto con la hegemonía unilateral del imperialismo estadounidense, tal como plantea su nueva iniciativa estratégica de guerra preventiva adoptada por Washington en septiembre de 2002 como respuesta al desafío del 11S[7].

Pero esta doble crisis de sociedad es tan contradictoria que le resulta perfectamente aplicable la metáfora del dios Jano, pues exhibe una doble faz de cara y cruz, a la vez luminosa o esperanzadora y sombría o deprimente. Contemplada desde el lado de su cara más brillante, los apologistas de la sociedad de la información y el conocimiento nos ponderan las virtudes sin cuento que cabe esperar de la eclosión de la sociedad red. Y en efecto, durante la última década del siglo pasado, una fiebre del oro digital recorrió todo Occidente, que esperaba enriquecerse como por arte de magia gracias al presunto maná inagotable de las nuevas tecnologías de la comunicación[8].

Pero la burbuja tecnológica estalló en marzo de 2000, año y medio antes del 11S, y así se entró en un ciclo depresivo que ha durado al menos tres largos años, hasta que la arbitraria invasión de Irak impuesta por la fuerza del realismo político estadounidense ha parecido devolver las aguas a su cauce. Pero no por eso se ha desvanecido la cara oculta de la nueva sociedad emergente, que cada vez parece despertar más incertidumbre. Pues junto al *haber* de su cara panglossiana también hay un *debe* cuya cruz parece hoy más evidente que nunca, exhibiendo los siguientes rasgos amenazadores[9].

Desde el punto de vista socio-económico, podemos citar al menos tres factores cada vez más preocupantes. Ante todo la globalización misma, generadora de deslocalización y descapitalización. Después, la llamada sociedad del riesgo, que ha incrementado sobremanera la destrucción de ecosistemas generando toda clase de efectos perversos emergentes, como el cambio climático[10]. Y por último, como consecuencia de los dos factores precedentes se produce la intensificación de los flujos migratorios, expulsados de sus ecosistemas de origen para ser atraídos por los yacimientos de empleos-basura que son explotados en los márgenes de las grandes redes urbanas. Y el resultado es el temido multiculturalismo actual, que parece estar destruyendo las bases morales de la cohesión social[11].

(6) Piore y Sabel, 1990; Freeman y Soete, 1996.
(7) Emmanuel Todd, 2003.
(8) Brenner, 2003.
(9) Gil Calvo, 2003a (en prensa)
(10) Beck, 1998 y 2002; véase también Sempere y Riechmann, 2000; así como López Cerezo y Luján, 2000.
(11) Kymlicka, 1996; Sartori, 2001: Gray, 2001: Gil Calvo, 2002a.

Y desde el punto de vista político aún hay otros tres factores de riesgo e incertidumbre que amenazan el futuro colectivo. En primer lugar está el debilitamiento del Estado, cada vez más desautorizado por la globalización de hegemonía estadounidense, y que por ello se revela incapaz de seguir protegiendo los derechos sociales de sus ciudadanos, entrando así en una degradante vía de privatización regresiva[12]. Después, la conversión de la vieja democracia de partidos —hoy desacreditada por la corrupción, los escándalos y su déficit de representatividad— en democracia de audiencia, caracterizada por la personalización de la videopolítica, el populismo mediático y la volatilidad electoral[13]. Y por último aparece un déficit cada vez más grave de cultura cívica —a veces expresado en forma de presuntos valores posmaterialistas[14]—, con retraimiento de la participación pública, defección de los compromisos ciudadanos y auge del ocio consuntivo más disgregador e individualista, que no duda en buscar el propio interés personal o sectario a costa de los derechos ajenos.

¿Qué consecuencias sociales tiene esta preocupante deriva de las instituciones contemporáneas? En términos generales, cabe hablar de *desinstitucionalización*, en el sentido de pérdida de capacidad reguladora de las reglas institucionales[15]. Pero como este concepto resulta excesivamente amplio, en este repaso sintético sólo aludiré a dos casos extremos: la desestructuración o desanclaje, por quiebra y fragmentación de las carreras laborales, y la crisis de legitimidad, por ruptura y suspensión de las reglas institucionales de juego.

Ante todo destaca la muy intensa reestructuración ocupacional de los mercados de trabajo, con grave desregulación sociolaboral y veloz amortización de las cualificaciones. Sus apologistas neoliberales lo denominan flexibilidad laboral y formación continua, mientras que en cambio sus detractores prefieren llamarlo por su nombre: expulsión del empleo, precariedad laboral, contratos temporales, discriminación salarial, segmentación excluyente, etc[16]. Y sus consecuencias humanas no son menos graves, ya que la creciente discontinuidad y fragmentación de las carreras laborales ha determinado la quiebra biográfica de la identidad personal, con efectos perversos como el desanclaje de Giddens, la individualización de Beck, la corrosión del carácter de Sennett o la desorganización familiar[17].

Por lo que respecta a la crisis de legitimidad, es algo que se manifiesta en todas las instituciones, cada vez más afectadas por escándalos políticos —como el *caso Kelly* de fraude sobre las armas de destrucción masiva que sirvieron de pretexto para invadir Irak— y económicos —como los de *WorldCom* y *Enron*, que afectaban además a las autoridades políticas o regulatorias—, cuya constante y cada vez más intensa acumulación está erosionando el crédito del liderazgo ins-

(12) Beck, 1998a; Bauman, 1999.
(13) Manin, 1998; Sartori, 1998; Thompson, 2001.
(14) Inglehart, 1991.
(15) Gil Calvo, 1999.
(16) Freeman y Soete, 1996; Carnoy, 2001.
(17) Giddens, 1993; Beck, 1998; Sennett, 2000; Bauman, 2001; Gil Calvo, 2001, 2001a y 2002.

titucional[18]. Las crisis de legitimidad se abren cuando se rompen o quiebran las reglas institucionales de juego. Y una vez producida esa ruptura de la legitimidad, la crisis se mantiene abierta hasta que no se cierre en un sentido u otro, ya sea restaurándose las anteriores reglas o imponiéndose otras nuevas. Pero entretanto reina la incertidumbre más extrema, reforzándose la desestructuración social[19].

Pues bien, ahora estamos en una etapa en que ya no hay reglas, pues las que estaban vigentes son incumplidas casi cada día: empezando por los Estados Unidos, pasando por la ONU y la *vieja* Europa y siguiendo con las distintas élites políticas y económicas de las diversas sociedades civiles que se reparten el planeta. Además, el culto a la innovación por la innovación proclama el derecho a cambiar de reglas casi cada día, pues a eso conducen la extrema competitividad y las epidemias de diferenciación colectiva, así como la formación continua. Y esta situación de permanente cambio de reglas se convierte en la práctica en ausencia de reglas. Cuando las reglas son abiertas es como si no las hubiera, pues entonces *todo vale* con tal de imponer las reglas propias en detrimento de las ajenas.

Metabolismo generacional

En paralelo a esta metamorfosis de las instituciones, también se están produciendo transformaciones drásticas en el paulatino proceso de metabolismo demográfico por el que cada nueva generación emergente viene a suceder a las generaciones progenitoras, introduciendo al hacerlo imprevistos e innovadores cambios sociales[20]. Y en este sentido, creo que pueden fijarse en dos los grandes cambios que están apareciendo en el hasta ahora continuo proceso de sucesión generacional. El primero es un creciente distanciamiento entre las cohortes sucesivas. Y el segundo es la reestructuración de la trayectoria generacional que cada cohorte traza a lo largo de su curso vital.

El creciente distanciamiento entre las generaciones puede ser entendido en términos tanto materiales como morales. Por distanciamiento material me refiero al incremento de la distancia temporal que separa el lapso intergeneracional, dado el progresivo aplazamiento de la edad de emancipación juvenil que a partir de la crisis de 1973 se produjo por todo Occidente —pero sobre todo en el sur de Europa—. Y lo más preocupante es que este proceso de reproducción generacional se pospone y difiere tanto que al final en muchos casos ni siquiera llega a producirse nunca, quebrándose el proceso de formación de nuevas familias. Así no sólo aumenta la distancia temporal entre las generaciones, sino que además las generaciones sucesoras son mucho más reducidas que las generaciones progenitoras.

(18) Thompson, 2001.
(19) Dobry, 1988.
(20) Un análisis del metabolismo generacional español aparece en Gil Calvo, 2003.

Las causas de este bloqueo de la emancipación juvenil son múltiples[21], pues varían desde el encarecimiento de sus costes materiales —por precariedad laboral, escasez de empleo, pérdida de poder adquisitivo del salario juvenil e inaccesibilidad de la vivienda, dada la burbuja inmobiliaria— hasta el cambio cultural que ha modificado las preferencias de los jóvenes[22], quienes por su elevada escolarización racionalista han optado por emancipaciones tardías en sustitución de las precoces hasta hace poco vigentes —aunque este cambio de preferencias podría ser un efecto *uvas verdes*[23]—. Pero cualquiera que sea la causa, su consecuencia es evidente y ominosa, pues este aparentemente irreversible aplazamiento de la emancipación juvenil ha terminado por estrangular la formación de nuevas familias.

Y este distanciamiento intergeneracional no es sólo temporal sino también socioeconómico, pues a causa del empeoramiento de las oportunidades vitales que se abren ante los jóvenes, la posición relativa que finalmente ocupen tras emanciparse será inferior en términos comparativos a la alcanzada por la generación de sus padres. Así, la cohorte juvenil actual podría ser la primera en mucho tiempo —la primera de la historia en Norteamérica, la primera desde la crisis de los 30 en Europa—, que no logre superar y quizá ni siquiera conservar el estatus recibido de la generación progenitora.

En consecuencia, este distanciamiento material también ha engendrado un distanciamiento moral. Esto no significa que se esté incrementando la conflictividad intergeneracional, pues eso es algo que no está sucediendo en absoluto. Al revés, dada la prolongada permanencia de los hijos en el hogar progenitor hasta edades cada vez más tardías, se asiste por el contrario a una suerte de coexistencia pacífica, con recíproca tolerancia permisiva. Este *modus vivendi* hace posible una completa libertad juvenil de movimientos, que se extiende a la promiscuidad sexual, y recíprocamente los jóvenes se contienen a la hora de cuestionar a sus progenitores, renunciando por ejemplo a discutir sus preferencias morales, culturales o políticas.

Pero lo que revela esta coexistencia sin consenso es precisamente el incremento de la distancia moral. La generación de hijos e hijas se desinteresa de la generación de sus progenitores: y viceversa, en justa reciprocidad. Y semejante desinterés bilateral encuentra explicación en una y otra dirección. Si los progenitores se desinteresan de sus hijos es por un efecto *uvas verdes*[24], dada su incapacidad para asegurar mejor su proceso de emancipación. Es el célebre *eclipse del padre*, que al saberse incapacitado para transmitir el propio estatus a sus descendientes, renuncia a hacerlo, perdiendo su paterna autoridad moral. Lo cual equivale a dimitir de su responsabilidad progenitora, cayendo en el síndrome del *padre ausente*[25].

(21) Gil Calvo, 2002a.
(22) Inglehart, 1991.
(23) Según la fábula de la zorra y las uvas. Para un análisis de este cambio de preferencias adaptativas, véase Elster, 1988.
(24) Elster, 1988.
(25) Flaquer, 1999; véase también Gil Calvo, 1997.

Y simétricamente, si los hijos se desinteresan de sus padres es porque, dada la distancia cultural que les separa, saben que nada pueden esperar de ellos a la hora de orientar y asegurar su propio proceso de emancipación personal. Hoy ya no se puede heredar la profesión ni el estatus de los padres, dada la extrema reconversión tecnológica que exige una formación continua fuera del alcance de los progenitores. Y por lo tanto tampoco sirven de mucho los contactos e influencias de la red familiar, que cada vez ayudan menos a *colocarse*. Así que las nuevas generaciones deben buscarse la vida por sí mismas, asumiendo como propio el *síndrome del huérfano* que les mueve a confiar sólo en sus propias fuerzas y en las redes de reciprocidad con sus pares, que dada la norma del hijo único ya no pueden ser fraternas sino sólo de amistad y compañerismo.

Y dada esta pérdida de confianza en sus progenitores, tampoco debe resultar extraño que las nuevas generaciones estén perdiendo su vocación por la progenitura, renunciando en buena medida a convertirse en padres y madres. A decir verdad, la caída de la natalidad no puede ser atribuida sólo a la disminución de las vocaciones progenitoras, pues también influyen otras variables económicas —como la carestía de los hogares de crianza y el coste creciente de los hijos— e institucionales —como la escasez de guarderías públicas y el déficit de protección familiar—. Pero lo cierto es que las generaciones recientes no parecen bien dispuestas a hacer demasiados sacrificios para ejercer su derecho a formar familia, al que prefieren renunciar en beneficio de su mayor bienestar o libertad personal.

Así es como puede estar quebrándose el proceso de reproducción generacional, pues la fecundidad de las cohortes recientes, además de producirse a edades muy tardías, resulta tan escasa que no permite reponer los efectivos de las generaciones antecesoras. Y esta discontinuidad intergeneracional no sólo es demográfica sino también moral o cultural, pues las generaciones jóvenes, al sentirse desclasadas —o desenclasadas—, tampoco parecen predispuestas a comportarse como herederas o sucesoras de las precedentes, resistiéndose a contribuir a la reproducción social[26]. De ahí que sus estrategias personales y familiares resulten irregulares o innovadoras —por no decir inconformistas—, contribuyendo a transformar su ciclo vital.

Es aquí, en el *cambio biográfico* que están protagonizando las cohortes de adultos jóvenes —los *babyboomers*, especialmente—, donde cabe reconocer el segundo rasgo antes anunciado que está transformando el metabolismo generacional contemporáneo[27]. En efecto, ante nuestros ojos se está produciendo una drástica reestructuración de las trayectorias generacionales, cuyos rasgos característicos se pueden resumir en tres. Ante todo aparece un extraordinario alargamiento del lapso vital, causado por el incremento de la longevidad y cu-

(26) Entendiendo la reproducción social en el sentido de Bourdieu o de Giddens. Véase Bourdieu, 1988 y 1991; y Giddens, 1995.

(27) Sobre cambio biográfico, véase Gil Calvo 2001, 2001b y 2002.

yo efecto más problemático es el actual envejecimiento poblacional, que se agravará cuando la generación *babyboomer* sobrepase a partir de 2025 la frontera de su edad de jubilación[28].

En segundo lugar, esta prolongación del lapso vital ha multiplicado el número de las etapas o fases vitales en que se subdivide, apareciendo edades nuevas que antes no existían —como la *cuarta* edad, o la juventud extensa que prolonga la adolescencia— y retrasándose hacia edades cada vez más tardías los puntos de inflexión que las separan actuando como umbrales de transición: es el caso del primer empleo, de las primeras nupcias o del primer hogar familiar, cuyo acceso se difiere cada día más.

Y en tercer lugar, el centro de gravedad del ciclo vital entero —nudo argumental del desarrollo biográfico—, que es donde se sitúan las elecciones cruciales más decisivas, se desplaza desde la juventud hacia el corazón de la vida adulta. Para las generaciones previas, la juventud significaba la crisis vital más decisiva, pues en ella se concentraba la triple elección irrevocable de carrera, de empleo y de familia, que había de predeterminar por anticipado todo el posterior curso de vida. Por eso parecía una edad heroica de lucha por la vida, pues te la jugabas enfrentándote a esa prueba suprema, que si superabas con éxito luego ya podías echarte a dormir para vivir de rentas; mientras que si fracasabas ya no tenías derecho a rectificar, quedando condenado sin remedio a ser un perdedor de por vida.

Pero esto ahora ya no es así. A causa de la flexibilidad laboral y la formación continua, las elecciones juveniles de carrera y de empleo ya no son decisivas y duraderas sino efímeras y contingentes, debiendo ser más tarde confirmadas o rectificadas una y otra vez, a todo lo largo de la vida adulta. Y con la carrera familiar sucede lo mismo que con la carrera laboral o profesional, pues al matrimonio indisoluble le ha sucedido un rosario de cambiantes uniones informales entre cohabitantes. De ahí que la etapa juvenil se haya devaluado hasta hacerse post-heroica, convertida en un juego de niños donde sólo se hacen experimentos irrelevantes, sólo destinados a ser corregidos y rectificados más tarde una y otra vez.

Por eso el dramatismo del ciclo vital emigra desde la juventud hasta el corazón de las tinieblas que ensombrecen la vida adulta, ahora fragmentada en una sucesión interminable de crisis vitales donde se pierde el empleo, se pierde la pareja y en consecuencia se pierde la identidad. Entonces hay que empuñar las armas vitales para volver a luchar por la propia vida, buscando de nuevo empleo, pareja y propia identidad. Así que el destino personal se decide ahora a todo lo largo del rosario de encrucijadas vitales que desgarran la edad adulta, desgranándose en una serie de elecciones recurrentes y problemáticas que implican romper y rectificar los compromisos anteriores para asumir nuevos vínculos precarios y contingentes.

(28) Gil Calvo, 2003.

Y esto lo saben las nuevas generaciones —lideradas por el pionero ejemplo de los precursores *babyboomers*—, que se enfrentan a una biografía futura sólo presidida por el riesgo y la incertidumbre, a sabiendas de que el ejemplo moral de la generación de sus padres ya no les sirve porque resulta inaplicable o disfuncional en las circunstancias actuales. Así que con voluntad o sin ella se ven obligados a innovar, improvisando sobre la marcha un nuevo curso biográfico de vida para el que todavía no existen reglas válidas, que serán ellos los primeros en descubrir y explorar aprendiendo de su propia experiencia. Caminante, no hay camino: se hace camino al andar.

Sociabilidad ambivalente

Una vez analizados los dos planos en que se descompone el cambio social —la deriva de las instituciones y el cambio biográfico—, veamos como se intersectan ambos. ¿Cuál es el gozne o bisagra que los articula para que jueguen entre sí? Aquí es donde intervienen las relaciones interactivas, que constituyen la materia prima de la realidad social. Si las instituciones cambian y las generaciones innovan sólo es como resultado agregado de las interacciones sociales.

En este sentido se puede recurrir a un símil muy simplista, pero que posee algunas ventajas ilustrativas: es la metáfora del emparedado, sandwich o bocadillo. Las dos láminas de pan corresponden a mis dos dimensiones del cambio social: el metabolismo generacional y la metamorfosis de las instituciones. Y en medio de ambas aparece el jamón del bocadillo, que está hecho de carne humana: son las redes de interacción, auténtico factor del cambio social. Si somos individualistas metodológicos, reconoceremos que ni las instituciones ni las generaciones pueden ser sujetos agentes, pues éstos sólo pueden ser los actores sociales, individuales y colectivos. Por eso la red de interacción —micro/macro y local/global— es el único motor del cambio: su causa determinante en última instancia[29].

Pues bien, como es evidente, los cambios sociales más recientes han desarrollado sobremanera las capacidades de interacción humana, y ello tanto cara a cara y en directo —con unidad de espacio y tiempo— como sobre todo a distancia —mediadas por las nuevas tecnologías de la comunicación—. Es la metáfora de la sociedad-red que ha impuesto Manuel Castells. Y esto ha determinado que crezca en términos exponenciales la densidad y la frecuencia de las relaciones interactivas tanto reales como virtuales: desde las más próximas e inmediatas, a escala microlocal, hasta las más complejas y distantes, a escala macroglobal. ¿Qué consecuencias ejerce este hecho evidente sobre las relaciones de sociabilidad?

Digámoslo claramente: las consecuencias resultan ambivalentes. Dado que la tradición sociologista ha hecho de las relaciones sociales su objeto de estudio,

(29) Lo que sigue se desarrolla en Gil Calvo, 2003a (en prensa).

por pura deformación profesional existe un prejuicio favorable a los presentos efectos benéficos del crecimiento de la interacción social. Es el *efecto Tocqueville*, que postula una correlación positiva entre la democracia —como primacía de la sociedad civil— y el espesor del tejido asociativo. Idéntico principio defienden Dürkheim, con su concepto de densidad moral y efervescencia colectiva, y Norbert Elias, con su proceso civilizatorio activado por el estrechamiento de las cadenas de interdependencia. Y actualmente esta hipótesis es la que también anima al propio Manuel Castells, con su sociedad-red, así como a la teoría del *capital social* de Putnam, que ha obtenido un éxito arrollador[30].

Pero semejante petición de principio podría ser sólo un espejismo. En realidad, el estrechamiento de las redes de interacción ejerce efectos tanto benéficos como perversos. Frente a la hipótesis optimista, que se deriva de la metáfora de la *mano invisible* de Adam Smith, aparece otra tradición intelectual, heredera de Malthus —quien predijo la emergencia de efectos perversos como consecuencia imprevista del incremento de la densidad interactiva—, que se caracteriza por su pesimismo asociativo. Este linaje maltusiano fue retomado en sociología por weberianos, elitistas y francfurtianos, que de la rebelión de las masas —de la cultura de masas o de la sociedad de consumo de masas— sólo esperan conflictos y totalitarismo. Y lo mismo sostiene hoy el discurso antiglobalización, que del *big bang* de la sociedad-red sólo espera pobreza, explotación y catástrofes bélicas o ambientales sin cuento. ¿Con quién quedarnos?

Si atendemos a los análisis de la escuela de la elección racional y la acción colectiva —dilema del *free rider* de Olson y dilema del *prisionero* de Axelrod— deduciremos que del incremento de la densidad interactiva se deriva tanto mayor sociabilidad cooperativa como mayor conflictividad competitiva[31]. Esto explica que la principal crítica que se le ha hecho a la teoría del capital social de Putnam sea la de ignorar que de las redes de reciprocidad puede emerger tanto la confianza cívica como la desconfianza incivil: corrupción clandestina, clientelismo mafioso, criminalidad organizada[32]. Tanto es así que el propio Putnam ha reconocido con pesimismo esta ambivalencia del capital social, que según sus cálculos habría entrado en declive a partir de 1965 incluso en los tocquevilleanos Estados Unidos[33].

¿Y qué decir de la contemporánea sociedad red? Javier Noya ha propuesto un interesante experimento, como es el de analizar el interaccionismo digital de Internet desde el punto de vista del figuracionismo de Norbert Elias. Pues bien, frente al optimismo del modelo figuracionista, que predice la emergencia de una mayor sociabilidad generada por el estrechamiento de las cadenas de interacción[34], Javier Noya obtiene los resultados opuestos: del incremento de las interacciones en Internet no se deduce mayor sociabilidad cooperativa sino

(30) Putnam, 2001; así como Herreros y de Francisco, 2001.
(31) Axelrod, 1986; Olson, 1992.
(32) Herreros y de Francisco, 2001.
(33) Putnam, 2002.
(34) Elias, 1999.

mayor oportunismo depredador y mayor defraudación incivil, refutando así el optimista modelo de Elias[35].

Manuel Castells es bien consciente de esta ambivalencia de la sociedad red, que tanto puede fomentar la sociabilidad como la corrupción, la criminalidad y el incivismo. Mucho más si tenemos en cuenta hacia dónde nos lleva la ineluctable globalización, contemplada a la luz del actual belicismo internacional contra un creciente terrorismo capaz de reproducirse por doquier —cruzada antiterrorista ésta en la que en nombre de la seguridad se está sacrificando el principio de legalidad y la protección de los derechos—.

Pero la constatación de esta paradoja no nos debe conducir hacia el escepticismo, pues a fin de cuentas, esta ambivalencia de la sociedad red también demuestra la falacia del determinismo. No estamos determinados ni por la tecnología digital ni por la regulación institucional ni por el etnocentrismo generacional. Por el contrario, dada esta ambivalencia paradójica que es inherente a la interacción humana —que tanto puede generar el conflicto como la cooperación, y tanto la sociabilidad como la insociabilidad—, siempre se abre un margen para la libertad de elección, tanto personal como colectiva. Pues si el futuro es incierto es porque está abierto, como imprevisible agregado de las decisiones que vamos adoptando al participar en múltiples, heterogénas y plurales redes interactivas.

Bibliografía

Jeffrey ALEXANDER (1999): *Sociología cultural.* Anthropos, Barcelona.

Andoni ALONSO e Iñaki ARZOZ (2002): *La Nueva Ciudad de Dios.* Siruela, Madrid.

Robert AXELROD (1986): *La evolución de la cooperación.* Alianza, Madrid.

Zygmunt BAUMAN (1999): *La globalización.* FCE, México.

Zygmunt BAUMAN (2001): *La sociedad individualizada.* Cátedra, Madrid.

Ulrich BECK (1998): *La sociedad del riesgo.* Paidós, Barcelona.

Ulrich BECK (1998a): *¿Qué es la globalización?* Paidós, Barcelona.

Ulrich BECK (2002): *La sociedad del riesgo global.* Siglo XXI, Madrid.

Pierre BOURDIEU (1988): *La distinción.* Taurus, Madrid.

Pierre BOURDIEU (1991): *El sentido práctico.* Taurus, Madrid.

Robert BRENNER (2003): *La expansión económica y la burbuja bursátil.* Akal, Madrid.

Martin CARNOY (2001): El trabajo flexible en la era de la información. Alianza, Madrid.

Manuel CASTELLS (1997): *La era de la información.* Vol. 1: *La sociedad red.* Alianza, Madrid.

Michel DOBRY (1988): *Sociología de las crisis políticas.* CIS, Madrid.

(35) Noya Miranda, 2002.

Mary DOUGLAS (1996): *Cómo piensan las instituciones.* Alianza, Madrid.
Norbert ELIAS (1999): *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.
Jon ELSTER (1988): *Uvas amargas.* Península, Barcelona.
Lluís FLAQUER (1999): *La estrella menguante del padre.* Ariel, Barcelona.
Chris FREEMAN y Luc SOETE (1996): *Cambio tecnológico y empleo.* Fundación Universidad Empresa, Madrid.
José María GARCÍA BLANCO y Pablo NAVARRO SUSAETA (2002), *Eds.: ¿Más allá de la modernidad? Las dimensiones de la información, la comunicación y sus nuevas tecnologías.* CIS, Madrid.
Anthony GIDDENS (1993): *Consecuencias de la modernidad.* Alianza, Madrid.
Anthony GIDDENS (1995): *La constitución de la sociedad*. Amorrortu, Buenos Aires.
Enrique GIL CALVO (1995): *El destino: progreso, albur y albedrío*. Paidós, Barcelona.
Enrique GIL CALVO (1997): *El nuevo sexo débil*. Temas de Hoy, Madrid.
Enrique GIL CALVO (1999): *Desinstitucionalización*. En RAMOS TORRE y GARCÍA SELGAS (eds), *op. cit.*, pp. 275-292.
Enrique GIL CALVO (2001): *Nacidos para cambiar*. Taurus, Madrid.
Enrique GIL CALVO (2001a): *Identidades complejas y cambio biográfico*. En VARIOS AUTORES: *Estructura y cambio social*. *Libro homenaje a Salustiano del Campo*, pp. 151-158. CIS, Madrid.
Enrique GIL CALVO (2002): *Quiebra y reconstrucción de las narrativas vitales*. En GARCÍA BLANCO y NAVARRO SUSAETA (eds.), *op. cit.*, pp. 249-291.
Enrique GIL CALVO (2002a): *Cruce de culturas*. En Antonio MONTESINO y Mary ROSCALES (Eds.): *Pensar el futuro*, pp. 87-105. Límite, Santander.
Enrique GIL CALVO (2002b): *Emancipación tardía y estrategia familiar*. En la Revista de estudios *De Juventud*, nº 58, pp. 9-18.
Enrique GIL CALVO (2003): *El poder gris*. Mondadori, Barcelona.
Enrique GIL CALVO (2003a), *en prensa*: *El miedo es el mensaje*. Alianza, Madrid.
John GRAY (2000): *Falso amanecer*. Paidós, Barcelona.
John GRAY (2001): *Las dos caras del liberalismo*. Paidós, Barcelona.
Francisco HERREROS y Andrés DE FRANCISCO (2001): *Introducción: el capital social como programa de investigación*. En HERREROS Y DE FRANCISCO (Comps.): *Capital social*. Número monográfico de la revista *Zona Abierta*, pp. 1-46.
Ronald INGLEHART (1991): *El cambio cultural*. CIS, Madrid.
Will KYMLICKA (2001): *Ciudadanía multicultural*. Paidós, Barcelona.
José LÓPEZ CEREZO y José Luis LUJÁN (2000): *Ciencia y política del riesgo*. Alianza, Madrid.
Bernard MANIN (1998): *Los principios del gobierno representativo*. Alianza, Madrid.

David NOBLE (1999): *La religión de la tecnología*. Paidós, Barcelona.
Javier NOYA MIRANDA (2002): *'E-lias'. Interdependencia, monopolización y civilización en Internet*. En GARCÍA BLANCO y NAVARRO SUSAETA (eds.), *op. cit.*, pp. 163-184.
Mancur OLSON (1992): *La lógica de la acción colectiva*. Limusa, México.
Michael PIORE y Charles SABEL (1990): *La segunda ruptura industrial*. Alianza, Madrid.
Robert PUTNAM (2001): *La comunidad próspera. El capital social y la vida pública*. En *Zona Abierta*, nº 94/95, pp. 89-104.
Robert PUTNAM (2002): *Solo en la bolera*. Galaxia Gutenberg, Barcelona.
Ramón RAMOS TORRE y Fernando GARCÍA SELGAS (1999), *Eds.*: *Globalización, riesgo, reflexividad*. CIS, Madrid.
Giovanni SARTORI (1998): *Homo videns*. Taurus, Madrid.
Giovanni SARTORI (2001): *La sociedad multiétnica*. Taurus, Madrid.
Joaquim SEMPERE y Jorge RIECHMANN (2000): *Sociología y medio ambiente*. Síntesis, Madrid.
Richard SENNETT (2000): *La corrosión del carácter*. Anagrama, Barcelona.
Joseph STIGLITZ (2002): *El malestar en la globalización*. Taurus, Madrid.
John THOMPSON (2001): *El escándalo político*. Paidós, Barcelona.
Emmanuel TODD (2003): *Después del Imperio*. Foca, Madrid.

CAPÍTULO I.2

LA SOCIEDAD DEL CONOCIMIENTO: EL ORDEN DEL CAMBIO[1]

Prof. Dr. D. Emilio Lamo de Espinosa
Universidad Complutense de Madrid
Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos

Introduccion

¿Qué es la técnica o la tecnología?, ¿Cómo se produce? Sobre todo, ¿por qué innovamos, cómo lo hacemos, quien lo hace? Pretendo abordar el tema de un modo distinto al usual pues, como señaló Whitehead hace ya años[2], el conocimiento científico-técnico nos rodea de tal modo, es ya parte tan natural de nuestra existencia, que perdemos la dimensión real de su importancia. Para captarla es pues necesario salir del marco de la actual sociedad del conocimiento, e incluso en alguna medida del marco la civilización occidental, para vislumbrar su proceso de desarrollo, su inmenso crecimiento actual. Pues a mi entender la cuestión importante no es tanto la de los efectos concretos de esta o aquella tecnología, de la microelectrónica, la ingeniería genética o los nuevos materiales, por citar algunas, sino el efecto agregado de la tecnología misma, lo que significa para una civilización la producción sistemática de conocimientos.

(1) Conferencia pronunciada en la sesión de clausura del VII Congreso Español de Sociología, Salamanca, 22 de septiembre de 2001. Una primera versión de la misma se publicó ya en el *Libro Homenaje al Profesor José Jiménez Blanco*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2002, pp. 429-450. Quiero agradecer a mis estudiantes de doctorado, de Madrid, Bilbao y Valencia, sus comentarios a estas páginas, que le deben más incluso de lo que estoy dispuesto a admitir.

(2) A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, The Free Press, New York, 1967 (1ª ed.1925).

Una mirada a vista de pajaro: los tres saltos adelante

Y para ello hagamos un experimento mental: tratemos de retroceder en la historia, de recular y distanciarnos para tener perspectiva, y desde ahí, lancemos una mirada de pájaro sobre la evolución de los conocimientos en la historia de la humanidad, al modo, por ej. en que lo hace Jared Diamond en el nuevo y excelente libro Armas, gérmenes y acero[3] o al modo en que lo hizo ya hace años Gordon Childe en *La revolución del neolítico*[4]. Y lo que descubrimos es una pauta clara de dinámica ascendente, constante pero no continua en la que hay tres grandes saltos adelante, tres momentos calientes en los que el grado de nuestros conocimientos se eleva considerablemente.

Y esto lo podemos comprobar simplemente analizando el cambio social, consecuencia casi siempre de innovaciones tecnológicas.

Efectivamente, en el 40.000 a.c. se vivía igual que en el 9.000 a.c., pero de modo muy distinto a como se vivía en el 3.000; es el primer salto adelante, la revolución del neolítico que da lugar a las primeras ciudades (Jericó), los primeros Estados y los primeros Imperios. Pero del 1.000 a.c. al 1.000 d.c., incluso al 1.400, de Egipto o Mesopotamia al medioevo, las diferencias son muy pequeñas y el modo de vida continuará estable hasta la revolución de la ciencia en la Inglaterra /Holanda del siglo XVII y la posterior Revolución Industrial. Por ello, la vida cotidiana en el XVII, incluso el XVIII, no era muy diferente de la del siglo I, pero es muy distinta a como se vivía a mediados del XX. Es el impacto de la revolución científica clásica, la primera, que por cierto afecta sólo a Europa y es la causa directa de su expansión hasta llegar a ser, hoy en día, la primera civilización universal. Finalmente, hace setenta años, nuestros padres (no digamos nuestros abuelos), vivían igual que a mediados del XIX con pequeñas variaciones que van incorporando a sus vidas. Pero ellos vivieron de modo muy distinto a como se vive hoy. Estamos de lleno en la actual revolución científico-técnica, la segunda revolución científica.

Son tres grandes saltos adelante —la revolución neolítica, la primera revolución científica del XVII y la actual revolución científico-técnica—, que marcan tres inmensas fronteras en el desarrollo de los conocimientos y, como consecuencia, en las formas de vida. Sin duda allí donde esos puntos de inflexión son más visibles es en la demografía. Se estima que hacia el año 10.000 a.C. había no más de 5 millones de hombres en el planeta. Tras la revolución del neolítico, y para el año cero de nuestra era, el número había crecido a unos 250 millones. Alcanzamos los 1.500 millones a finales del XIX y para el año 2.010 seremos probablemente unos 8.000 millones. Pero podríamos poner otros mu-

(3) Pared Diamond, *Armas, gérmenes y acero. La sociedad humana y sus destinos*. Editorial Debate, Madrid, 1998 (e.o. 1997).

(4) V. Gordon Childe, *Man Makes Himself*, The Rationalist Press, London, 1936; hay traducción en *Los orígenes de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954. Véase también de V. Gordon Childe, *Qué sucedió en la Historia*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985 (e.o. 1942). Sobre V. Gordon Childe puede verse, B. G. Trigger, *La revolución arqueológica. El pensamiento de Gordon Chile*, Fontamara, Barcelona, 1982.

chos ejemplos. Así, si lo midiéramos en energía disponible por habitante y año veríamos como se produce también un salto inmenso antes y después de esas tres fronteras: de 0,5 cv en la antigüedad, a 1,6 en 1870 y más de 15 hoy. Podíamos medirlo de otros modos: en velocidad de transporte (65 km/día en la antigüedad; 325 hacia 1870; unos 60.000 hoy); en potencia explosiva (0,5 kg de TNT en la antigüedad; 500 en 1870; 10 elevado a 8 Toneladas de TNT hoy). Y por supuesto esto afecta a todo; por ejemplo a la esperanza de vida: 22 años en la antigüedad; 45 en 1870; 68 hoy. Y podría continuar con cientos de ejemplos que, en todo caso, nos muestran que si en algún campo podemos hablar de progreso de la humanidad, si la teoría clásica del progreso (Turgot, Condorcet) puede predicarse de algo, ese algo es, sin duda el progreso de los conocimientos. Podemos dudar del progreso moral de la humanidad y podemos preguntarnos si el progreso estético tiene o no sentido, pero no podemos dudar del progreso cognitivo.

Pero, ¿a que se debe ese progreso? ¿Qué ha impulsado la innovación y el descubrimiento? Veamos muy rápidamente la causa de los dos primeros saltos.

La revolución neolítica —como la denominó Gordon Childe— se inicia hacia el 10.000 a.c. con la aparición de la agricultura, la domesticación de los animales, la cerámica y la alfarería, seguida del uso del bronce y el hierro y que da lugar a las primeras ciudades y después los primeros Imperios históricos. Es el paso de la prehistoria a la historia de la humanidad. Pronto aparecerá la escritura y el alfabeto.

Pues bien, ¿que fue lo que originó esa oleada inmensa, gigantesca de innovaciones que va a cambiar por completo la historia de la humanidad? Desde luego no un inventor pues sabemos que ocurrió en varios lugares y en distintos momentos: el creciente fértil, Egipto, India y China, más tarde en mesoamérica y, según parece, en el este de los actuales USA e incluso probablemente en Nueva Guinea. Fue, como agudamente observo Ortega y Gasset en un texto excelente, la *Meditación sobre la técnica*[5] (y, sin saberlo, refuerza Diamond) resultado del puro azar, lo que llamaba la *técnica del azar*. El contacto continuo de grupos humanos con un entorno favorable les habituó espontanea e inconscientemente a manipular semillas o mamíferos, a vivir con ellos. Y ese espontaneo "vivir con" dio lugar a un aprendizaje, a un conocimiento natural y espontáneo, de modo que nadie se planteó el problema de la innovación, nadie quiso innovar. Por eso Diamond ofrece una explicación convincente de los orígenes de la civilización —de la revolución del neolítico— como simple proceso evolutivo.

Es más sabemos por otros estudios que este tipo de sociedades tradicionales y estables, recelan de las novedades y las innovaciones; yo las he llamado (con Malinowski) *neófobas*[6]. Lo que ocurre es que en ellas, por así decirlo, la

(5) J. Ortega y Gasset, *Meditación sobre la técnica*, Austral, Madrid, 1965 (e. o. 1939).

(6) Como señalaba Malinowski, *no existe un ansia extendida por conocer; las cosas nuevas, cual los temas europeos, les resultan francamente aburridas, la ciencia no existe como poder conductor que critica, renueva y construye*. Véase B. Malinowski, *Magia, ciencia y religión* Ediciones de Bolsillo, Barcelona, 1978, p. 36 y 37.

evolución natural adaptativa a un nicho ecológico determinado da lugar a una serie de conocimientos que forman parte natural de su cultura. El *hábitat* genera *hábitos* de todo tipo que incorporan conocimiento del entorno. No hay propiamente ciencia sino una cultura que incorpora saberes de modo natural y evolutivo. Hay saber, y sobre todo saber hacer, más que conocer. En ellas la cultura es la ciencia. Por ello, como decía Ortega, *el primitivo no sabe que puede inventar* e incluso *ignora su propia técnica*.[7]

El segundo gran salto adelante es la revolución científica del XVII con la que pasamos —siguiendo de nuevo a Ortega— desde la técnica del azar a la *técnica del técnico*. El hombre moderno *antes de inventar sabe que puede inventar; esto equivale a que antes de tener una técnica tiene la técnica*[8]. Pues lo importante, lo que fue crucial de aquella revolución científica no es que se saben muchas cosas sino que se sabe la más importante de todas: se sabe que se puede saber más y, sobre todo, cómo se puede saber más. Lo específico de la revolución científica —y lo específico de la civilización occidental— es que se ha descubierto cómo descubrir, y como descubrir cualquier cosa, como descubrir sistemática y constantemente, y esa es la gran innovación: aprender a aprender, descubrir cómo descubrir, cómo innovar.

Por eso los comienzos de la ciencia moderna debemos situarlos en el descubrimiento del método científico pues el método, es decir, el modo, el procedimiento, la máquina de adquirir nuevos conocimientos, es la esencia de ese aprender a aprender. Repito que, lo importante de la revolución científica del XVII no fue la adquisición de nuevos conocimientos sino la adquisición del conocimiento básico, cómo conocer. Y cómo conocer es el método. No es ciertamente casual que en poco más de tres lustros aparezcan los dos grandes tratados del método científico: el *Novum Organum* del inglés Bacon (1620), que descubre el método experimental, inductivo, sintético, que va de lo particular a lo general; y el *Discurso del método* (1637) del francés Descartes, que descubre el método lógico-matemático, deductivo, analítico, que va de los general a lo particular. Por supuesto la ciencia se hace combinando los dos, mezclando inducción y deducción y esa, que había sido la aportación pionera de Galileo, será formalizada por el gran científico Newton, sin duda una de las cabezas mas brillantes de la historia de la humanidad, y formalizado por Kant en la *Crítica de la razón teórica*.

Y esta idea, la de que la clave de la ciencia no radica en sus descubrimientos sino en el descubrimiento de cómo descubrir y, por lo tanto, de que se puede descubrir todo, no es una idea mía pues fue expresada con toda claridad tanto por Bacon como por Descartes. Los dos sabían perfectamente lo que estaban haciendo. *Lo más excelso*, dice Bacon, *es descubrir aquello por lo que todo lo demás puede ser descubierto con facilidad*[9]. *En cuando a método* —señala Descartes

(7) Op. cit., pág. 73.
(8) Op. cit., pág. 73 y 85.
(9) *Novum Organum*, CXXIX.

en el *Discurso del método— entiendo por ello reglas ciertas y fáciles cuya exacta observancia permite que nadie tome nunca por verdadero nada que sea falso y que,....llegue mediante un acrecentamiento gradual y continuo de ciencia, al verdadero conocimiento de todo lo que sea capaz de conocer. No puede haber ninguna* (verdad) *tan remota que no quepa, a la postre, llegar a ella, ni tan oculta que no se la pueda descubrir,* asegura en otro pasaje.

Y es esa posesión del método lo que permite que, cualquier hombre o mujer que lo conozca, pueda transformarse en científico democratizando la ciencia: el método, dice Bacon, *es de tal carácter que no deja mucho lugar a la agudeza y fuerza de los ingenios, sino que casi iguala los ingenios y los entendimientos.* No hace falta ser especialmente brillante; basta con manejar el procedimiento adecuado. La ciencia se pone al alcance de todos.

Y por ello podemos decir que a partir del XVII la humanidad no innova azarosamente, casi a pesar suyo, como hacía con anterioridad, sino que innova voluntaria y conscientemente. El propio Bacon, gran visionario, diseñó el primer laboratorio o universidad moderna, investigadora, a la que llamó la Casa de Salomón, la casa de la sabiduría, y que fue el antecedente directo de la primera sociedad científica, la *Royal Society* inglesa. Pronto Luis XIV en Francia, Catalina la Grande en Rusia, Federico de Prusia o Carlos III aquí, seguirán ese mismo camino mientras, como sabemos, las universidades vivían por completo al margen de la gran revolución científica encerradas en el escolasticismo, el silogismo y las citas de autoridades, el viejo *órgano* o método contra el que se rebelaba el experimentalista Bacon. Pero se había descubierto la máquina de producir descubrimientos y con ello comenzará la andadura de la ciencia y la técnica modernas.

Y así, si el XVII fue el siglo de la astronomía y la física, el XVIII, con Lavoisier, será el de la química, y el XIX, con Darwin, será la biología la que sufrirá su revolución hasta los comienzos del XX en que Planck y Einstein renovaron de nuevo la física. Todo ello a través de un camino ascendente e indiscutiblemente progresivo. Nunca fue más cierta la vieja idea con la que Newton, ese heredero de los magos babilonios como lo caracterizó Keynes, trató de minimizar su genialidad: *si llegué a ver tan lejos es porque pude alzarme a hombros de gigantes.*[10]

Además, y evidentemente, tan pronto se descubre la técnica, esta se aplica a las artes industriales y a la producción, mecanizando instrumentos y procesos, con lo que comienza la Revolución Industrial y se pone progresivamente fin a las sociedades agrarias. Del mismo modo que la revolución del neolítico —la primera revolución científico-técnica— acabó con las sociedades de cazadores-recolectores dando origen a las sociedades agrarias tradicionales, esta nueva revolución científica —la primera que merece tal nombre— iniciará una dinámica de cambio y reproducción ampliada obligando a transitar por lo que,

(10) Sobre el alcance de esta idea en la historia de la ciencia puede verse la excelente monografía de Robert K. Merton, *On the Shoulders of Giants,* 1965.

mas adelante, se llamara procesos de modernización que, desde sociedades agrarias, estables, aisladas y locales, llevará a sociedades industriales, cambiantes, vinculadas y globales. Una dinámica cuyo origen podemos datar en 1776, fecha de la maquina de vapor de Watt (pero también de *La riqueza de las naciones* de Smith). Es la invención de la tecnología sustentada en la máquina alimentada por energía, que sustituye al músculo, Poco antes, en 1747, se fundaba la primera escuela de ingeniería *l'Ecôle des Ponts et Chaussées*. El gran libro de esa primera revolución fue, indiscutiblemente, la *Enciclopedia* (1751-1772), la gran síntesis de todos los conocimientos que los puso a disposición de cualquier lector. Y con ello comienza la revolución de la productividad, que se potenciará, con la segunda revolución industrial, ya a finales del XIX , cuando el conocimiento se aplica a mecanizar el *trabajo* mismo, los modos de organizar el trabajo: es el taylorismo (1881) y el fordismo, que da lugar a la revolución de la productividad. Y efectivamente, el resultado de esa primera revolución tecnológica es que la productividad comenzó a crecer al ritmo del 3,5 o 4% anual, doblándose cada 18 años (y retengamos esa cifra); desde los tiempos de Taylor la productividad se ha multiplicado por 50.

La sociedad del conocimiento: sus causas

No obstante la ciencia se encontraba con numerosas resistencias. Ideológicas, por supuesto, y recordemos a Galileo. Pero sobre todo, era la actividad de pioneros, individuos aislados sin más recursos que los que ellos mismos ponían (como Darwin) o dependiendo de algún mecenazgo más o menos arbitrario. Y esto de los recursos nos lleva directamente a la clave de la actual revolución científico-técnica.

Efectivamente, ya el propio Bacon distinguía en la ciencia tres dimensiones: 1.-el stock de saberes o la ciencia en sentido pasivo, el conocimiento que está acumulado en algún soporte, usualmente libros, hoy soportes electromagnéticos; 2.-el flujo o la ciencia en sentido activo, la producción, la innovación continua, cuya clave es el método, como máquina o procedimiento de generar nuevos conocimientos; 3.-y finalmente, los recursos, materiales o humanos, necesarios para la innovación. Pues poco se puede hacer si no se dispone de recursos. En resumen, podemos concebir la ciencia como una fábrica (el método), cuyo input son los recursos de que dispone y cuyo output es un flujo de nuevos conocimientos que pasan a engrosar el stock previo. De modo que cuanto mayor sea el input, mayor será también el output.

Y ese es el lento proceso de institucionalización de la ciencia, que pasa de ser la actividad aislada de pioneros, similar a la obra creativa de un escritor o un pintor, a la actual y gigantesca institucionalización de la ciencia. Un proceso cuyo punto inicial podríamos datar con la fundación por Humboldt en 1809 de la primera universidad investigadora, la Universidad de Berlín que incorpora la ciencia a la Universidad, de la que se había mantenido separada desde sus co-

mienzos, con Bacon, los *popular scientists* y el Gresham Collage, que menospreciaban el "viejo órgano" aristotélico-tomista de Oxbridge. Pues con la Universidad de Berlín aparece una figura nueva heraldo de otra época: la del trabajador, asalariado, a quien se remunera para que investigue. El camino de institucionalización de la ciencia continúa con el desarrollo del sistema universitario alemán a lo largo del XIX, modelo para todos los demás (y así para los Estados Unidos, Japón o la española Junta para Ampliación de Estudios) y adonde debían acudir los jóvenes estudiosos de todo el mundo, ya fuera de ciencia o de humanidades. Sigue con los primeras *joint ventures* entre departamentos universitarios y empresas en la Alemania Guillermina, en el fin/comienzo de siglo, dando lugar a la primera (y en gran medida actual) industria química, farmacéutica o eléctrica, un precedente claro de Silicon Valley muy desconocido. Se traslada después a las universidades americanas pautadas según el modelo de las germanas, a comienzos de este siglo. Y estalla definitivamente después de la Segunda Guerra Mundial al generarse lo que el Presidente Eisenhower —y, tras el, el sociólogo crítico Wright Mills— llamaron el complejo militar-industrial, es decir, la alianza durante la Guerra Fría de los intereses militares y el Pentágono, las grandes empresas de armamentos y tecnología y las universidades y sus laboratorios, en la producción de ciencia y tecnología en gran escala. No olvidemos que hasta Arpanet, el origen de Internet, es también un derivado de ese complejo militar-industrial-universitario y fue ideado en 1972 por la Advanced Research Projects Agency (ARPA), una institución creada por el presidente Eisenhower tras el éxito soviético del Sputnick en 1957, en colaboración con investigadores del MIT, para el caso en que una conflagración nuclear produjera un colapso de las comunicaciones[11]. Una alianza en la que el Estado democrático de una parte, la economía de mercado de otra, y la ciencia, finalmente, se refuerzan y conforman mutuamente, y que implica el salto de esta última, desde los márgenes del sistema social (refugiada en las Universidades) a su mismo centro, cargándola de recursos y de poder político y económico.

Para la ciencia el proceso, significó el paso desde la ciencia artesanal elaborada por pioneros o catedráticos con escasos recursos (recordemos a Pasteur, Madame Curie o Cavendish, por citar algunos), a la Gran Ciencia moderna[12], de la que el primer ejemplo podría ser el proyecto Manhattan orientado a la producción de las primeras bombas atómicas, otro derivado del complejo militar-industrial. Pues ahora hablamos de sumas millonarias que movilizan miles de científicos y técnicos, pero también gestores y administradores, como en una gran "empresa" (si atendemos ahora a los dos significados que la lengua castellana, acertadamente, le da a esta palabra). Lo que no es, en última instancia,

(11) No deja de ser paradójico que un sistema de comunicación creado para controlar una situación de caos haya resultado en un sistema caótico e incontrolable.

(12) El término *Big Science* fue introducido por el pionero del análisis estadístico y sociométrico de la ciencia, Derek J. De Solla Price, en 1986, en su influyente libro *Little Science, Big Science...and Beyond* (Columbia University Press, New York; hay traducción en Ariel,Barcelona,1973), el primer intento de cuantificar la ciencia. Véase el monográfico coordinado por J.M.Sánchez Ron, *La Gran Ciencia, Revista de Occidente,* 142, 1993 y A.W. Weinberg, *Reflections on Big Science*, The MIT Press, Massachussets, 1967.

sino la aplicación a la producción científica, al desarrollo de la ciencia, de los mismos métodos que la ciencia había previamente elaborado para cualquier otra producción, ya sea de objetos manufacturados o de servicios. Hasta ahora la ciencia había desarrollado tecnologías que permitían la producción industrial de casi todo: papel, acero, automóviles, muebles, incluso maquinaria que produce máquinas. Ahora la ciencia se maquiniza a sí misma para industrializar la fabricación de más ciencia. Fabricar conocimientos como se fabrican automóviles, se produce leche, o se editan periódicos. La ciencia se aplica pues reflexivamente a si misma, la producción científica se vuelve ella misma producción científica, y por lo tanto, rutinaria, constante y sistemática. Una actividad a la que se dedica cada vez más recursos en tiempo, dinero y mano de obra.

Un ejemplo ayuda a aclarar este cambio de escala: cuando se descubre la partícula *omega minus* en la *Phisical Review*, el trabajo que lo anuncia lleva la firma de más de 50 investigadores. ¿Es eso un experimento, una fábrica, u otra cosa distinta y nueva? Pero es un problema de escala: un experimento de física de alta energía en un ciclotrón puede costar miles de millones de pesetas, implicar a cientos o miles de técnicos, científicos ingenieros y, por supuesto, gestores y administradores, y su preparación puede llevar meses o incluso años. Hemos pasado pues de la técnica del técnico a la técnica de la organización y la burocracia o, lo que es lo mismo, a la técnica del asalariado.

Pero lo importante es el resultado de esta dinámica que es, por supuesto, el crecimiento exponencial del flujo de los conocimientos en todas las direcciones.

• En primer lugar en la producción de nuevos conocimientos. Los cálculos de De Solla Price muestran que estos se doblan cada 15 años, lo que es un ritmo endiablado, brutal, de crecimiento. La mayoría de los científicos que ha habido en la historia de la humanidad (el 90%) están vivos y su porcentaje sobre el total crece en lugar de reducirse. El número de revistas científicas al igual que el *branching*, ramificación o desarrollo de especialidades, se dobla también cada quince años, de modo que en muchas ramas de la ciencia un par de lustros, a veces uno solo, es suficiente para dejar obsoleta una formación inicial. Durante la década final del siglo XX se adquirió más conocimiento que en toda la historia previa de la humanidad. En sólo un año se publican más libros que en todo el siglo XVII[13]. Los datos podrían multiplicarse pero muestran un salto cualitativo indiscutible. Es tal el avance que hay científicos que opinan que ya queda poco por descubrir, tesis más que discutible[14].

• En segundo lugar, y como consecuencia, en su incidencia social; los tiempos de impregnación social de las nuevas tecnologías, de comercialización y difusión, se acortan. El teléfono necesitó más de medio siglo desde su descubrimiento hasta su aplicación; la radio solo 35 años; el radar poco mas de 15; la televisión poco mas de 10; el transistor 5 años. El *lag* o retraso entre la produc-

(13) Raffaele Simone, *La tercera fase. Formas de saber que estamos perdiendo*, Taurus, Madrid, 2001, p. 78.

(14) Véase Horgan, John, *El final de la ciencia*, 1998, y la crítica de John Maddox, *What remains to be Discovered*, Free Press, 1998.

ción de una conocimiento básico y su difusión es cada vez menor de modo que la misma distinción entre investigación básica y aplicada, entre I y D se desdibuja. En ocasiones se está esperando a que el laboratorio acabe de perfilar sus conclusiones pues la línea de producción, el envasado, la comercialización, y el marketing ya están preparados, a la espera de salir a la calle. La rapidísima difusión del teléfono móvil es una muestra más de una pauta generalizada: la producción de nuevos conocimientos está ya acoplada con una sociedad radicalmente neofóbica dispuesta y preparada para recibir ese aluvión de innovaciones.

• Y finalmente, en su distribución. Pues si el entorno cotidiano de nuestras vidas es cada vez más, un entorno socio-técnico, los individuos deben estar en condiciones al menos de gestionar los múltiples sistemas expertos, artefactos o máquinas que lo pueblan, deben poder entenderlos y por supuesto, manejarlos. Ello implica un coste añadido en términos de socialización de modo que la escolarización masiva, no ya primaria o secundaria, sino postsecundaria es una consecuencia. Por decirlo de otro modo, el caudal de conocimientos necesario para poder funcionar con eficacia social es inmenso y la escolarización se alarga inevitablemente. Hasta un 70% de jóvenes acuden en USA o Japón a la enseñanza postsecundaria, universitaria, tantos como hace un siglo acudían a la escuela o como hace 50 años cursaban el bachillerato. El porcentaje de población activa con enseñanza superior es en muchos países del arrea OCDE superior al 20% lo que significa que hay grupos numerosos que han sido entrenados en la lógica de la ciencia, lógica que aplican inevitablemente a sus problemas cotidianos y ordinarios. Hoy en España hay más de 1.500.000 universitarios y más de 60.000 estudiantes de doctorado, números similares, respectivamente, al de alumnos de escuela o de universitarios hace 50 años. La universidad es el equivalente a lo que era el bachillerato y el doctorado el equivalente a lo que era la universidad. Pero el resultado de ese prolongado aprendizaje, que se extiende desde los 5 o 6 años en que se comienza a acudir a guarderías hasta bien entrados la veintena, es que la ciencia es, progresivamente, un modo usual de pensar utilizado espontáneamente por los nativos, la ciencia es ya cultura y, en muchos sitios, cultura popular de masas. Ese es, en mi opinión el sentido más profundo del término sociedad del conocimiento.

El sociólogo Anthony Giddens lo expresa así en un libro reciente:

La velocidad de los avances científicos... es diez veces mayor que hace veinte años. La velocidad en la divulgación de los avances y descubrimientos científicos es treinta o cuarenta veces más rápida de lo que era hace veinte años. Actualmente el volumen de la investigación científica que se lleva a cabo en el mundo representa cinco veces el volumen de dicha investigación hace veinte años [15].

Pero si la innovación se acelera y su incidencia es más rápida, todo ello acelera insospechadamente el ritmo de cambio social. Y no es de sorprender pues

(15) Giddens, A., *Un mundo desbocado*, *Textos de sociología*, UNED, 1998, nº 5, p. 12.

que, si la ciencia de dobla cada 15 años aproximadamente la productividad lo haga cada 18.

Pues todos esos conocimientos, inciden cada vez más rápidamente sobre los ordenes sociales, sobre la producción, sobre la comunicación, sobre el transporte y un largo etcétera, inciden sobre la realidad cotidiana, modificando costumbres y hábitos de todo tipo.

A comienzos de siglo, un agudo observador de la realidad, Thorstein Veblen, publicaba el primer estudio sociológico de la ciencia, *El lugar de la ciencia en la civilización moderna*[16]. Y señalaba que *ningún otro ideal cultural ocupa un lugar indiscutible similar en las convicciones de la humanidad civilizada*. Para afirmar con énfasis: *Quasi lignumn vitae in paradiso Dei, et quasi lucerna fulgoris in domo Domini, tal es el lugar de la ciencia en la civilización moderna*[17]. *La ciencia* —concluía Veblen— *da su carácter a la cultura moderna* [18]. Sus palabras han resultado proféticas, de modo que la ciencia, ahora sí, sin duda, permea la cultura moderna y es el motor más fuerte del cambio social, la variable crucial, el *Deus ex machina* de las sociedades modernas.

¿Sociedad del conocimiento o de la información?

Sin duda uno de los campos donde la incidencia de la ciencia ha sido más fuerte es en el área de los sistemas de almacenamiento y transmisión de la información de modo que lo que soñó el gran visionario Vannevar Bush hacia 1945 en el conocido trabajo *Cómo podríamos pensar*, es ya una realidad:

Toda la Enciclopedia Británica *cabría, pues, en el interior de una caja de cerillas, y una biblioteca de un millón de volúmenes podría caber en una esquina de nuestro escritorio. Si desde la invención de los tipos de imprenta móviles, la raza humana ha producido un archivo total....equivalente a mil millones de libros, toda esa ingente cantidad de material, microfilmado, podría acarrearse en una furgoneta...El material para el microfilmado de la* Enciclopedia Británica *costará unos cinco centavos de dólar y podría ser enviado por correo por otro centavo*[19].

Bush se equivocó en poco. No ha sido la óptica y el microfilmado sino la microelectrónica y la informática, pero el resultado es similar. Tan asombroso

(16) Publicado primeramente en 1906, *The Place of Science in Modern Civilization* en *American Journal of Sociology*, XI(1906)585-609. Ampliado más tarde con otros estudios en 1919, *The Place of Science in Modern Civilization and Other Essays*, Huesbsch, New York, 1919. Parcialmente traducido en B. Barnes, T. S. Kuhn y otros, *Estudios sobre sociología de la ciencia* (Alianza Editorial, Madrid, 1980, pp. 314 ss). Finalmente traducido por completo por Maragarita Barañano con una interesante introducción, *Thorstein Veblen: un alegato en favor de la ciencia*, puede verse en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 61(1993)201, por donde lo citamos.

(17) Op. cit., pág. 215.

(18) Op. cit., pág. 230.

(19) Vannevar Bush, *As We May Think, The Athlantic Montly*, 1945; citado por la traducción al español, *Cómo podríamos pensar*, *La Revista de Occidente*, 239, 2001, p. 29. V. Bush era entonces Director de la Oficina para la Investigación y el Desarrollo Científico del gobierno de los Estados Unidos.

es ese resultado que se señala frecuentemente que el elemento que singulariza las sociedades modernas es la información, y se las denomina así, "sociedades de la información". No estoy nada convencido de ello.

Sin duda el impacto de los ordenadores y de sus conexiones en redes es enorme como apreciamos simplemente por la evolución de los mercados de capitales, del *ebusiness*, de la informática, etcétera. No es pues de sorprender que el término sociedad de la información se haya impuesto desde su uso por vez primera en el clásico (y aún excelente) libro de Daniel Bell *El advenimiento de la sociedad post-industrial* en 1973. De modo que no se trata tanto de negar esta evidencia, a todas luces indiscutible y patente, sino de generalizarla y, por lo tanto, matizarla.

Pues, para comenzar, es notablemente simplificador reducir al campo de las TIC (tecnologías de la información y la comunicación) el inmenso avance científico-técnico moderno. El descubrimiento de la mecánica cuántica por Max Planck en 1900 fue la base que permitió desarrollar células fotoeléctricas y más tarde, y combinada con la física del estado sólido, transistores, diodos y el moderno chip. Y es gracias a la mecánica cuántica y a las teorías de la relatividad descubiertas por Einstein en 1905 y 1915, que descubrimos la fisión nuclear del uranio, poder nuclear que ha marcado la segunda mitad del siglo en el ámbito militar y estratégico al punto de conducirnos demasiado cerca del riesgo de una Destrucción Mutua Asegurada (MAD: *Mutually Assured Destruction*). La incidencia de los nuevos materiales es ubicua, desde los aviones o automóviles a las raquetas de tenis o los palos de golf. La agronomía y la bioquímica han dado un vuelco a los sistemas de producción agrícola. La biología molecular, base de la ingeniería genética, está prácticamente comenzando con el descubrimiento del genoma, pero ha dado saltos gigantescos, como es la clonación. La miniaturización y las nanotecnologías están ya a la vuelta de la esquina[20]. Y sin duda podríamos continuar resaltando, no sólo incontables innovaciones en tecnologías duras (*hardware*) sino también en tecnologías sociales (*software).* Por ejemplo, las modernas sociedades serían simplemente inmanejables si no hubieran desarrollado sistemas de auto-observación sofisticados que permiten conocer en todo momento sus unidades constitutivas y su dinámica, ya sea de población, matrimonios o escolares como de exportaciones, índices de precios, parados o venta de cualquier producto, lo que es visible en la generación rutinaria de estadísticas de todo orden que son sistemáticamente analizadas y estudiadas por administrados, planificadores y gestores para el control de todo tipo de sistemas sociales. Pues al pensar en tecnologías con demasiada frecuencia olvidamos la extraordinaria penetración de tecnologías sociales blandas, desde sofisticados algoritmos de cálculo de riesgos financieros a modelos de concertación social, de simulación de ventas o de marketing político. El Estado moderno, con sus exigencias de regulación de los movimientos autónomos de masas de sujetos cuyas demandas sanitarias, educativas, de seguridad, etcétera, debe satisfacer, sería impensable sin la colaboración de la ciencia social.

(20) Véase, por ejemplo, J. M. Sánchez Ron, *La ciencia del siglo xx: ciencia, política, sociedad*, en F. García de Cortázar, *El siglo xx: mirando hacia atrás para ver hacia delante*, Papeles de FAES, nº 60, Madrid, 2001.

Por poner un ejemplo de gran trascendencia. Que la esperanza de vida se haya doblado en menos de un siglo para los países del área OCDE, pasando de algo más de 40 años a casi 80, altera dramáticamente todos los parámetros sociales de la vida cotidiana, desde la edad del matrimonio a la natalidad, las jubilaciones y pensiones, la sanidad y un largo etcétera. Y este desarrollo, un cambio sustancial de alcance histórico-universal (como hubiera dicho Weber), nada le debe a las tecnologías de la información teniendo sin embargo tanta o más relevancia que estas. Otro tanto podríamos decir con la disminución de las tasas de mortalidad infantil y la consecuente explosión poblacional en el mundo pobre, generadora de flujos inmigratorios que alteran la composición de la población minando las bases del Estado-Nación y generando sociedades multiculturales. O con el impacto de los medios de comunicación. O con el calentamiento global. Es evidente que podría multiplicar los ejemplos.

Por lo demás, si intentamos mirar hacia delante y no hacia atrás, nos encontramos con una revolución tecnológica que está lejos de haber acabado al menos en biología y nuevos materiales[21]. La biotecnología comenzará a revolucionar la vida hacia el 2015 con un incremento de la vida, tanto en cantidad como en calidad mediante un mejor control de las enfermedades, terapia genética, retraso del envejecimiento e incluso rejuvenecimiento, drogas de la memoria, prostética, implantes biónicos o animales y mejoras de las capacidades humanas a través de sensores artificiales por no citar la eugenesia y la capacidad de "mejorar" la raza humana y su clonación. Un segundo campo donde se avecinan cambios espectaculares es en el de los materiales y la manufactura de máquinas y sistemas. La disponibilidad de materiales inteligentes con capacidad de sentir y actuar, como tejidos que responden a la temperatura, interactúan con sistemas de información, monitorean signos vitales, medican o protegen de heridas e infecciones. La manufactura de nano-semiconductores o su integración con componentes químicos, biológicos u ópticos o incluso la manufactura molecular, que construye objetos átomo a átomo. Todo ello acelera el proceso de *destrucción creativa* que, según Schumpeter es la esencia de la sociedad industrial[22].

En definitiva, mi argumento es que no debemos confundir la ciencia visible en la vida cotidiana, y menos aquella ciencia que nos fascina/repele al tiempo (como es el caso de los ordenadores), con la totalidad de la ciencia, que hoy permea toda actividad social. Como nos enseñaron tanto Marx como Durkheim, la ciencia social se construye contra las apariencias (decía el primero) o contra el sentido común (decía el segundo), de modo que debemos huir del modo usual de ver las cosas, usualmente un modo pre-juiciado o ideológico. El ídolo (Bacon) o fetiche de los ordenadores no debe fascinarnos impidiendo ver el campo total de la ciencia y su incidencia tecnológica.

---

(21) Véase Philip S. Anton, Richard Silberglitt y James Schneider, *The Global Technology Revolution. Bio/Nano/Materials Trends and Their Synergies with Information Technology by 2.015*, Informe preparado para el National Intelligence Council de los Estados Unidos por la Rand y editado en 2.001.

(22) Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper & Brothers, New York, 1942, p. 81-86.

Pero es que además —y este es mi segundo argumento— el efecto neto global de las tecnologías de la información ha sido, justamente, facilitar el acceso a la información y reducir drásticamente su coste. Se ha calculado que si la industria aeronáutica hubiera avanzado a la velocidad que lo ha hecho la microelectrónica dispondríamos de aviones Boeing 767 a un coste de 500 dólares que darían la vuelta al mundo en 20 minutos y habrían gastado 20 litros de gasolina. El poder computacional de un dólar ha crecido por un factor de 10.000 en los últimos 20 años. Como soñara Bush, un solo CD-Rom contiene la Enciclopedia Británica y ya empezamos a tener bibliotecas particulares de CD-Roms. Pero además, podemos acceder a miles de bases de datos vía Internet, cuyo volumen de páginas web, actualmente estimado en medio billón, se dobla cada 100 días a una tasa aproximada del millón de páginas diarias[23]. La web es así como una inmensa memoria colectiva de la humanidad donde todo queda registrado[24]. Finalmente, la cantidad de información que recibimos, que se nos envía, queramos o no, que no nos interesa, es también inmensa. En resumen: la cantidad de información de que disponemos es inmensa, la unidad de información, el bit, vale cada vez menos, y el coste de trasmitirla es casi nulo.

Pero el resultado neto es que ello ha acentuado la diferencia entre información y conocimiento, haciendo que este sea mas valioso y aquella menos. El problema es, crecientemente, no acceder a la información, que está disponible casi para cualquiera, sino saber discriminar la información relevante de la que no lo es, separar la información del ruido, lo importante de lo trivial. Como señalaba Bush, *logros verdaderamente significativos se pierden entre el maremagnum de lo carente de* interés[25]. Y discriminar la relevante de lo irrelevante, la información del simple ruido, no es tarea de la información sino del conocimiento. Es más, a medida que la información vale menos y su acceso se democratiza el valor del conocimiento crece. Por ello las nuestras son, y de modo creciente, sociedades del conocimiento y no tanto de la información. La sociedad industrial pudo avanzar a lomos de fuentes de energía baratas (desde la máquina de vapor al motor de combustión), pero justamente por eso no la llamamos "sociedades de energía", sino sociedades de aquello que la energía hizo posible: la industria, la fábrica. El abaratamiento de la información lo que abre es justamente la posibilidad de una nueva fábrica, la del conocimiento, disponible para quien pueda usar de esa nueva energía que es la información.

La economía del conocimiento

¿Qué significa esta aceleración de la producción científica y de su incidencia social? Se señala que da lugar a una nueva economía, una nueva política y

(23) Jose Antonio Millán, *El libro de medio billón de páginas*, http://jamillan.com/ecoling.htm

(24) Javier Candira, *La Web como memoria organizada: el hipocampo colectivo de la Red*, *Revista de Occidente*, 239, 2001, p. 87.

(25) Op. cit., pág. 22.

una nueva sociedad, como indica el justamente celebre libro del sociólogo español Manuel Castells *La sociedad red*[26]. Y es cierto. El economista británico Alfred Marshall señaló que *mientras la naturaleza...muestra una tendencia a rendimientos decrecientes, el hombre....muestra una tendencia a rendimientos crecientes...El conocimiento es nuestra mas poderosa máquina de producción*. La idea fue recogida hace años por el guru del management, Peter Drucker, en un libro sorprendentemente titulado *Post-Capitalist Society*[27], a saber que *el recurso económico básico —los medios de producción, por usar la terminología económica— no es ya el capital, ni los recursos naturales...ni el trabajo. Es y será el conocimiento...El valor se crea por la "productividad" y la "innovación", ambas aplicaciones del conocimiento al trabajo*[28]. Pero es hoy una afirmación repetida por los más acreditados organismos internacionales, como el Banco Mundial: *Hoy la mayoría de las economías tecnológicamente avanzadas son ciertamente economías basadas en el conocimiento*. Y viceversa, *el conocimiento es la llave del desarrollo— el conocimiento es desarrollo*[29].

Y así parece, a juzgar por los datos. El Banco Mundial estima que más de la mitad del PIB en los países de la OCDE se basa en la producción y distribución del conocimiento[30]. Y por eso en USA hay hoy mas trabajadores produciendo y distribuyendo conocimiento que produciendo y distribuyendo mercancías físicas. Y por supuesto, eso acrecienta la inversión en conocimiento. Los países desarrollados invierten cerca del 20% del PIB en la producción y distribución del conocimiento: el 10% en educación formal (era menos del 2% hacia 1915); otro 5% invertido por los empleadores; y entre un 3 y un 5% en I+D. La inversión en conocimiento es pues la mayor en casi todos los países desarrollados. La clave del futuro está en la productividad de esas inversiones en conocimiento, algo sobre lo que, por cierto, sabemos muy poco como, en general, sobre la economía del conocimiento.

Una economía que se sustenta, no en la producción de objetos o cosas, sino claramente en la producción de ideas, intangibles, (fundamentalmente innovaciones, patentes, marcas o sistemas de organización) que funcionan como bienes públicos, no excluibles. Pues a diferencia de la vieja economía, agraria o industrial, en la que el uso que un individuo hace de un producto (una naranja o una aspiradora) excluye a los demás, los nuevos productos pueden ser utilizados por cualquiera indefinidamente. Producir la idea puede ser costosa, pero reproducirla y hacerla accesible a otro tiene un coste infinitesimal. Así, el coste de producción material de un ordenador puede ser inferior al 20% de su precio; el resto son patentes, ideas, marketing y distribución. De modo que tras

(26) Alianza Editorial, Madrid, 1999.

(27) Pues de los muchos "post" con que se puede caracterizar las sociedades modernas esta es sin duda la menos acertada: si algo no ha cambiado es que seguimos produciendo mercancías por medio de mercancías al igual que en los tiempos de Marx.

(28) Peter F. Drucker, *Post-Capitalist Society,* Butterwort-Heinemann, Oxford, 1993, p. 7.

(29) Banco Mundial, *Knowledge for Development*, Oxford University Press, 1998/99, pp. 16 y 19.

(30) Op. cit., pág. 22.

la propiedad inmueble, propia de las sociedades agrarias y que definía en ellas la riqueza, y la propiedad mueble (significativamente llamada "valores") de la sociedad industrial, entramos en la propiedad de intangibles propia de la sociedad del conocimiento, que debe ser protegida con *copyright*, *royalties* o patentes. General Motors no es ya la gran empresa del mundo; lo es Microsoft.

En todo caso, hemos entrado en una espiral retroalimentada en la que la ciencia genera mayor productividad y nuevos productos, economía, y esta invierte en ciencia. La economía produce conocimientos. Y viceversa, el conocimiento es la riqueza y la función de las empresas no es otra que generar nuevos conocimientos[31]. Un ejemplo, los Laboratorios Bell cuentan con 24.000 empleados en 22 países, pero de ellos más de 4.000 tienen título de doctor. Los investigadores de la Bell Labs tienen el honor de haber recibido nada menos que 11 Premios Nobel. En estos laboratorios han nacido el transistor, el láser, la célula solar, la comunicación vía satélite, la telefonía móvil, el ordenador digital, la transmisión de TV a larga distancia, la grabación estereofónica, las películas de cine con sonido. Actualmente se registran más de tres patentes por cada día de trabajo. ¿Es esto un laboratorio, un centro de investigación o una empresa? No lo sabemos bien, pero sí que es el sueño realizado de Saint-Simon o Comte: una sociedad de científicos-empresarios.

El isomorfismo ciencia-democracia-mercado

El triunfo de la ciencia y su importancia radical en el desarrollo de la sociedad post-industrial no debería sin embargo sorprender pues ciencia, democracia y mercado son sólo tres aspectos o dimensiones del mismo orden institucional.

Efectivamente, estamos acostumbrados a pensar que las instituciones centrales del mundo moderno han sido el mercado y el Estado. Es normal pues se trata de las enseñanzas acumuladas de Marx y Weber, sumadas a la experiencia moderna. Marx nos enseñó que el desarrollo de la lógica de la mercancía, del capital, era el móvil de la sociedad industrial, una lógica que a partir de Simmel, Lukacs y la teoría crítica, sabemos se expandió a los más diversos ámbitos (arte, literatura, periodismo, e incluso relaciones personales), de modo que cuando lo teóricos de le elección racional construyen mercados matrimoniales o de otro orden percibimos inmediatamente la lógica expansiva de la mercancía. Y ciertamente que el modo de producción correspondiente a la sociedad moderna se basa en la producción de mercancías para el mercado y el consumo es algo irrebatible. La sociedad moderna ha sufrido múltiples cambios pero si a algo no podemos añadirle el post- es al capitalismo.

Como también lo es que, junto a los modos de producción, todo orden social se caracteriza por unos modos de administración o gestión que, en la so-

(31) Véase Nonaka, I., *The Knowledge-Creating Company*, Harvard Business Review, 1991, p. 96. Y Nonaka, I. Y Takeuchi, H., *The Knowledge-Creating Company*, Oxford University Press, New York, 1995.

ciedad moderna, se articulan alrededor de una legitimidad legal-racional. Y así, junto a la economía capitalista de mercado, el Estado democrático ha sido la otra gran fuerza conformadora del mundo moderno.

Es más, podemos pensar la historia del siglo XX como la historia del triunfo de esas dos instituciones frente a modelos alternativos. La experiencia comunista, desde 1917 a 1989 (el "corto siglo XX" de algunos historiadores) es ciertamente la crónica del fracaso tanto de una economía sin mercado como de un Estado sin democracia.

Pero es también la crónica de cómo esas dos instituciones van juntas y se necesitan mutuamente. Pues las relaciones entre el Estado democrático y la economía de mercado no son las de dos vasos comunicantes, tal que si uno crece el otro mengua, en un juego de suma cero. Más bien se trata de dos manifestaciones distintas del mismo orden institucional basado en el principio de soberanía del individuo, bien como agente económico (como productor, inversor o consumidor) o como agente político (como actor político, público o elector), de modo que la libertad en un campo no se puede desvincular de la libertad en el otro. Y así, si la experiencia demostró entre 1917 y 1989 que el intento de crear Estado democrático sin mercado conduce al despotismo político burocrático, la experiencia demuestra ahora que el intento de generar mercado sin Estado (ya sea en México, en Rusia o en Argentina), conduce a la degeneración de ambos, a un Estado corrupto y a una economía fraudulenta. En ambos casos, democracia y economía capitalista, nos encontramos pues con "mercados" en el sentido de que sujetos soberanos y libres formulan ofertas que son o no aceptadas por sus conciudadanos, todo ello en un marco normativo de transparencia informativa y regulación jurídica. Que en uno de esos mercados todos los compradores tengan los mismos recursos (un voto igual para cada ciudadano) mientras que en el otro mercado tienen recursos distintos (según su capital) no altera sustancialmente la similitud. Pues sabemos además, al menos desde *La distinción* de Bourdieu, que tampoco los "capitales sociales" son homogéneos.

Pues bien, lo importante a estos efectos es que ambos ordenes institucionales, el político y el económico, tienen su contrapartida en un tercero, del que probablemente derivan: la soberanía del ciudadano como ser pensante, la libertad de pensamiento y de expresión, una consecuencia de la Reforma protestante que, al establecer el libre examen, hizo de cada individuo sacerdote de sí mismo. Los *philosophes* franceses del XVIII vieron claramente la conexión fáctica existente entre libertad de expresión y la consecución de la verdad, pues sólo en un marco democrático hay lugar para el debate y la crítica, sin los cuales no es posible alcanzar consensos cognitivos. La censura inhibe la producción de conocimiento. *¿Cuáles son las matrices de la verdad?* se preguntaba Helvetius en *De L'Esprit* (1758), para contestar: *la contradicción y la disputa*. Sin libertad de expresión y de crítica no puede haber desarrollo del conocimiento. Este es un tercer mercado, isomorfo con los anteriores, en el que sujetos cognitivamente soberanos formulan enunciados que son sometidos a crítica y debate público. Es la estructura democrática de la ciencia que institucionaliza el escepticismo

organizado (la cartesiana duda metódica) según fue analizada por R. K. Merton[32] y que explica la mayor productividad científica de las democracias frente a los regímenes autoritarios[33]

Así, economía de mercado, estado democrático y ciencia no son tres ordenes institucionales separados (aunque sí sean distintos) sino, como los tres lados de un triángulo, manifestaciones diversas de un mismo principio de soberanía del individuo que acepta o no las sugerencias que formula un tercero. Y si la libertad política no es separable de la libertad económica, ninguna de estas es separable de la libertad de expresión o de juicio, que es, más bien, su sustento y origen. Y dicho queda —aunque es tema que exigiría mayor desarrollo— que en mi opinión es esa libertad fundamental, la del ciudadano como ser pensante, la base de las otras dos. Por decirlo de otro modo, no es la libertad política la que, históricamente, arrastró la libertad de la ciencia, sino al contrario, esta, como libertad de juicio y de expresión, un claro derivado de la reforma protestante, la que exige aquella. Pues tan pronto como la verdad es entendida, no como el *dictum* de una autoridad superior, sino como la aquiescencia personal a un argumento en virtud de sus méritos, la libertad de expresión resulta ser presupuesto de la verdad. Y tan pronto como tenemos libertad de expresión, tenemos espacio público y democracia. Y tan pronto como tenemos democracia, tenemos economía de mercado. Pero sea cual fuere el orden histórico causal, es lo cierto que el orden moderno plenamente realizado (la post-modernidad de algunos) es la imbricación creciente entre ciencia, democracia y mercado, formas modernas de tres universales empíricos: la cultura, la política y la economía[34].

El triunfo de la modernidad y la rutina de la transgresión

Pero, como señalaba al principio, lo importante no es tanto el efecto de esta u aquella tecnología, sino el efecto agregado y global de la institucionalización de la ciencia. Y ahora lo que encontramos es una inmensa revolución que ha exacerbado hasta sus últimas conclusiones el viejo programa de la Ilustración. Recordemos como definía Kant la Ilustración:

La ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de

(32) Véase, R.K. Merton, *La estructura normativa de la ciencia*, en su compilación, *La sociología de la ciencia*, Alianza Universidad, Madrid, 1977 (e.o. de 1942). Sobre las tesis de Merton acerca del *ethos* democrático de la ciencia véase nuestro libro E. Lamo de Espinosa, J. M. González y C. Torres, *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, Cap. 19, redactado por Cristóbal Torres.

(33) Véase la tesis doctoral de José Remo Fernández Carro, *Regímenes políticos y actividad científica. Las políticas de la ciencia en las dictaduras y las democracias*, Centro de Estudios Avanzados en CC Sociales, Madrid, 2002.

(34) Teniendo presente, a su vez, que ciencia, democracia y mercado no son sino las manifestaciones modernas de tres invariantes o universales sociales: comunicación, parentesco y trabajo. Para ello véase mi trabajo *Parentesco, trabajo y comunicación*, presentado al Congreso de Sociología Española-2001, en prensa.

ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. Sapere aude ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí el lema de la Ilustración[35].

Sapere aude, atrévete a saber, osa saber, ten valor. Pues bien, esto, que era un eslogan revolucionario en la sociedad del antiguo régimen, es ya la regla. Todavía durante los siglos XIX y buena parte de este el espíritu progresista e innovador, racionalista, presente en sectores sociales importantes, tenía su contrapartida en orientaciones conservadoras, tradicionalistas, que miraban al pasado. La neofilia acelerada de los modernizadores tenía la contrapartida, a veces ganadora, en la neofobia de los tradicionalistas. Y así la ciencia se oponía a la fe y la religión, como los demócratas a los absolutistas, como la vanguardia artística se oponía al arte *pompier* o clásico, o como la moda se oponía a los hábitos de todo tipo. Los progresistas o innovadores, que miraban al futuro, hacia delante, y lo generaban, tenían la contrapartida, el freno, de los tradicionalistas o conservadores, que miraban al pasado y frenaban el progreso[36]. Es la historia de Europa desde el siglo XVIII a finales del XX. A mediados del siglo pasado Jaime Balmes podía escribir:

Hombres hay que viven en lo pasado, y los hay también que viven en el porvenir. Unos y otros condenan lo presente; aquellos ensalzan lo que fue, estos lo que será; los primeros se consuelan con recuerdos, los segundos con esperanzas; al fijar sus miradas en los futuro los unos exhalan un gemido y entonan funerales endechas, los otros saludan con himno entusiasta la aurora de un nuevo día[37].

Hoy ya no hay casi neofóbicos y el espíritu innovador e ilustrado lo abarca todo.

Sorprendentemente donde más se habla de innovación es en las reuniones de empresarios, justo el grupo que tradicionalmente era conservador; mientras que donde mas se habla de conservación (del medio ambiente, de la biodiversidad o de la diversidad cultural) es en las reuniones de "progresistas". Los que fueron progresistas e innovadores hoy tratan de conservar; quienes siempre trataron de conservar, hoy impulsan todo tipo de innovaciones. ¿Qué ha pasado?

Lo que ha pasado es algo central: que la civilización occidental y, por extensión, todo el mundo, ha institucionalizado, no el orden y la rutina, como todas las demás civilizaciones, sino al contrario, ha institucionalizado la innovación y el cambio. Como señaló Ogburn hace ya cincuenta años, *el cambio social es una característica de los tiempos modernos*[38]. Como vio de modo clarividente Daniel Bell en su clásico *La sociedad post-industrial*,

(35) Kant, en VVAA *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 17.

(36) He analizado esta dinámica en *Sociedades de cultura y sociedades de ciencia*, Ediciones Nóbel, Oviedo, 1996.

(37) Jaime Balmes, *La Sociedad*, 1843, vol. I, p. 14. Reimpreso en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 82, 1998, pp. 299 ss.

(38) William F. Ogburn, *La pauta del cambio social*, publicado originalmente en las *Actas del XIV Congreso Internacional de Sociología*, Roma, 1950; reproducido en REIS, 92, 2000, pp. 197-210.

la fuente más importante de cambio estructural en la sociedad —el cambio en los modos de innovación, en la relación de la ciencia con la tecnología y en la política pública— lo constituye el cambio del conocimiento: el crecimiento exponencial y la especialización de la ciencia, el surgimiento de una nueva tecnología intelectual, la creación de una investigación sistemática a través de las inversiones para investigación y desarrollo y, como meollo de todo lo anterior, la codificación del conocimiento teórico[39].

Pero esto es un tanto como anunciar un cambio radical de la naturaleza del cambio. Todas las sociedades conocidas en la larga marcha de la humanidad se asientan sobre rutinas bien conocidas y legitimadas que dan lugar a todo tipo de instituciones, una de cuyas tareas principales es justamente conservar esas rutinas para evitar que el cambio las destruya. Pues bien, las nuestras son sociedades que, paradójicamente, se asientan, no en la rutina, sino en el cambio, no en la continuidad sino en la discontinuidad, que han hecho de la innovación su principio axial y su regla. La regla es, por así decirlo, que todas las reglas deben revisarse, que nada es sagrado ni seguro, que todo está sometido a crítica, a reforma, a cambio. Es la generalización de la cartesiana "duda metódica" de la ciencia, la sistemática puesta en entredicho de todo saber que lleva al *Plus Ultra* siempre; *Sapere aude*, siempre.

Como señaló Pomian en un brillante artículo, la civilización occidental se yergue así en la única civilización conocida que se basa en la trasgresión constante, que no respeta frontera alguna. *La civilización europea es la única civilización de fronteras móviles. La única en erigir la trasgresión —en el sentido etimológico de la palabra— en una manera de ser,* es una *civilización de la trasgresión*, la única conocida en la historia[40]. No ha respetado fronteras espaciales y la desterritorialización y expansión de Occidente desde el siglo XVI hasta cubrir el mundo entero —lo que ahora, visto desde el final, llamamos globalización— fue un primer paso que se continua en la frontera espacial.

Es *una marcha obsesiva hacia adelante*, como señala Bauman, en la cual *la negación compulsiva es la positividad... La disfuncionalidad de la cultura moderna es su funcionalidad*[41], añade con frase rotunda y certera.

Pero la expansión de los conocimientos es la principal frontera a movilizar, pues es ella la palanca que permite transgredir cualquier otra frontera. *Plus Ultra,* siempre mas allá. *La modernidad* —señala Giddens— *institucionaliza el principio de la duda radical e insiste en que todo conocimiento toma la forma de hipótesis... (que) siempre están abiertas a la revisión*[42]. La ciencia es progreso, que es frontera, que es expansión.

---

(39) Daniel Bell en *El advemimiento de la sociedad postindustrial,* Alianza, Madrid, 1976, p. 65.

(40) Véase Krzysztof Pomian, *L'Europe et ses frontiéres, Revista de Occidente,* 157(1994)25 ss. En un sentido parecido, véase, Eugenio Trías, *La razón fronteriza,* Barcelona, 1999.

(41) Z. Bauman, *Modernidad y ambivalencia*, en J. Beriain (Comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad,* Madrid, Anthropos, 1996, p. 84.

(42) Giddens, A., *Modernidad y autoidentidad,* en J. Beriain (Comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad,* op. cit., p. 35.

La incidencia acelerada del cambio social inducido por la innovación científico-técnica ha generado al tiempo una sociedad dispuesta y preparada para asumir esos cambios, una sociedad neofílica que, no sólo acepta sino, pro-activamente, busca el cambio. Cuyo hábito fundamental no es el sustentar hábitos y rutinas sino, al contrario, el hábito de cambiar de hábitos. Como ha señalado Enrique Gil Calvo en un reciente libro acertadamente titulado *Nacidos para cambiar, los occidentales solo estamos acostumbrados a idolatrar las novedades desde hace poco más de cien años, pues hasta entonces el hábito dominante era lamentar la desaparición de las tradiciones y resistirse al cambio*[43]. Y efectivamente, en las sociedades tradicionales (tanto las históricas como las aún existentes) el ritmo de cambio social es muy lento, y como la longevidad es muy baja *(*en torno a los treinta años), *las personas duraban menos que las ciudades, las casas, los muebles y los utensilios con que vivían,* es decir, en las sociedades tradicionales *las personas duraban menos (y por eso cambiaban más que las cosas que usaban y las ciudades que habitaban).* Pero la revolución industrial cambio ese estado de cosas de modo que *las personas empezaron a durar más (o a cambiar menos) que las cosas que usaban y las ciudades en que vivían*[44]. Y solo ahora comienza a sentirse como una vivencia real que, como señaló Marsahll Bermann, nada es estable, todo es cambiante y mudadizo, y todo lo sólido se desvanece en el aire[45]. Y de este modo, *el rasgo más sobresaliente de los tiempos que corren podría ser el culto que se rinde al simple hecho de cambiar por cambiar: ya sea de coche, de pareja o de trabajo, como de ideología, de religión o de programa informático....los cambios son profundos, recientes, auténticos, van a transformar nuestras vidas por completo y además no han hecho más que empezar*.

Hasta el lenguaje publicitario (el lenguaje de las mercancías, si estas pudieran hablar) nos invita, constantemente, a ir mas allá, a atrevernos, a transgredir, y nos convence de que tenemos derecho a todo, que no debemos renunciar a nada. Veamos algún ejemplo tomado al azar:

Atrévete a vivir mejor (Kellogg's)
Hasta donde tu quieras llegar (Peugeot)
¿Tengo pinta de renunciar al placer? (Winston)

Pero es también el lenguaje del orden y por lo tanto del Estado. Este tampoco nos invita a conformarnos, a aceptar, sino al contrario, nos invita a rebelarnos e innovar: Veamos un anuncio de la Dirección General de Política de la Pequeña y Mediana Empresa:

INNOVA
LA INNOVACION TIENE MUCHO QUE VER CONTIGO
Si tienes una buena idea
Llénala de imaginación. Hazla diferente

(43) E. Gil Calvo, *Nacidos para cambiar. Como construimos nuestras biografías,* Taurus, Madrid, 2001, pp. 7-8.
(44) E. Gil Calvo, op. cit., pp. 10-11,
(45) Marsahll Bermann, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad,* Editorial Siglo XXI, Madrid, 1988.

Estudia el diseño y la comunicación de tu producto o de tu idea como si fuera lo más importante, porque casi siempre lo es. Usa la imaginación y la inteligencia en cada uno de los procesos busca siempre la diferencia y sorprende con el diseño. Conseguirás que tu producto o tu idea sea más deseable que las demás...Innova.

Es una recomendación de la DIRECCION GENERAL DE POLITICA DE LA PYME.

El Gobierno apuesta por la innovación.

Solicita la Guía Básica de innovación para la pequeña empresa en los teléfonos…

No es de sorprender que, bajo estas circunstancias, lo que más se aprecia y valora no es el espíritu conservador sino el innovador, no el respeto a la tradición sino su crítica. Sociedades pues que no respetan nada sino, casi podría decirse, el no respetar nada y cuya regla es la de cambiar de reglas. Se diría que el espíritu del 68, el triunfo de la imaginación crítica, *La imaginación al poder,* ha acabado ganando, pero paradójicamente no contra el capitalismo sino gracias a él[46]. *Prohibido prohibir*, ciertamente, pero en beneficio del orden, no de su subversión. Pues el orden mismo vive de su subversión constante, de la que hace mercancía y producto de vanguardia. Nada más patético que el joven roquero cuyas canciones blasfeman de todo principio con frases ya hechas, disfrazado con alguno de los varios uniformes oficiales que denotan su total rebeldía, transformado en consumo masivo de jóvenes adolescentes de clase media al tiempo que él consulta a diario los *ratings* que le informan de sus éxitos o fracasos comerciales. Es como si el orden mismo hubiera encontrado la llave mágica para sostenerse por encima de todo a través del mecanismo de ordenarnos que le desobedezcamos. Pues la orden *Desobedéceme* es el ejemplo arquetípico de mandato paradójico que nos suma en la culpa inevitable. Si desobedezco, estoy obedeciendo al orden que me ordena que le desobedezca; si obedezco su orden le desobedeceré y así le estoy obedeciendo al tiempo. De modo que sólo hay un mandato que no se puede violar: el que me ordena transgredir. Incluso cuando quiero violar el orden, estoy siguiendo sus normas. La trasgresión y el cambio son la norma y el orden.

Volvamos a Bacon: en el frontispicio de la primera edición aparece un grabado que representa a las dos columnas de Hércules y una nave —el símbolo de la tecnología de la época, como hoy es el trasbordador espacial Columbus— que las sobrepasan. Arriba, se inscribe el moto *Plus Ultra*, más allá. La tecnología como camino para transgredir toda frontera avanzando incansablemente. Siempre mas allá, sin pausa, aplicando a ese transgredir toda la disciplina, el rigor y la capacidad de trabajo, la inmensa laboriosidad que esta civilización —una más en la maravillosa historia de la humanidad, no lo olvidemos—, es capaz de movilizar. Esas ideas del XVII, *atrévete a saber*, *mas allá*, han triunfado

(46) Por seguir con los *gurus* del managemenet, Peter Drucker, en *La disciplina de la innovación, Harvard Business Review*, aludía al compromiso con la práctica sistemática de la innovación. Para ser innovador, hay que ser disciplinado. La trasgresión como nueva disciplina.

por completo y han dejado de ser ideas críticas del orden social para ser la idea central de ese mismo orden.

Fray Luis de León tenía una hermosa metáfora para entender este cambio. Hablaba de dos modos de existir y los representaba como el huerto y la nave. El huerto es la vida encerrada en un hábitat que se cultiva con esmero, sometido a ritmos repetitivos y cíclicos de modo que se sabe que se puede esperar; es el *beatus ille*. Pero frente al huerto, la nave, una vez más la nave, como símbolo de una vida desterritorializada, sin raíces, móvil, siempre mas allá, impulsada por la tecnología.

¿Es la nuestra pues una sociedad postmoderna o por el contrario, una sociedad hiper-moderna? En mi opinión la respuesta es clara. Ya no hay un pensamiento tradicionalista o re-accionario que mire al pasado, y sólo lo encontramos en las fronteras aun no asimiladas a la civilización occidental, allí donde la modernización ha fracasado como en algunos países musulmanes o en restos del viejo Imperio Ruso-soviético. Asistimos por el contrario, al triunfo total de la modernidad y del espíritu ilustrado. Como señala Giddens, *en vez de estar entrando en un período de post-modernidad, nos estamos trasladando a uno en que las consecuencias de la modernidad se están universalizando y radicalizando como nunca*[47]. Los ilustrados del XVIII querían ser modernos y esa voluntad ha continuado durante casi dos siglos. Nosotros no podemos no ser modernos; somos modernos aunque no nos guste. Es más, si lo pensamos correctamente, nunca fuimos plenamente modernos (Latour); solo ahora lo somos, de modo que podemos afirmar con Jameson que *la post-modernidad es más moderna que la propia modernidad*[48].

Ello desequilibra por completo la relación entre orden social y cambio social, la gran dicotomía sobre la que se construye la sociología clásica desde Comte. Recordemos: orden y progreso era su esquema, combinar el orden del Antiguo Régimen con el progreso de la Revolución. Pero no confrontamos ya sociedades que, desde el orden, se defienden frente a los riesgos del cambio, sino sociedades asentadas sobre su propio cambio. Y aquí encontramos la clave del cambio de sentido político de la innovación y del propio cambio social: pues cuando el orden deviene el cambio, los hombres de orden se hacen innovadores. Y viceversa, los críticos se hacen conservadores. Apoyar el orden social moderno es, paradójicamente, promover su cambio acelerado. Por el contrario, criticar el orden social es, paradójicamente, resistir ese cambio. Y por eso hoy, quizás la mayor innovación, probablemente la única que queda, es resistirse a ella. Y la única trasgresión es la voluntad de no transgredir. Esto es lo que explica que los conservadores de hoy (de culturas, lenguas, identidades, especies, biodiversidad, naturaleza) sean los herederos de los progresistas del pasado, mientras los innovadores de hoy son los herederos de los conservadores de antaño. Somos todos —como decía irónicamente Woody Allen en *Annie Hall*—, reaccionarios de izquierdas o progresistas de derechas.

(47) A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1994, p. 17.
(48) F. Jameson, *Teoría de la posmodernidad*, Trotta, Valladolíd, 1998, p. 232.

En ningún sitio es más patente esa "nueva ilustración" que, en notorio contraste con la antigua, afianza un conservacionismo a ultranza, que en el ámbito de lo que se ha dado en llamar el patrimonio cultural o medioambiental, como ha demostrado Antonio Ariño[49]. *La historia de la construcción y transmisión del patrimonio está vinculada…al compromiso militante contra el vandalismo del progreso.* De este modo (como señala Velasco), *la conservación es un modo de reflexión desde el que contemplar el progreso*, por supuesto un modo negativo que trata de anularlo. Pero no se trata ya sólo de conservar las bellezas del pasado, sus obras de arte como educación del presente, lo que por supuesto ha llevado a una multiplicación de museos y, por supuesto, a un mercado de museos en competencia. Ni tampoco de conservar el medio ambiente como garantía de sostenibilidad mundial. La idea de patrimonio se libera, no solo de cualquier dependencia de la idea de belleza sino también de la de peligro o riesgo, para abarcar los más variados objetos y extenderse indefinidamente de manos de la UNESCO y de los numerosos defensores de infinitos "patrimonios". Así se incorporan, además de la literatura, el arte y los monumentos, todas las lenguas, músicas, folklores, danzas, juegos, mitologías, ritos, costumbres o paisajes. En el *Proyecto para el Paisaje Sonoro del Mundo* de la UNESCO se incluye desde el ruido de viejas cajas registradoras al del batir de la mantequilla o el de los molinillos de café manuales. Por supuesto se incorpora también el patrimonio oral de la humanidad. Se incorporan como Tesoros Vivientes a quienes poseen determinadas destrezas esenciales para ciertos patrimonios intangibles. El resultado es una cuádruple extensión de lo que debe ser conservado: 1.-tanto objetos artísticos o de alta cultura como objetos derivados de artes populares o de simple uso ordinario ya periclitado (arados u otros instrumentos obsoletos, tejidos o telares, cocinas u hornos domésticos, y un etcétera infinito); 2.-tanto obras de minorías letradas como tesoros vivientes o culturas orales de sociedades in escritura; 3.-tanto bienes patrimoniales objetivos como intangibles (como, por ejemplo, en algo de tanta importancia como las denominaciones de origen); 4.-Y finalmente, tanto bienes culturales como "bienes naturales", que incluyen especies vegetales o animales, bosques, parajes, parques, fondos marinos, y hasta genes, bacterias o virus. Todo es ya objeto de conservación pues todo está sujeto al riesgo de desaparición inmediata y total. Las tradiciones no son tales; son sólo nuevos objetos manufacturados, una nueva forma de producción, una segmentación del mercado para atender un nuevo nicho de demanda: los antiguos progresistas que hoy consumen tradiciones e historia.

Las paradojas de la ciencia

Y por eso también, sólo ahora empezamos a ser conscientes de la parte mala de la modernidad, de cómo el progreso puede llegar a ser regresivo, de cómo

(49) A. Ariño, *La expansión del patrimonio cultural*, en *Revista de Occidente*, 250, 2002, pp. 129 ss.

el avance puede implicar retroceso, de cómo la razón puede ser irracional y las luces producir oscuridad. Empezamos pues a ser conscientes de las consecuencias no queridas de la ciencia y el conocimiento, y ese es el campo abonado en que hunde sus raíces el discurso post-moderno, receloso de la razón. Podemos generar una utopía y un discurso post-moderno justamente porque nuestra realidad social es ya radicalmente moderna. La ciencia no es sólo la solución de la mayoría de los problemas; comienza ella también a ser parte de algunos de esos problemas. Pues bien pensada, está llena de paradojas y la primera y mayor es sin duda la que ya hemos visto: sustenta el orden en el cambio, hace rutina de la innovación y nos incita a ser transgresores. Pero veamos algunas otras.

Segunda paradoja: el conocimiento mata la sabiduría. La ciencia es un saber sólo instrumental, nos indica cómo hacer las cosas, pero en absoluto qué hacer. La ciencia nada sabe sobre la buena vida, sobre que es lo bueno y lo malo, sobre que amar o odiar, que es hermoso o repugnante. La ciencia conoce mucho pero carece por completo de otro tipo de conocimiento, absolutamente necesario para la vida, y que tradicionalmente se ha vinculado con la palabra sabiduría. La ciencia carece pues de sabiduría. Y sin embargo se autodefine —y es aceptada casi siempre— como único saber válido. Como ya señalara Thorstein Veblen en 1906, *el sentido común moderno sostiene que la respuesta del científico es la única auténtica y definitiva. Cientifismo* —señalaba Habermas hace años— *significa...la convicción de que no podemos ya comprender la ciencia como una forma de conocimiento posible sino que más bien debemos identificar conocimiento y ciencia*[50]. En esa medida en que aceptamos, erróneamente, que la ciencia es el único saber válido, se transforma en un disolvente de todo otro saber alternativo posible, y también en disolvente de todo saber de fines, en disolvente de la sabiduría. El resultado es que cada vez sabemos más qué podemos hacer pero, paradójicamente, sabemos menos qué debemos hacer. Como señalaba el poeta Thomas Stearns Eliot,

¿Dónde está la sabiduría
que hemos perdido con el conocimiento?
¿Dónde está el conocimiento
que hemos perdido con la información?[51]

(50) J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Beacon Press, Boston, 1971, p. 4.
(51) Vale la pena reproducir la estrofa completa en su lengua original:
Endless invention, endless experiment,
Brings knowledge of motion, but not of stillness;
Knowledge of speech, but not of silence;
Knowledge of words, and ignorance of the Word.
All our knowledge brings us nearer to death,
But nearness to death no nearer to God.
Where is the Life we have lost in living?
Where is the wisdom we have lost in knowledge?
Where is the knowledge we have lost in information?
The cycles of heaven in twenty centuries
Brings us farther from God and nearer to the Dust.
De *The Rock*, Londres, 1934.

La información —lo señalaba antes— se dobla aproximadamente cada 100 días y nadamos en masas de información; el conocimiento, más difícil de medir, parece doblarse ahora cada 15 años. Pero la sabiduría de que disponemos no es mucho mayor de la que tenían Confucio, Sócrates, Buda o Jesús y, lo que es peor, no sabemos cómo producirla. Vivimos pues anegados de información; con sólidos y eficaces conocimientos científicos; pero ayunos casi por completo de sabiduría. Salvo que redefinamos la ciencia, esta nos hace, paradójicamente, más ignorantes.

Tercera paradoja: ignoramos lo que ignoramos. Veamos un ejemplo. El Foro Global de Investigación sobre la Salud, fundación internacional financiada por la OMS y otras instituciones, presentó en Ginebra el Informe 10/90 sobre Investigación Sanitaria 2000. El primer dato interesante es cómo enfermedad y pobreza están vinculados: los países de rentas bajas y medias agrupan al 85% de la población y soportan el 92% de la "carga de enfermedad" (una medida de la mortalidad prematura, la incapacidad y la perdida de calidad de vida por causas patológicas) mientras que los países ricos, con el 15% de la población mundial soportan solo el 8% de esa carga. Pero el segundo dato son los prioridades en la investigación médica: de los 13 billones de pesetas que se gastan anualmente, el 90% estudia enfermedades que causan el 10% de las muertes y solo el 10% se dedica a estudiar enfermedades que causan el 90%. Así, los dos principales asesinos, la neumonía y las diarreas infecciosas, que dan cuenta del 11% de la mortalidad y la incapacidad, sólo atraen el 0,2% del dinero dedicado a investigación sanitaria. La obesidad o el envejecimiento, problemas típicos de países ricos, atraen, por el contrario, casi toda la investigación. Por supuesto, más del 90% de los 13 billones de fondos de investigación están en manos de un pequeño número de países y más del 50% corresponden al sector privado.

Analicemos ahora este dato. Por definición, sabemos lo que sabemos, pero no lo que ignoramos. Pero que ignoremos ciertas cosas y no otras no es en absoluto casual. La producción de la ciencia no es como caminar por una vía de ferrocarril que tiene los raíles trazados de modo que podemos avanzar más o menos, pero siempre por el mismo camino y en la misma dirección. Ni se extiende tampoco como una mancha de aceite que se expande inevitablemente a partir de un centro. La ciencia es sólo el conjunto de respuestas que damos a las preguntas concretas que nos hacemos, de modo que si las preguntas no se formulan tampoco conoceremos las respuestas. No hay conocimiento alguno sin interés previo que le de sentido[52]. La ciencia no es una fotografía, sino un mapa (Borges) y podemos hacer muchos mapas distintos de la misma realidad. Y así puede ser que muchas cosas que podríamos conocer las ignoremos mientras conocemos otras que, a lo mejor, no son tan importantes. La mejor metáfora sobre la naturaleza del conocimiento científico sigue siendo la de Kant: islotes de sabiduría en un mar de ignorancia. ¿Por qué hacemos aflorar algunos

(52) Esta es la enseñanza más importante de la sociología del conocimiento. Véase de nuevo, el texto citado de Habermas.

islotes y no otros? Por ello, cabe pensar en dos ciencias, igualmente científicas, pero con contenidos radicalmente distintos, que respondan a cuestiones distintas, que nos den saber sobre cosas muy diferentes. Por ejemplo, ¿por qué la medicina se centra en la enfermedad y no en la salud? Pero la conclusión es que, en una sociedad basada en el conocimiento, orientada y movilizada por la producción industrial de conocimientos, en la que la ciencia abre el camino, la tecnología lo pavimenta y nosotros lo recorremos, la pregunta por las prioridades en la investigación científica, la pregunta por qué caminos, es la pregunta crucial. ¿Por qué se abordan ciertos programas de investigación y no otros? ¿Cómo se producen, socialmente, *de facto*, los programas de investigación? ¿Por qué sabemos lo que sabemos y por qué ignoramos lo que ignoramos? El desarrollo de la ciencia es ciego, sometido sin duda a la exigencia del beneficio o a las prioridades políticas, pero no tenemos —ni tendremos— una ciencia que oriente la ciencia. De modo que, para una civilización en la que la ciencia abre caminos, la tecnología los pavimenta y nosotros los recorremos, la pregunta por qué caminos abrir, la pregunta pues por las prioridades en la investigación científica, es la pregunta primordial que marca nuestro futuro.

Cuarta paradoja: no sabemos qué hacer con lo que sabemos: La cuarta paradoja deriva del distinto ritmo al que se desarrollan lo posible y lo deseable. Pondré otro ejemplo: la oveja Dolly. Sabemos que podemos clonar ovejas, pero también seres humanos. Ya mismo. Pero no tenemos ni idea de cuando es bueno o malo hacerlo, en que condiciones o bajo que supuestos. Ello es consecuencia de un *lag*, de un retraso estructural entre el ritmo acelerado de producción de conocimientos, de una parte, y de otra, del ritmo lento de producción de consenso social sobre cómo utilizar esos conocimientos. La producción de cultura, de consenso moral, requiere tiempo, se genera por *trial-and-error*, exige discusión, debate, información. Por ello, para cuando hayamos encontrado un consenso ético acerca de cómo utilizar las técnicas de clonación la biotecnología estará ya en otra frontera y el *lag* continuará o se habrá ampliado[53]. No tenemos —y estamos muy lejos de tener— una máquina de producción de cultura, de producción de consenso moral, similar a la máquina de producción de conocimientos. Y cuando pretendemos ponerla en marcha sólo podemos hacerlo como producción científica de cultura: comités de expertos que generan más ciencia para controlar la aplicación de la ciencia. En esa medida buena parte de la ciencia se mueve en un limbo moral, mas allá del espacio socialmente definido de lo bueno o lo rechazable.

Quinta paradoja: no sabemos qué produce lo que sabemos: La quinta paradoja es la de la iatrogenia: la ciencia como estrategia para evitar problemas genera otros problemas. El aerosol destruye la capa de ozono; los pesticidas o los fertilizantes polucionan el agua; las máquinas de producir energía generan lluvia ácida que agosta otras formas de energía naturales. La alimentación de las

(53) La tesis del *cultural lag*, del retraso entre el avance acelerado de la cultura material y el lento de la cultura inmaterial, fue desarrollada por William Ogburn en *Social Change*, Vicking Press, Nueva York, 1932, e.o., 1925.

vacas con sofisticadas harinas animales, que las hizo caníbales, genera enfermedades de nombre impronunciable. En sociedades tan complejas como las actuales, donde cada acción personal está encadenada a todas las demás acciones de todo el mundo a través de redes de interconexión amplísimas y extensas, es cada vez más difícil saber cual será la consecuencia última de mi acción. Como sabía Mandeville el bien general el mal y el mal genera el bien. La misma ciencia, que nos aísla en gran medida de muchos riesgos naturales, produce otros riesgos derivados de los sistemas expertos en que se plasma. Las sociedades basadas en la ciencia son —como señaló Ulrich Beck en un *best seller* de la sociología alemana— *La sociedad del riesgo*[54] (*Risikogeselschaft*), sociedades de riesgo socialmente producido. Esta no es una peculiaridad del saber moderno. Todo conocimiento es local y limitado, y ya Merton señaló hace años que jamás podemos conocer la totalidad de las consecuencias de nuestros actos. Podemos indagar la consecuencia primera, y la segunda, y la tercera, pero a partir de la consecuencia *n*, interrumpiremos el análisis. Y sin embargo, aquel acto, sigue generando consecuencias *n +1*, etcétera. Lo que sí es peculiar es que las redes de interacción de las tecnologías con la sociedad y la naturaleza forman bucles auto-referentes y la consecuencia *n +1* no está ya alejada de la acción inicial ni en el tiempo ni en el espacio. Regresa como un *boomerang* y nos golpea. De modo que la aplicación sistemática de la ciencia y la tecnología en sistemas expertos que permean la vida social genera nuevas consecuencias no intencionadas que sólo la propia ciencia puede estudiar.

El sueño de la razón

El resultado de este conjunto de paradojas es que los recelos hacia la ciencia aumentan. Los datos de las encuestas de los últimos años, tanto nacionales como internacionales, son sin duda muy reveladores al mostrar una creciente desconfianza hacia la ciencia[55]. Hace pocos años se les preguntó a los españoles si comerían patatas transgénicas; un 59% dijo que no. Se les preguntó entonces si comerían esas patatas si fueran mucho más baratas. Los "no" subieron al 82%. ¡Faltaría más! ¡Encima más baratas! El estudio mostraba que más del 70% de los españoles creían que *el desarrollo de la ciencia y la tecnología traerán consigo (muchos o bastantes) riesgos para nuestro mundo*. Sólo un 14% pensaba la contrario[56]. La idea de riesgo empieza así a ser inseparable de la de progreso.

No debe sorprendernos pues este recelo podemos remontarlo al mito de Frankenstein de comienzos del XIX de Mary Shelley, la traducción romántica del mito clásico del aprendiz de brujo que desata fuerzas que no puede controlar. Un científico, un médico, desea crear el hombre perfecto pero lo que produce es

(54) Hay traducción en Paidós, Barcelona, 1996.

(55) Véase Miller, Jon D, Rafael Pardo y Fujio Niwa, *Percepciones del público ante la ciencia y la tecnología. Estudio comparado de la Unión Europea, Estados Unidos, Japón y Canadá*, Fundación BBV, Madrid, 1998.

(56) Datos de Opinión, *Boletín del CIS*, junio, 1997, num.11, estudio 2242. Los datos eran de marzo de ese año.

un monstruo. Un mito que —como el coetáneo de Nosferatus/Drácula— forma parte de la reacción romántico-conservadora contra la sociedad moderna y que hoy descubrimos como una metáfora de la misma sociedad moderna.

El conocido grabado de Goya nos recuerda que el sueño de la razón produce monstruos. Siempre se ha interpretado la frase *more* ilustrado; cuando la razón duerme emergen los monstruos. Pero la frase tiene también un sentido oculto: los monstruos pueden salir del propio delirio de la razón, de lo que ella misma sueña. La ciencia ha sido siempre la solución a todo problema; hoy, por desgracia, es ya no solo parte de la solución, sino también parte del problema mismo.

CAPÍTULO I.3

¿Y DESPUÉS DE LA POSTMODERNIDAD, QUÉ? DEBATE PARA UNA NUEVA ÉPOCA

CAPÍTULO I.3.1

EL RETORNO DEL REALISMO POLÍTICO COMO CONTRAMODERNIZACIÓN REACCIONARIA

Prof. Dr. D. Enrique Gil Calvo
Universidad Complutense de Madrid

Con la pregunta retórica que convocaba esta Mesa Redonda se trataba de debatir no tanto hacia dónde se encamina la antes llamada postmodernidad como qué significa ésta entendida como crisis del proceso de modernización (tal como lo denominaron los sociólogos funcionalistas de la segunda mitad del siglo XX). En este sentido, el prefijo 'post' suele entenderse como "después de", lo que implica dar por acabado, o al menos quebrado, el periodo anterior. Pues bien, si suponemos que la modernidad estaba vigente hasta hace poco, y lo estaba cuando menos desde el siglo XVII (1648), que es cuando se inicia semejante proceso secular, ahora hay que preguntarse qué es lo que la actual fase iniciada en el último tercio del siglo XX, como quiera que sea que se la llame (¿postmodernidad, mundialización, globalización, nuevo des-orden mundial...?), supone respecto a la lógica secular del proceso modernizador: ¿lo ha desmentido, lo ha refutado, lo ha quebrado, para generar un punto de inflexión si es que no una ruptura de la continuidad histórica? ¿O por lo contrario lo ha corregido, lo ha rectificado, lo ha perfeccionado, llevando hasta sus últimas consecuencias la continuación por otros medios de su misma tendencia histórica...?

A juzgar por la literatura, aparecen tres posibles respuestas a esta pregunta, que cabe entender como relacionadas entre sí a la manera hegeliana: tesis, antítesis y síntesis. La primera procede de una posición que podemos llamar pan-

glossiana o integrada, en la medida en que entiende la postmodernidad como una confirmación de la modernidad pero elevada a su enésima potencia. Así, para esta primera tesis, la postmodernidad sería *más de lo mismo*: transmodernidad, hipermodernidad, ultramodernidad, segunda o tercera modernidad o como se la quiera llamar.

La segunda respuesta es antitética respecto a la anterior, pues procede de posturas que podemos denominar nihilistas o apocalípticas, y sostiene que la postmodernidad implica la completa refutación del espejismo que supuso la ilusoria modernidad, cuyo fraude palmario viene a desvelar y a denunciar. Así, para esta segunda antítesis, la modernidad sólo fue un sueño que nunca tuvo lugar, y del que la postmodernidad, en tanto que antimodernidad, vendría a despertarnos para revelar su carácter de monstruosa pesadilla, haciéndonos ver con Bruno Latour que, en realidad, nunca hemos sido modernos.

Finalmente, la tercera respuesta pretende superar la oposición aparente que se da entre las dos primeras, proponiendo una síntesis compleja pero capaz de dar cuenta de ambas, a la que cabe llamar contramodernización por analogía con el concepto de contrarrevolución. Y esto en el sentido de que se puede entender la postmodernidad como una contrarrevolución dentro de la modernización: una crisis rompedora y destructiva, pues la revolución siempre devora a sus hijos, pero predestinada a invertir a largo plazo, aunque sea como consecuencia no querida, sus previstos resultados históricos, para restaurar así la modernización reaccionaria del Antiguo Régimen nacido con la primera modernidad temprana. Pues bien, repasemos por encima en términos críticos cada una de estas tres respuestas, advirtiendo al lector que cuanto aquí se dice está argumentado con mayor rigor en mi último libro *El miedo es el mensaje: riesgo, incertidumbre y medios de comunicación* (Alianza, Madrid, 2003).

1: *La postmodernidad como hipermodernización*. La mejor forma de defender esta postura es la que han hecho suya tantos antiguos marxistas que hoy se han pasado con armas y bagajes al globalismo neoliberal, aprovechando para ello el determinismo economicista y tecnológico que vincula filosóficamente a las dos utopías liberal y marxista, sólo antitéticas en lo accesorio. El representante más notorio de esta postura es Anthony Giddens, pero entre nosotros también destacan Emilio Lamo y Manuel Castells. Para todos ellos, la modernización no ha muerto sino que está más viva y potente que nunca, desde que nació en el siglo XVII con la revolución científico técnica. Pues en efecto, la lógica desarrollista de progreso arrollador que históricamente la impulsa es la que se deriva de su institución más característica, que es la sistemática investigación científica (sociedad del conocimiento), inmediatamente aplicada a las demás instituciones culturales (sociedad de la información), políticas (globalización) y económicas (revolución digital de las nuevas tecnologías).

De este modo, la fase actual, ya sea post-moderna o global, no sería más que la continuación por otros medios (por parafrasear la cita clausewitziana), ahora digitales y genómicos, de la secular modernización anterior. Por supuesto, no

sin graves crisis como siempre las ha habido, pues el progreso moderno nunca ha sido lineal y continuo sino quebrado y contradictorio, al basarse en una senda en zig-zag de desarrollo desequilibrado y antagónico (como sostenía Hirschman) que avanza espasmódica y ciclotímicamente de la destrucción creadora a la reconstrucción permanente. Lo cual exige periódicas metamorfosis del paradigma tecnoeconómico que elevan exponencialmente la eficiencia productiva generando drásticas reestructuraciones del sistema económico, de acuerdo al modelo cíclico de Schumpeter. Pero no por ello se detiene el sentido ascendente de la senda del progreso, que continúa avanzando siempre movido por el motor continuo y autosuficiente del desarrollo científico.

Esta postura panglossiana, según la cual cada vez vivimos en el mejor de los mundos posibles, goza de amplio predicamento entre la opinión pública, donde ocupa una posición dominante. Pero su simplismo lineal, por efectivo y efectista que resulte de cara a la galería, no resiste un somero examen crítico. Mi limitaré a tres objeciones fundamentales, que la descalifican en buena medida. En primer lugar, su pretendida institución motora, la tecno-ciencia, no es en absoluto autosuficiente sino que depende por completo de las dos instituciones mayores que la financian y a las que se somete: el mercado capitalista y el estado neoliberal, hegemonizado por el complejo militar industrial. Es pensable que la ciencia por sí sola garantizase una senda de progreso, aunque cabría discutirlo. Pero desde luego, ni el mercado ni el estado, que dominan a la ciencia, garantizan en cambio ninguna senda de progreso. Por el contrario, tanto una como otra institución se están encerrando en infernales círculos viciosos.

Por lo que hace al mercado, en segundo lugar, su lógica de acumulación de beneficios le lleva a intensificar la explotación ambiental de los ecosistemas planetarios, con gravísimos efectos perversos en términos de agotamiento de recursos no renovables, generación de desechos no reciclables, cambios climáticos y pérdida de diversidad ecológica. Además, la sumisión de la lógica productiva a la lógica financiera de la llamada “nueva economía” (donde el valor sólo lo dicta la demanda de mercado, es decir, la opinión pública), ha hecho entrar al desarrollo capitalista en un callejón sin salida, con graves crisis de acumulación donde infraestructuras laborales enteras son amortizadas y sustituidas por otras precarias de presunta eficiencia superior, aunque semejante eficiencia sólo se deba a efímeros efectos contables. Y la consecuencia de todo ello es la crisis generalizada del sistema que denuncian los sociólogos del riesgo como Ulrich Beck, de imprevistas consecuencias destructivas y contraproducentes. Así, en contra de cuanto promete, el mercado no produce mayor progreso sino mayor riesgo: ecológico, laboral y financiero.

Y por lo que respecta al estado contemporáneo, en tercer y último lugar, tampoco parece capaz de producir orden y progreso sino mayor incertidumbre e inseguridad. Así sucede sobre todo desde que se produjo el fin de la guerra fría, tras la caída en 1989 del muro de Berlín, que no supuso el fin de la historia sino el comienzo de un nuevo interregno de desorden geoestratégico, tras el fin del orden westfaliano de equilibrio de poder entre estados que con diversas

formas geométricas había estado vigente desde 1648. Pues la nueva hegemonía imperial, al poder actuar arbitrariamente sin ninguna limitación externa capaz de contener su poder, ha optado finalmente por romper unilateralmente las reglas de juego del orden jurídico internacional consensuado en la Carta de la ONU. Así, al moderno contractualismo racionalista le sucede hoy el retorno del reaccionario realismo político al que luego aludiré, con sus aventureras políticas de fuerza de resultado imprevisible. Y esto no supone ningún progreso sino una clara regresión: una neta involución.

2: *La postmodernidad como antimodernización*. Para señalar lo esencial de la segunda postura antimodernista, empeñada en denunciar de raíz la falaz impostura del mito de la modernidad, nada mejor que recoger la síntesis que nuestro colega García Selgas hizo en esta Mesa Redonda de la que aquí resumo mi propia participación. Para él, la postmodernidad ha venido a denunciar cuatro grandes falacias modernas en las que ya no podemos seguir creyendo porque han perdido su crédito anterior, lo que autoriza a constatar su muerte y a registrar su certificado de defunción. Esos cuatro espejismos que hoy se desintegran son: el sujeto individual, el estado nacional, el progreso futuro y la representación de la realidad.

Que el sujeto moderno ha muerto, como entidad cerrada y autosuficiente capaz de hacerse a sí misma, es algo que se sabe de antiguo, desde que el método sociológico impuso su perspectiva relacional o interactiva. Lo que sucede, como he podido señalar en mi libro *Nacidos para cambiar. Cómo construimos nuestras biografías* (Taurus, 2001), es que la reconstrucción permanente del yo, a la que procedemos en interacción con los demás, ha experimentado una aceleración en su tasa de cambio biográfico como consecuencia del crecimiento del divorcio, de la precariedad laboral y de la caducidad del conocimiento, que nos obligan a cambiar de pareja, de empleo y de formación profesional. Así estalla la saturación del yo múltiple, cuyo vértigo produce una percepción de incertidumbre identitaria. Pero no está demostrado que la muerte del sujeto sea algo negativo, pues es condición necesaria para todo proceso de rehabilitación personal. Reparar una identidad deteriorada exige aprender a cambiar de identidad para disponer de nuevas identidades de recambio: si el sujeto muere, a rey muerto rey puesto. Además, el yo múltiple no es invivible sino sólo complejo y plural, bastando para adaptarse a él con aprender a tener más vidas que las siete que tiene un gato.

Por lo que hace a las demás muertes postuladas por los postmodernos antimodernos, tampoco son del todo convincentes. Es verdad que el estado nacional ya no es lo que era, desde que la macroeconomía se ha globalizado y las monedas y los ejércitos estatales se han integrado en organizaciones internacionales bajo hegemonía monetaria y militar estadounidense. Pero los estados ya logrados siguen poseyendo su propia jurisdicción administrativa en materia de derechos civiles, políticos y sociales que están protegidos con probada eficacia, según revela la demanda de los inmigrantes por acceder a su interior para inte-

grarse en ellos. Es verdad que proliferan los estados fallidos incapaces de proteger a sus nacionales. Pero si así nos lo parecen es por su extremo contraste con estados tan eficientes como el holandés o los escandinavos, si es que no queremos poner como ejemplo a los anglosajones. Pues por lo que respecta al superestado estadounidense, es todo menos posmoderno, encarnando a escala planetaria el paradigma hobbesiano del moderno Leviatán. Como dice algún halcón del Pentágono, mientras los posmodernos europeos nos hemos hecho partidarios de Venus, ellos, los yanquis, siguen siendo modernos, y por eso adoran al dios Marte.

Que el futuro ha muerto como senda de progreso cierto es verdad, en el sentido de que, a causa de los desmanes del mercado y del estado, el destino cada vez resulta más imprevisible e incierto. Pero de eso no se deduce en absoluto la imposibilidad de domesticar el futuro. Por el contrario, gracias a la tecnociencia, cada vez se incrementan en mayor medida las múltiples capacidades de domesticar y colonizar el futuro a voluntad. Así que si el progreso ha de morir, será de éxito. Por eso parece más verosímil afirmar no que el futuro ha muerto sino que, lejos de morir, se está reproduciendo en una pluralidad de múltiples futuros posibles, entre los que habrá que escoger libremente pero asumiendo las consecuencias de hacerlo. Una vez publiqué un libro que se llamaba *Futuro incierto* (Anagrama, 1993), pero ahora me planteo el deseo de escribir algún día otro que se titule *Futuro abierto*.

Queda la cuarta defunción certificada por García Selgas: la de los sistemas de representación de la realidad, cuya voluntad universalista de atribución de sentido está fracasando. Lo cual es verdad para todos los lenguajes excepto para el científico-matemático, que a pesar de cuando diga el llamado programa fuerte de la sociología del conocimiento científico (Barnes, Bloor y compañía), no es relativista sino universalista, y por eso cada vez tiene más éxito en su programa de representación de la realidad, a la que logra reconstruir programáticamente a voluntad. Lo que sucede es que la ciencia sólo aporta una representación pragmática o instrumental (lenguaje de medios) pero no expresiva o significativa (lenguaje de fines), para lo que debe recurrirse a otros lenguajes extracientíficos como el habla, la literatura, el arte, la religión o la política. Y estos otros lenguajes extracientíficos sí son relativistas pues, como demostró Isaiah Berlin a partir de Weber, el universalismo valorativo resulta radicalmente imposible. De ahí que como denuncia John Gray (discípulo de Berlin) en su libro *Las dos caras del liberalismo* (Paidós, 2001), la actual cruzada neoliberal, que intenta exportar a todo el planeta el imperialismo de los derechos humanos entendidos al estilo anglosajón, esté inevitablemente destinado a fracasar estrepitosamente, con profusión de efectos colaterales tipo choque de civilizaciones.

3: *La postmodernidad como contramodernización*. A esta tercera postura la denomino contramodernización en el mismo sentido en que se habla de contrarrevolución como un movimiento reactivo de dirección opuesta a la que sigue aquel al que se opone, pero que utiliza los mismos medios, armas o pro-

cedimientos derivados de éste. Así, la contramodernización es una modernización reaccionaria, involucionista o retrógrada, que dispone los más modernos recursos al servicio de unos objetivos manifiestamente antimodernos. Por eso cabe entenderla en el mismo sentido en que Jeffrey Herf bautizó al nazismo como modernismo reaccionario en su libro del mismo título (*El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, FCE, 1990).

Y en la práctica, esta contramodernización se manifiesta por el retorno al primer plano del escenario de las dos instituciones que la modernidad pretendió superar: la religión y la guerra, que desde hace ya un tiempo están pasando a ser las dominantes. Si comenzamos por la religión, Gilles Kepel ha fechado en 1979 el inicio de lo que él mismo llamó *La revancha de Dios* (Anaya, 1991), pues en ese mismo año se produce en las tres grandes religiones monoteístas el comienzo de su reconquista del poder político: la toma del poder por parte del sionismo en el Parlamento de Israel, el ascenso al papado del contrarreformista Wojtyla y la revolución islámica del imam Jomeini. Desde entonces, la teocracia se ha instalado por doquier, y desde el año 2000 también en la Casa Blanca, donde un presidente renacido al evangelismo pretende salvar al mundo con mesianismo redentor. Y más en general, David Lyon ha podido hacer coextensiva la postmodernidad y el revival religioso en un sugerente libro precisamente subtitulado así: *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad* (Cátedra, 2002).

Ahora bien, este retorno de la religión al primer plano de la modernidad avanzada desmiente la teoría weberiana de la secularización con su consiguiente desencantamiento del mundo.¿Cómo explicar el rampante ascenso de la religión al poder? Creo que hay varias causas fundamentales. La primera de ellas es la propia modernización de las instituciones religiosas, que les han perdido el miedo a las nuevas tecnologías mediáticas y han pasado a convertir su apostolado en un global y masivo espectáculo escenográfico. En este sentido, la multinacional vaticana se parece a la Disney Factory o al Real Madrid galáctico por su capacidad de convocar a las masas urbanas de todo el planeta para que concurran a presenciar litúrgicos simulacros audiovisuales que inmediatamente se convierten en acontecimientos mediáticos en el sentido de Dayan y Katz (*La historia en directo. La retransmisión televisiva de los acontecimientos*, Gustavo Gili, 1995), cuya celebración se representa con festivo entusiasmo tanto en los grandes estadios o en los parque temáticos como en las pequeñas pantallas de los millones de hogares conectados en cadena.

El segundo factor que favorece el renacimiento religioso es lo que el sociólogo estadounidense Ronald Inglehart ha denominado la revolución cultural del postmaterialismo, cuyo cambio de valores se dirige desde la pérdida de confianza en las organizaciones públicas representativas de intereses agregados (como los sindicatos de clase o los partidos políticos) hacia la recuperación de la confianza en las asociaciones civiles desinteresadas y altruistas fundadas en el voluntariado: como las ONG o las instituciones religiosas, que a causa del des-

crédito de la política y de la crisis de la democracia representativa han pasado a ser el nuevo cauce de las identidades colectivas.

Semejante revolución cultural se debe tanto al declive de las viejas ideologías políticas como al reciente atractivo de la nueva religiosidad posmoderna. ¿Por qué entraron en declive las ideologías políticas? Sin duda, porque han sido finalmente afectadas por el weberiano proceso de secularización, en tanto que religiones civiles. Y en cambio las viejas religiones, tras haber sufrido esa secularización en sus carnes, ahora han aprendido a recuperarse mediante un mediático reencantamiento del mundo, basado en la eficacia ritual del espectáculo de masas. Al fin y al cabo, religiones institucionales e ideologías políticas compiten entre sí en tanto que movimientos sociales en busca de seguidores, lo que exige trabajar con rituales, metáforas, identidades y retóricas. Pero en materia de la eficacia ritual de su puesta en escena, las ideologías han perdido la partida.

Y en cambio las religiones se han impuesto porque, además de su eficacia ritual superior, se han visto favorecidas por la globalización. Mientras que la representación de intereses políticos es necesariamente territorial y localista, la representación religiosa, al ser espiritual o ultramundana, resulta extraterritorial y potencialmente global. Como el propio catolicismo, que nació como la primera institución globalizadora mucho antes de que los navegantes católicos circunvalasen el globo terráqueo para imponer su fe por todo el planeta. De este modo las religiones, en tanto que instituciones *glocales*, refuerzan ritualmente las precarias identidades locales a la vez que ofrecen seguridad cognitiva frente a las incertidumbres globales.

Pero finalmente, el mayor éxito de las religiones frente a las ideologías competidoras (liberalismo, socialismo, nacionalismo, etc.) se debe a su potencial de politización. Las religiones en efecto, en tanto que comunidades de fieles y creyentes, pueden aportar un cemento moral cohesivo muy superior al resto de ideologías políticas. Factor éste que, como demostró Michael Taylor en su crítica del libro de Theda Skocpol sobre las revoluciones sociales, resulta determinante para el triunfo final de todo movimiento de oposición o resistencia. Frente a la laxa solidaridad cooperativa del movimiento obrero, las comunidades de campesinos poseen unas redes comunitarias tan densas que resultan potencialmente invencibles por escasas que sean sus fuerzas. De ahí que todas las revoluciones triunfantes hayan sido campesinas, incluyendo la victoria vietnamita contra el muy superior ejército estadounidense. Pues bien, la comunidad de los creyentes en una fe religiosa proporciona un tejido asociativo todavía más denso que la comunidad campesina. Y por eso la religión se ha convertido hoy en la principal retórica de resistencia antisistema, desbancando así a las previas retóricas insurgentes de filiación socialista, nacionalista o revolucionaria.

Así se produce el auge del fundamentalismo ya sea islamista, sionista o integrista ultracristiano, que por doquier pretende purificar a sus pueblos con movimientos sociales de regeneración o retorno a los orígenes que autores como Gellner han comparado a la Reforma protestante que inició la moderniza-

ción europea en el siglo XVII. Sin embargo, los presentes fundamentalismos ultrarreligiosos no son fuerzas precisamente modernizadoras, pues siempre se presentan explícitamente a sí mismos como rebeliones reaccionarias y antimodernas. Y lo más temible de estas movilizaciones fundamentalistas es precisamente su apelación a la violencia insurgente, bajo el rótulo de guerra santa. Pues conforme las ideologías socialistas y nacionalistas se han ido secularizando, han perdido también su capacidad de legitimar el recurso a la violencia revolucionaria. Por eso en la actualidad, una vez desacreditado el uso de la fuerza, sólo la religión mantiene intacta su capacidad de legitimar la violencia política.

Lo cual permite concluir esta exposición regresando al otro elemento que ha retornado al primer plano del escenario contemporáneo: me refiero a la institución de la guerra, que vuelve a recuperar su viejo protagonismo que ya creíamos perdido para siempre. Y lo hace además en asociación con la religión, precisamente: las dos viejas instituciones premodernas de las que la modernidad aspiró a emanciparse. Pues bien, si el proceso de secularización religiosa teorizado por Weber parece haber fracasado, lo mismo sucede con el proceso de civilización teorizado por Norbert Elias, para quien las sociedades se irían pacificando progresivamente conforme avanzase su proceso de modernización. Y esto mismo es lo que ha propuesto el gran sociólogo histórico estadounidense, Charles Tilly, con lo que él mismo denomina conversión civil del estado. En este sentido, y para ambos autores (Elias y Tilly), civilizarse equivale a desmilitarizarse, es decir, sustituir paulatinamente la lógica de competición militar por la lógica de competición civil (jurídica, política, económica) como principal arena de lucha por el poder. Y así, conforme las sociedades se modernizaran y civilizasen, deberían pacificarse también, en el sentido de prescindir progresivamente del recurso a la violencia como instrumento de poder. Pues bien, no ha sido así.

Cuando creíamos que el orden internacional establecido por la Carta de la ONU había logrado erradicar para siempre el recurso a la guerra de la faz de la tierra, ahora vemos que la principal democracia de Occidente recurre a ella como instrumento tanto de poder como de venganza. Me refiero, claro está, a las guerras primero de Kosovo (en 1999), cuyo fin era justo (intervención humanitaria) pero cuyos medios fueron injustos (pues no contó con la autorización expresa del Consejo de Seguridad), y después de Irak (2003): una guerra injusta tanto por sus fines explícitamente fraudulentos (pues no existió ninguna causa de guerra justa) como por los medios ilegítimos que se emplearon, al decretarse (que no declararse) desafiando la voluntad manifiesta del Consejo de Seguridad. Y así no sólo ha regresado el recurso a la guerra preventiva, explícitamente prohibida por la Carta de la ONU, sino que también se han quebrado las reglas de juego que articulaban el orden internacional. Y en consecuencia, cuando las reglas están abolidas o en suspenso, lo único que reina es la imprevisible arbitrariedad discrecional del que demuestre ser más fuerte, que suele ser quien detente la hegemonía militar.

Lo cual anula todos los avances civilizatorios trabajosamente construidos por la modernidad, retrotrayéndonos al viejo orden coercitivo que imperaba en

los siglos XVI y XVII, cuando las guerras de religión asolaban Europa. Podrá decirse, en descargo del nuevo imperialismo estadounidense, que por injustas e ilegítimas que sean, las suyas no son guerras de verdad, puesto que se trata sólo de guerras virtuales (tal como las llama Michael Ignatieff en su libro *Guerra virtual*, Paidós, 2003) o guerras espectáculo (como las denomina Mary Kaldor en su texto "Haz la ley y no la guerra", incluido en la compilación de Manuel Castells y Narcís Serra: *Guerra y paz en el siglo XXI*, Tusquets, 2003): intervenciones exclusivamente escenográficas (o acontecimientos mediáticos en el citado sentido de Dayan y Katz), celebradas sólo de cara a la galería sin otro motivo que el de exhibir espectaculares demostraciones de fuerza para intimidar a toda la audiencia propia y ajena, pero cuya baja intensidad en la causación unilateral de víctimas (casi todas civiles y en su mayoría procedentes del bando agredido por el neoimperialismo estadounidense) no permite considerarlas auténticas guerras de verdad.

Bien, es posible que sea así, y que por tanto esta belicosidad escenográfica o militarismo teatral (tal como lo denomina Emmanuel Todd en su libro *Después del imperio*, Foca, 2003) no implique necesariamente un retorno de la beligerancia imperante a comienzos de la primera modernidad temprana. Pero teatral o no, lo cierto es que el recurso a la fuerza ha quebrado las reglas de juego del orden jurídico internacional, que ha sido abolido de facto para retrotraernos a un caótico estado de naturaleza hobbesiano. Y una vez instaurado ese objetivo desorden, sin más reglas que las escénicas impuestas por la arrogante belicosidad de los más fuertes, la única estrategia posible es el maquiavélico realismo político: la dialéctica del amigo y el enemigo teorizada por el protonazi Carl Schmitt. Y a eso no cabe denominarlo posmodernidad sino reaccionaria contramodernización.

CAPÍTULO I.3.2

POR AHORA SEGUIMOS EN LA POSTMODERNIDAD

Prof. Dr. D. Fernando García Selgas
Universidad Complutense de Madrid

Quiero empezar agradeciendo que se me haya invitado a participar en esta mesa redonda, aunque dadas las tesis que defiendo y siendo el último que habla me siento como rodeado por el enemigo y sin escapatoria. Aunque sea un enemigo amistoso. Porque yo sí creo que ya no hay más modernidad. Mi escepticismo, que comparto con Pablo Navarro, afecta a la persistencia de la modernidad, incluso a si alguna vez existió. A lo mejor la modernidad fue un cierto espejismo, al menos tal y como se nos cuenta que ha sido.

1. Un par de experiencias más o menos comunes pueden ayudarnos a entender dónde radica mi discrepancia con los queridos y respetados colegas que me han precedido. En primer lugar, supongamos que en la juventud teníamos dos amigos de los que éramos inseparables, que uno de ellos se fue a vivir a otro país y el otro permaneció junto a nosotros. Aunque alguna vez fui a visitarlo él tardo mucho tiempo en volver por aquí. El caso es que cuando vino, al cabo de unos años, al encontrarnos de nuevo los tres, se quedó sorprendido del enorme cambio que, según él, había dado nuestro común amigo, el que se había quedado aquí y nunca le había visitado. Y, sin embargo, yo ni percibía ni percibo tal transformación. ¿Cuánto tiene que cambiar una persona para que haya cambiado radicalmente? ¿Cuántos pequeños cambios hemos de dejar de presenciar para que donde percibimos una continuidad encontremos un cambio radical? Permítaseme plantear una segunda experiencia posible. Hay personas que han vivido en primera línea momentos de grandes transformaciones históricas co-

mo la revolución francesa, la revuelta del mayo francés o los primeros momentos de la transición española y que no se han dado cuenta de lo que estaba pasando. De hecho hemos sido muchos los que hemos disfrutado con la magnífica narración que hacía Bryce Echenique en *La vida exagerada de Martín Romaña* (1981) de los avatares de un joven profesor de la Universidad de la Sorbona (posible remedo de sí mismo) ante cuyos ojos pasaban todos aquellos acontecimientos del 68 parisino sin que se enterada absolutamente de nada. ¿Qué hemos de percibir para ser capaces de identificar la peculiaridad del espacio-tiempo en que nos encontramos? ¿Cómo podemos notar que la historia o el acontecer social acaba de dar un giro? ¿Cuántas cosas tienen que pasar, cuántas sensaciones hay que tener, cuántos cambios tiene que haber para que algo haya cambiado sin posibilidad de vuelta atrás? ¿Cuántos? ¿Cuándo un cambio cuantitativo se convierte en cualitativo? Quizá sea una cuestión de sopesar las cosas. Pero el caso es que aquí se manifiesta una de las discrepancias que mantengo con mis colegas. Creo que ya se han producido suficientes cambios como para hablar de una transformación radical e irreversible.

De entrada ya discrepaba de la pregunta misma que se nos había planteado, esto es, de la pregunta "¿y después de la postmodernidad, que?", porque esa pregunta hace de la postmodernidad un tiempo pasado y puede implicar que ha sido como un paréntesis o un tiempo muerto que ha discurrido mientras nos apañábamos y ahora retomamos la cosa de verdad, la modernidad. No creo que se pueda aceptar ni una cosa ni la otra: ni tiempo muerto ni retorno. La cuestión en juego es bastante más seria, más grave y más radical. La postmodernidad, antes que una afirmación, es una negación. Lo primero que señala no es dónde estamos sino dónde no estamos, y donde ya no estamos es en la modernidad.

Este reconocimiento alcanza a veces incluso a quienes lo niegan. Tres de mis predecesores en esta mesa redonda han negado que hayamos dejado atrás la modernidad, pero si sumamos los cambios que cada uno de ellos ha ido recordando, en lo político, en la subjetividad, en la organización de los Estados, etc. podemos perfectamente dudar de que nos quede algo característico y fundamental de la modernidad. Si la modernidad tiene como figuras centrales históricas al individuo —la subjetividad construida institucional y disciplinadamente de una determinada manera— y al Estado-nación, y se nos acaba de recordar que ese individuo no existe ya tal cual y que el Estado-nación ha perdido su autonomía y gran parte de sus rasgos y capacidades. No se ha dicho que el individuo haya desaparecido, aquí estamos unos cuantos y unas cuantas, pero si que ya no es ese individuo central, centrado y sólido, cuya conciencia se constituye en núcleo de la organización y de la valoración del mundo. Tampoco se ha afirmado que haya desaparecido el Estado, sino que cada vez es más periférico. ¿Qué queda del núcleo de la modernidad que hoy siga ocupando un lugar central? Porque hoy sigue habiendo también religión, iglesia, superstición y otras instituciones premodernas, y no por ello creemos estar en el medioevo ¿o sí? Una vez más nos preguntamos ¿cuántas cosas tienen que cambiar para que haya cambiado realmente nuestro momento histórico? Y en este sentido de acu-

mular cambios o transformaciones, creo que también se puede hablar del agotamiento de otras piezas claves de esa formación histórica llamada modernidad. De hecho, Pablo Navarro acaba de apuntar con nitidez a dos de esas piezas: el imaginario o concepción de mundo que ubica a las personas y a las cosas y organiza el sentido de la vida sin necesidad de referencia a Dios y que estaría siendo sometida a transformaciones radicales; y una dinámica específica que él ha resumido gráficamente con la conjunción de dos figuras, la lluvia de flores y el bombardeo de NAPALM, que representarían dos elementos o momentos complementarios del espíritu moderno —hipismo, romanticismo, actitud dionisiaca, evanescencia, por un lado, y ascetismo, imperativo categórico, actitud apolínea, solidez, por otro— y cuyo oscilación de uno a otro dibujaría la dinámica específica de la modernidad. Sin embargo parece que esos extremos se han ido aproximando entre sí, que los bombardeos son ahora mucho más selectivos y más respetuosos con el medioambiente, aunque siguen matando gentes, y que las ingenuas actitudes floridas de los sesenta y setenta han disminuido drásticamente. Aunque lo más importante aquí es que ha cambiado la dinámica: no es aquella oscilación de uno a otro extremo la dinámica que hoy gobierna, esa dinámica sigue funcionando pero no es hegemónica. Y si no gobierna esa dinámica y si los personajes centrales ya no son el individuo sólido y el Estado, y si el imaginario o concepción general tampoco es el mismo ¿qué elemento central o definitorio queda? ¿Seguimos realmente en la modernidad o es que nos asusta decir que ya no estamos en ella? ¿O lo que nos asusta es decir que esas categorías tienen una referencia muy dudosa? ¿O quizá sigamos siendo modernos y yo estoy equivocado?

2. Claro que la postmodernidad es una consecuencia de la modernidad, no ha caído del cielo. Pero el que sea consecuencia o efecto de la modernidad no impide que también sea negación de los imaginarios, dinámicas y actores principales de ese tiempo: puede ser expresión de que son insostenibles o de que no siguen siendo dominantes. Eso es lo que quiero decir, que si algo ha hecho claramente la postmodernidad ha sido poner fin o narrar el final de la modernidad como formación histórica específica, como imaginario concreto y como dinámica dominante de desarrollo. Pero intentaré decirlo de manera más organizada que antes, aún a riesgo de caer en ciertas repeticiones. Pretendo presentar sucintamente esos tres finales con el objetivo de hacer pensar que si hay un después de la postmodernidad este no puede dejar de conllevar la exigencia de avanzar conceptual, emocional y vitalmente por senderos distintos a los que teníamos trazados. No hay vía de retorno a la modernidad, al menos no en los términos propios de la modernidad. Podemos volver como movimiento nostálgico o como giro de una temporalidad no lineal, por ejemplo. En este sentido, nuestra máxima no podrá ser ya el "s*apere aude*" (atrévete a saber), el grito individualista, ascético y específicamente moderno con el que Kant quiso resumir el encomiable espíritu ilustrado, que ha ido inexorablemente unido a la máxima del progreso a toda costa. Probablemente el equivalente actual tendría una versión pesimista "danzad malditos" y otra más optimista "conéctate y flu-

ye", que nos deja a merced de temporalidades diversas. Pero no adelantemos acontecimientos y recorramos los tres aspectos que quiero remarcar, que además son interdependientes.

(i) En primer lugar, como he dicho, la postmodernidad no es un hito más de la modernidad sino la denominación de su agotamiento, el señalamiento del fin de las formas históricas más características de la modernidad y que han constituido las fuerzas principales de la modernidad o, mejor, de su modo de desplegarse como modernización, racionalización o progreso. Quizá el caso más claro y tratado sea el del sólido sujeto que ha visto como su autonomía, aquella que le permitía ser eje y motor de los continuos cambios modernos, se iba mutando en una atomización que le descentra y le resta capacidades tanto en su forma de individuo como en la forma colectiva, pero igualmente sólida y autodefinida, de la clase social.

El último tercio del siglo XX puede ser descrito como un conjunto de procesos económicos, políticos, tecnológicos y culturales que han ido cortando los hilos que hacían posible la aparente autonomía de los individuos. Así la inestabilidad y fragmentación de la forma de familia dominante en la modernidad —un proceso del que es parte fundamental la liberación de la mujer, el creciente número de separaciones y divorcios, las nuevas formas de familia, etc.— ha dejado al varón con sus vergüenzas (o dependencias) emocionales y vitales al aire. De ahí, por ejemplo, esa especie de suicidio diferido que parece ser lo que subyace en muchos de los episodios de violencia de género. De ahí que esa costosa creación de la modernidad que ha sido el individuo, como sujeto autónomo, personaje central de las historietas liberales y protagonista del cine clásico del oeste (*Sólo ante el peligro*, pe.), haya visto su posición tan exageradamente individualizada y separada de ataduras tradicionales que lo que parecía que iba a ser una celebración de independencia y libertad se haya terminado convirtiendo en una búsqueda entre desesperada y nostálgica de identificaciones, de conexiones, de lazos de referencia, ya sean los colores del equipo preferido, ya la etnicidad regional, ya la pertenencia a determinados clubes sociales, etc. Y lo peor, desde el punto de vista moderno, es que estas colectividades vociferantes o silenciosas, pero siempre ensimismadas, esos "grupos" no sólo descentran al individuo sino que además hacen que los agentes colectivos como las clases pierdan las capacidades de modelación que históricamente habían tenido.

Otra de las formas históricas claves en la modernidad que parece haber perdido de manera irremisible su posición privilegiada como centro y límite de la política es el Estado y especialmente el Estado-nación con su monopolio de la violencia legítima en su territorio. La noción de "sociedad", que en última instancia siempre se refiere a una sociedad nacional concreta, esto es, significa la sociedad española, la sociedad francesa, etc. no adquiere ese contenido como mera consecuencia de un desarrollo teorético sino más bien como efecto de que la vida social fue dependiendo cada vez más de unos mecanismos, instituciones, procesos y medios de control ligados a ese poder hegemónico que era el Estado. De ahí que desde 1648, desde el tratado de Westfalia, se haya

gestado un orden internacional que certifica y da carta de naturaleza a la autonomía de cada Estado-nación: al separar la religión de la política, el Estado aparece como la institución determinante del orden y la acción en todo un territorio y, al propugnar el principio de no-interferencia, se asegura la estabilidad de tales Estados. Su soberanía se ha entendido como si tuviera la consistencia, la autonomía y la claridad de un cuerpo humano, se ha entendido como un cuerpo político separado y autónomo. Por ello, casi trescientos años después, M. Weber, una de las figuras más indiscutibles de la teoría social, al definir el campo específico de la política lo restringía al control, administración y gobierno del Estado. Y sin embargo, en el intenso y corto siglo XX (de 1919 a 1989), se han producido toda una compleja serie de fenómenos y procesos, desde la promulgación en diversos momentos de los derechos humanos (privados, sociales, medioambientales, etc.) y la constitución de la ONU hasta la globalización económica, que han dado a la llamada "comunidad internacional" una especie de derecho a interferir militarmente en otros Estados en nombre de la justicia o de la humanidad y últimamente incluso en nombre de la prevención. De este modo no sólo se ha alterado el sistema de relaciones internacionales, construido con tanto esfuerzo durante toda la modernidad, sino que la soberanía de los Estados ha perdido solidez. Los límites y poderes del cuerpo político que constituye el Estado pierden eficacia y consistencia, haciendo que el agente social que es el Estado-nacional quede descentrado en el orden político general y que se vaya agrietando, hasta apuntar su derrumbe, el orden político internacional moderno.

La postmodernidad, al subrayar el desdibujamiento de esos dos agentes centrales de la modernidad que han sido el individuo y el Estado y resaltar el cambio de contexto y de momento histórico, nos hace desplazarnos de una concepción (moderna) del orden y la acción, que los considera realidades centradas, distintas e isomórficas, a concepciones más bien híbridas y fluidas. Esto no quiere decir que el individuo o el Estado hayan muerto. Siguen existiendo y posiblemente lo hagan por mucho tiempo, como hoy existen iglesias y sectas o relaciones tribales en el seno de las sociedades "más avanzadas". Pero ya no ocupan el lugar central, no son los ejes de referencia, ni los encargados de planificar la acción. Más bien son, como las proclamas a favor de la modernización o el progreso, coartadas para retener o imponer un cierto orden, como muy bien sabe el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial[1].

(1) Esto no quiere decir, como alguno de los anteriores intervinientes parece sugerir, que la pervivencia de instituciones netamente capitalistas y, con ellas, del capitalismo asegure la continuidad del ordenamiento moderno, como eje central suyo que éste ha sido. Básicamente por dos razones, porque ya no resulta fácilmente asumible la reducción del orden social a su nivel o esfera económica y porque el propio capitalismo se encuentra bastante cambiado al menos en el sentido de que su personaje o actor central, esto es, el capital, ha perdido todo mecanismo de estabilidad —ni el tiempo de trabajo, ni el oro ni el dólar, unido a la potencia productiva de los EE.UU., son ya referentes del valor del dinero— y depende de la pura expectativa de valor, depende de la especulación y del significado que se le atribuya. Del valor de cambio al valor de signo, como bien saben y administran muchos jóvenes en su consumo de marcas, que relega un supuesto consumo regido por la relación calidad-precio. Evidentemente habría que hacer muchas matizaciones aquí y, entre ellas, reconocer que el capitalismo, aunque sea bajo la nueva forma de la globalización, es una de las herencias menos quebradas que hemos recibido de la modernidad como formación histórica.

(ii) En segundo lugar, la postmodernidad es también el desmoronamiento del imaginario moderno, esto es, de la imagen general que la modernidad ha construido para situar al ser humano en su entorno y justificar su propia dinámica, su propio orden, su propia trama cultural y, en definitiva, su formación histórica. Hay dos elementos básicos de ese imaginario cuya descomposición ha sido señalada reiteradamente: la representación o referencia y el futuro como donador de sentido.

Por un lado está la representación, esto es, la capacidad de los signos para referirse de una manera estable y unívoca a las cosas, su capacidad de tener un significado constante. Antes de la modernidad el garante de la conexión palabra-cosa era Dios, pues en caso de disputa la corte decisoria se encontraba en la palabra de Dios, en las "sagradas escrituras". Durante la modernidad todo un edificio literario y científico ha ido siendo construido para asegurar esa conexión, aunque sea a base de discutir y problematizar la idea misma de representación. Ese ha sido la labor central de la filosofía de la conciencia (de Descartes y Kant a Husserl), de la teoría del lenguaje (de Saussure y Humboldt a Chomsky) y de la literatura (de Cervantes y Shakespeare a Joyce). Pero desde hace mas de cuarenta años han ido brotando cuestionamientos radicales a la supuesta estabilidad de conexión entre palabras y cosas, desde el liberalismo analítico de Rorty y la genialidad de Wittgenstein hasta el postmarxismo de los postestructuralistas (Foucault, Derrida). La posibilidad de representación o de referencia se nos muestra ahora como inestable e histórico-socialmente condicionada. De hecho cada vez vemos más nuestro lenguaje y nuestro conocimiento como parte de una interacción constitutiva y performativa —y, por tanto, histórica y socialmente variable— de lo que enunciamos, de nuestro enunciar y de nosotros mismos como agentes de la enunciación.

Por otro lado, y de forma menos abstracta, encontramos la pérdida del valor justificativo o legitimador que habría tenido el futuro para avalar las tomas de decisión en el presente y para la ordenación de los acontecimientos, principalmente los pasados. El carácter promisorio del futuro se ha perdido en tanto que referente social común que dota de sentido a lo que hicimos y hacemos y en tanto que fuente de valor que hace que lo nuevo sea bueno por ser nuevo, que el futuro sea promisorio por ser futuro, que avanzamos, que progresamos, etc. No es que ya no haya mañana, que no haya un tiempo después del presente, sino que el futuro ha dejado de ser aval de mejora y orientación.

Probablemente el mundo del arte sea en el que más evidentemente se ha producido este cambio de orientación: desde el arte *povera* (pobre) italiano de los sesenta y la música punk británica de los setenta al postmodernismo, el minimalismo o el rock de garaje de los noventa. De formas y maneras distintas, lo que estos movimientos y momentos estéticos han venido a expresar es el final de la huida hacia delante, el final de la identificación entre innovación y belleza o entre vanguardismo y arte. Al principio lo más denostado era el esteticismo, el ensimismamiento (el arte por el arte, la pura experimentación, etc.) propia de los distintos modernismos de la primera mitad del siglo XX. Después lo que se ha ido reafir-

mando ha sido el diálogo estético con distintos tiempos, medios y estilos, la cita, la reutilización, el revisitar, etc. Tal desplazamiento estético se hizo ya monumentalmente visible en los motivos y órdenes clásicos que, a finales de los setenta y primeros ochenta, inspiraban los edificios de Venturi, de Rossi o de Bofill.

A pesar de todo ello, recientemente han surgido algunas voces (pocas) que, como el título de esta mesa redonda, vienen a suponer que ha acabado ese momento de alteración de la temporalidad unidireccional, irreversible y característica de la modernidad y hablan de una "nueva modernidad". Así se nos presentaba hace poco en Babelia, el suplemento cultural de EL PAÍS (03-05-2003, p. 13). Allí, al analizar la exposición "Los modernos", recientemente inaugurada en el Museo Castello di Rivoli de Turín, se recogía la tesis que Carolyn Christov-Bakargiev había seguido para organizarla y de la cual la exposición sería una manifestación y una prueba. La tesis era que "el impacto de las nuevas tecnologías digitales en la creación artística contemporánea ha marcado el final del postmodernismo que ha caracterizado la historia del arte en los últimos treinta años y ha dado comienzo a una nueva modernidad: los artistas dejan de citar y vuelven a inventar". Es cierto que el postmodernismo como estilo estético (igual que le pasó al modernismo) ha dejado de reinar y es cierto también que aparecen, o reaparecen, sensibilidades más experimentales o más alejadas de los purismos (minimalistas) o de la autoreferencialidad (postmodernista) que sus inmediatos predecesores. Pero nada de eso, ni la internacionalización o globalización, que supuestamente también los emparentaría con la modernidad, ni su conexión con el uso rutinario de las nuevas tecnologías, deshace la alteración de la temporalidad moderna, una vez que ésta ya se ha producido. Es cierto que los artistas expuestos se caracterizan por mirar al futuro, por cultivar las referencias a utopías de principios del siglo pasado, por actualizar conceptos situacionistas o por mezclar técnicas digitales con técnicas medievales o de comienzos del cinematógrafo (*Ibíd.*), y que por lo tanto podemos hablar de innovación, pero no es innovación guiada por un imaginario de conquista de un mundo nuevo y mejor, sino de un mundo construido por medio de la mezcolanza y la hibridación de lo que fue, de lo que es y de lo que podría ser. No es un imaginario de avance lineal hacia delante, sino más bien un imaginario de mundos distantes y posibles, pero coexistentes o, al menos, tangenciales.

Creo que las nuevas tecnologías de la información y la comunicación no han supuesto una mera aceleración respecto de los cambios históricos producidos en torno a la revolución industrial. Ligadas a una sociedad de consumo y ostentación —más que de producción y acumulación— lo que esas tecnologías están ayudando a gestar es un mundo o, mejor, conjuntos cruzados de mundos, coexistentes e inestables, como buena parte de la última ciencia-ficción nos ayuda a vislumbrar. Pero por aquí entramos ya en la tercera clausura que afecta a los ejes de la modernidad.

(iii) En tercer y último lugar, la postmodernidad nos ha hecho percibir la rápida pérdida de empuje de la principal dinámica de despliegue de la modernidad que ha sido la de la oscilación entre lo sólido de la tradición y lo evanescente del futuro.

Los más preclaros pensadores de la modernidad, de Rousseau a Baudelaire, pasando por Goethe, Marx o Weber, han señalado que la modernidad ha venido impulsada y dinamizada básicamente por una oscilación constante y tensa entre la destrucción o negación del pasado y la construcción o afirmación ciega del futuro. La modernidad es el tiempo de las revoluciones políticas, culturales, económicas, etc. Y las revoluciones se han presentado como las demoliciones del orden existente y su sustitución por una organización nueva y distinta. Su prototipo es la revolución francesa. En un nivel menos heroico y más cotidiano la modernidad es también el tiempo de la tensión entre la nostalgia de la vida rural y la atracción por el tumulto urbano. Todo lo sólido se desvanece para volver a ser compuesto, dicho en la poderosa terminología de *El Manifiesto Comunista*.

Pues bien, lo que la postmodernidad nos hace ver es que la irrupción de las nuevas tecnologías, que instauran una multiplicidad de distintos presentes e incluso hacen presente el pasado y el futuro, viene a romper aquella tensión dinamizadora. En lugar de una oscilación entre dos polos extremos lo que predomina es una dinámica en la que los fenómenos pierden la rigidez en sus formas y en su "sustancia". Algo semejante ocurre cuando el sistema capitalista pasa de su fase internacional a la globalización, en la que la fluida circulación de los capitales confluye con la flexibilización de la producción y de las relaciones laborales, generalizando una situación de fragilidad y de fluidez que afecta a todos los elementos y procesos implicados, desde las monedas nacionales hasta las vidas de las personas. A ello se añaden, entre otras cosas, el predominio del consumismo y de la influencia de los medios de comunicación, así como la paulatina quiebra de los lazos familiares, de modo que las necesidades, deseos e identificaciones de los individuos se encuentran sometidos a un cambio y a una inestabilidad constantes. No varían por saltos, revolucionariamente o pasando de lo que había a lo que habrá, sino que se encuentran lanzados a una situación abierta e inestable, de alteraciones constantes.

En la mayoría de los niveles y ámbitos de nuestra vida, desde las implicaciones que tiene el ser madre o el ser varón hasta las condiciones de las organizaciones supraestatales, la dinámica dominante no es ni la solidez del mundo tradicional ni las revoluciones o saltos cualitativos de la modernidad. El continuo revolucionar, cambiar, innovar, rechazar lo anterior, etc., que caracteriza al desarrollo moderno, se ha ido viendo sustituido por una relación más compleja entre los distintos presentes posibles. Nuestra experiencia es cada vez menos la de la oscilación entre el deseo de cambio y el miedo a la desorientación y más la de vivir en medio de flujos diversos de posibilidades, consecuencias y condiciones.

Conclusiones

3. En síntesis**,** podemos decir que la postmodernidad plantea el final de la formación histórica, del imaginario y de la dinámica dominante que han caracterizado a la modernidad. Por ello lo que nos plantea no es qué pasa tras la

postmodernidad, sino qué pasa tras la modernidad, tras el cambio profundo que ha producido el final de ésta: lo que plantea es que pasa ahora. No estamos viendo la transformación desde fuera, ni desde un sistema estable de categorías. La postmodernidad es precisamente la expresión de que estamos en medio de un cambio al que las categorías modernas le son de poca utilidad analítica, y de que ese cambio nos afecta por todos los lados. No es cuestión de si nos gusta o no, o de si es bueno o malo. Vivimos en postmodernidad. O, dicho de otra manera, la primera pregunta es sobre las perspectivas, categorías y cuestiones que resultan más pertinentes y más urgentes para poder reflexionar sobre este presente imposible, en el que de hecho estamos y que apunta formas, imaginarios y dinámicas diferentes a las anteriores, pero que no terminamos de concebir. Estamos en una situación imposible pero real, anhelando cosas posibles pero que no están. Y eso nos obliga a una forma de pensar el presente que puede resultar tensa o contradictoria, pero que nos saca de una forma, de un imaginario y de una dinámica extenuadas. Ahora, en este postmoderno después de la postmodernidad la primera pregunta es ¿cómo pensar el imposible presente en el que estamos viviendo y los diferentes presentes posibles que podíamos vivir?

Bibliografía

ANDERSON, P. (2000): *Los orígenes de la Postmodernidad*, Madrid: Anagrama.

GARCÍA SELGAS, F. y J. MONLEÓN (eds.) (1999): *Retos de la Postmodernidad*, Madrid: Trotta.

HARVEY, D. (1998): *La condición de postmodernidad*, Buenos Aires: Amorrortu.

JAMESON, F. (1996): *Teoría de la Postmodernidad*, Madrid: Trotta.

LYON, D. (1996): *Postmodernidad*, Madrid: Alianza.

CAPÍTULO I.3.3

LA MODERNIDAD HA MUERTO, ¡VIVA LA MODERNIDAD!

Prof. Dr. D. Pablo Navarro
Universidad de Oviedo

El título de la mesa redonda en la que debe enmarcarse esta intervención es "Y después de la postmodernidad, qué? Debate para después de una época". Y ese título me invita a constatar que estamos ya, en efecto, a la salida de ese momento de desconcierto que tuvo nuestra cultura acerca de su propia condición y destino, y que cristalizó hace algunos años en el movimiento postmoderno. En realidad, y si bien se mira, la noción de postmodernidad ha sido, más que otra cosa, el marchamo común de un conjunto difuso de perplejidades. Se trata de una idea que, tal vez, refleja más la desazón de sus proponentes ante una realidad que les resulta crecientemente opaca, que la ajustada huella conceptual de un avatar histórico de gran calado y largo recorrido.

La postmodernidad, a la hora del balance

Por mi parte, nunca he creído en esa postmodernidad tan popular hasta hace poco. Y si no he creído en ella es, ante todo, porque esta supuesta postmodernidad sería algo que, presuntamente, se sale de la modernidad; pero lo hace de manera característicamente moderna: a través de la crítica de la propia tradición cultural encarnada en esa misma modernidad. Luego al menos en su método, la propuesta postmoderna rinde pleitesía a esa modernidad de la que busca distanciarse.

Por lo que toca a los contenidos de esa propuesta, me limitaré a apuntar lo siguiente. El pensamiento moderno no sólo se abrió paso, a lo largo de los últimos siglos, en un continuado enfrentamiento con las creencias y actitudes tradicionales. Su actividad crítica ha sabido dirigirse también, y de qué modo, hacia sí mismo. ¿O acaso no habría que considerar a Kant como un postmoderno *avant la lettre*, por haber realizado una crítica devastadora y creativa a la vez de la misma raíz intelectual de la modernidad, el racionalismo cartesiano y sus secuelas? ¿O es que no fue Marx asimismo postmoderno cuando sometió a un examen implacable una ideología moderna donde las haya, como es el liberalismo político y económico? Cuanto más nos alejamos de la pleamar postmodernista, más persistente resulta la sensación de *dejà vu* que nos suscitan sus planteamientos.

Pero esa actitud de escepticismo en relación con las pretensiones de superación de la modernidad agitadas por el postmodernismo, puede extenderse a ciertas caracterizaciones de la modernidad misma. Son éstas, justamente, las que algunos postmodernos tratan de establecer como canónicas, para mejor argumentar la presunta cesura histórica que ellos anuncian y representan. En cierto modo, no tenemos muy claro en qué consiste la modernidad. Mejor dicho, sí lo tenemos claro cuando a través del concepto de modernidad aludimos a una serie de *herramientas de civilización* que han ido apareciendo a lo largo de los últimos siglos. Unas herramientas que han venido configurando, a través de procesos de una extraordinaria complejidad, esta megasociedad planetaria en la que ahora vivimos.

Las múltiples raíces de la modernidad

Cuando definimos la idea de modernidad en relación con la aparición, desarrollo y difusión de esas herramientas civilizatorias, entonces sí que sabemos de lo que estamos hablando. Porque a lo que nos referimos es a la navegación oceánica, a la invención de la imprenta, a la consiguiente difusión de la cultura escrita, al incremento del porcentaje de alfabetizados dentro de las poblaciones, al método experimental y a la ciencia moderna, a la creación de estados cada vez más poderosos y organizados, a la revolución industrial y, por supuesto, a las revoluciones políticas que la acompañan... Son unas herramientas de civilización cada vez más poderosas e interconectadas, que se relacionan sinérgicamente, de tal manera que su potencia se incrementa al combinarse. Si por modernidad nos referimos a la emergencia de esas herramientas de civilización, muy concretas, bien tangibles y, una vez creadas, imprescindibles[1], sabemos sin duda de lo que

[1] Nótese que la aparición de esas herramientas suele tener una interesante propiedad: no tiene vuelta atrás. Una vez que se inventa, digamos, la imprenta, ya no se puede desinventar: todo el mundo, incluso los que, como la Iglesia, van a verse perjudicados en su hegemonía social como consecuencia de su uso, tiene que utilizarla. Si la Iglesia hubiera sabido adónde iba a llevar esa invención, probablemente se habría opuesto a ella con todas sus fuerzas. Pero una vez que la invención se produjo, ya no pudo deshacerse como tal, y la Iglesia fue la primera que se aplicó a publicitar su doctrina a través de libros impresos. En general, las herramientas civilizatorias no son "desinventables", a menos que se

estamos hablando al referirnos a la modernidad. Pero cuando alguien nos informa de que esta o aquella doctrina, tendencia cultural, costumbre... "representa el espíritu de la modernidad", tenemos razones para ponernos alerta, y para considerar de la manera más circunspecta una afirmación probablemente gratuita.

¿En qué consistirían, en efecto, esas ideas, tendencias, costumbres supuestamente modernas? ¿Cómo cabría distinguirlas de las que presumiblemente no lo son? Obsérvese, a este respecto que en la modernidad han coexistido, así a bote pronto y simplificando mucho el asunto, al menos dos espíritus, o dos grandes líneas de desarrollo espiritual: de un lado, el espíritu ascético, que estaría representado por esa magna trilogía que encarnarían las figuras de Calvino, Ignacio de Loyola y Kant; y por otra parte el espíritu, digamos, de la sentimentalidad, o de la subjetividad sentimental. Esta veta sentimental de nuestra tradición estaría representada sobre todo por los místicos, Rousseau, los románticos, la revolución de la flores en el San Francisco de 1966, etc. Pues bien, ¿a qué nos referimos cuando a veces hablamos tan tranquilos del espíritu de la modernidad? ¿Estamos hablando del romanticismo, o del imperativo categórico? ¿De la revolución de las flores, o de los bombardeos de napalm que los B-52 realizaban en Vietnam por aquellas mismas fechas, como materialización mortífera de la moderna racionalidad instrumental?

El debate sobre la modernidad sólo cobra perfiles definidos, en torno a los cuales podemos establecer un consenso, cuando llevamos la discusión del terreno impreciso de la cultura espiritual, a otro ámbito menos delicuescente; el que nos suministra la cultura material y científico-técnica —ese dominio en el que se manifiesta el genuino "espíritu objetivo"[2], de cada sociedad—. Mas lo que encontramos en este terreno, como se ha señalado más arriba, es una serie de instrumentos de civilización crecientemente poderosos, que han ido surgiendo como consecuencia de procesos históricos complejos, y que han logrado articularse los unos con los otros con efectos cada vez más profundos y abarcadores. Son estos instrumentos los que, movidos por las pasiones y los intereses de los actores sociales, pero dotados de una dinámica propia, se han aplicado con éxito en los últimos siglos a la transformación de la naturaleza, la sociedad y el propio ser humano.

Modernidad, diversidad y conflicto

A este respecto conviene subrayar algo en cierto modo obvio, pero que sin embargo muchas veces se pasa por alto. Si la modernidad ha sido tan produc-

produzca una extinción casi completa de las civilizaciones que las han engendrado o las han hecho suyas. El tiempo histórico, en la medida en que lo es genuinamente, es decir, en la medida en que se pliega sobre sí mismo como memoria social de una colectividad, es un tiempo radicalmente irreversible; por eso no puede nunca rebobinarse. Otra característica reseñable de las indicadas herramientas es su *difusividad transcultural*: sociedades y culturas muy distintas de las que estuvieron en su origen pueden adoptarlas y hacerlas prosperar.

[2] En un sentido en cierto modo afín al de Hegel (1966).

tiva en todos los sentidos —también en el sentido espiritual o, si se prefiere, en el sentido habitualmente definido como cultural—es porque en ella siempre han luchado tendencias contrapuestas, enfrentadas de manera más o menos radical pero persistente. Por ejemplo, la corriente representada por ese espíritu ascético al que se ha aludido con anterioridad —un ascetismo que nos viene por lo menos desde Calvino o, si fuéramos más atrás, desde las órdenes monásticas, con su exigencia de ejercitarse en el trabajo tanto como en la oración—; y por otra parte la tendencia que encarnaría el espíritu de la sentimentalidad, de la subjetividad afectiva, de la efusividad, que puede también filiarse, con distintos nombres y protagonistas, a lo largo de toda la sucesión de siglos a la que damos el nombre de modernidad.

Por lo tanto, no parece descabellada la tesis de que desde el punto de vista propiamente espiritual la modernidad ha sido una contradicción permanente renovada. Si esa contradicción se ha mantenido como una contradicción viva y fructífera, si ha podido sobrevivirse a sí misma, evolucionar y enriquecerse sin renunciar a los antagonismos internos que la animan, es justamente por causa de esos instrumentos de civilización a los que se está haciendo referencia. Son estas herramientas civilizatorias las que han impuesto su propia lógica interna sobre ese manojo de contradicciones culturales que ha dado vigor y riqueza a la historia occidental de los últimos siglos, disciplinando en cierto modo "desde fuera" lo que de otra manera habría sido una confrontación insostenible[3]. Sin esas herramientas nuestra historia se habría disuelto en un caos cultural inmanejable, cuyo resultado final habría sido probablemente la balcanización a gran escala de nuestras abigarradas sociedades.

Desde este punto de vista, y a pesar del escepticismo antes expresado acerca del presunto advenimiento de una época postmoderna, sí parece haber razones para sostener la tesis de que, desde hace algunos años, estamos entrando en una nueva fase histórica, en un período claramente distinto del que representó aquella modernidad clásica que se plasmó en la sociedad industrial. Crece la evidencia de que ya no nos encontramos en los dominios históricos de esa modernidad clásica, ni siquiera en los de la tardomodernidad que culminó en las últimas décadas del un siglo XX tan corto como intenso —un siglo que, recordemos, se abrió con el estallido de la Primera Guerra Mundial, y tuvo su final cuando el muro de Berlín se vino abajo, hace lo que parece ya una eternidad—.

La nueva modernidad como modernidad radicalizada

Frente a esa modernidad entonces clausurada, todo indica, desde las alturas de este comienzo de siglo, que nos encontramos ya en otra época. Pero esta épo-

[3] Para decirlo en los términos de Hirschman, esos instrumentos civilizatorios han sido los que han permitido articular un espacio de *intereses* capaz de supeditar y someter el volátil ámbito de las *pasiones* humanas. Véase Hirschman (1999).

ca recién inaugurada se está constituyendo, de acuerdo con el argumento arriba bosquejado, no en torno a un nuevo espíritu, sino merced al surgimiento de unas nuevas herramientas de civilización. Según he sostenido, la modernidad fue de una u otra manera hija de la imprenta, de la ciencia moderna, de la revolución industrial, etc.; y fueron esos elementos los que demarcaron el terreno en el que tuvo que jugarse la múltiple partida del espíritu moderno. De modo similar, en nuestros días también son ciertos elementos civilizatorios —y sobre todo aquellos que configuran la nueva revolución tecnológica[4]—los que parecen estar delimitando un nuevo terreno de juego para nuestras sociedades. Un terreno para un juego cuyas reglas aún no dominamos, pero que resulta más inteligible cuando se contempla como una *radicalización* de la modernidad, que cuando se interpreta como una *ruptura* o un mero sobrepasamiento de la misma.

Estamos ya, en efecto, en una época distinta a la de la modernidad en la que la mayoría de nosotros nos socializamos. Una época cuyos contornos nos resultan difusos todavía; para poder captarlos con nitidez, tendremos que pasar por un cierto período de acomodación de nuestra visión conceptual del mundo. Pero hay al menos algo que sí parece razonablemente claro: esta nueva época es en todo caso la descendiente directa, la heredera legítima de la modernidad. La que ahora se abre es una era que, básicamente, va a consistir en una notable radicalización de ciertos rasgos de la era anterior. Se trata, eso sí, de una radicalización enormemente innovadora y que por lo tanto no tiene nada de continuista, sino que representa, más bien, una genuina *superación* de la modernidad clásica.

Esta *radicalización superadora* se está produciendo, insisto, a partir del terreno delimitado y posibilitado por esa modernidad de la que proviene. Es una radicalización cuya profundidad todavía es difícil de valorar, pero que sin duda traduce en un dominio sociogénico distinto muchas de las tendencias y potencialidades que dieron su carácter propio a esa vieja modernidad que ha sido su progenitora. De ahí que el vocablo postmodernidad parezca claramente desafortunado para dar nombre a esta nueva etapa del desarrollo histórico. Mucho más adecuado sería, a estos efectos, el uso de cualquier otro término —modernidad radicalizada, segunda modernidad, nueva modernidad, neomodernidad...—, capaz de expresar con alguna precisión esa vinculación de descendencia directa que esta época que ahora comienza guarda respecto a la fase anteriormente bautizada como moderna.

Una neomodernidad nada postmoderna

Así pues, lejos de sumirse en su propio fracaso —el periodo en el que los pronunciamientos postmodernistas anunciaron poco menos que el naufragio de la modernidad parece cada vez más lejano—, la saga de la modernidad sólo

[4] Véase Dertouzos (1998), Stefik (2000) y García Blanco y Navarro (2002).

se niega a sí misma para mejor afirmarse en una nueva forma; y tras su metamorfosis neomoderna, nos sorprende con una vitalidad tan imprevista como vigorosa, que se concreta en una ebullición de realidades tremendamente expansivas y diversas, atroces en ocasiones, pero a menudo cargadas de promesas. Esas realidades imponen su presencia más allá de los criterios de aceptabilidad cultural en los que hemos sido educados, y parecerían traicionar algunas de nuestras infundadas ilusiones más que la dirección y el sentido del desarrollo histórico moderno.

Ahora vemos que esta época supuestamente postmoderna es de radicalización y aceleración de tendencias ya presentes en la etapa precedente, más que de involución o discontinuidad —para decirlo de manera más precisa: si alguna discontinuidad hay, es ante todo la producida por esa radicalización—. La nueva fase histórica que nos ocupa supone el desarrollo, en un nivel superior de organización, de procesos sociales que cobraron una dimensión crítica durante la época moderna. Algunos de esos procesos tuvieron incluso sus orígenes en los comienzos mismos de la civilización (así ocurre, por ejemplo, con la separación creciente entre *información* y *comunicación*[5]), aunque sólo pudieron desplegarse a gran escala con la emergencia de la modernidad. Estas tendencias de largo recorrido histórico son las que están experimentando en nuestros días una transformación más profunda —una auténtica transición de fase, en el sentido que tiene esta expresión en física—, y las que parecen destinadas a aportar un mayor potencial sociogénico en el futuro.

En contraposición al discurso postmoderno —que sigue fascinado por el ideal de la modernidad clásica, frente a la que se define en términos mayormente anclados en el pasado, negativos y añorantes—, es necesario elaborar un discurso positivo de la nueva época en la que nos adentramos. Este discurso atenderá al futuro y a las señales que lo prefiguran en el presente. Pero deberá hacerlo en una perspectiva que recree una memoria histórica y antropológica aún más antigua que la de la propia modernidad. Pues si una de las mayores limitaciones de la conciencia moderna ha sido la insuficiencia de sus referencias antropológicas e históricas[6], uno de los puntos ciegos más dañinos de cierta conciencia postmoderna ha residido en el olvido de esas insuficiencias.

De la mundialización a la globalización

La fase actual de desarrollo civilizatorio[7] profundiza el movimiento de mundialización que inició el desarrollo del comercio transoceánico a partir del siglo XV. Una cosa es el comercio a larga distancia, que ha existido desde tiempo in-

[5] Navarro (2002).
[6] Navarro (1997).
[7] Uso este neologismo, en lugar del equivalente habitual, 'civilizador', con la intención precisa de evitar las resonancias valorativas y en concreto morales asociadas de manera casi inevitable al término comúnmente aceptado.

memorial incluso entre civilizaciones muy alejadas, aunque sea a escala muy reducida —recuérdese la legendaria ruta de la seda, por ejemplo, que vinculaba ya a China con el Imperio Romano—; y otra cosa bien distinta es el establecimiento de unos vínculos comerciales lo bastante densos e interconectados como para forzar una cierta especialización del trabajo a escala mundial. La aparición de un sistema de redes comerciales transcontinentales, tejidas a escala planetaria y capaces de conformar de manera peculiar enteras formaciones sociales, sólo se produce a partir de los grandes descubrimientos de los siglos XV y XVI. Esa progresiva especialización mundial del trabajo retroalimente a su vez el incremento del comercio de bienes que está en su origen.

Así pues, lo que se planetariza en primer lugar, a lo largo de ese movimiento de mundialización que constituye la dimensión expansiva de la modernidad emergente, es el comercio, muy mezclado con el simple saqueo de bienes, sobre todo en las primeras fases del proceso. Cuando ese comercio alcanza cierta intensidad y grado de interconexión, induce procesos de división del trabajo a escala mundial. En segundo lugar, de manera casi irremediable y como consecuencia de la propia dinámica de las relaciones comerciales y de dominación imperialista, se planetarizan las creencias, las ideas —en especial las ideas nuevas, los descubrimientos científicos, tecnológicos, geográficos, etc.—. El desarrollo de la civilización moderna corre parejo con la intensificación de todos estos procesos de mundialización.

Pues bien, volvamos al presente: una de las características de la nueva época que comienza a abrirse ante nosotros es que, a diferencia de lo que ocurría en estadios anteriores de la modernidad, lo que ahora se planetariza ya no son solamente los bienes, o las creencias, o las ideas, o las modas y los hábitos sociales. Estamos asistiendo a una época en la que lo que se mundializa, además de todo lo anterior, son las *acciones* mismas, en tiempo real, tanto de los individuos como de los demás agentes sociales —gobiernos, empresas, instituciones diversas; pero también *agentes artificiales*[8] crecientemente diversificados, autónomos y poderosos—. Nos encontramos ya en la época de la planetarización de las acciones y de las *interacciones*, de su mundialización, insisto, instantánea, en tiempo real. Al menos en una de sus dimensiones fundamentales, la temporal, la globalización es, en esencia, esto: la fase de la mundialización en la que ésta opera ya, a escala planetaria, en tiempo real[9].

El nuevo sistema global de las acciones

Obsérvese que en sociedades anteriores a la actual, y en la medida en que entre ellas había un cierto grado de circulación de bienes y de información, ya se producían, de uno u otro modo, procesos de *sincronización* (de creación de

[8] Véase Hendler (2001) y Sverker (2002).
[9] Véase M. Castells (2000).

dependencias causales) entre las acciones de gentes separadas por miles de kilómetros de distancia. Pero esa sincronización ocurría al mismo ritmo de los procesos de intercambio económico, a la velocidad marcada por el transporte de los bienes que cambiaban de manos, según la cadencia impuesta por los parsimoniosos medios de comunicación entonces existentes. Lo nuevo es que ahora la interacción, y por tanto la sincronización entre los actores sociales, se está planteando en tiempo real a escala planetaria. El proceso de mundialización no afecta ya sólo a las mercancías, las ideas o las modas. Son las acciones mismas, las acciones concretas de las que cada uno de nosotros somos responsables, las que están siendo, cada vez más, realidades interconectadas a escala planetaria en el instante mismo de su ejecución.

Esas acciones están ahora todas, en potencia al menos, interconectadas; si no directamente ni inmediatamente (como ocurre en el caso de la interacción cara a cara), sí instantánea y sistémicamente, a través de su ingreso, relacionamiento, recombinación y explotación informacional en ese dominio radicalmente nuevo que a veces recibe el nombre de *ciberespacio*.

Pondré un ejemplo un tanto pedestre, pero creo que claro. Antes, cuando yo compraba una lata de sardinas, de mi acto de compra se enteraba el tendero, que guardaba mi dinero en su cajón. A partir de ese instante, la conexión de ese dinero con mi acción desaparecía por completo, o existía sólo en las memorias más o menos frágiles de los dos agentes participantes en el intercambio. Ahora, cuando compro una lata de sardinas, mi acto queda registrado —a través de mi tarjeta de crédito—en una suerte de memoria potencialmente omnicomprensiva y global, en un sistema dinámico de información donde, sin perder su individualidad, tal acto puede relacionarse con todos los demás actos registrados —junto con otros muchos datos—en ese sistema. Esa sincronización de vocación totalizante, esta copresencia en tiempo real entre actos muy diversos y alejados, se produce en ciertos casos de manera consciente; pero cada vez en más ocasiones tiene lugar de manera no consciente, al ser ejecutada automáticamente por los mecanismos internos que dinamizan el propio sistema global de información al que se hace referencia.

Un ejemplo impresionante de esta creciente sincronización de las acciones a escala planetaria lo suministraría, al menos por lo que respecta a acciones conscientemente sincronizadas, la manifestación global del 15 de febrero de 2003 contra la invasión de Irak. Fue un acto multitudinario que empezó con el día, en la línea del cambio de fecha, en medio del Pacífico. A partir de ahí, y acompasadas al movimiento de rotación de la Tierra, se sucedieron las manifestaciones en las distintas regiones y ciudades del mundo, como si un único latido de protesta recorriese el planeta.

Como he señalado, sin embargo, esa interconexión de las acciones en tiempo real no solamente se establece como vinculación consciente entre tales acciones. Se produce también como relacionamiento no consciente, realizado de manera automática a través de los mecanismos globales de procesamiento de información que las nuevas TIC (Tecnologías de la Información y la Comuni-

cación) aportan. Esos mecanismos tienen en internet[10] un ecosistema sociotecnológico a la medida de sus potencialidades. Cada vez que utilizamos la Red, y aunque no nos demos cuenta de ello, estamos poniendo en conexión en tiempo real nuestras acciones con las de centenares de millones de personas. Todas aquellas que en ese momento, o a lo largo de la entera historia de sus interacciones a través de la Red, han estado introduciendo información en ésta —confesando cuáles son sus gustos, cuáles sus preferencias, sus creencias, sus actitudes—. En la medida en que utilizamos internet, cada uno de nosotros participa en ese volcado electrónico de nuestros actos, y de los rasgos de personalidad que ellos revelan, en ese gran entorno opaco pero extraordinariamente rico que es el ciberespacio.

Pero como la Red es una realidad autoorganizativa, esa información no resulta meramente almacenada, sino que se comporta como una especie de virus complejísimo, capaz de reproducirse, de recombinarse, de mutar y evolucionar. Este virus interactúa con los individuos concretos que utilizan la Red y se nutre, modifica y prolifera a través de esa misma interacción.

Una era de diversidad selectivamente interconectada

La evolución de la civilización se ha producido, en términos generales, en la dirección de una mayor complejidad, entendida como diversidad selectivamente interconectada. Pues bien, en nuestros días estamos asistiendo a un salto decisivo en ese proceso. En este cambio de siglo parece haberse inaugurado la era de la diversidad global automáticamente gestionada. Es decir, de una diversidad producida y reproducida en sus interconexiones y en su selectividad a través de mecanismos automáticos de tipo telemático, actuantes a escala global y en tiempo real.

El desafío de un nuevo "espíritu objetivo"

Son muchos los indicios de que en torno al ciberespacio se está constituyendo, entre otras cosas, una nueva forma de *subjetividad objetiva*[11], bien distinta de la correspondiente a la modernidad clásica. Por ejemplo, esta última ha sido tallada por experiencias tan profundas como la lectura, la relación perso-

[10] Utilizar internet, en sentido amplio, equivale cada vez más a consumir datos digitalizados, o a suministrar datos digitalizables. Y ello porque todo tipo de datos digitalizados o digitalizables tiene su lugar natural de almacenamiento, recombinación y distribución en internet. Desde este punto de vista, no sólo utilizamos internet cuando navegamos por la web o mandamos un correo electrónico. Lo hacemos también cuando empleamos nuestra tarjeta de crédito, o incluso cuando nuestra imagen es inadvertidamente captada por una *webcam*.

[11] El oxímoron no encierra necesariamente una contradicción. Por "subjetividad objetiva" entiendo el efecto conjunto de aquellos artefactos —materiales o inmateriales—capaces de (pre)configurar los contenidos estrictamente subjetivos de la conciencia humana. La escritura y la lectura, el ábaco, la tabla de multiplicar, la misma Web, serían ejemplos de esos artefactos. Véase Turkle (1997).

nal e intransferible con unos textos en los que el lector solía encontrar buena parte de los materiales que le permitían construir su imagen idiosincrásica, como proyección de su propia identidad. En la nueva era, otra experiencia bien distinta, a la que se accede no ya a través de la página impresa, sino por medio de la pantalla interactiva del ordenador, va a participar, crecientemente, en la conformación de nuestra condición de sujetos.

No va a ser ya la vieja experiencia del texto escrito, impreso e inmutable, sino la de una textualidad virtual[12] en la que un texto multimodal, efímero y cambiante, se escribirá a sí mismo cada vez que nosotros lo solicitemos. Y lo hará a la medida de nuestra subjetividad individual, de acuerdo con el conocimiento que el entero sistema de información con el que tratamos tenga de nosotros. La cosa es, como mínimo, inquietante. Pues ese sistema de información encarna cada vez más, y al mismo tiempo, tanto la condición de posibilidad de nuestra existencia como sujetos sociales, como una radical objetificación de los recursos que nos permiten constituirnos como tales. ¿Nos enfrentamos pues a la amenaza de una masiva expropiación de los recursos propios, autónomos y autoorganizativos, de la subjetividad individual? ¿O, por el contrario, esa subjetividad va a verse potenciada en esta nueva circunstancia?

Conclusiones

Resumamos de algún modo unas reflexiones tan provisionales y abiertas como las anteriores. La presente época neomoderna es una era de radicalización —instrumentada en buena medida a través de las nuevas tecnologías de la información— de algunos de los rasgos desarrollados decisivamente durante la modernidad, pero que hunden sus raíces en fases anteriores del proceso civilizatorio.

Uno de esos rasgos es el avance de la diversidad selectivamente interconectable de nuestras sociedades. Es la peculiar conjugación de las tres ideas evocadas (diversidad, selectividad e interconectividad) la que da cuenta de algunas de las dinámicas más determinantes de la actual sociedad en proceso de mundialización.

Por otra parte, cuando empleamos la idea de globalización debemos ser conscientes de la ambigüedad del término, que alude a un proceso viejo y nuevo a la vez. Pues es evidente que la mundialización de los bienes (a través de la aparición de un mercado mundial) es algo que viene de lejos. Tampoco es cosa de ayer la globalización de las ideas. Lo que sí es distintivo del actual proceso de mundialización —al que tal vez convenga restringir el término globalización— es la *planetarización de las acciones* en tiempo real.

Ya no están pues mundializadas solo las mercancías, ni las ideas, ni las modas. Son las acciones mismas del común de la gente, por anodinas y cotidianas

[12] Véase García Blanco (2002).

que sean, las que están siendo globalizadas —selectivamente interconectadas en su proliferación y diversidad— en tiempo real. Y esto atañe no sólo a las acciones conscientemente interconectadas por sus agentes, sino también a las acciones interconectadas de manera no consciente, sino automática, por el sistema informacional que las registra y relaciona.

La base de esta interconexión ultraselectiva de una diversidad creciente, ha de buscarse en la conectividad cada vez mayor de la información misma que se constituye en recurso intencional puesto al servicio de esas acciones. Pues a diferencia de lo que ocurría con la información textual clásica, yerta y pasiva, la textualidad virtual que la Red posibilita es una realidad viva, que se escribe y reescribe constantemente a sí misma, en imbricación inextricable con las acciones de los usuarios/promotores (pero no, estrictamente, autores) de la misma.

¿En qué sentido va a trasformar este conjunto de fenómenos la estructura de la subjetividad neomoderna? ¿Va a suponer esta tajante externalización del vínculo social —y del conocimiento que lo sostiene— una masiva expropiación de los recursos autoorganizativos de esa subjetividad? ¿O, más bien, esa subjetividad va a tener simplemente que reconstruirse, no sabemos muy bien cómo, en un entorno post-textual en el que, trabajosamente, habrán de trazarse de nuevo los límites entre lo real y lo posible, los objetivos y los medios, la percepción por ego de sí mismo y de su alteridad?

Bibliografía

CASTELLS, M. (2000): *La era de la información. Vol. 1. La sociedad red*, Madrid, Alianza.

DERTOUZOS, M. (1998): *What Will Be: How the New World of Information Will Change Our Lives*, N. York, Harper Collins.

GARCÍA BLANCO, J. M. (2002): "Apuntes para una sociología de la *World Wide Web*", en J. M. García Blanco y P. Navarro (eds.) (2002).

— y NAVARRO, P. (eds.) (2002) *¿Más allá de la modernidad? Las dimensiones de la información, la comunicación y sus nuevas tecnologías*, Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas.

HEGEL, G. W. F. (1966), *Fenomenología del espíritu*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

HENDLER, J. (2001): "Agents and the Semantic Web", en *http://www.cs.umd.edu/users/hendler/AgentWeb.html*

HIRSCHMAN, R. (1999), *Las pasiones y los intereses*, Barcelona, Península.

NAVARRO, P. (1997): "El compromiso antropológico de Jesús Ibáñez", en F. Álvarez-Uría (ed.), *Jesús Ibáñez. Teoría y práctica*, Madrid, Ediciones Endymion.

— (2002) "Información, comunicación, conocimiento y agencia en la era de la socialidad artificial", en J. M. García Blanco y P. Navarro Sustaeta (eds.) (2002).

STEFIK, M. (2000): *The Internet Edge*, Cambridge (MA), The MIT Press.
SVERKER, J. (2002): "Agent-Based Systems", en *http://www.sics.se/isl/abs/strat-abs.html*
TURKLE, S. (1997): *La vida en la pantalla*, Barcelona, Paidós.

CAPÍTULO I.3.4

¿UNA NUEVA ERA GLOBAL?

Prof. Dr. D. José María García Blanco
Universidad de Oviedo

Buenas tardes y muchas gracias, tanto a los organizadores del curso por invitarme a participar en el mismo, como a todos ustedes por su presencia.

A pesar de que el título del curso habla de posmodernidad y lo que ésta pueda deparar en cuanto a las formas de socialidad, yo hablaré sobre la globalización[1]. Para justificar este giro creo poder decir que globalización y posmodernidad, como temas de comunicación, tienen una relación bastante estrecha. Y lo tienen en un sentido que ya inaguró la temática del posindustrialismo, y al que se han venido a sumar ahora los de la sociedad de la información y del conocimiento. Son todas ellas fórmulas que han ido emergiendo en el ámbito de la teoría y ensayística sociales como expresión de un ambiente de fin de época o de transición hacia unos nuevos modelos de organización de la sociedad y/o de sus pautas simbólicas y culturales.

Quiero decir con ello que, desde principios de los años setenta, en el ámbito de la cultura y de las humanidades occidentales hay como una cierta sensación de que algo "viejo" ha muerto o está muriendo y algo "nuevo" ha surgido o está en vías de surgir. Así emergió, primero, el tema de la sociedad posindustrial, muy vinculado a la trasformación de las estructuras y pautas de la actividad económica. Posteriormente aparece el discurso de la posmodernidad, muy vinculado al plano simbólico y cultural. Después, casi sin solución de conti-

[1] Una visión amplia de mi planteamiento acerca de la globalización puede verse en García Blanco (1999).

nuidad, aparece el debate de la globalización, en torno al cual algunos de sus principales teorizadores y analistas han hablado del inicio de una nueva era global, que dicen viene a romper radicalmente con la modernidad estatalmente organizada, por así decir (Albrow, 1996).

¿Qué es lo que suscita el tema de globalización así entendido? Pues digamos que para alguien que lo piensa desde el ámbito de la teoría sociológica, como es mi caso, ante todo una cierta incredulidad. Esta idea de que asistimos al nacimiento de una nueva era que, por global, es menester diferenciar de la moderna, viene a decirnos, más o menos, que la modernidad estaría marcada por la organización estatal-nacional —y todo lo más internacional— de la vida social. De tal manera se da por supuesto que en la modernidad la vida social se organizaría en torno a una sociedad ordenada políticamente, por lo que de ella se supone exiten múltiples ejemplares, separados por los límites territoriales de los Estados y ciertas pautas de división cultural, definidas en términos étnicos, lingüísticos y/o tradiciones históricas, a las que respondería, en último término, la delimitación política. Mientras, lo que se da en llamar la nueva era global se caracterizaría por una actividad económica que habría trascendido las fronteras políticas y una socialidad que estaría no sólo desbordando los marcos estatales, sino también, a la vez, descomponiéndolos internamente, dando con todo ello lugar a un resurgimiento de la "socialidad". Puestas así las cosas, la globalización significaría la superación de una organización nacional y estatal de la sociedad, por un lado en términos de explosión globalizadora, y por otro en términos de implosión de una sociedad equívocamente llamada "civil".

¿Qué hay de certero en este diagnóstico? Según mi punto de vista, si bien algunos de los fenómenos a los que hace referencia este diagnóstico no son precisamente ficciones, creo que hay dos errores importantes en él. Uno de orden histórico y otro de orden teórico-conceptual.

En el orden histórico, creo que pensar, como hacen muchos teóricos de la globalización, que lo que entienden por ella es un fenómeno reciente, de nuestros días, y en lo esencial propio de las dos últimas décadas, no es muy certero. Si echamos la vista atrás, esa idea de que la globalización, y particularmente su habitualmente acentuada dimensión económica, es un fenómeno reciente, pronto se desvanece. Cualquier repaso a la literatura histórica de las eras moderna y contemporánea, demuestra que, por ejemplo, la mundialización de la economía no era algo desconocido o estructuralmente despreciable a principios del siglo XX. De hecho, algunos de los principales estudiosos de la mundialización, como Immanuel Wallerstein (1979 y 1984), hablan con buen fundamento de que modernidad y mundialización son dos aspectos intrínsicamente vinculados y que cabría remontar, como mínimo, al siglo XVI, al menos en el plano de la organización económica de la sociedad. Para ellos, el proceso de mundialización es consustancial al mismo despegue y desarrollo de la modernidad, y tiene como elemento esencial la sustitución del tradicional sistema de comercio mundial a larga distancia —existente desde mucho antes— por un sistema de división mundial del trabajo. En este sentido, por tanto, fijándonos

en el plano puramente económico, podríamos decir que la globalización no es un fenómeno reciente.

Pero es más, incluso si superamos, por así decir, el plano puramente económico y consideramos otros ámbitos y esferas de la vida social, también nos daremos cuenta de que el mismo despegue de lo que Wallerstein llama el moderno sistema mundial, que él localiza y focaliza sobre todo en el ámbito económico, tiene también su correlato político, que es el despliegue expansionista, primero, y difusión, después, del modelo del Estado nacional como forma de organización política, con la correspondiente configuración de un sistema internacional de Estados, primeramente de potencias coloniales europeas. Por lo tanto, desde esa época se pone en marcha ya también un sistema de organización política a escala mundial, caracterizado por su falta de centralización de una instancia política mundial y la diferenciación en segmentos territoriales que proclaman su "soberanía". El modelo de organización política estatal- nacional se convierte así en el modelo institucional de referencia para la organización política. A partir del siglo XVIII, todos los procesos de independización de las colonias de las grandes potencias europeas lo toman como pauta de organización de su organización política y como punto de apoyo para su inserción en el sistema internacional de Estados. Así pues, desde este punto de vista podríamos decir que tampoco la globalización tiene en la esfera política un referente reciente ni inmediato, sino que tiene una tradición que se remonta a muchos siglos atrás.

No obstante, algo ha tenido que cambiar hoy para que haya todo este revuelo con la llamada globalización. Ciertamente, algo ha cambiado —esos fenómenos de que hablaba un poco antes—. Y lo que ha cambiado es que hoy la mundialización se ha hecho más intensa, pues apoyada en los avanzados medios de transporte, los *mass media* y, sobre todo, la llamada "sociedad de la información", opera cada vez más por la vía de la interrelación ("en tiempo real") y de la articulación de complejas, flexibles y cambiantes redes de todo tipo (Castells, 1997). Podemos decir, de esta manera, que la moderna sociedad mundial se hace hoy más fácilmente observable y está mucho más presente en nuestras vidas cotidianas, en su comunicación y en nuestras conciencias. Pero esto no justifica, a mi juicio, hablar de una nueva era global, o sea, de algo radical o sustantivamente nuevo que nos permita hablar de un cambio de época, sino, todo lo más, de un proceso de intensificación de los rasgos mundiales que son consustanciales a la sociedad moderna. En esto mantengo una coincidencia sustancial con el planteamiento de algunos sociólogos con los que en otros aspectos comulgo muy poco, como por ejemplo Giddens (1993). Cuando dice que la globalización no es ni más ni menos que una consecuencia de la modernidad, no puedo dejar de estar de acuerdo con él.

Paso ahora al segundo de los errores que encuentro en la teoría de la era global. Dije antes que era de índole teórico-conceptual. Pues bien, este error se localiza en los conceptos al uso de sociedad y cultura. En el ámbito de la sociología, sobre todo el primero, ha sido tradicionalmente vinculado a los límites de la organización política o de la división del sistema político. Por ello, lo

normal ha sido hablar de la sociedad moderna en plural, o sea, de las sociedades (nacionales). Así lo hace, por ejemplo, Giddens (1993). Desde mi punto de vista esto es inapropiado, ya que la moderna es una sociedad de escala consustancialmente mundial, por lo que no puede tener como referente límites o fronteras de carácter político-territoriales. Estos límites son, como acabo de señalar, resultado de la diferenciación segmentaria de la forma de organización política de esa sociedad, pero de ningún modo han sido nunca barreras que cortaran o impidieran —sino todo lo más que condicionaban— la vida social en otros muchos aspectos (como la economía, la ciencia o el arte). En este sentido, creo que la sociología le haría un gran servicio a su sociedad (mundial) si superara este "obstáculo epistemológico" (Luhmann, 1998), y dejara de hablar de la sociedad española, francesa o marroquí, por no decir ya nada de la sociedad madrileña, vasca, andaluza, catalana o asturiana.

Pero, ¿por qué la sociología ha aceptado —sin profundizar excesivamente— esa idea de la sociedad como algo definido (o definible) a través de las lineas de diferenciación del sistema político? Pues creo que porque ha partido de una concepción de la sociedad como algo cohesionado, compacto, por esencia. Por eso, además, se cree que toda sociedad tiene —o requiere— unos mecanismos cohesionadores, compactadores, suficientemente poderosos, que se piensa no pueden ser otros que los de un Estado nacional y una cultura —generalmente concebida en términos de ciertas creencias, valores y normas comúnmente compartidas—, que en gran medida ha de ser producto principal del propio Estado.

Pues bien, desde mi punto de vista, la sociología debe liberar a su concepto de sociedad, de una vez por todas, de esta connotación tan rígida y exigente. ¿Y qué entender entonces por sociedad? Simplemente, el sistema que engloba toda comunicación o relación social posible, y que, por ello y a la vez, define las condiciones y límites de dicha posibilidad. Si definimos así la sociedad, entonces podemos entender mucho mejor cómo nuestra sociedad, en virtud de su forma básica y predominantemente (aunque no exclusiva) de diferenciación funcional, genera una dinámica caracterizada, en ciertos aspectos y esferas esenciales, por una original combinación de universalismo y especificidad, que sirve de sustento a un proceso de mundialización de sus estructuras, procesos y cultura. Este proceso, además, de ningún modo significa sólo homogeneización, sino también coexistencia, rivalidad e interrelación de lo heterogéneo y dispar, así como incentivación de multiples particularidades y hasta particularismos (Featherstone, 1990; Robertson, 1995).

¿Puede ser ésta una sociedad integrada en términos tradicionales? Yo creo que no, si por integración entendemos sólo cohesión o solidaridad. Nuestra sociedad de escala mundial es una sociedad que está también, y en algunos aspectos y esferas especialmente, integrada en términos "negativos"; es decir, más bien en el sentido de que diferentes unidades —por ejemplo, segmentos político-nacionales— o esferas —sistemas de acción social, como la ciencia, la economía, la educación— se ponen mutuas restricciones en virtud de una compleja relación de independencia y dependencia. Si queremos seguir usando

algún concepto de integración (para esta sociedad mundial), entonces tendremos que conformanos con un concepto de integración que acentúe las complejas interdependencias entre unidades y esferas diferenciadas.

¿Puede tener esta sociedad mundial una cultura? Pues creo que una sociedad entendida y definida en estos términos no puede tener *una* cultura, si seguimos entendiendo ésta en el sentido en que los sociólogos la hemos entendido tradicionalmente —es decir, como aquel componente del orden social que da cohesión a un entramado social—. Yo sostengo que en relación con el concepto de cultura también tiene la sociología que hacer un esfuerzo serio de revisión. Para ello, estimo que un buen punto de partida sería retomar el sentido originario de su uso moderno (Luhmann, 1995). En la modernidad primera, cultura es un término usado para dar cuenta de la diversidad; o mejor dicho, de la unidad de las diversidades de hábitos y formas de ordenación de la vida social y de sus horizontes de sentido. Cuando en su proceso de expansión a lo largo del Globo la sociedad europea se encuentra con pautas y modos de organización social tan diferentes a los suyos, se plantea: ¿y esto es al cabo sociedad (humana)? Para responder a esta pregunta clave nace precisamente el concepto moderno de cultura. En este sentido, creo, que si podemos hablar de cultura en la sociedad actual tiene que ser en términos capaces de captar (la unidad de) la diversidad de universos y horizontes de significado que dentro de ella coexisten y en buena medida rivalizan.

Por último, quisiera hacer una breve referencia a los movimientos antiglobalización. Estos movimientos, en los cuales justamente los jóvenes tiene un protagonismo extraordinario, se caracterizan en muy primer término por tener una visión de la globalización como un fenómeno que responde esencialmente a intereses de una elite económico-política mundial. ¿Se puede entender así la globalización o mundialización? A tenor de lo dicho, parece evidente que mi respuesta es negativa. Pero es más, ¿son estos movimientos algo externo o ajeno a la globalidad de nuestra sociedad, o son más bien parte y expresión de la misma? ¿No son ellos también una manifestación muy relevante de que la modernidad mundializada no tiene una cultura compacta, al ser la cultura antiglobalizadora también parte de la cultura global o mundial? ¿Son sus propios instrumentos y medios de actuación concebibles sin el carácter mundial o global de nuestra sociedad y sus redes y medios de comunicación? Las respuestas que todos y todas pueden intuir que daría a estas preguntas, me llevan a afirmar que los movimientos antiglobalización son una parte de la ya hace mucho irreversible disposición global o mundial de la sociedad, así como una expresión de su intensificación presente y de su carácter diferenciado, múltiple y preñado de contradicciones.

A modo de conclusión

Termino con unas palabras a modo de *resumen* de mi exposición. En ella he pretendido poner de relieve, en primer lugar, que la semántica de la globaliza-

ción/era global, es una de las últimas expresiones de una especie de espíritu de fin de época que se ha instalado en nuestra sociedad desde finales de los setenta del siglo pasado. En segundo lugar, he sostenido que el diagnóstico que ella encierra acerca de la evolución de nuestra sociedad no me parece correcto en un aspecto esencial: la sociedad moderna es global o mundial, en su escala y estructuras fundamentales, ya de modo orginario. Si algo ha cambiado últimamente en este sentido es el soporte y —con él— la intensidad del fenómeno, pero no su "esencia", por así decir. Por eso, no veo justificado hablar de una nueva era global a diferencia de una moderna era nacional (estatalizada), lo que además representa un error conceptual: el de hablar de las sociedades modernas en plural, en virtud de su supuesta condición sustancialmente nacional. Y, en tercer lugar, he señalado que el concepto al uso de cultura, asociado a esta concepción nacionalizada de la sociedad, tampoco está a la altura de las exigencias de la moderna sociedad mundial. Pensar en la cultura de tal sociedad como algo cohesivo e integrador —de la sociedad— es ponerse de espaldas al carácter diverso, escindido y tantas veces contradictorio de la moderna cultura global, de la que también forman parte las subculturas y concraculturas que animan —y son animadas hoy por— los movimientos antiglobalización.

Bibliografía

ALBROW, M (1996): *The Global Age*. Cambridge: Polity Press.

CASTELLS, M. (1997): *La era de la información : economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza.

FEATHERSTONE, M. (1990): "Introduction", en *Global Culture*. Londres: Sage.

GARCÍA BLANCO, J.M. (1999): "De la globalización y la mundialización al sistema de la sociedad mundial", en R. Ramos y F. García Selgas (eds.), *Globalización, riesgo, reflexividad*. Madrid: CIS.

GIDDENS, A. (1993): *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.

LUHMANN, N. (1995): "Kultur als historisches Begriff", en *Gesellschaftsstruktur und Semantik 4*. Frankfurt: Suhrkamp.

— (1998): "El concepto de sociedad", en *Complejidad y modernidad: De la unidad a la diferencia*. Madrid: Trotta.

ROBERTSON, R. (1995): "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity", en M. FEATHERSTONE, S. LASH y R. ROBERTSON, *Global Modernities*. Londres: Sage.

WALLERSTEIN, I. (1979): *El moderno sistema mundial I*. Madrid: Siglo XXI.

— (1984): *El moderno sistema mundial II*. Madrid: Siglo XXI.

MÓDULO II:

A LA BÚSQUEDA DE SÍ MISMO: SENTIDO VALORES Y CREENCIAS DE LOS JÓVENES EN LAS SOCIEDADES COMPLEJAS

CAPÍTULO II.1

LA CONSTRUCCIÓN DE SENTIDO EN LAS SOCIEDADES COMPLEJAS: LAS MÁSCARAS DEL 'SELF' EN LA MODERNIDAD

Prof. Dr. D. Josetxo Beriain
Universitas Navarrensis. Opus Hominis

Resumen

El presente trabajo analiza las diferentes metamorfosis que experimenta el self en la modernidad occidental. La reforma protestante, con su inequívoca apuesta por el "**libre examen**", crea un tipo de personalidad total que va a dar sentido a su vida "**desde dentro**", primero pactando con Dios para luego metamorfosear tal pacto en pacto con el diablo. Desencantamiento y encantamiento, como han advertido Max Weber y Thomas Mann, no son sino las dos caras de un mismo proceso social, dos instancias que se correfieren y cuya separación mutila una interpretación cabal de la contextura temporal que se proyecta como horizonte de comprensión y de acción del self protomoderno, moderno y en última instancia postmoderno. El final del siglo XIX y los comienzos del siglo XX dibujan un perfil del self cuya dirección no procede de su interior sino que vuelve, como había pasado con el self tradicional, a estar determinado por el "afuera", esta vez "**dirigido por los otros**", como hemos visto con la ayuda de Simmel, Riesman, Poe, Baudelaire, Benjamin, Kafka, Bernhard y Musil.

"*Elegir es el destino inescapable de nuestro tiempo*"
A. MELUCCI.

"Al final de la vida se revela lo que la vida es desde el principio: contingencia"
Andrés ORTIZ-OSÉS

"El hombre quiere más de lo que puede, esto al menos es verdad"
F. HÖLDERLIN.

Indice

1. La idea de "llamada" en la ascética protestante.
2. Del pacto con Dios, a través de la búsqueda del *daimon* personal, al "pacto con el diablo".
3. Del self "dirigido internamente" al self "dirigido por los otros".
4. El lado sombrío del self "dirigido por los otros".
5. El "hombre sin atributos" como hombre de posibilidades.

El objeto de análisis de este trabajo se centra en el individuo y más concretamente en las diversas formas en que éste se expresa a partir de esa primera modernidad representada por la Reforma protestante. La verdad es que existen toda una serie de conceptos que expresan al individuo[1] en ciertos momentos y que conviene tener en cuenta, así, el concepto de **persona,** procedente de la Antigüedad, se refiere a la máscara[2] que llevaban puesta los actores, en donde confluyen, por una parte, las intenciones del actor y, por otra parte, las exigencias y opiniones del ambiente, por tanto, los seres humanos son personas en cuanto son portadores de máscaras a través de las que no meramente se presentan sino que representan. La comunicación es representación de papeles, posiciones, ideas, costumbres, etc. Con la introducción del nombre de **sujeto** (*sub-iectum*), se menta aquello que está a la base de sí mismo y de todo lo demás. El ser humano pierde su objetividad que pasa a los sujetos. En el fondo de ésta iniciativa teórica está el nuevo "liberalismo" del siglo XVIII, que utiliza la figura de un individuo validador de sus propios intereses, sentimientos, metas, etc., para introducirse en el eje de empuje histórico entre las viejas disposiciones de los estamentos y de sus relaciones clientelares, de las casas y de las cortes, de las iglesias y de las sectas. Nietzsche y, más recientemente, Derrida, han puesto de manifiesto cómo los centros teológicos, políticos y epistemológicos, que han servido como referencias privilegiadas de sentido, son objeto de un descentramiento, de una diferenciación, la conciencia colectiva aparece diferenciada, fragmentada. Tampoco son ya la conciencia o el yo, como instancias fundamentadoras, las que configuran la realidad, puesto que al lado de la conciencia está el inconsciente y al lado del yo están el ello y el superyo. El individuo moderno aparece como una **unidad múltiple**. El individuo aparece **des-**

(1) Ver la excelente compilación de J. V. Arregui et al.,en *Concepciones y narrativas del yo, Thémata. Revista de Filosofía*, 22, 1999, 17-31, en donde se esbozan las diversas diferenciaciones y metamorfosis del Self, del Sí mismo.
(2) Ver el trabajo de J. Choza: "Las máscaras del sí mismo" en *Anuario Filosófico*, 26, 1993, 375-394.

centrado como el correlato de unas instancias **internas** —el yo, el ello, el superyó para Freud, el animus y el anima para Jung,— y de otras **externas** que configuran las representaciones, las imágenes, los patrones que proceden del entorno social. La conciencia y su correlato dinámico, el yo, ya no son aquellas instancias centrales en que se funda la realidad, sino instancias al lado de otras instancias asimismo relevantes.

Este proceso ha sido muy bien analizado, desde una perspectiva sociológica, por Georges Herbert Mead, profesor de la Universidad de Chicago de 1894 a 1931. Mead en su texto: *Mind, Self and Society*, de 1934, introduce una batería de interesantes conceptos que van a permitir desarrollar fructíferamente una de las más interesantes perspectivas de análisis sociológico; entre su elenco conceptual está el concepto de **Sí mismo** (*Self*) —concepto éste anclado asimismo dentro de la larga tradición del idealismo alemán— que va a fungir como esa unidad múltiple, esa instancia de mediación donde confluyen el **mí**, el aspecto convencional o conjunto organizado de actitudes de los demás que uno conscientemente y responsablemente asume, y, el **yo**, aspecto creativo que hace surgir al "mi" y al mismo tiempo da una respuesta imprevisible a ese "mi", al conjunto de actitudes internalizadas de los demás.

Sin tener la más mínima relación personal ni intelectual con Mead, otro gran sociólogo europeo, Max Weber, contemporáneo de Mead, va a utilizar un enfoque semejante para describir el tipo ideal de individuo que sirve para caracterizar al "sí mismo", que desde **el interior** del alma (*von innen heraus*) va a ser responsable de la creación de un cosmos racional capitalista moderno en el siglo XVII en Europa occidental. La "llamada", la "vocación", como procedimiento intramundano de verificación de la fe en la vida práctica, que procede del interior de cada uno/a, se va a manifestar para Weber, Sombart y Troeltsch como un "pacto con Dios", en esa afinidad histórica que se da entre economía y religión en los orígenes del capitalismo, mientras que la misma "vocación" va a llevar a una buena parte de los personajes (Adrian Leverkühn, el Doktor Faustus de la modernidad avanzada) de Thomas Mann, en la estela de Goethe, a un "pacto con el diablo", cuyas consecuencias, en ambos casos, tanto para los que queriendo el bien producían el mal, como para los que queriendo el mal producían el bien, se harán visibles en la "quiebra burguesa", tanto del "último hombre", del "especialista sin espíritu, del gozador sin corazón" del final de la *Etica Protestante* de Weber como de Thomas en *Los Buddenbrook* de Th. Mann, donde el dinero se ha convertido en substituto técnico de Dios.

La modernidad avanzada de finales del siglo XIX y del siglo XX, la de las metrópolis como Londres, París, Berlín o Nueva York, y que Georg Simmel ha analizado en su extraordinario artículo: "*Las metrópolis y la vida mental*" de 1907, ya no acoge al puritano-burgués, expresión de la protomoderna afinidad electiva que intuyó Weber entre religión y economía, sino al **urbanita**, a ese self dirigido "**desde fuera**" que adoptará varias formas. Entre ellas, aparecerá como "hombre masa", y así lo pone de manifiesto, J. Ortega y Gasset en *La rebelión*

de las masas, y E. Jünger en *El trabajador,* o el director de cine alemán F. Lang en su film *Metrópolis*.

La modernidad de la "producción" deja paso a la modernidad del "consumo", de los grandes almacenes, como el KaDeWe, (*Kaufhoff des Westens*) de Berlín o en *Los Pasajes* comerciales de París, en donde la gran ciudad, la neurastenia y el tedio encuentran su tipo ideal en el ***flaneur***, tematizado por E. A. Poe, Ch. Baudelaire y W. Benjamin. Al mismo tiempo, el crecimiento de la economía monetaria corre paralelo al desarrollo de la burocracia; monetarización y burocratización de las relaciones sociales son dos caras de un mismo fenómeno: la proletarización psíquica que describen con distintos énfasis: Weber en *Escritos Políticos* y en *Economía y Sociedad*, Kafka en *El Proceso*, *El Castillo* y en *La colonia penitenciaria* y Orson Wells en *El Proceso*.

Ulrich, el "hombre sin atributos" de R. Musil, representa otro perfil de ese individuo de posibilidades que aparece como tipo ideal del contrato social liberal que más tarde quedará inmortalizado por J. Rawls en la república procedimental liberal con un yo sin límites de posibilidades.

Entre esa orientación protomoderna dirigida "**internamente**" y la otra orientación tardomoderna dirigida "**por los otros**" que han esbozado ideal-típicamente Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y Riesman en *La muchedumbre solitaria*, se van a producir las diversas metamorfosis del Sí mismo que hemos mencionado.

El personaje característico de nuestro tiempo, un tiempo que adquiere sus contornos orientados hacia el futuro ya a finales del siglo XVII[3], es un ser humano capaz de escoger, decidir y crear, que aspira a ser autor de su propia vida, creador de una identidad individual[4]. Elegir es ese imperativo ineludible del que no podemos escapar. Hoy, tenemos que escoger hasta el propio Dios[5], antes era él el que nos elegía, incluso como pueblo. La individualización, en este sentido, significa que la biografía personal es arrancada de determinaciones dadas y es situada en manos del individuo, dependiente de sus decisiones. Las biografías devienen así **auto-reflexivas**, ya que no son socialmente prescritas sino individualmente elegidas y cambiadas. Pero, del hecho de que el individuo se haya autoinfinitizado, convirtiéndose en Dios para sí mismo, al precio de haber "pactado con el diablo", como tan bien han puesto de manifiesto Goethe y Mann en la metamorfosis moderna de Prometeo en Fausto, no se debe inferir que hayamos acabado con el destino en cuanto tal. La apertura e indeterminación del futuro no significan la erradicación del destino, sino más bien el comienzo de su producción social. Del paso de la "fortuna" medieval al "ries-

(3) Ver el excelente trabajo de Reinhart Koselleck: "Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte?. Zeitverkürzung und Beschleunigung" en *Zeitschichten*, Frankfurt, 2000, 150-177.

(4) U. Beck y E. Beck-Gernsheim, han desarrollado ampliamente esta idea en *Individualization*, Londres, 2001. Ver también el texto de U. Beck: "Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política" en A. Giddens, W. Hutton, 2000, 233 y s.

(5) Sobre la cosmovisión politeísta moderna ver el trabajo de J. Beriain: *La lucha de los dioses en la modernidad*, Barcelona, 2000.

go" moderno no se ha producido un "nuevo" mito social. Sencillamente, se ha pasado del destino **dado** metasocialmente, Dios, la naturaleza, al destino **producido** socialmente, como consecuencia de la multiplicación de la franja de posibilidades de **nuevas incertidumbres, pero esta vez manufacturadas socialmente**[6]. Lo relevante, sociológicamente hablando, es cómo aparece este destino colectivo institucionalmente configurado en el contexto vital de la gente en una sociedad individualizada. Podríamos decir que el espejo cóncavo que refleja la cosmovisión descentrada moderna se ha cuarteado sin hacerse añicos, y que cada fragmento produce su propia perspectiva total, sin embargo, la superficie del espejo con su miríada de pequeñas fisuras es incapaz de producir una imagen unificada[7]; en este sentido, vivir nuestra propia vida significa que las biografías corrientes se convierten en biografías que hay que escoger, biografías de "bricolaje", biografías de riesgo, a veces rotas o descompuestas. Como constata Ulrich Beck, en la medida en que la gente se libera de una serie de ligámenes y privatiza toda una serie de nuevos proyectos vitales se produce un doble efecto (Beck, 1986, 216). Por una parte, al devenir las formas de percepción privatizadas, los horizontes temporales de percepción se estrechan más y más, hasta el caso límite en que la historia se encoge en torno a un presente eterno, en donde se pone de manifiesto que los niños tienen dificultades para reconocer los contextos vitales de sus padres y mucho menos los de sus abuelos. Por otra parte, aumentan los constreñimientos que configuran la propia biografia, precisamente, a través de nuevas condiciones institucionales. De hecho, "los individuos **liberados** se convierten en **dependientes** del mercado de trabajo y con ello también en dependientes de una formación escolar, en dependientes del consumo, en dependientes de las regulaciones y providencias típicas del Estado social, de las planificaciones del tráfico, de las ofertas de consumo, de las posibilidades y modas de la atención médica, psicológica y pedagógica" (Beck, 1986, 219), así como de lo que Adorno y Horkheimer llamaron "industria cultural" (Horkheimer y Adorno, 1996) que manufactura el gusto orientado al consumo de masas. En una sociedad diferenciada funcionalmente, todo individuo ha de poder tener acceso a cualquier sistema funcional —económico, político, jurídico, etc—. Todo sistema funcional incluye a la

(6) A. Giddens, 1991, 122. A. Giddens en *Beyond Left and Right*, Londres, 1994, Introducción, propone el término : "**incertidumbre manufacturada**". U. Beck también ha abundado al respecto en: "World Risk Society as Cosmopolitan Society?. Ecological Questions in a Framework of Manufactured Uncertenties" *Theory, Culture and Society,* Vol. 13, 4, 1996. Es interesante la respuesta de Jeff Alexander y Philip Smith, "Social Science and Salvation. Risk Society as Mythical Discourse", *Zeitschrift für Soziologie*, Vol. 28, 4, 1996. En la perspectiva luhmanniana ver J. Mª García Blanco, "Racionalidad y riesgo en la identidad de las sociedades complejas" en E. Lamo de Espinosa, J. E. Rodríguez Ibáñez, *Problemas de teoría social contemporanea*, Madrid, 1993, 478ss. Ver como síntesis de la discusión la compilación de J. Franklin, (Edit.), *The Politics of Risk Society*, Londres, 1998. Una muy valiosa reconstrucción de las diferentes semánticas del riesgo se encuentra en: R. Ramos: "Prometeo y las "Flores del Mal": El problema del riesgo en la sociología contemporánea" en R. Ramos Y F. J. García Selgas, (Editores), *Reflexividad, riesgo y globalización*, Madrid, 1999, 249 y ss. Ver asimismo sobre el concepto de destino en las sociedades modernas: E. Gil Calvo, *El destino*, Barcelona, 1995, 94ss. Gil Calvo se pregunta si a esto lo podemos llamar progresión o regresión, pienso que quizás podamos llamarlo **retroprogresión**.

(7) Ver esta idea en el artículo de Z. Bauman: "Searching for a Centre that Holds" en M. Featherstone, S. Lash y R. Robertson (Edits), 1995, 140-155.

totalidad de la población, pero sólo en lo tocante a aquellos fragmentos de su modo de vida que resultan relevantes para la función de que se trate[8]. En lugar de los vínculos y formas sociales tradicionales (clase social, familia pequeña), aparecen instancias secundarias que determinan la biografía del individuo y que, a contracorriente de la capacidad de decisión individual, la cual se impone como forma de conciencia, lo convierte en juguete de modas, relaciones y mercados (Beck, 1986, 211). A pesar de, o debido a, las directrices institucionales y la inseguridad, a menudo incalculable, nuestra vida está condenada a la actividad; si uno tiene una vida propia, el fracaso también es propio. Es en esta indeterminación existente entre la liberación y la dependencia donde se sitúa la **ambivalencia moderna o la modernidad ambivalente**[9], como apuntará Zigmunt Bauman en la línea de Simmel.

1. La idea de "llamada" en la ascética protestante

En *La ética protestante*, Max Weber, implícitamente, despliega un discurso que podíamos llamar de "fortalecimiento" del Self que va a influir en muchos de sus trabajos así como en sus interpretaciones de lo que él considera crisis de la sociedad y la política modernas. Aunque Weber raramente menciona explícitamente la palabra self, sin embargo, analiza los procesos de disciplina del Self, a través del concepto puritano de "**llamada**" y de educación carismática, que van a contribuir al despliegue de "roles" como el científico, el político, el empresario y el líder carismático. La importancia de la "llamada"[10] radica, no tanto en su primera acepción, orientada por la elección del propio destino en perspectiva religiosa, sino en su inserción intramundana que sitúa al individuo como un instrumento, como un vehículo único, para el dominio de un mundo racionalizado: "En el nombre de Dios, uno debe controlarse y dominar el mundo a través de su **llamada-vocación**" (Schluchter, 1979, 29-30). Esta es la solución de la ascética protestante en medio del conflicto existente entre la innovación y la creación, por una parte y, la conformidad a la tradición, por otra parte.

El protestantismo ascético "crea el "alma" apropiada para el capitalismo, el alma del "hombre de vocación"" (Weber, 1972, 167, 168). La idea de "deber en la llamada" aparece en la vida del puritano de finales del siglo XVII como los fantasmas comparecían en las creencias religiosas previas. Para Weber hay una primacía de la voluntad, religiosamente inducida, sobre el deber ético racional, tal como aparece en Kant, pero, ¿cuál es el origen de esta "llamada"?[11]. Tiene

(8) Ver el desarrollo de esta idea en N. Luhmann*: Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, Munich, 1981, 25 y ss.

(9) Ver la idea de producción social de la ambivalencia en el texto de Z. Bauman: *Modernity and Ambivalence*, Londres, 1991

(10) Charles Taylor ha puesto de manifiesto la importancia del concepto de "llamada", procedente de la ascética intramundana protestante, en la conformación de la identidad moderna occidental (ver su obra: *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Mass, 1989, 375).

(11) Me sirvo aquí de la descripción que hace H. Goldmann en *Max Weber and Thomas Mann: Calling and the Shaping of Modern Self*, Berkeley, 1985, 35 y ss.

un primer origen bíblico, codificado por muchos, incluido Santo Tomás, según el cual las "inclinaciones" humanas hacia una u otra esfera de actividad no son sino obsequios de la gracia dentro de una sociedad humana dividida en herencias producto de la Providencia divina. Un segundo origen precristiano, afincado en los clásicos, codificado por Cicerón en D*e Officiis*, y compartido por humanistas como Petrarca, Erasmo y Vives, enfatiza el papel del descubrimiento del propio carácter y el talento (*ingenium*) nativo de uno así como la cultivación de las propias aptitudes dentro de diferentes disciplinas. El tercer origen fue griego o helenístico, con connotaciones medicas y psicológicas, derivado de Platón, Aristóteles, Hipócrates y Galeno, siendo codificado por Marsilio Ficino, apunta, como la teoría humanista, a las inclinaciones de los individuos más que a la distribución de los talentos en las diferentes esferas.

Con la Reforma se producen una serie de cambios profundos que comienzan cuando Lutero separa la noción de vocación de la ética humanista bajo el argumento de que tanto la "llamada temporal" como la llamada religiosa proceden de Dios. Nuestra vocación así es **ordenada** (por Dios), no **seleccionada**. Así lo pone de manifiesto Weber: "Es evidente que en la **palabra** alemana "profesión" (***Beruf***), como quizás más claramente en la inglesa ***calling***, hay cuando menos una reminiscencia religiosa: la idea de una tarea impuesta por dios. Este sentido religioso de la palabra se revela con nitidez tanto mayor cuanto más nos fijamos en ella, en cada uso concreto. Siguiendo la génesis histórica de la palabra a través de las distintas lenguas cultas, se ve en primer término que los pueblos predominantemente católicos carecen de una expresión coloreada con ese matiz religioso para designar lo que los alemanes llamamos ***Beruf*** (en el sentido de posición en la vida, de un campo delimitado de trabajo), como careció de ella igualmente la antigúedad clásica, mientras que existe en todos los pueblos predominantemente protestantes. Se muestra además que esa existencia no es debida a una peculiaridad étnica de los respectivos idiomas (el ser, por ejemplo, la expresión del "espíritu popular germánico"), sino que en su sentido actual la palabra nació precisamente de traducciones de la Biblia (sobre todo la de Lutero), y no del espíritu del texto original, sino precisamente del **espíritu del traductor**"[12].

Como Weber escribió algo más tardíamente en *Economía y sociedad*, en el cristianismo temprano faltó una noción específica de "dignidad" del trabajo. El trabajo deviene una actividad honorable mucho más tarde en los monasterios católicos como un medio fundamental de ascetismo. El monje ha sido el primer "hombre de llamada" (Weber, 1978, 916). Pero, a pesar de que la noción de *vocatio* existió entre los católicos, no fue una disciplina para todos los creyentes, ya que significó específicamente la llamada a la vocación religiosa para el monje y el sacerdote al servicio de dios y no tuvo relación con ninguna tarea

(12) M. Weber, *La ética protestante* en *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Vol. 1, 1983, 57-59, así como las notas 1 y 2 donde Weber procede a realizar una exégesis histórico-filológica extraordinaria de la palabra. Los subrayados son míos.

mundana. Pero, según Weber, con la traducción de la Biblia que realiza Lutero, la llamada se sitúa en medio de la actividad intramundana y conlleva una santificación de la conducta y, coextensivamente, la salvación. Lutero tradujo dos conceptos griegos diferentes como *Beruf*, la k*lesis* paulina, en el sentido de llamada a la salvación, concepto este puramente religioso y, también las palabras *ponos* y *ergon*, que significan trabajo. El conecta así el ámbito sagrado y el ámbito profano. Para Weber la innovación crucial radica en que "el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo. Esta fue la consecuencia inevitable de la idea de una dimensión religiosa del trabajo cotidiano, que, a su vez engendró el concepto de "profesión" en este sentido" (Weber, 1983, 63). Reconociendo la extraordinaria importancia que conlleva esta labor de interpretación creativa del texto bíblico, introducida por Lutero, sin embargo, Weber va a situarla como una concepción emocional de la fe (Weber, 1983, 81) frente al mayor grado de racionalización ética alcanzado por el calvinismo. Para Weber, el prototipo moderno de llamada está representado en el calvinismo y en las principales sectas del protestantismo ascético-pietismo, metodismo y baptismo (incluyendo a los menonitas y a los cuáqueros). El punto de partida se sitúa en el dogma de la predestinación[13], según el cual existe una libertad absoluta de Dios para alegir salvar o no hacerlo, más allá del poder, de la culpa o de los méritos humanos. "Con su patética inhumanidad, esta doctrina había de tener como resultado, en el ánimo de una generación que se entregó a toda su grandiosa consecuencia, el sentimiento de una inaudita **soledad** interior del individuo. En lo que para los hombres de la época de la Reforma era lo más importante de la vida, la felicidad eterna, el ser humano se veía condenado a recorrer en solitario su camino hacia un destino prescrito desde la eternidad. Nadie podía ayudarle, ni el predicador,.. ni los sacramentos,.. tampoco la iglesia,..ni tampoco Dios podía prestar aquella ayuda, pues el mismo Cristo sólo murió por los elegidos" (Weber, 1983, 82-83). Sólo el "**libre examen**" es el baremo crítico que permite determinar el "estado de gracia". La relación con Dios para el creyente puritano se plantea como un servicio —él no es sino un instrumento *ad mayorem Dei gloriam*— más que como mera obediencia. Las buenas obras no son sino medios para alejar el miedo de la condenación. El triunfo ascético de este nuevo self supone una descarga de la angustia ante la indeterminación real de la salvación, al adquirir la **certeza subjetiva** de la gracia, por medio de la **comprobación** (*Bewährung*) de la fe en la vida práctica (Weber, 1983, 95-96). Pero, todo esto sería imposible sin esa **tensión interna extrema** que se da en medio de la dualidad: este mundo/el otro mundo (*innerweltlich/jenseitsweltlich*), algo que sólo se da históricamente en la ascética in-

(13) El dogma de la predestinación no es sino la específica forma por medio de la cual Calvino afronta los efectos secundarios de la protocaída (el pecado original por cuanto originante de consecuencias reales) de Adán en el paraíso. En la ascética protestante, "el mundo, como criatura caída, tiene significación religiosa exclusivamente como objeto del cumplimiento del deber por la acción racional, según la voluntad de un Dios que se cierne soberano sobre el mundo" (M. Weber, *Economía y sociedad*, México, D. F., 1978, 438)

tramundana del protestantismo. La santificación del trabajo, el "vivir para trabajar" moderno se contrapone al "trabajar para vivir" de la tradición. Aquí se contraponen los modelos de Benjamin Franklin y de Jakob Fugger. Todo estaba orientado hacia la libre gracia de Dios y el destino ultraterreno; "la vida terrenal era un valle de lágrimas o sólo una travesía. Pero, precisamente por ello se puso un desmesurado acento en **ese ridículo[14] tramo de tiempo** y en lo que sucediera durante él, casi en el sentido del dicho de Carlyle: "debieron transcurrir milenios antes de que vinieras a la vida, y otros milenios aguardan callados a lo que tu vas a empezar con esta vida tuya"" (Weber, 1983, 429). Sociológicamente hablando, en los términos de W. I. Thomas, podemos decir que una causa no verdadera a priori como el sentirse subjetivamente salvado, produce una consecuencia verdadera, la racionalización de la conducta llevada a cabo por un self fuerte que opera según convicciones internas. Esta actitud antimágica, por cuanto que opera como fermento desencantador del mundo, sin embargo, paradójicamente, produce la magia que transforma "viejos" hombres en hombres "nuevos".

El interés por las prácticas del self no es nuevo en la cultura alemana. Ya en el siglo XVIII, el debilitamiento de las prácticas religiosas formales y de la creencia cristiana, sobre todo entre los intelectuales, como fuentes de ideales y modelos para la configuración de la identidad y guía para la acción, conduce a la generación de técnicas y códigos no-religiosos para configurar y legitimar el self, así, las concepciones kantianas del derecho moral y la personalidad, el ethos de la "formación" (*Bildung)* o autocultivación a través de la erudición, el ideal de la *Kultur*. En palabras de Norbert Elias, "la legitimación de la intelectualidad de la clase media (alemana) del siglo XVIII era su autoconciencia y su orgullo residía allende la economía y la política en eso que, por ese motivo, se llama en alemán, "**lo puramente espiritual**" (*Das rein Geistige*), en la esfera de los libros, en la ciencia, la religión, el arte, la filosofía y en el enriquecimiento interior, en la "formación" del individuo, principalmente a través del libro, en la personalidad" (Elias, 1987, 76). Humboldt sería el representante arquetípico de esta posición; frente a la autoperfección por la "formación"[15] humboldtiana, Weber postulará una autoafirmación ético-religiosa que expresa la "llamada". En el siglo XIX, sin embargo, las nuevas técnicas que ayudaron a conformar y equipar las individualidades burguesas para la vida y los roles demandados por la nación, la cultura y la clase, fueron seriamente debilitadas y persistentemente desafiadas por las presiones de una sociedad capitalista desarrollándose rápidamente (Sombart, 1972, 352). Nietzsche criticó la servidumbre hacia las

(14) Véase el paralelismo entre la posición weberiana y la shakesperiana apalabrada por Macbeth: "El mañana y el mañana y el mañana avanzan a pequeños pasos, de día en día, hasta la última sílaba del tiempo recordable; y todos nuestros ayeres han alumbrado a los locos el camino hacia el polvo de la muerte...!Extínguete, extínguete, fugaz antorcha¡...!La vida no es más que una sombra que pasa, un pobre cómico que se pavonea y agita una hora sobre la escena, y después no se acuerda más...,*un cuento narrado por un idiota con gran aparato, y que nada significa*".

(15) Ver el concepto de "*Bildung*" elaborado por R. Vierhaus, en O. Brunner, W, Conze y R. Koselleck (Editores), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Vol. 1, 520, 1972

lecciones de la historia; Simmel avisó sobre la aplastante ocultación de la "cultura subjetiva" por la "cultura objetiva"; Troeltsch apuntó que la sociedad estaba transformando los valores impersonales por los señores personales; y Thomas Mann captó el paso de la "*Kultur*" a la "*Zivilization*". Todos ellos ponen de manifiesto su preocupación en torno a este problema. El enfoque de Weber es también una respuesta a las presiones del racionalismo capitalista y al socavamiento de las prácticas e ideales burgueses originarios. El propósito de las prácticas del self que Weber propone para la Alemania moderna se basa en la generación de poder, en el **fortalecimiento del self** para la innovación y el dominio en un mundo racionalizado. En su proliferante disciplina, la racionalización, crecientemente, reduce la significación del carisma y la acción individualmente diferenciada (Weber, 1978, 847 y ss). Mientras Foucault argumenta que el self está conformado **por** relaciones de poder que penetran las instituciones y las prácticas sociales, Weber pretende conformar el self **para** el poder y generar un self **con** poder. Según Foucault, este tipo ideal weberiano que actúa racionalmente y regula su acción con arreglo a principios elegidos por él mismo debe renunciar a una parte de sí mismo. Foucault se pregunta por el precio[16] que el individuo tiene que pagar por crear tal cosmos racional. Pero, en la argumentación weberiana el enfasis no está tanto en los mecanismos de "totalización de la vigilancia y la autodisciplina" (Foucault) o en el "autocontrol de los afectos" (Elias) sino en el balance neto que auna a hombre, trabajo y destino en los albores de la modernidad occidental. Es Nietzsche quien media en la preocupación weberiana por el poder. Nietzsche creyó que "el instinto fundamental de vida.... tiende a **la expansión del poder**" (Nietzsche, 1988, Vol. 3, 583). "Algo viviente desea liberar su energía— la vida en sí misma es **voluntad de poder**" (Nietzsche, 1988, Vol. 5, sección 3, 27). Para Nietzsche esta voluntad es natural, innata, instintiva, mientras para Weber, la voluntad de poder no es natural ni está encarnada en la aristocracia, más bien está enraizada usualmente en específicas prácticas sociales y culturales, usualmente religiosas, cuyos portadores son "virtuosos"[17] que conforman una religiosidad de élite. Este poder no se encuentra en técnicas o en un tipo de racionalidad **externa** al self ni mucho menos en la tentación de los otros o en la esclavitud del deseo personal sino en un modo de poder encontrado y generado **en el interior** del self. En este sentido, tampoco la conciencia de clase fortalece al individuo sino que lo hace dependiente de una instancia externa.

Occidente precisa, a juicio de Weber, nuevos medios de autodominio que para él estarían contenidos en una nueva "**metafísica individualista**" (Goldman, 1987, 165) o en una **metafísica del heroísmo humano dirigida por una**

(16) Ver M. Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona, 1990, 46-47.

(17) Ver esta idea desarrollada por M. Walzer en su extraordinario texto: *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Mass, 1965, 1-2, 27-29, 57-59, 63, 66, 92-94, 97-101, 103-104. Estos virtuosos constituyen una élite de líderes, "liberadores providenciales", "revolucionarios racionales" que pretenden corregir los usos perversos del poder ejercido por la iglesia institucionalizada y por los príncipes, algo que surgirá con el espíritu de la Reforma.

voluntad faústica, como acertó a proponer Paul Honigsheim, alguien que conocía muy bien a Weber: "Max Weber se empeñó en una lucha a muerte contra cada Institución, Estado, Iglesia, Partido, Fundación, Escuela,...es decir, contra toda estructura supraindividual de cualquier tipo que reclamase entidad metafísica o validez general. Amaba a cualquier hombre, incluso a un Don Quijote que buscase, contra la injustificada pretensión de una institución cualquiera, afirmarse a sí mismo y al individuo como tal. Gradualmente tales hombres se acercaron a él automáticamente; en efecto, el "último héroe humano" les atraía a su círculo ejerciendo un poder realmente mágico... En aquellos días este arquetipo de todos los archiherejes reunió a su alrededor una verdadera horda de hombres cuyos rasgos más distintivos, quizá sin saberlo ellos mismos, residían en el hecho de que todos ellos eran, de una manera u otra, por lo menos "outsiders", si no algo más"[18]. Este nuevo "**poder interior**" (*von ihnen heraus*) opera frente a la tradición, pero también frente a la propia racionalidad, que pretendía dominar el mundo y ha acabado dominando asimismo al hombre. Este poder no es el poder que opera "desde fuera", de la técnica, el poder que emana de las fuerzas de producción, como apuntara Marx, sino aquél que **procede del interior del alma humana**. Este individuo innovador arquetípico, éste "hombre de vocación", esta "personalidad occidental", como aparece en su sociología de las religiones universales, o éste "político y científico con vocación", como Weber lo llama en sus últimos escritos[19], es el portador de un poder enraizado en el triunfo ascético sobre el self natural a través de una "**doma del alma**" (*Zähmung der Seele*), capaz de afrontar la misión o tarea interior. El resultado de la sujeción a la "llamada" representa la transformación del self natural en una "personalidad". Este "self fuerte", podíamos llamarlo contrasocializado sin temor a equivocarnos, actúa frente a la acomodación o ajuste a la burocracia —verdadera parcialización del alma—, tanto de los que deciden como de aquellos afectados por tales decisiones y, por tanto, tiene consecuencias revolucionarias para el sistema social existente[20]. En este sentido Weber pretende devolver las creaciones a su creador, el hombre, a través de un renacimiento secular de la "llamada". La "personalidad total" constituye "una unidad de estilo de vida regulada "**de dentro a fuera**" (*von innen heraus*) por algunos principios centrales propios" (Weber, 1983, 423). Para Weber, convertirse en una personalidad requiere una unificación jerárquica del self, requiere un impulso hacia la unidad desde dentro y moviéndose hacia fuera desde un centro que el individuo ha alcanzado por sí mismo. La persona debe convertirse en una "unidad sistemática", en una "totalidad", no sólo en una combinación de cualidades particulares útiles.

---

(18) P. Honigsheim, "Der Max Weber-Kreis in Heidelberg" *en Kölner Vierteljahreshefte zur Soziologie*, Vol. 4, 1925, 271-272. Citado en A. Mitzman, *La jaula de hierro*, Madrid, 1976, 16.

(19) F. H. Tenbruck afirma que: "No puede existir la más mínima duda de que *Ciencia como vocación*, representa la auténtica herencia de *La ética protestante*, en la medida en que tal ensayo nos muestra al genuino puritano de la *La ética*..." ("Max Weber and the Sociology of Science: A Case Reopened" en *Zeitschrift für Soziologie*, 3, 1974, 318).

(20) Ver esta idea en W. Mommsen, Personal Conduct and Societal Change" en Whimster y Lash (Editores), *Max Weber. Rationality and Modernity*, Londres, 1987, 35-52.

La idea del carácter ascético del moderno trabajo profesional no es nueva. Ya Goethe en los "*Años de Aprendizaje*" y en la muerte que dio a su Fausto, nos señala este motivo ascético del estilo de vida burgués, en el que la limitación al trabajo especializado, y la renuncia a la universalidad faústica de lo humano que ella implica, es en el mundo actual condición de toda obra valiosa y que, por tanto, "acción" y "renuncia" se condicionan recíprocamente de forma inexorable en el mundo de hoy (Weber, 1983, 165). Esta explosión del laico profesionalizado a partir del monje, para Goethe, significaba un adios a una época de humanidad bella y plena. "El puritano **quería** ser un hombre profesional; nosotros **tenemos** que serlo" (Weber, 1983, 165). Lo que para el puritano fue una opción, para nosotros es un "destino inescapable". Ya en el siglo XIX se hace manifiesta la ruptura de ese poderoso cosmos del orden económico moderno, aferrado a las condiciones técnicas y económicas de producción mecánico-maquinista, con la ética que le había proporcionado una legitimación sociorreligiosa. La diferenciación entre lo sagrado y lo profano se hace patente, ya que "**el destino**" ha convertido el "manto liviano de la ética" en una "férrea jaula" económico-burocrático-funcional. Si "ellos (nuestros padres) construyeron para nosotros una casa segura —así se manifiesta Weber en un *Referat* de 1893— y fuimos invitados a sentarnos y a sentirnos cómodos allí", ahora tal casa se ha convertido en una"jaula de hierro"[21]. Así como Weber observa, al final de la *Etica Protestante*, el advenimiento del "utilitarismo instrumental" del "último hombre" (ya preludiado por Nietzsche en su Zaratustra): "**especialista sin espíritu, hedonista sin corazón**", como algo característico de la modernidad avanzada, en la que se ha producido una ruptura de la afinidad electiva existente entre religión y economía propia de los orígenes del capitalismo, así Simmel contrapone, en lo que podríamos considerar la manifestación más clara de su diagnóstico de la crisis cultural específicamente moderna, el ideal ascético de vida franciscano: "*Nihil habentes, omnia posidentes*" (**No tener nada** —material**—, poseer todo** —lo espiritual—) con el ideal del hombre moderno que venera el "becerro de oro", habiendo invertido los términos de la frase anterior: "*Omnia habentes, nihil posidentes*" (Simmel, 1988, 229) (**Tener todo** —lo material—, **no poseer nada** —espiritual). La posición de Dios como *motor inmóvil* viene a ser reocupada por el dinero como *perpetuum mobile*. "El dinero no solamente tiene una función, sino que es una función...**su valor substancial no es otra cosa que su valor funcional**" (Simmel, 1977, 175-176). Kenneth Burke expresa esto con una brillantez y profundidad incomparables al afirmar que el dinero funge como: "un **substituto técnico de Dios**, donde Dios representa la substancia unitaria en la que se fundamenta toda diversidad de motivos...(el dinero pone en peligro a la religión) no en la forma dramática o agonística de un temperamento, sino en su forma sosegada racional, como un substituto que realiza su rol mediador más eficientemente, con más parsimo-

(21) Así se expresaba Weber en alemán en 1893 y 1904: "Sie haben um uns ein festes Haus gebaut" (1893)...."ein stahlhartes Gehäuse" (1904).

nia, con menos derroche de emociones que la concepción religiosa o ritualista del trabajo" (Burke, 1962, 111-112).

Para corroborar lo dicho, permítame el lector/a ofrecer un ejemplo tomado de la literatura donde aparece tipificada con gran claridad esta omnipresencia diabólica del dinero. Este es uno de los temas más importantes en la primera gran novela de Thomas Mann, *Los Buddenbrook*, (1909), en la tercera parte, en donde Tony Buddenbrook, la desconcertada princesa de la saga comercial del mismo nombre, se pregunta sobre el verdadero significado de la palabra "arruinado" siendo consciente de que las aventuras comerciales de su marido (Bendix Grünlich) se han acabado. En ese momento todo lo que conllevaba la palabra "bancarrota" emerge de repente ante ella, todas las vagas y temerosas insinuaciones que de niña había oido se hacen realidad. "Bancarrota", algo más vergonzoso que la muerte, era realmente la catástrofe, la ruina, la vergüenza, la desgracia, la miseria, el deshonor, la desesperación[22]. **La bancarrota, o privación financiera total, es vivida como la pérdida total de valor, el fundamento axiológico cero, una relación que, por supuesto, presupone que el dinero ocupa el estatus del valor cultural paradigmático**[23]. En los términos de Weber y de Sombart podríamos decir que en el capitalismo desarrollado, el dinero se ha convertido en el fin supremo al haberse evaporado el espíritu religioso que lo retenía como puro medio. El "hombre interior", prototipo de la ascética protestante, la fuerza interior encarnada ahora en el protagonista de la saga, Thomas Buddenbrook[24], choca con una realidad de la cual él ya no es sujeto creador sino el objeto creado. Interpreta su "rol" mecánicamente, así, con su mujer Gerda, con su hijo Hanno y con su hermana Tony. El deseo de "representar apropiadamente" y de rechazar, más bien, no admitir, la verdad del fracaso interno convierte a Thomas en un nuevo Sísifo. Sólo queda la "concha vacía de la llamada", "la guerra contra el entorno" y así, prisionero y sin esperanza, derrotado, tiende hacia la muerte. Para él la vida es ya una prisión y la muerte una liberación[25].

2. Del "pacto con Dios", a través de la búsqueda del daimon personal, al "pacto con el diablo"

El "pacto con Dios" que establece el hombre de vocación de la primera modernidad occidental y que ha sido analizado previamente comienza a resquebrajarse como consecuencia de, por una parte, el proceso de racionalización de las imágenes del mundo, analizado por Weber; esto significa que las creencias

(22) Ver Th. Mann, *Los Buddenbrook*, Barcelona, 1993, tercera parte. Para la ubicación histórica de esta obra y de su saga ver la obra de P. de Mendelssohn, *Der Zauberer. Das Leben des deutschen Schriftstellers Thomas Mann*, Munich, 1975, Vol. 1, 259ss.

(23) Para ver la relación entre el dinero y la instrumentalización de la cultura consultar la *Filosofía del dinero*, opus cit, capítulo tercero, segunda parte.

(24) Ver el interesante trabajo de F. Bayón: "Los Buddenbrook y el espíritu del capitalismo" en *Estudios de Deusto*, Vol. 46/1, 1998, 93-141.

(25) La obra de Arthur Schopenhauer se convertirá en el alivio, según el cual la muerte es una felicidad.

religiosas se han convertido en cuestión de preferencia (elección) subjetiva como consecuencia del surgimiento de **interpretaciones alternativas sobre el sentido de la vida**[26] y, por otra parte, la religión institucionalizada ha sido despolitizada como resultado de una diferenciación funcional de la sociedad, que en principio ya no puede ser integrada a través de una religión política institucionalizada. Cuanto más secularizada es una sociedad más diferenciadas están la religión, la economía, el derecho y la política[27]. Como con gran acierto afirma Niklas Luhmann, reactualizando *via negationis* el *dictum* de Nicolás de Cusa que situaba a Dios como *coincidentia oppositorum*: "La religión no es ya una instancia necesaria de mediación que relaciona todas las actividades sociales proporcionándoles un sentido unitario" (Luhmann, 2000, 125). Como ha advertido la deconstrucción de lo sagrado realizada por Nietzsche y Baudelaire, no existe ya una tendencia socialmente condicionada a la realización de los designios divinos, ya no existe una suprainstancia que unifica el bien, lo justo, lo bello y lo verdadero. Para Weber la estructura simbólica de la sociedad moderna tardía es de tipo politeísta: "En realidad quien vive en este "mundo" (entendido en el sentido cristiano) no puede experimentar en sí nada más que la **lucha entre una pluralidad de secuencias de valores**, cada una de las cuales, considerada por sí misma, parece capaz de vincular con la divinidad. El **debe elegir** a cúales de estos dioses quiere y debe servir, cuándo a uno y cuándo al otro. Entonces terminará encontrándose siempre en lucha con alguno de los otros dioses de este mundo, y ante todo siempre estará lejos del Dios del cristianismo (más que de ningún otro, de aquél Dios que fuera anunciado en el Sermón de la Montaña)" (Weber, 1982ª, 33-34). En este "deber elegir" es donde se manifiesta el **imperativo herético** de la modernidad, ya que la palabra herejía procede del griego *hairein*, que significa, elegir, por tanto, el destino inescapabale de nuestro tiempo no es otro que elegir. Este nuevo politeísmo en el que los distintos sistemas de valores aparecen como dioses guerreros, en las "adhesiones" weberianas, se puede centrar en cuatro: el Dios de Lutero —tradicionalismo burocrático—, el Dios de Calvino —racionalización ascética—, el Dios de Tolstói —inmanencia mística— y el Dios de Nietzsche y Stephan George —esteticismo aristocrático y heroísmo mundano—. Como ideólogo de la modernidad (así, en la parte de sus discusiones sobre la política alemana), Weber incita a la racionalización ascética calvinista frente al tradicionalismo burocrático luterano, pero, en cuanto constata que el mundo creado por la racionalización ascética calvinista produce los efectos no deseados de un mundo racionalizado que monetariza y burocratiza las relaciones sociales, tiende a aglutinar los dioses de Calvino y de Lutero y lucha contra ambos desde los campos de la inmanencia mística y de la virtud aristocrática[28]. Finalmente, la desilu-

(26) Ver esta tesis weberiana en la conferencia: *La ciencia como vocación*, y en el *Excurso* del primer volumen de sus E*nsayos sobre sociología de la Religión*.

(27) Ver el trabajo de N. Luhmann: *Funktion der Religion*, Frankfurt, 1977, sobre todo el capítulo 4.

(28) Ver A. Mitzman, *La jaula de hierro*, Madrid, 1976, 173.

sión, la racionalización y la sociedad de masas aparecerán para Weber como el "destino inexorable". En un mundo público tan desencantado (*entzaubert*), Weber apuesta por la búsqueda del ***Daemon*** de cada cual —del patrón de valores últimos de cada uno— en el ámbito privado. Aquí es donde el imperativo herético se hace imperativo ético para Weber. **Cada uno sólo puede decidir por sí mismo "qué es para él Dios y qué es para él el diablo"**....**"cada uno elige, dentro de ciertos límites, su propio destino: el sentido de su hacer y de su ser"** (Weber, 1982b, 238).

La sed faústica de saber y poder, es decir, la convicción reiterada, como algo dado por supuesto, de la realidad de un sin-límite de la experiencia del dominio racional del mundo —ya Simmel lo había puesto de manifiesto cuando afirmó que "el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera"[29]—, es la que va a romper la concepción dualista del mundo, en medio de la cual emergió aquella tensión interna extrema que produjo la ascética protestante y llevó a la creación de una "personalidad total" *ad majorem dei gloriam*. Ya a partir del siglo XIX, l**a "llamada de Dios" permanece en *stand by*, mientras con su agencia dinámica, el daimon y el diablo[30] coextensivamente, mantenemos una conversación y, finalmente, acabamos firmando un pacto**. La racionalidad ascética queda suplantada por una concepción pesimista, pero nada ascética, como la representada por *La Fábula de las abejas* de Mandeville, según la cual, los vicios individuales pueden ser en determinadas circunstancias ventajosos para la colectividad. Como ya vimos, Weber, al final de *La Etica Protestante*, interpreta la dinámica social última del capitalismo dentro de una mitología moderna, que extrae su gramática profunda del *Fausto* de Goethe, quien postula que el **destino** "quiere siempre el **mal** y constantemente crea el **bien**" (Goethe, 1992, Vol. 3, 1315), como efecto no pretendido y no deseado. De forma invertida,"el bien que produce el mal", en *La ética protestante*, el sentido es el mismo. El "paraíso perdido" de Milton se termina por una llamada a la acción en el mundo contraria al espíritu de *La divina comedia*. El destino, de forma no intencional, no revolucionariamente, ni con la conciencia, ni con la voluntad de un sujeto, produce este proceso, como encadenamiento de circunstancias, como acontecimiento evolutivo sin sujeto (Henrich, Offe, Schluchter, 1988, 158).

En esta aplastante realidad que, *strictu sensu*, se revela al final, ya que "al final de la vida se revela lo que la vida es desde el principio: **contingencia**" (Ortiz-Osés, 2001, 54), en ese "tramo ridículo de tiempo", como decía Weber, es donde se sitúa la tragedia de Fausto, héroe moderno que se superpone al Prometeo clásico. Si bien Prometeo era un semidios, un titán, alguien que estaba entre lo suprahumano y lo humano, Fausto es ya plenamente humano,

(29) "Puente y puerta", escrito recogido en la compilación de artículos de G. Simmel intitulada: *El individuo y la libertad*, Barcelona, 1986b, 34.

(30) J. Mª González García realiza un muy interesante análisis de lo daimónico y lo demónico en Goethe y Weber. Ver su obra, sobre la cual volveré: *Las huellas de Fausto*, Madrid, 1992, Capítulo 4.

o quizás debamos decir solo humano,tan humano que, como aducía Simmel arriba, “no tiene fronteras” y Goethe lo sitúa como el nuevo creador de la realidad: “¿Quién distribuye esa fila, que siempre fluye igual, animándola en modo que se mueva con ritmo? ¿Quién llama al individuo al rito universal, en donde pulsa espléndidos acordes? ¿Quién hace que el huracán de las pasiones se enfurezca? ¿Y que los rojos celajes vespertinos ardan con un sentido grave? ¿Quién siembra esas galanas flores primaverales sobre el sendero de la amada? ¿Quién entreteje las insignificantes verdes hojas en corona de honor para galardonar toda clase de méritos? ¿Quién afianza al Olimpo y congrega a los dioses?. Pues, **la fuerza del hombre**, patente en el poeta” (Goethe, 1992, Vol. 3, 1297). El *ad majorem dei gloriam* suena ahora como un *ad majorem homo gloriam*. Pero, el hombre (al menos el hombre moderno) no puede unificar en una totalidad de sentido las diferentes partes de la realidad. “Si hay algo que hoy sepamos bien es la verdad vieja y vuelta a aprender de que algo puede ser sagrado, no sólo aunque no sea bello, sino **porque** no lo es y **en la medida** en que no lo es. Tambien sabemos que algo puede ser bello, no sólo aunque no sea bueno, sino justamente por aquello por lo que no lo es. Lo hemos vuelto a saber con Nietzsche, y, además, lo hemos visto realizado en *Las Flores del mal*, como Baudelaire tituló su libro de poemas. Por último, pertenece a la sabiduría cotidiana la verdad de que algo puede ser verdadero, aunque no sea ni bello, ni sagrado, ni bueno”[31]. Es por esta razón que el héroe fáustico protomoderno aparece escindido entre dos almas gemelas (Goethe, 1992, Vol. 3, 1312), he aquí el drama de nuestro jánico protagonista. Era dificil encerrar en un solo personaje, el protagonista, a los dos seres que todos llevamos dentro; por eso Goethe desdobló la personalidad de Fausto y de ese desdoblamiento nació Mefisto. Fausto es el hombre que aspira, que desea, que se inquieta, pero que no es capaz de actuar. Mefistófeles es la acción, pero la acción sin escrúpulos, que no repara en medios para lograr un fin. De la unión de Fausto —elemento positivo, pero pasivo— con Mefistófeles —elemento negativo, pero activo— surge la tragedia. Aunque Mefistófeles tenga la apariencia del demonio, no es exactamente el ángel caído de que nos habla la religión cristiana, sino más bien una encarnación del **espíritu que avanza negando siempre** (por falsación diría Popper). El diablo es un crítico demoledor. Todas las sátiras, todas las burlas, las pone Goethe en boca de Mefistófeles. En sus vertiginosas correrías por el mundo, Fausto, aún dominado y arrastrado por Mefisto, no se deja nunca vencer del todo por sus tentaciones. El recuerdo del primer amor, el amor de Margarita, ha quedado dentro de él como un destello de luz purísima; y ese destello es lo que al final salva su alma. Fausto no ha asimilado por completo la perversidad de Mefistófeles, pero si su **ansia de acción en el mundo**. Así se manifiesta Mefistófeles en el segundo Fausto: “solo merece libertad y vida quien diariamente sabe con-

(31) M. Weber se hace eco de la diferenciación de esferas culturales de valor, con carácter autorreferencial, en *Ciencia como vocación*, Madrid, 1975, 216-17.

quistarlas”[32]. La necesidad de acción, manifiesta en ese eterno caminar del caballero andante, es por lo que, finalmente, en la segunda parte del drama, Fausto se convertirá en un símbolo del humano progreso, de una racionalización sin fin. Fausto toma las riendas de Prometeo como espíritu del **ambivalente** progreso, que al principio aparecerá como inevitable y luego como solo posible[33]. En medio de esta apertura de horizontes, impensable antes, “había que afrontar, pues, todo el problema trágico de la limitación del hombre y la hipotética posibilidad de rebasarlo por medios extraordinarios, mágicos; revisar la moral antigua y lanzar al albur dramático el naipe del superhombre” [34] y para esto Fausto firma un “**pacto con el diablo**”, esa agencia dinámica, intramundana, podíamos decir, de lo divino, a la cual le vende su alma mientras permanezca en este mundo. Del pacto con el Dios monoteísta del judeocristianismo hemos pasado al pacto con el Daemon personal (el propio arquetipo o Dios elegido), típicamente politeísta de origen griego, para arribar, finalmente, al pacto con el diablo[35], es decir, el monoteísmo judeo-cristiano se manifiesta ahora en su lado sombrío, en las consecuencias perversas de determinados cursos de decisión y de acción.

Esto ocurre en el ámbito de la política, según lo ha puesto de manifiesto Weber, y en el campo de la creación cultural, concretamente, en la creación musical, tal como aparece en el *Doktor Faustus* de Thomas Mann; al buscar al daimon creador y no encontrarlo o no saber encontrarlo por medios adecuados, entonces la creatividad se consigue al precio de un pacto con Mefistófeles o con el “Angel de la Ponzoña” (Mann, 1992, 571). En el pacto, “el tiempo es la mercancía que Mefistófeles vende al Doktor Faustus” (Mann, 1992, 574), veinticuatro años incalculables, y por ese período le da la palabra de avivar el fuego bajo la caldera, para que pueda hacer grandes cosas y sea capaz de crear. Para Mann la regresión ya no está planteada únicamente como un problema individual sino que afecta a toda la nación alemana y, por tanto, describe la crisis espiritual de Alemania en el siglo XX. Adrián Leverkühn (A. L. en adelante), el Doctor Faustus moderno tardío manniano, representa el paradigma de cuanto se relaciona con el destino humano, el instrumento para comprender lo que llamamos curso de la vida, evolución, predestinación[36]. El destino, tanto en Goethe[37], como en Weber y Mann, es un a priori sociocultural ineludible, sólo que ahora, en Mann, destino individual y colectivo se entremezclan trágicamente en la barbarie nazi, así lo proclama Serenus Zeitblom, narrador de la tra-

(32) J. W. Goethe, *Fausto*, opus cit, Vol. 3, 1491. En la segunda parte de Fausto aparecen los ángeles, cargados con la parte inmortal de Fausto, afirmando que : “siempre a aquel que con denuedo lucha y se afana en la vida, salvación brindar podemos”, *Fausto*, opus cit, 1497.

(33) Ver el grandioso estudio de H. Blumenberg: *Work on Myth*, Cambridge, Mass, 1985.

(34) Tomado de la introducción de Cansinos Assens a *Fausto* en la edición citada, página: 1267.

(35) Esta metamorfosis está muy bien explicada en el texto ya citado de J. Mª González: *Las huellas de Fausto*, opus cit, 143 y ss.

(36) Ver el trabajo de E. Trías: *Mann y Goethe*, Barcelona, 1978.

(37) El destino es la fuerza que guía la acción y la vida de los individuos, así lo pone de manifiesto Goethe en su *Egmont*: “Cree el hombre dirigir su vida, dirigirse a sí mismo, pero en su interior más profundo es arrastrado inexorablemente por su destino”.

gedia: “mi estado de ánimo no es más que una derivación especial del estado de ánimo que es el destino común de todo nuestro pueblo (se refiere al pueblo alemán de la primera mitad del siglo XX) y siento ciertamente ganas de proclamar que este destino encierra una tragedia sin precedentes, aún sabiendo que otras naciones se han visto también en el caso de desear la derrota de su Estado para salvar el porvenir del mundo y el suyo propio” (Mann, 1992, 38). Mann y su conciencia simbólica en el *Doktor Faustus*, Serenus Zeitblom, proclaman: “**nuestra** (la de los alemanes) **obsesión es el destino**, sea este cual fuere, aunque sea el inscrito en el cielo enrojecido del ocaso de los dioses” (Mann, 1992, 205). Leverkühn y el pueblo alemán participan del mismo destino inescapable, el **haber elegido pactar** con el mal para obtener un bien a todas luces efímero.

Para Mann, el orden y lo demoníaco conviven en todo movimiento vital, el bien y el mal no sólo son dos potencialidades, dos posibilidades, que explican la contingencia, sino que ambas son **inevitables**, y este y no otro es el “absolutismo de la realidad” en los términos de Hans Blumenberg (Blumenberg, 1985, capítulo 1º). La ambivalencia según la cual morir sería parte de la vida y vivir sería parte de la muerte, una vez establecido el pacto con el diablo, desaparece y se hace verdad la segunda premisa según la cual “la vida no es sino un préstamo a corto plazo de la muerte” (Schopenhauer), un “tiempo vendido” (Mann) por el que hay que pagar un alto precio. Adrian Leverkühn es un Tonio Kröger cósmico. **El viejo drama cósmico entre el cielo y la tierra se ha transformado en el corazón humano, el conflicto se ha secularizado**; **Dios y el diablo se han secularizado y luchan dentro del propio individuo**[38]. Así como el alma humana se ha convertido en el templo del moderno politeísmo en donde inhabitan los diferentes daimones, así también se ha convertido en el campo de batalla en donde Dios y diablo, hombre y diablo dirimen sus diferencias. Si Dios tiene la capacidad de hacer surgir lo bueno de lo malo, qué le impide hacerlo al hombre. Mann ejerciendo de Baudelaire, piensa que “el bien es una flor del mal” (Mann, 1992, 319), que el artista es el hermano del criminal y del loco, que alguien siempre ha estado enfermo y loco a fin de que no tuvieran que estarlo los demás. En su particular *descensus ad inferos*, objetivado en sus dos obras musicales maestras: *Apocalipsis cum Figuris* y sobre todo en el *Lamento del Doktor Faustus*, Leverkühn, nuestro Doktor Faustus, critica la cultura burguesa de la rutina, “la papilla humanitaria” y el conformismo y asume la **ambivalencia** de su destino como buen **y** mal cristiano: bueno en virtud de su arrepentimiento y porque siempre ha creído de corazón en la salvación de su alma; malo porque, según su saber había sonado la hora de la espantosa muerte y el diablo quería y debía apoderarse de su cuerpo.

El creador de la luz y de las tinieblas, de las pulsiones buenas y malas, de la salud y de la enfermedad, se pone ante el hombre moderno en la unidad de su **ambivalencia numinosa** con una impenetrabilidad tal que, en contraste con ella, la concepción que separaba el bien del mal aparece como pueril y dema-

(38) Ver el trabajo de Eric Kahler: *The Orbit of Thomas Mann*, Princeton, 1969.

siado segura de sí misma, es por esta razón por lo que, para Mann, la cultura no es sino la incorporación de lo monstruoso en el culto de lo divino (Mann, 1992, 15). El mal "no es un mero accidente o privación del bien, sino la accidentación misma de lo real" (Ortiz-Osés, 1998, 175). El mal, en forma de contigencia, es algo ontológico, radical, siempre estará con nosotros. Lo que cambian son nuestras actitudes hacia él. Erich Neumann, analizando algunas reflexiones de la tradición jasídica judía, reinterpreta de forma muy semejante a Mann el significado del mal considerándolo como algo que existe en lo divino. Dice Yavé: "Ama al prójimo como a ti mismo, ..a tu prójimo,...a tu propio mal", habría que leer entonces en este versículo: "ama a tu mal como a ti mismo", y la interpretación de Neumann rezaría: "así como tú te comportas, así me comporto yo, Yavé", es decir, así como tú amas tu mal, así lo amo yo (Neumann, 1998, 848-849). Para Mann, bien y mal se correfieren como dos potencialidades inscritas en la cultura, pero denuncia enérgicamente el afincamiento regresivo e intransigente en el mal o mejor en el mal disciplinado protagonizado por el nacionalsocialismo, denuncia la inevitabilidad del pacto con el diablo. Podemos luchar **contra** el diablo destinal, aspecto este desaconsejado por Séneca, porque al final somos arrastrados inexorablemente a pesar de nuestra oposición, podemos **pactar con** el **diablo** destinal, como hacen Leverkühn y el nazismo, produciendo el dolor y el sacrificio propio y el ajeno, pero, también podemos **luchar con** el destino, conocer su *modus operandi*, como apunta Weber. Thomas Buddenbrook, protagonista de *Los Buddenbrook*, pactó con Dios siguiendo la orientación pietista de racionalidad ascética, Gustav Aschenbach, protagonista de *Muerte en Venecia,* buscó, sin encontrar plenamente, su daimon en el ideal de belleza platónica, representado por el joven Tadzio, sin embargo, el ansia de una personalidad orgullosa y amenazada de esterilidad por lograr la desinhibición a cualquier precio le lleva a Adrián Leverkühn a ultimar un pacto con el diablo.

Aunque, como ha apuntado acertadamente José Mª González (González, 1992, 185), la versión del Fausto de Thomas Mann invierte el optimismo religioso de la versión de Goethe, no dejando lugar para nada que sea Providencia, consuelo o reconciliación, como dice el propio Mann: "una obra que gira en torno del Tentador, de la caída en las tinieblas, de la perdición, no puede ser otra cosa que una obra religiosa" (Mann, 1992, 563), y al final de la obra, Mann, ejerciendo de Hölderlin, se despide con un pasaje en donde la sutura simbólico-religiosa permanece latente: "En este final se encuentran, para mí, los más extremados acentos de la tristeza, la expresión del más patético desespero, y serían una violación, que no cometeré, de la intransigencia de la obra, y de su incurable dolor, decir que sus notas, hasta la última, contienen otro consuelo que el poder dar expresión sonora (como músico) al dolor —el consuelo de pensar que a la criatura humana le ha sido dada una voz para expresar su sufrimiento. No, ese oscuro poema sinfónico llega al final sin dejar lugar a nada que signifique consuelo, reconciliación, transfiguración. Pero, ¿Y si la expresión —la expresión como lamento— que es propia de la estructura total de la obra

no fuera otra cosa que una paradoja artística, la transposición al arte de la paradoja religiosa según la cual **en las últimas profundidades de la perdición reside, aunque sólo sea como un ligerísimo soplo, un germen de esperanza**?. Sería esto entonces la esperanza más allá de la desesperación, la trascendencia del desconsuelo —no la negación de la esperanza sino el milagro más alto que la fe. Escuchad el final, escuchadlo conmigo: Uno tras otro se retiran los grupos instrumentales, hasta que sólo queda, y así se extingue la obra, el único sobreagudo de un violoncelo, la última palabra, la última, flotante resonancia, apagándose en una *fermatapianissimo*. Después nada —silencio y noche. Pero la nota ya muerta, cuyas vibraciones sólo para el alma perceptibles, quedan como prendidas en el silencio, y lo que era el acorde final de la tristeza, dejó de serlo, cambió su significación y es una **luz en la noche**"[39].

3. Del self "dirigido internamente" al self "dirigido por los otros"

En la modernidad avanzada de finales del siglo XIX y del siglo XX, en donde Londres, París, Berlín o Nueva York, ya no son ciudades sino grandes metrópolis, se ha producido una metamorfosis en el self. El ensayo en el que Georg Simmel mejor presenta lo que caracteriza psicosociológicamente al modo de vida moderno es: *Las grandes urbes y la vida del espíritu*[40], que data de 1903. En su análisis del modo de vida urbano comienza mencionando "el **acrecentamiento de la vida nerviosa**, que tiene su origen en el rápido e ininterrumpido intercambio de impresiones externas e internas" (Simmel, 1986b, 247). Ya advertía Durkheim del incremento de la "densidad moral" en las sociedades complejas como consecuencia de procesos de diferenciación social funcional que producen mayor nivel de interacción, de intercambio. Esto es originado por el caudal de estímulos externos e internos que generan unos ritmos de vida social caraterizados por la aceleración del intervalo de cambio entre el espacio de experiencia y los horizontes de expectativas. Los encuentros en la calle, en el ascensor, en el autobus, en la oficina, en el banco, constituyen un bombardeo de tal magnitud para los sentidos que estos quedan embotados. Una hiperestimulación produce el efecto contrario de una desestimulación. Si no proseguir la tradición en el mundo medieval producía un sentimiento de vergüenza, y no seguir la llamada-vocación en los comienzos del mundo moderno creaba un sentimiento de culpa, la hiperestimulación tardomoderna va a originar un problema de ansiedad. Al convertirse el fin o los fines, que operaban dentro de una jerarquía de sentido, en medios que remiten a otros medios

(39) Th. Mann, *Doktor Faustus*, opus cit, 564. Subrayados míos. F. Hölderlin se expresaba así en su poema Patmos: "Cercano está el Dios y dificil es captarlo. **Pero donde hay peligro (sufrimiento) crece lo que nos salva**" (*Poesía completa*, Barcelona, 1995, 395).

(40) Artículo incluido en *El individuo y la libertad*, Barcelona, 1986b, 247-262. Ver asimismo el artículo de Georg Lohmann, "Die Anpassung des Individuellen Lebens an die innere Unendlichkeit der Grossenstädte. Formen der Individualisierung bei Simmel", *Berliner Journal der Soziologie*, 2, 1993, 153.160

en una secuencia sin fin, cuya mejor expresión es el dinero, se produce el advenimiento de una situación de indiferencia, de indolencia, de anonimato en medio de un entorno social dominado por la ecualización funcional de los valores a través de un substituto técnico de Dios, el dinero. "Así como disfrutar de la vida sin medida produce **indolencia**, puesto que agita los nervios tanto tiempo en sus reacciones más fuertes hasta que finalmente ya no alcanzan reacción alguna, así también las impresiones más anodinas, en virtud de la divergencia y la velocidad de sus cambios, arrancan a la fuerza a los nervios respuestas tan violentas,..., que alcanzan sus últimas reservas de fuerzas y, permaneciendo en el mismo medio ambiente, no tienen tiempo para reunir una nueva reserva. La incapacidad surgida para reaccionar frente a nuevos estímulos con las energías adecuadas a ellos, es precisamente aquella **indolencia**..." (Simmel, 1986b, 252). Varias son las reflexiones que confluyen en torno a esta idea: "el hombre de la multitud" de Poe, que toma como referencia la metrópoli londinense, el urbanita de actitud *blasé* de Simmel que toma como referencia a Berlín, el "*flâneur*" o paseante solitario de la gran ciudad de Baudelaire y de Benjamin, atraído por la multitud y por el mundo de las mercancías, de los escaparates, de las tiendas y de los anuncios luminosos[41], que toma como referencia a París, todos ellos tendrán su réplica sociológica en la extraordinaria metáfora de la "**muchedumbre solitaria**" (Riesman, 1968, 297) acuñada por David Riesman en 1950 en el libro de título homónimo, en el que se pone de manifiesto que la contrapartida de la libertad del individuo en la gran ciudad es el sentimiento de soledad y de abandono en medio de la muchedumbre. En este contexto el self experimenta una metamorfosis que le lleva del individuo "dirigido internamente", que Weber observó en la primera modernidad, a individuos"**dirigidos por los otros**", como acertadamente ha indicado David Riesman, para los que sus contemporáneos constituyen la fuente de dirección para el individuo, sea los que conoce o aquellos con quienes tiene una relación indirecta, a través de amigos y de los medios masivos de comunicación. Tal fuente es, desde luego, "internalizada", en el sentido de que la dependencia con respecto a ella para una orientación en la vida se implanta temprano. Las metas hacia las cuales tiende la persona dirigida por los otros varían según esa orientación: lo único que permanece inalterable durante toda la vida es el proceso de tender hacia ellas y el de prestar profunda atención a las señales procedentes de los otros (Riesman, 1968, 32). Quizás, Esteban Arkadyevitch Oblonsky, en *Ana Karenina*, constituye uno de los ejemplos más simpáticos y menos oportunistas del nuevo self dirigido externamente, particularmente notable a causa de la forma en que Tostói lo contrasta con Levine, una persona moralizadora de dirección interna. Esteban Arkadyevitch recibía y leía un periódico liberal, no extremista, sino defensor de los criterios compartidos por la mayoría. Y a pesar de que la ciencia, el arte y la política no encerraban para él

(41) Ver al respecto el capítulo de José Mª González, "Georg Simmel" en E. Lamo, J. Mª González y C. Albero, *Sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid., 1994, 259.

un interés especial, sostenía firmemente en todos los temas los criterios que la mayoría y su periódico defendían, y sólo los modificaba cuando lo hacía tambien la mayoría o, en términos más estrictos, no los modificaba, sino que **ellos cambiaban por su cuenta dentro de él**. Esteban Arkadyevitch no había elegido sus opiniones políticas o sus criterios: esas opiniones y criterios le habían llegado por sí solos, tal como él no elegía sus sombreros o sus sobretodos, sino que simplemente llevaba los que se usaban. Y para él que vivía en una cierta sociedad —debido a la necesidad, corrientemente desarrollada en años de discreción, de algún grado de actividad mental— tener opiniones era tan indispensable como tener un sombrero. Si existían razones que lo movieran a preferir el punto de vista liberal al conservador, que también era defendido por muchos de su círculo, aquellas no surgían de que el liberalismo le pareciera más racional, sino del hecho de que estaba más en consonancia con su forma de vida. Y así el liberalismo se había convertido en un hábito de Esteban, y le gustaba su periódico, tal como le gustaba su cigarro después de cenar, por la leve niebla que difundía en su mente. Esta perspectiva se pone de manifiesto también en el análisis del concepto de "**uno**" (*das Man*) que realiza M. Heidegger en su obra maestra: *Ser y tiempo* (1927). En esta perspectiva uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder. "Los otros" a los que uno llama así para encubrir la esencial y peculiar pertenencia a ellos son los que en el cotidiano ser-uno-con-otro "son ahí", inmediatamente y regularmente. El "quién" no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El "quién" es cualquiera, es "uno" (Heidegger, 1986, 254). Bajo la forma del uno, el individuo se disuelve en la forma de ser de los otros. Disfruta y goza como **se goza**; lee, ve y juzga como **se juzga**. "El uno, que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad" (Heidegger, 1986, 254).

En 1973, el director de cine Martin Scorsese analizó con maestría esta paradoja de sentirse solo en medio de la muchedumbre en su obra maestra, *Taxidriver*, describiendo de forma magistral el tipo psicológico neurasténico de una gran metrópoli de finales del siglo XX, Nueva York. En 1992, otro director de cine, Robert Altman, en su film *Short Cuts*, muestra cómo la indiferencia se convierte en cinismo organizado en una metrópoli típicamente americana, Los Angeles. Para rematar ésta idea permítame el lector recurrir a un último ejemplo tomado de la cantera sociológica: en 1963, Erwing Gofman en su libro *Behaviour in Public Places*, introdujo el concepto de "**desatención cortés**" (*civil inattention*) que describe el trato entre las personas **como si**[42] no estuvieran pre-

(42) E. Goffman adopta este principio de W. I Thomas cuando el decano de la sociología norteamericana afirma: "Es también muy importante que comprendamos que en realidad no conducimos nuestras vidas, tomamos nuestras decisiones y alcanzamos nuestras metas en la vida diaria en forma estadística o científica. **Vivimos por inferencia**. Yo soy, digamos, huésped suyo. Usted no sabe, no puede, determinar científicamente que no he de robarle su dinero o sus cucharas. Pero, por inferencia yo no lo he de hacer, y por inferencia usted me tendrá como huésped" (E. Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos aires, 1981, 15. Citado en E. H. Volkart, (Editor), *Social Behaviour and Personality. Contributions to W. I. Thomas to Theory and Social Research*, Nueva York, Social Science Research Council, 1951, 5).

sentes, como objetos que no merecen más que una leve ojeada. El *quid* de la cuestion radica en que cada co-presente presta una atención visual suficiente para demostrar que aprecia la presencia del otro, pero que, al apartar con rapidez la mirada, se da a entender que no hay un motivo especial de curiosidad. Cuando ésta cortesía es representada por dos transeuntes, la desatención cortés toma la forma de un cruce de miradas que se mantiene hasta una distancia apropiada de un par de metros y que termina con un desvío de la vista cuando están a la misma altura, una forma de apagar las luces. El caso más radical de esta desatención cortés se da en una ciudad como Nueva York, donde todo transeunte "ignora" a los otros, nunca se observan mutuamente los individuos en la calle, se ven sin mirarse. En la descripción que Benjamin hace del *flâneur* comparece ésta misma idea: En la gran ciudad y en medio de multitudes "a ninguno se le ocurre desde luego dignarse echar una sola mirada al otro. La indiferencia brutal, el aislamiento insensible de cada uno en sus intereses privados, resaltan aún más repelente, hirientemente, cuanto que todos se aprietan en un pequeño espacio" (Benjamin, 1972, 74).

Según Simmel, estamos situados ante una paradoja insalvable (Simmel, 1918, 23 y ss): por una parte, "**más-vida**" (***Mehr-Leben***), es decir, la necesidad de crear nuevas formas socioculturales, ya que precisamos de nueva "cultura objetiva", necesidad ésta acrecentada por la modernidad al autopostularse como "novedad de la novedad más nueva", como "expansión sin límite del dominio racional del mundo", pero, por otra parte, tenemos que confrontarnos con "**más-que-vida**" (***Mehr-als-Leben***), con la autonomización, con la autorreferencia, que adquieren nuestros productos una vez que han sido objetivados en su "ahí" social. Las creaciones humanas adquieren su propia alteridad que se manifiesta como absoluta (con independencia de su creador, el hombre), como "más allá" del hombre, e incluso, en algunos casos "en su contra", como nos lo ha puesto de manifiesto Marx. Los individuos son **trascendidos** por las **formas** por ellos/as creadas (la cultura objetiva), algo que en la sociedad moderna se ha incrementado hasta situar el reinado de la cultura objetiva sobre la cultura subjetiva, pero, al mismo tiempo, la **vida** (la creatividad inscrita en el alma humana) **trasciende** las formas culturales cristalizadas en el seno de la conciencia colectiva[43], creando nuevas formas. La vida en este sentido representa la acción de lo instituyente sobre lo instituido.

La vida, según Simmel, a través de su agencia dinámica, el alma humana Simmel, 1986ª, 33), extrae de su magma imaginario de contenidos, de su indeterminación de posibilidades, unas determinadas formas, unas constelaciones de sentido, se autolimita siendo ella misma sin-límite ("más-vida") al originar su alteridad, la forma, la objetividad. El modo de existencia que no restringe su realidad al momento presente, situando el pasado y el futuro en el ámbito de lo irreal, eso es lo que llamamos vida (Simmel, 1918, 12). La condición última

(43) Ver sobre esta idea el trabajo de Deena Weinstein y Michael A Weinstein, "Simmel and the Theory of Postmodern Society" recogida en B. S Turner, (Editor), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Londres, 1990, 75-87.

metafísicamente problemática de la vida radica en que es continuidad sin límite y al mismo tiempo es ego determinado por sus formas limitadas. La vida empuja más allá de la forma orgánica, espiritual u objetiva de lo realmente existente y sólo por esta razón **la trascendencia es inmanente a la vida** (Simmel, 1918, 13**)**. La vida se revela a sí misma como un continuo proceso de autotrascendencia, proceso este de autorebasamiento que la caracteriza como unidad, como la unidad del *panta rei* heraclíteo, como el ser propio del devenir. En su estraordinario texto intitulado: "*Puente y Puerta*" de 1909, Simmel inequívocamente ya había manifestado que "**el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera**"[44]. Aquí Simmel nos pone de manifiesto cómo el hombre crea su propio destino (como también apuntaba Weber), pero no un destino metasocialmente dado, más allá de su intervención, sometido a instancias suprasociales, como Dios o la naturaleza, sino un destino producido por él mismo, un destino que emerge en la correferencia entre ser y deber ser, decisión y resultados, libertad y dependencia, en definitiva, entre vida y forma.

El antecedente más directo, que sirve como punto de partida a la reflexión simmeliana sobre la cultura moderna, es el diagnóstico que ya había realizado 30 años antes el gran poeta francés, Charles Baudelaire[45]. Según él, "la modernidad, es **lo transitorio**, **lo fugitivo**, **lo contingente**, la mitad del arte, donde la otra mitad es lo eterno e inmutable" (Baudelaire, 1961, 1163). Para Simmel: "**La ausencia de algo definitivo en el centro de la vida empuja a buscar una satisfacción momentánea en excitaciones, satisfacciones en actividades continuamente nuevas, lo que nos induce a una falta de quietud y de tranquilidad que se puede manifestar como el tumulto de la gran ciudad, como la manía de los viajes, como la lucha despiadada contra la competencia, como la falta específica de fidelidad moderna en las esferas del gusto, los estilos, los estados de espíritu y las relaciones**"(Simmel, 1977, 612). A través del análisis de la moda entresaca Simmel ésta característica de cambio que inhabita en la modernidad. "Una de las causas por las que la moda domina hoy tan intensamente la consciencia es también que las grandes convicciones, permanentes e incuestionables, pierden cada vez más fuerza. Los elementos fugaces y cambiantes de la vida tienen así más cancha. La ruptura con el pasado, en cuya consumación se esfuerza incansablemente la humanidad civilizada desde hace más de un siglo, aguza nuestra consciencia más y más hacia el presente. Esta acentuación del presente es al mismo tiempo, sin duda, **acentuación del cambio...**" (Simmel, 1988, 37). Y el consecuente de esta radicalización sociológica del legado baudelaireiano será, con la consabida mediación

(44) Escrito recogido en la compilación de artículos de G. Simmel intitulada: *El individuo y la libertad*, Barcelona, 1986b, 34.

(45) No es Simmel el único de los grandes clásicos de la sociología influido por Baudelaire. Max Weber en su celebrada conferencia de 1920, *Ciencia como vocación*, sitúa como claves de su diagnóstico cultural de la modernidad a Baudelaire y a Nietzsche. Coincido en esta apreciación con David Frisby en su magnífico artículo: "Georg Simmel. First Sociologist of Modernity" *Theory, Culture and Society*, 1985, Vol. 2, 49-67 (traducido en J. Picó, *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, 1985, 51-86).

simmeliana, Walter Benjamin en sus *Passagen-Werk*, escritos entre 1927 y 1940, y publicados póstumamente en 1983 por Rolf Tiedemann. Benjamin aclara más todavía en qué consiste esa pretendida novedad de la novedad sin fin que caracteriza a la modernidad: "(La imagen de la modernidad) no se conduce con el hecho de que ocurre siempre la misma cosa (a fortiori esto no significa el eterno retorno), sino con el hecho de que en la faz de esa cabeza agrandada llamada tierra **lo que es más nuevo no cambia**; esto más nuevo en todas sus partes **permanece siendo lo mismo**" (Benjamin, 1985, Vol.2, 1011). Esta es la dialéctica de "lo más nuevo y siempre lo mismo" que caracteriza a la modernidad según Benjamin.

Benjamin va a retomar el discurso sociológico del urbanita inaugurado por Simmel, pero, sobre todo a través de Edgard Alan Poe[46] y de Charles Baudelaire[47]. El urbanita se convierte ahora en *flâneur*, en el hombre que vagabundea[48], que callejea, en medio de las multitudes que inhabitan las grandes metrópolis. La multitud es su dominio, como el aire es el dominio del pájaro o el mar el del pez. Su pasión es **desposarse con la multitud**. Para el perfecto *flâneur*, para el observador apasionado, existe un inmenso placer en situar la residencia en la multitud, en cualquier cosa que hierve, que se mueve, evanescente e infinita: uno no está en casa, pero se siente en casa en todos los sitios, estas en el centro de todo mientras permaneces oculto de todo el mundo. Estos son sólo algunos de los placeres menores de estas mentes independientes, apasionadas e imparciales cuyo lenguaje solo puede definirse con dificultad. Este observador es un príncipe que, vistiendo un disfraz, se divierte en todos los sitios. El amateur de la vida se introduce en la multitud como en una inmensa reserva de electricidad[49]. Difícilmente se hubiera podido callejear sin los pasajes[50], esos pasos entechados con vidrio y revestidos de mármol a través de toda una masa de casas cuyos propietarios se han unido para tales especulaciones. A ambos lados de estos pasos, se suceden las tiendas más elegantes, de tal manera que un pasaje es una ciudad, un mundo en pequeño y el *flâneur* en este mundo se siente en casa (Benjamin, 1972, 51). Estos pasajes darán lugar a los grandes almacenes actuales. El boulevard es la vivienda del *flàneur* que está como en su casa entre fachadas, igual que el burgués entre sus cuatro paredes. La masa aparece aquí como el asilo que protege al asocial de sus persiguidores, así también le permite perderse al *flâneur* que como "observador" llega a ser un detective a su pesar. Las historias de detectives aparecen por primera vez en Francia al tradu-

(46) Baudelaire traduce al francés *El hombre de la multitud* de Poe (recogido en *Cuentos 1*, Madrid, 1970, 246-256).

(47) Benjamin es quien traduce y prologa en alemán obras de Baudelaire como *Spleen de París o Pequeños Poemas en Prosa*, Madrid, 1994.

(48) Paseante-detective-ocioso-bohemio-dandy-mirón-descifrador de texturas urbanas.

(49) Ver el texto de Ch. Baudelaire, "La peintre de la vie moderna" en *Oeuvres Completes*, París, 1961. Ver igualmente los excelentes trabajos sobre el flâneur realizados por Sylviane Agacinski, *Le Passeur de Temps*, París, 2000 y el de E. White, *The Flâneur*, Londres, 2000.

(50) El principal trabajo sobre la cultura de masas realizado por W. Benjamin se llama precisamente: *Das Passagen-Werk*, 2 Volúmenes, Frankfurt, 1983, donde incluye su trabajo: "El Flâneur".

cirse los cuentos de Poe: *El misterio de Marie Rogêt*, *Los crímenes de la calle Morgue*, *La carta robada*. El contenido social originario de las historias detectivescas es la difuminación de las huellas de cada uno en la multitud de la gran ciudad. El *flâneur* es para Poe ese que en su propia sociedad no se siente seguro, por eso busca la multitud. "La multitud no es sólo el asilo más reciente para el desterrado, además es el narcótico más reciente para el abandonado. El *flâneur* es un abandonado en la multitud. Y así es como comparte la situación de las mercancías" (Benjamin, 1972, 71). El *flâneur* es, tanto para Poe como para Baudelaire **el hombre de la multitud**. Baudelaire amaba la soledad, pero la quería en la multitud (Baudelaire, 1994, 66-67), preludiando lo que luego Riesman acuñará como "muchedumbre solitaria". El pasaje es la forma clásica del interior (así es como el *flâneur* se imagina la calle). Al comienzo la calle se le hizo interior y ahora se le hace ese interior calle. Benjamin sintetiza muy bien los enfoques de Hugo y Baudelaire así: "En el mismo momento en que Victor Hugo celebra la masa como héroe del epos moderno, Baudelaire escruta para el héroe un lugar de huída en la masa de la gran ciudad. Hugo, como "citoyen" se pone en el lugar de la multitud; Baudelaire se separa de ella en cuanto héroe" (Benjamin, 1972, 83).

Flanear (*Flânerie*) puede asociarse a una forma de **mirar**, de observar (la gente, los tipos sociales, los diferentes contextos y constelaciones sociales), una forma de **leer la ciudad** y a su población (sus imágenes espaciales, su arquitectura, sus configuraciones humanas) y también una forma de **leer textos escritos** (en el caso de Benjamin de la ciudad y del final del siglo XIX —de sus textos y de los textos sobre la ciudad, incluso de los textos como laberintos urbanos)[51]. La dialéctica del *flanear* se manifiesta en que, por una parte, el hombre que se siente observado por todos y por todo, como persona totalmente sospechosa, por otra parte, es totalmente indescubrible al ser una persona "invisible"[52].

Para Benjamin en el *flâneur* tiene lugar una afinidad entre la multitud y la mercancia: "El *flâneu*r es alguien abandonado en la multiud. En esto comparte la situación con la mercancia. El no es consciente de esta situación especial que lo narcotiza para aliviarle de tantas humillaciones. La intoxicación a la que el *flâneur* se rinde es la intoxicación de la mercancia en torno a la que surge la corriente de consumidores" (Benjamin, 1973, 55). La ciudad moderna de la luz —aquella que ha colonizado la noche, primero con linternas, después con electricidad y finalmente con carteles y señales de neón— es el espacio del paseante solitario. La ciudad de los espejos —en la que la propia multitud deviene espectáculo— refleja la imagen de la gente como consumidores más que como productores, manteniendo el lado diabólico de unas relaciones de producción asimétricas, virtualmente invisible, al otro lado del espejo[53]. Para Benjamin lo

(51) Ver el artículo de D. Frisby: "The Flâneur in Social Theory" en *The Flâneur*, Londres, 1994, 82-83.

(52) W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Frankfurt, 1985, Vol. 1, 529. Sobre la inserción de Simmel y Benjamin en la crítica de la cultura del consumo ver el excelente trabajo de J. M. Marinas: "Simmel y la cultura del consumo" en *Georg Simmel en el centenario de la Filosofía del Dinero*, REIS, 89, 2000.

(53) Ver el excelente texto de S. Buck-Morss, *The Dialectic of Seeing*, Cambridge, Mass, 1989, 81.

relevante de la nueva fantasmagoría de estos paisajes urbanos no es tanto el análisis económico de la mercancia en el mercado (ya realizado por Marx) sino más bien la mercancia en el escaparate. Todo lo deseable, desde el sexo al estatus social, puede ser transformado en mercancias como fetiches en el display del escaparate que mantienen embelesada a la multitud, incluso cuando su posesión personal está lejos de su alcance. Cuando la novedad de la novedad sin fin se convierte en un fetiche, la propia historia se convierte en una manifestación de la forma mercancia. Las ferias internacionales fueron el origen de la industria cultural del placer y al mismo tiempo se despliegan como indicadores del progreso nacional. La moda juega aquí un papel de gran importancia. Ser contemporáneo de todos significa no envejecer; ser siempre noticia, "esta es la más apasionada y secreta satisfacción que la moda da primero a las mujeres (y después a los hombres)" (Benjamin, 1985, Vol. 1, 115). El hecho de que la moda exprese y haga enfasis a un tiempo en la tendencia a la igualación y la tendencia a la individualización, el gusto por imitar y el gusto por distinguirse, explica quizá por qué las mujeres son, en general, más intensamente proclives a seguirla. De la debilidad de la posición social a la que se han visto condenadas las mujeres la mayor parte de la historia, se deriva su estrecha identificación con todo lo que son "buenas costumbres", con "lo que debe hacerse", con el mundo instituido de significado. Sobre este terreno firme de la costumbre aceptada, de lo común y corriente, del nivel medio, procuran con fuerza conseguir las mujeres toda la individualización y la distinción de la personalidad que, aún relativa, sea posible (Simmel, 1999, 53-54). Sólo es posible individuarse, "distinguirse", como mujer, sin ningún peligro, toda vez que se haga desde el mimetismo de la cultura objetiva masculina. La moda es el mejor instrumento que permite combinar ambos aspectos, mimetismo y distinción: por una parte, representa un mimetismo general de lo socialmente aceptado, descargándose de cualquier responsabilidad por sus gustos y actividades, puesto que la imitación libera al individuo de la aflicción de tener que elegir y, por otra parte, introduce la posibilidad de destacar a través del ornato individual de su propia personalidad. La esencia de la moda radica en que siempre es sólo una parte del grupo quien la ejerce (surge en el seno de las clases acomodadas), mientras que el conjunto del grupo se limita a estar en camino hacia ella. Pero, el hecho de que la moda contribuya a individuar a la mujer no debe ocultarnos su anclaje en la cultura objetiva moderna, en esa cultura basada como vimos más arriba en el cambio, en la puesta entre paréntesis de pasado y futuro, inscribiendo su impronta en el presente como "imperio de lo efímero"[54], de lo caduco, "hallamos la contemplación (propia de las sociedades tradicionales) substituida por la **sensación**, la **simultaneidad**, la **inmediatez** y el **impacto**"[55] y la moda no se sus-

(54) Gilles Lipovetsky es quien con mayor acierto ha radicalizado esta tesis de Simmel en *L´empire de l´éphémere, La mode et son destin dans la société modernes*, Paris, 1987.

(55) D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, 1977, 109. Esta idea ya está presente en de Tocqueville, en su *Democracia en América*, cuando argumenta sobre el espíritu de los americanos en torno al arte.

trae a esta caracterización, más bien la representa, de hecho, un objeto sólo sufre una desvalorización si se le califica de "cosa de moda". La moda es la "trascendencia" del nacimiento como nueva fuente de novedad, y "trasciende" la muerte haciendo de la mercancia inorgánica el objeto del deseo humano (Benjamin, 1985, Vol. 1, 130). Con su poder para dirigir el deseo libidinal hacia la naturaleza inorgánica, la moda conecta el fetichismo de la mercancia, el fin que se hace medio, con el fetichismo sexual característico del erotismo moderno. Así como el maniquí tiene partes separables, la moda fomenta la fragmentación fetichista del cuerpo viviente de la mujer. Es quizás en el ámbito cinematográfico donde mejor se ha puesto esto de manifiesto, concretamente, en el "troceamiento" erótico del cuerpo de la mujer considerado como objeto del deseo, así ocurre en la década de los años treinta con la pasión por el pecho de Mary Pickford que deja paso en los cuarenta a las piernas de Joan Crawford que, a su vez, son substituidas en la década de los cincuenta por la centralidad cuasigenital del pubis angelical de Marylin Monroe, que finalmente se expansiona hacia la implosión de la totalidad del cuerpo como fetiche en el cine más reciente, teniendo como referencia más representativa a Brigittte Bardot, y en la fotografía artística, entre cuyos más cualificados representantes cabe citar a Robert Maplethorpe y su musa, Lisa Lyon, modelo de referencia de este cuarto "troceamiento" del cuerpo femenino.

Como Stein y Vidich apuntaron, hace ya cuarenta años, "mantenemos nuestra salud gracias a que **aprendemos a apreciar "realidades múltiples"** (término este que procede de Alfred Schütz). La conciencia irónica de una gran variedad de contextos e interpretaciones que cualifican al carácter y a la acción humanos se ha convertido en un item indispensable en nuestro equipamiento para la vida" (Stein, Vidich y White, 1960, 18). El *flâneur* es el tipo social que mejor ha aprendido esta lección. Vagar sin un objetivo, pararse de vez en cuando mirando alrededor es, podríamos decir, el **juego** que se trae entre manos el *flâneur*. Zigmunt Bauman caracteriza, de forma extremadamente original, al *flâneur* (a diferencia del puritano del siglo XVII) cambiando el sentido de uno de los últimos párrafos, citados arriba, de *La ética protestante* de Weber: "El *flâneur* quería jugar este juego de ocio; nosotros tenemos que hacerlo. Cuando el *flanerismo* fue traído de los pasajes parisinos a la vida cotidiana y comenzó a dominar la estética intramundana, aportó su contribución a la construcción del cosmos tremendo del orden consumista postmoderno. Este orden está ahora limitado a las condiciones técnicas y económicas de la producción maquinística que determina hoy con fuerza irresistible las vidas de todos los individuos que han nacido dentro de este dispositivo, no sólo de aquellos directamente implicados con vivir sus vidas como juegos de observación. Quizás las determinará hasta que el último *bit* de información sea devuelto por la computadora. Según Baudelaire y Benjamin, la dedicación a la fantasía móvil se apoyaría sobre los hombros del *flâneur*, como un manto sutil que puede ser arrojado en cualquier momento. Pero, el destino ha decretado que tal manto se convierta en una jaula de hierro" (Bauman, 1994, 153).

Pero, como hemos advertido previamente, al lado del *flâneur* existe la masa, la multitud, la muchedumbre. José Ortega y Gasset publica su *La rebelión de las masas*, en 1937, subrayando que la muchedumbre se ha instalado en los lugares preferentes de la sociedad (Ortega y Gasset, 1937, 37 y ss). Aquí y ahora, es decir, en el segundo tercio del siglo XX, el enfasis no es tanto en ese paseante bohemio y ocioso que se refugia en la muchedumbre sino en la misma muchedumbre en cuanto tal. Esta ha substituido a aquél. El concepto de muchedumbre es cuantitativo y visual. **La masa es el "hombre medio"**,...,"lo mostrenco social". Masa es todo aquél que no se valora a sí mismo, sino que se siente "como todo el mundo" y, sin embargo, no se angustia, se siente a gusto al sentirse idéntico a los demás. **Ahora "todo el mundo" es sólo masa**[56]. El concepto de "hombre-masa" de Ernst Jünger en su conocida obra: *El trabajador*, publicada en 1932, se sitúa asimismo en esta perspetiva. Según él, "para llegar a ver al ser humano se necesita ciertamente un esfuerzo especial —y esto no deja de ser raro en una edad en la que **el ser humano aparece *en masse***....Uno puede estar cruzando durante días tal paisaje sin que en su recuerdo queden prendidos ningún personaje especial ni ningún rostro humano especial" (Jünger, 1990, 99). La masa se hace protagonista ornamental y funcionalizado en *Das Ornament der Masse* (1963) de Siegfried Krakauer, expresión de la alienación en la producción en *Metrópolis* (1926) de Fritz Lang y tumulto que expresa el corazón de un mundo sin corazón en *Octubre* (1924) de Serguei Eisenstein.

Desde finales del siglo XIX, la cultura occidental realmente ha tenido dos culturas, la tradicional —llamémosla "*high culture*"— que ha sido narrada a través de los libros de texto y la "**cultura de masas**" manufacturada al por mayor para el mercado. En las antiguas formas de arte, los artesanos de la cultura de masas han trabajado desde hace tiempo; en la novela, la línea lleva de Eugene Sue a Lloyd C. Douglas, en la música, de Offenbach a Tin-Pan Alley; en el arte, tenemos a Maxfield Parrish y Norman Rockwell; en arquitectura, del gótico victoriano al Tudor suburbano. "La cultura de masas ha desarrollado también nuevos medios por sí misma, en los que el artista serio raramente se prodiga: la radio, las películas, los libros de comic, las historias de detectives, la ciencia fición y la televisión"[57]. **Lo propio de esta cultura es que está manufacturada para el consumo de masas**, como la goma de mascar. Parece existir una Ley de Gresham tanto en la circulación cultural como en la económica según la cual el material malo arrincona al bueno, por la razón de que es más fácil de entender y de disfrutar. La cultura de masas es una continuación del antiguo *Folk Art* que durante la revolución industrial representó a la cultura popular. Este *Folk Art* creció desde abajo, con autonomía, mientras la cultura de masas está impuesta

(56) J. Ortega y Gasset, opus cit, 40. Unas líneas antes Ortega afirma que: "Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera.".

(57) D. Macdonald, "A Theory of Mass Culture" en *Mass Culture*, B. Rosenberg y D. M. White, (Editores), Nueva York, 1957, 59. Tambien en el mismo volumen ver la contribución de L. Löwenthal: "Historical Perspectives of Popular Culture", opus cit, 46 y ss. Sobre el concepto de sociedad de masas ver el trabajo de E. Shils: "The Theory of Mass Society" en E. Shils, *The Constitution of Society*, Chicago, 1972, 69-89.

desde arriba. Los "señores del *Kitsch*" explotan las necesidades culturales de las masas en orden a obtener beneficios y a preservar un cierto **macrohabitus de consumo interclasista**[58] alejado de cualquier tentación antisistema, en los términos de P. Bourdieu. Como el capitalismo del siglo XIX, la cultura de masas es una fuerza dinámica, revolucionaria, que rompe las viejas barreras de clase, de tradición, de gusto y que disuelve las distinciones culturales. Para Adorno y Horkheimer, los medios electrónicos, que representan una sustitución de lo escrito por la imagen y el sonido, es decir, primero el cine y la radio y más tarde la televisión, se presentan como un dispositivo que penetra de fuera hacia adentro. Transmutan, por un lado, los contenidos auténticos de la cultura en estereotipos neutralizados y aseptizados, e ideológicamente eficaces, de una cultura de masas que se limitan a reduplicar lo existente y, por otro lado, integran la cultura, una vez limpia de todos los elementos subversivos y trascendentes, en un sistema, de controles sociales que refuerza y en parte substituye a los debilitados controles internos, afectados por el hedonismo de la cultura moderna (Horkheimer y Adorno, 1996). Pero, diciendo esto decimos una parte de la verdad, los espacios públicos creados por los medios jerarquizan, escalonan, acaparan y condensan el horizonte de comunicaciones posibles, del centro a la periferia y de arriba abajo, poniendo de manifiesto su **potencial autoritario**, pero, a la vez le quitan sus barreras, puesto que toda noticia y todos los actores que la difunden no pueden blindarse contra la crítica, como de forma tan sencilla lo ha puesto de manifiesto el poeta cubano Reinaldo Arenas al afirmar que dentro del comunismo uno debe aplaudir los errores y los aciertos de la planificación administrativa de significado, incluso estando en desacuerdo con tal diseño, a diferencia del capitalismo que, al menos, permite, la crítica. Aquí radica el **potencial emancipatorio** de tales medios y su presencia dentro de una esfera pública y de una sociedad civil abiertas y ya globalizadas.

4. El lado sombrío del self "dirigido por los otros"

Max Weber aparece como teórico de la burocracia en *Economía y sociedad* y como crítico de los procesos de burocratización en los *Escritos políticos*. Desde el lado sistémico, la organización burocrática moderna es superior a cualquier otra forma de organización. Weber usa la metáfora de la máquina contemplada ahora de forma positiva: "Un mecanismo burocrático perfectamente desarrollado actúa con relación a las demás organizaciones de la misma forma que una **máquina** con relación a los métodos no mecánicos de fabricación. La precisión, la rapidez, la univocidad, la oficialidad, la continuidad, la discreción,

(58) Eduardo Galeano expone esta idea con agudeza corrosiva: "La dictadura de la única palabra, de la única imagen, mucho mas devastadoras que la dictadura del partido único, imponen un modo de vida cuyo ciudadano es un consumidor dócil y un espectador pasivo construido en la línea de ensamblaje del modelo norteamericano de anuncios televisivos".

la uniformidad, la rigurosa subordinación, el ahorro de fricciones y de costes objetivos y personales son infinitamente mayores en una administración severamente burocrática, servida por funcionarios especializados, que en todas las demás organizaciones de tipo colegial honorífico o auxiliar. Desde el momento en que se trata de tareas complicadas, el trabajo burocrático pagado es no sólo más preciso, sino con frecuencia inclusive más barato que el trabajo honorífico formalmente exento de remuneración" (Weber, 1978, 730-731). Entre la burocracia que analiza Weber y la que ejerció y padeció Franz Kafka existe una gran afinidad electiva[59]. En *El proceso* se encuentra la figura que representa más claramente el prototipo del funcionario weberiano, concretamente en el guardián de la parábola "*Ante la Ley*", en el capítulo X, en la conversación de Joseph K. con el sacerdote —capellan de prisiones y miembro, por tanto, del tribunal— este le cuenta la siguiente parábola:

"Ante la ley hay un guardián. A este guardián se acerca un hombre del campo y le pide que le permita entrar en la ley. Pero el guardián le dice que ahora no puede permitirle la entrada. El hombre reflexiona y luego pregunta si podrá entrar más tarde. "Es posible", dice el guardián, "pero, no ahora". Como la puerta de la ley está abierta como siempre y el guardián se echa a un lado, el hombre se agacha para ver el interior a través de la puerta. Al notarlo el guardián se rie y dice:"Si tanto te atrae, anda, intenta entrar a pesar de mi prohibición. Pero ten en cuenta una cosa: Soy poderoso. Y sólo soy el más bajo de los guardianes, y cada uno de ellos es más poderoso que el anterior. Ni yo mismo puedo soportar la visión del tercero de ellos"".

Transcurre el tiempo ante los intentos vanos de franquear la puerta por parte del campesino, incluso recurriendo a sobornos. Viendo el guardián que el campesino no es ya ni sombra de lo que era con el transcurso de los años, le pregunta: "¿Qué más quieres saber?....Eres insaciable". "Todo el mundo se esfuerza por llegar a la ley", dice el hombre,"¿cómo es posible entonces que, durante tantos años nadie haya pedido la entrada más que yo?". El guardián se da cuenta que el hombre está cerca de su fin, y para que las palabras lleguen a su oido, que se extingue, le grita con fuerza: "Por aquí no podía tener acceso nadie más que tu, porque esta entrada estaba destinada sólo a ti. Ahora me voy y la cierro"[60].

Ulf Abraham[61] ha visto la parábola *Ante la ley*, como una transformación de un motivo clásico contenido en una leyenda de la literatura rabínica. En el Midrás *Pesikta Rabbat*i existe un comentario alegórico del *Exodo* que narra la subida de Moisés al monte Sinaí para recibir de Yavé la Tablas de la Ley. Según este relato, en el monte, estratégicamente situados, hay cuatro ángeles guardia-

(59) Sigo aquí la excelente monografía de J.Mª González García, *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Weber y Kafka*, Madrid, l989, 168ss

(60) F. Kafka, *El proceso*, Madrid, l975, 219-20. Una excelente versión cinematográfica de *El Proceso*, con título homónimo, es la llevada a cabo por Orson Wells, que comienza precisamente narrando esta parábola.

(61) Me sirvo de este comentario presente en la obra de J. Mª González, opus cit, 175 y ss. Ver asimismo el trabajo de U. Abraham: "Mose "vor dem Gesetz"Eine unbekannte Vorlage zu Kafkas "Türhüterlegende"" en *Vierteljahhressrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 57/4, 1983, 636-650.

nes —Kemuel, Hadarniel, Sandalfon y Galizar— que impiden el acceso a la Ley; están jerarquizados y cada uno de ellos va poniendo mayores dificultades al paso de Moisés. Cada uno de ellos es también más poderoso que el anterior. Al final de la narración, el propio Dios acompaña a Moisés preservándole de los guadianes y le entrega la Torá. Kafka utiliza, para su propia parábola, este relato, pero invirtiéndolo como un guante. Mediante la reescritura del relato pone Kafka en cuestión la fe de un "pueblo elegido" en Dios y en sí mismo. No hay mediación posible, ya que el hombre no puede penetrar en la Ley ni hablar con Dios, como un amigo, al igual que había hecho Moisés. La jerarquía angélica del relato es transformada por Kafka en jerarquía burocrática, en "un tiempo de espaldas a Dios y sin profetas", como afirmaba Weber al final de *La Etica Protestante*.

Joseph K. malinterpreta el relato ya que se identifica con el hombre del campo y piensa que éste ha sido engañado por el guardián. El sacerdote, como Tirésias, en *Edipo Rey* de Sofocles, le responde reinterpretando la figura del guardián como el **perfecto funcionario** cumplidor de su deber, "amante de la exactitud y estricto observador de sus funciones", "consciente de la importancia de su servicio", que "tiene respeto por sus superiores", "no es charlatán", "no es sobornable", "no se deja ablandar ni atiende a súplicas", incluso "parece una persona amable". ¿No es este el modelo de burócrata weberiano? (González, 1989, 177). El final del párrafo, como más adelante pone de manifiesto cuasinietscheanamente el sacerdote: "No, no hay que creer que todo sea verdad, hay que creer que **todo es necesario**", dentro de un tiempo **destinal** inexorable que se escapa al que busca la verdad de la burocracia, el sentido no es verdadero, ni falso, sencillamente es la coimplicación de ambos momentos, de forma dramática y dolorosa. Ya se deja entrever aquí "la otra voz", la que habla desde la perspectiva de los clientes y miembros de la burocracia, "su peculiaridad específica, tan bienvenida para el capitalismo, la desarrolla en tanto mayor grado cuanto más se "deshumaniza", cuanto más completamente alcanza las peculiaridades específicas que le son contadas como virtudes: La eliminación del amor, del odio, y de todos los elementos sensibles personales, de todos los elementos irracionales que se retraen al cálculo" (Weber, 1978, 732). Weber analiza la objetualización de las relaciones sociales (*Vergegenständigung*) que se produce en las organizaciones, bajo el prisma de su despersonalización, vuelve a usar la imagen de la máquina que trabaja racionalmente (pero sin sentido): "Una máquina inerte es **espíritu coagulado**. Y sólo el serlo le da el poder de forzar a los individuos a servirla y de determinar el curso cotidiano de sus vidas de trabajo, de modo tan determinante como es el caso en la fábrica. Es asimismo **espíritu coagulado** aquella máquina viva que representa a la organización burocrática" (Weber, 1978, 1074). Cuando pasamos de la administración de las cosas a la administración de las personas[62], a través del fun-

(62) W. Schluchter, *Aspekte Burokratische Herrschaft*, Frankfurt, l972, 236-301. En oposición a Engels que pensaba que la evolución social conducía de forma "natural" a la "administración de las cosas".

cionario, de ese "*Fachmensch ohne Geist*", la burocracia deviene una "**jaula para una nueva servidumbre**" (*Gehäuse für eine neuen Hörigkeit*) (Weber, 1982, Vol. 2, 396; Mitzman, 1976, 153-165). Weber detecta que la ética universalista religiosa de la hermandad **choca** con las formas de racionalidad económica y administrativa, en las que la economía y el Estado son objetivados en un cosmos **afraternal** (Weber, 1958, 332-333). El mundo de la vida y sus patrones simbólicos de significado colisionan con los **imperativos funcionales** de creación de riqueza y de administración de cosas y de personas en un dominio social éticamente neutralizado.

Thomas Bernhard, gran dramaturgo austríaco muerto no hace mucho, nos presenta una **reactualización del Segismundo de Calderón**, de la conciencia del fracaso, la contingencia y la negatividad socialmente producidas, en su magnífica novela *Corrección*, publicada en 1975, en donde el narrador anónimo de la novela, tras el suicidio de su amigo Roithamer, llega a la casa del taxidermista Hoeller, construida en la garganta del río Aurach, para hacerse cargo de las notas que aquél le ha legado. Roithamer había permanecido en la buhardilla de esa casa durante seis años, entregado a la tarea de construir y planear, en el centro geométrico exacto del bosque Kobernauss, un cono que desafiando las leyes de la construcción tradicional estaba destinado a ser residencia y "felicidad suprema" de su hermana. Las reflexiones que suscita el narrador van desvelando un proceso obsesivo de creación y destrucción. A Roithamer, el trabajo por el trabajo no le impide suicidarse al faltar cualquier tipo de sutura religiosa de la herida real. Para él "todo hombre tiene una idea que lo mata lentamente" (Bernhard, 1983, 111). Para él su sociedad austríaca (y coextensivamente nuestras sociedades) es una cárcel que lo va destruyendo lentamente como ocurría con Joseph K. Su mundo es un mundo ahogado en contratos en donde uno está en "estado de sufrimiento inniterrumpido" (Bernhard, 1983, 134), "toda construcción que hoy construyen los expertos en construcción es un crimen" (Bernhard, 1983, 118), "cómo se nos convencía de niños de que sólo tendríamos derecho a vivir si trabajábamos razonablemente, se nos aseguraba que teníamos que cumplir nuestro deber. Todo torturas irresponsables de padres irresponsables y de irresponsables, así llamadas, personas con derecho a educarnos. Embutidos en trajes iguales, siendo personas, caracteres, totalmente desiguales, íbamos a la iglesia, íbamos a comer, hacíamos visitas, así Roithamer" (Bernhard, 1983, 217). Al lado de la urgencia creadora, de la necesidad de realizar una idea, que exige ser llevada a la práctica, y a la presión acuciante de actuar y pensar, como estrategia de lucha frente a un mundo instituido de normalización, está el proceso de continua **corrección**, porque a cada instante nos damos cuenta de que **todo —lo que hemos pensado, escrito o hecho— es limitado**, de que tenemos que corregir las consecuencias no deseadas de otras correcciones destinadas a corregir otras consecuencias no deseadas: "**Corrección de la corrección de la corrección....**" (Bernhard, 1983, 322).

5. El "hombre sin atributos" como hombre de posibilidades

Tener un self es una cualidad humana esencial por encima de todas las diferencias de historia y cultura y la obra maestra de Robert Musil: *El hombre sin atributos*, publicado entre 1930 y 1942, representa una de las más impresionantes secuencias en esa larga metamorfosis que experiementa el self moderno y que aquí narramos. Situado en Viena en 1913, describe un mundo al borde del precipicio —moral, cultural y político— que conduce al abismo de la primera guerra mundial al año siguiente. El hombre sin atributos de Musil, un matemático agraciado, amoral y concupiscente, de buena familia, llamado Ulrich, es uno de los antihéroes cómicos más atractivos de la literatura contemporánea. Ulrich, un hombre en sus treintaitantos, interrumpe una carrera exitosa para volver a Austria por un año, decide coger unas "vacaciones al margen de la vida normal" y, por accidente, se implica en un proyecto patriótico (*Parallelaktion* se llama, por ser una réplica de un acto similar en Alemania) para conmemorar la celebración en 1918 del setenta aniversario de la coronación del emperador Francisco José. El orden del Estado, la *Kakania*[63], el puzle territorial formado por el Imperio austrohúngaro en Centroeuropa, la "nación sin atributos", se está desintegrando así como el orden del self se ha desintegrado en los personajes de la novela, así Moosbrugger, un insensato pendiente de juicio acusado del asesinato sin sentido de una prostituta y, también así Clarisse, esposa de un viejo amigo de Ulrich que desciende al abismo de la locura. Pero, este proceso de desintegración está asimismo relacionado con la propia cosmovisón científica de Ulrich, y así se lo cuenta a Agata, su hermana, diciéndole que la definición del método científico es tal que la realidad está rota en componentes que son percibidos como cadenas causales en interacción, en otras palabras, lo que una vez se percibió como un todo ahora viene a verse como un flujo de variables. El mismo proceso de desintegración se aplica al self. Cada vez es más dificil ver al self como el centro de las acciones individuales, como ocurría en los orígenes del capitalismo. El self cartesiano, que fue capaz de pronunciar "*cogito ergo sum*" se ha disuelto en un flujo machiano de objetividades. El self fuerte protomoderno, metafísica y ontológicamente hablando, ya no podemos darlo por supuesto. **El self es un "agujero" que debe ser "rellenado"**. El verdadero self no es un **dato**, algo dado, sino algo para ser alcanzado como resultado de un gran esfuerzo[64]. Los "ideales y la moralidad son los mejores medios para rellenar el gran agujero que uno llama alma", pero, poco importa **qué** ideas y **qué** moralidad son utilizados para tal fin (Musil, 1961, Vol. 1, 149). Para Ulrich lo relevante desde un punto de vista moral era "respetar unas pocas leyes exteriores por amor a la libertad interior"(Musil, 1961, Vol. 1, 322). La aplicación del concepto de self de George Herbert Mead encuentra aquí su per-

(63) R. Musil, *El hombre sin atributos*, Barcelona, 1961, Vol. 1, 37. La abreviatura de las siglas iniciales del Imperio austro-húngaro eran ***K. K*** (pronunciado ***kaka***, abreviatura de Kaiserlich Königlich que significa: imperial-real) o también K. u K. (pronunciado ***Ka und KA***, abreviatura de kaiserlich und königlich que significa Imperial y real).

(64) Ver esta idea en P. L. Berger, *A Far Glory*, Nueva York, 1992, 113.

fecto caldo de cultivo puesto que, el individuo sólo será tal en medio de una génesis social del self, a través de la acción, de la interacción, en los más variados contextos vitales, jugando con los roles más diversos, como acertadamente lo pone de manifiesto Cees Nooteboom en *El día de todas las almas* (1998), en boca de su protagonista Arthur Daane: "A Arthur Daane le gustaba la gente que, tal y como él lo expresaba, "**llevaba más de una persona dentro**", y no digamos cuando esas diferentes personas parecían oponerse entre sí. En Víctor cohabitaba toda una sociedad bajo una apariencia de simulada indiferencia" (Nooteboom, 2000, 21).

Volviendo al Ulrich musiliano, tenemos que decir que hablar de un hombre sin atributos[65] no significa negar que él exhiba toda una serie de atributos sino que todo el conjunto de atributos que exhibe no son realmente **suyos**[66]. Ser sin atributos es, en este sentido, ser sin carácter —ese residuo de identidad inscrito que nos hace lo que somos— y ser sin carácter no es sino ser anónimo. Así proclama Ulrich de sí mismo: "él era, después de todo, un carácter, incluso sin tener uno" (Musil, 1961, Vol. 1, 184). "Nada es firme, ningún yo, ningún orden"[67], para Ulrich, todo es transferible, todo es parte de un entero, de innumerables enteros, quizás de un superentero que él desconoce totalmente. Por eso todas sus respuestas son respuestas parciales; sus sentimientos, opiniones; y no le interesa el "qué", sino el "cómo" marginal, la acción secundaria y accesoria, todo puede cambiar en este paraíso de contingencia, por tanto, el hombre sin atributos *ipso facto* es un hombre de **posibilidades**[68]. *El hombre sin atributos* fue escrito *sub specie possibilitatis*, es decir, bajo el signo de la posibili-

(65) Walter, el marido de Clarissa, es el primero que caracteriza a Ulrich como un hombre sin atributos. Ver R. Musil, opus cit, 79.

(66) Ver el trabajo de R. Kimball: *Experiments Against Reality.The Fate of Modern Culture in Postmodern Age*, Chicago, 2000, 137.

(67) R. Musil, opus cit, 80, 187, 304-305: "En lo inestable tiene el futuro más posibilidades que lo estable; y el presente no es más que una hipótesis, todavia sin superar". Es importante observar la influencia del nihilismo crítico nietzscheano en el "hombre sin atributos" de Musil.

(68) P. L. Berger, opus cit, 114. El excelente trabajo de Ramón Ramos ("Simmel y la tragedia de la cultura" en Georg Simmel en el centenario de la Filosofía del Dinero, REIS, 89, 2000, 37-73) se adentra en el *Zeitdiagnose* específicamente moderno que anida en la obra de Simmel y realiza una interesante genealogía del "***homo tragicus***". Indaga inicialmente en las raíces de la tragedia en el mundo griego donde se manifiesta la copresencia de un drama coral y del héroe trágico (Prometeo, Edipo, Ulises), para constatar el cambio de la tragedia en el cristianismo, donde ha desaparecido ya el coro y persiste el héroe individual, que arriba a la modernidad ilustrada y postilustrada, en un nuevo drama coral de espectadores anónimos, cuyo héroe ya no es más Prometeo, ni Jesús de Nazareth, ni siquiera su secularización goethiana en Fausto, o en el modernísimo Doktor Faustus de Mann, sino el "hombre sin atributos" como sujeto de posibilidades que comparece en Musil o en el *flâneur* de Baudelaire-Benjamin. Este drama coral sin héroe se escora hacia el absurdo, en un mundo desvertebrado, pero exclusivamente humano, heterogeneo, ambivalente, "en el que el *nomos* humano ha desplazado totalmente al *cosmos* divino, fijando el destino exclusivamente a partir de sí mismo". Como los ángeles protagonistas de *Wings of Desire (Cielo sobre Berlín)*, el film de Win Wenders con guión de Peter Handke, el heroe trágico que Ramos extrae de Simmel "no grita, no se queja, no hay coro comunitario que maldiga un destino personal y lo reubique en el probable hermanamiento del nomos humano y el cosmos divino...Sólo queda una muchedumbre solitaria de hombres sin atributos..., que sólo pueden hallar una salida en los milagros extracotidianos de la aventura y la experiencia estética de la movilidad pura". Lo que caracteriza a éste hacer y padecer, a ésta actividad y a ésta pasividad, en definitiva, a ésta ambivalencia específicamente moderna es, por una parte, su tendencia a **separar**, a desmembrar (*sparagmos*) lo que estaba unido, y esto y no otra cosa es la fisión simbólica moderna frente a la fusión simbólica premoderna, y, por otra parte, su tendencia a **unir** monstruosamente lo que estaba separado, como lo ha puesto de manifiesto la espantosa *Shoah* o la barbarie estalinista. En esta *coincidentia oppositorum* imposible es donde comparece el destino trágico de la modernidad.

dad, su modo dominante es el subjuntivo; Ulrich, el hombre sin atributos, es alguien cuyo sentido de lo posible se halla superdesarrollado[69]. Así se pregunta: "¿Por qué, entonces, no somos realistas?. Ninguno de ellos lo era, ni él ni ella: sus ideas y su conducta no han dejado ninguna duda al respecto; **ellos eran nihilistas y activistas**, unas veces lo uno y otras lo otro, sucediera lo que sucediera"[70]. En otras palabras, el self moderno se caracteriza por su finalidad abierta, en proceso, por su alto grado de libertad, pero, a veces, como ahora, la libertad de elegir se puede experimentar como una carga, caso de Ulrich.

Incluso el concepto de verdad y de realidad de Ulrich no son sino una derivación literaria del fondo filosófico nietzscheano y un preludio de la postmodernidad. Así se pregunta: "¿Es verdad que yo conozco mi verdad?. Los objetivos, las voces, la realidad, todo esto tentador, seductor y guía, a lo que nosotros seguimos y en lo que nos escollamos...¿Es esto pues la verdadera realidad, o no se revela de ella nada más que un soplo intangible descansado sobre la brindada realidad?" (Musil, 1961, Vol. 1, 159). "**Vivir hipotéticamente**" (Musil, 1961, Vol. 1, 304), en medio de conjeturas, facilmente sometibles a falsación, refleja el concepto de verdedera realidad para Ulrich. No existe "ni orden, ni objeto, ni yo, ni forma, ni principio seguro" (Musil, 1961, Vol. 1, 305).

El moderno self desagregado es un self plural. Las cualidades de la persona se separan de ella y se convierten en meros apéndices de sus roles sociales variables. Al comienzo de la novela se afirma que hoy todo individuo, no sólo Ulrich, tiene al menos nueve caracteres —vinculados consecutivamente con su vocación, nación, estado, clase, contexto geográfico, sexualidad, yo, ello y, quizás, su vida privada—. Así un individuo puede ser profesor, checo, súbdito de Austria-Hungría, una persona de antecedentes pequeño-burgueses, un moralista con una libido inmoral y, en la cumbre de todo, quizás, alguien con un aprecio profundo del arte. A juicio de Musil, éste carácter unifica todos los otros, pero ellos le descomponen, y él no es sino una pequeña artesa lavada por todos esos arroyuelos que convergen en ella, y de la que otra vez se alejan para llenar con otro arroyuelo otra artesa más. "Por eso tiene todo habitante de la tierra un décimo carácter y este es la **fantasía pasiva de espacios vacíos**. Este décimo carácter permite al hombre todo, a excepción de una cosa: tomar en serio lo que hacen sus nueve caracteres y lo que acontece con ellos; o sea, en otras palabras, prohibe precisamente aquello que le podría llenar, este espacio reconocido como dificil de describir, tiene en Italia colores y forma distintos que en Inglaterra, porque eso que se destaca en él tiene allí otra forma y otro color, y **es en una y otra parte el mismo espacio vacío e invisible en cuyo interior está la realidad**, como una pequeña ciudad de cajón de sastre, abandonada por la fantasía" (Musil, 1961, Vol. 1, 42). El self moderno no es un instrumento *ad ma-*

(69) Peter Fuchs ha destacado en "*Von Etwas —Ohne— Eigenschaten*", Manuscrito, 2001, la afinidad existente entre el "hombre **sin** atributos" musiliano y la "sociedad **sin** atributos" actual como **los dos lados de una constelación sociocultural con posibilidades infinitas** que trata de crear constantemente nuevas formas de reducción de la contingencia existente en el mundo.

(70) La influencia nietzscheana en Musil se pone de manifiesto en este párrafo.

jorem dei gloriam, como ocurría en esa primera constelación que produjo la ascética protestante en occidente, sino un "vacío" para ser llenado y rellenado con nuestras fantasías sin que nunca se agoten sus potencialidades, es como la noción del ***uts*** (vacío) del escultor vasco Jorge Oteiza. Este nuevo self se proyecta como algo "**vacio no impedido (*unencumbered*) por nada e improvisador**"[71], es decir, como aquella instancia que permite un elenco infinito de posibilidades. Este self proteico y plural tiene su correspondencia en un mundo plural. **Si Dios no existe como centro de nuestra vida, entonces, cualquier self es posible**. El "hombre sin atributos" musiliano anticipa, en el primer tercio del siglo XX, algo que va a ser una realidad abrumadora en el último tercio de dicho siglo y ya comenzado el siglo XXI, la existencia de un **self postmoderno** en sus diversas acepciones: *playing self* (Melucci), *minimal self* (Lasch).

Conclusiones

En este viaje que hemos realizado, como Ulises saliendo y regresando a Atica, hemos analizado las diversas metamorfosis que experimenta el self. Así en los albores de la modernidad, trata de despegarse de sus vínculos con la tradición, con una cierta exterioridad que se manifiesta como pasado, como algo ya dado de lo cual puede y debe nutrirse. La reforma protestante, con su inequívoca apuesta por el "**libre examen**", crea un tipo de personalidad total que va a dar sentido a su vida "**desde dentro**", primero pactando con Dios para luego metamorfosear tal pacto en pacto con el diablo. Desencantamiento y encantamiento, como han advertido Max Weber y Thomas Mann, no son sino las dos caras de un mismo proceso social, dos instancias que se correfieren y cuya separación mutila una interpretación cabal de la contextura temporal que se proyecta como horizonte de comprensión y de acción del self protomoderno, moderno y en última instancia postmoderno.

El final del siglo XIX y los comienzos del siglo XX dibujan un perfil del self cuya dirección no procede de su interior sino que vuelve, como había pasado con el self tradicional, a estar determinado por el "afuera", esta vez "**dirigido por los otros**", como hemos visto con la ayuda de Simmel, Riesman, Poe, Baudelaire, Benjamin, Kafka, Bernhard y Musil. Si para Weber, el análisis de los textos y de las prácticas religiosas fue el necesario banco de datos del que extrajo las conexiones de significado que explicaban la afinidad electiva existente entre el espíritu capitalista y la ética religiosa del protestantismo ascético, en una época en que la religión no es ya una instancia necesaria de mediación que relaciona todas las actividades sociales proporcionándoles un sentido unitario, he recurrido al análisis de las afinidades existentes entre determinados tipos ideales de la sociología y determinados tipos y arquetipos que proceden de la literatura contemporánea.

(71) Ver esta idea tomada de R. N. Bellah y colaboradores en *Habits of the Heart: Individualism and Conmitment in American Life*, Nueva York, 1985, 80.

Bibliografía

ABRAHAM U. (1983): «Mose “vor dem Gesetz”. Eine unbekante Vorlage zu Kafkas “Türhuterlegende”» en *Vierteljahressrift Literaturwissenschaft Geisteswissenschaft*, 57/4, 636-650.

AGACINSKI, S. (2000): *Le passeur du temps*, París Seuil.

ALEXANDER J. SMITH Ph. (1996): “Social Science and Salvation. Risk Society as Mythical Discourse”, *Zeitschrift für Soziologie*, Vol. 28, 4.

ARREGUI J. V., (Editor) (1999): “Concepciones y narrativas del yo”, Número monográfico de *Themata. Revista de Filosofía*, 22, 17-31.

BAUDELAIRE Ch. (1961): *La peintre de la vie moderne*, en *Oeuvres Complettes*, París, Pléiade.

BAUDELAIRE Ch. (1994): *Spleen de París o Pequeños Poemas en Prosa*, Madrid, Tecnos.

BAUMAN Z. (1991): *Modernity and Ambivalence*, Londres, Polity Press.

BAUMAN Z. (1994): “Desert Spectacular” en Tester K., (Editor), *The Flâneur*, Londres, Routledge.

BAUMAN Z. (1995): “Searching for a Centre that Holds” en Featherstone M., Lash S., ROBERTSON R., (Editores), *Global Modernities*, Londres, Sage.

BAYÓN F. (1998): “Los Buddenbrook y el espíritu del capitalismo” en *Estudios de Deusto*, Vol. 46/1.

BECK U. (1986): *Risikogesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp.

BECK U. (1996): “World Risk Society as Cosmopolitan Society?. Ecological Questions in a Framework od Manufactured Uncertainties”, *Theory, Culture and Society*, Vol. 3, 4.

BECK U. (2000): “Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individualización, globalización y política” en Giddens A., y Hutton W., (Editores), *En el límite*, Barcelona, Tusquets, 233-245.

BECK U., BECK-GERSHEIM E. (2001, *Individualization*, Londres, Sage.

BELL D. (1977): *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza.

BELLAH R. N., *Habits of the Heart. Individualism and Conmitment in American Life*, Nueva York, Harper and Row.

BENJAMIN W. (1972): “El flâneur” en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, Taurus.

BENJAMIN W. (1973): *Chales Baudelaire. A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, Londres, Heineman.

BENJAMIN W. (1985): *Das Passagen-Werk*, dos volúmenes, Frankfurt, Suhrkamp.

BERGER P. L. 1992): *A Far Glory*, Nueva York, Anchor Books.

BERIAIN J. (2000): *La lucha de los dioses en la modernidad*, Barcelona, Anthropos.

BERNHARD Th. (1983): *Corrección*, Madrid, Alianza.

BLUMENBERG H. (1985): *Work on Myth*, Boston, MIT Press.

BUCK-MORSS S. (1989): *The Dialectic of Seeing*, Cambridge Mass, MIT Press.
BURKE K. (1962): *A Grammar of Motives*, Berkeley, University of California Press.
CHOZA J. (1993): "Lás máscaras del sí mismo" en *Anuario Filosófico*, 26, 375-394.
ELIAS N., *El proceso de la civilización*, México D. F., FCE.
FOUCAULT M. (1990): *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidos.
FRANKLIN J. (1998): *The Politics of Risk Society*, Londres, Polity Press.
FRISBY D. (1985): "Georg Simmel. First Sociologist of Modernity", *Theory, Culture and Society*, Vol. 2, 49-67.
FRISBY D. (1994): "The Flâneur in Social Theory" en Tester K., (Editor), *The Flâneur*, Londres, Routledge.
FUCHS P. (2001): "Von Etwas —ohne— Eigenschaften", manuscrito.
GARCÍA BLANCO J. Mª. (1993): "Racionalidad y riesgo en la identidad de las sociedades complejas", en Lamo de Espinosa E., Rodríguez Ibáñez J. E., *Problemas de teoría social contemporánea*, Madrid, CIS, 473-489.
GIDDENS A. (1991): *Modernity and Selfidentity*, Londres, Polity Press.
GIDDENS A. (1994): *Beyond Left and Right*, Londres, Polity Press.
GIL CALVO E. (1995): *El destino*, Barcelona, Paidos.
GOLDMAN H. (1985): *Max Weber and Thomas Mann: Calling and Shaping of Modern Self*, Berkeley, University of California Press.
GOLDMAN H. (1987): "Weber´s Ascetic Practices of the Self" en Lehmann H., Roth G., (Editores), *Weber´s Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, Londres, Cambridge University Press.
GONZÁLEZ GARCÍA J. Mª. (1989): *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Weber y Kafka*, Madrid, Visor.
GONZÁLEZ GARCÍA J. Mª. (1992): *Las huellas de Fausto*, Madrid, Tecnos.
GONZÁLEZ GARCÍA J Mª. (1994): "Georg Simmel" en Lamo E., González García J. Mª., Torres C., *Sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid, Alianza.
GOETHE J. W. (1992): *Fausto, Obras Completas*, (traducción de Rafael Cansinos Assens), Vol. 3, Madrid, Aguilar.
GOFFMAN E. (1981): *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos aires, Amorrortu.
HEIDEGGER M. (1986): *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer.
HENRICH D., OFFE Cl., SCHLUCHTER W. (1988): "Max Weber und das Projekt der Moderne" en *Max Weber. Ein Symposium*, Neuss Chr., Kocka J., (Editores), Múnich, DTV.
HONIGSHEIM P. (1925): "Der Max Weber-Kreis in Heidelberg" en *Kölner Vierteljahreshefte zur Soziologie*, Vol. 4, 260-275.
HORKHEIMER M., ADORNO Th. (1996): *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta.
JÜNGER E. (1990): *El trabajador*, Barcelona, Tusquets.

KAHLER E. (1969): *The Orbit of Thomas Mann*, Princeton, Princeton University Press.
LOHMANN G. (1993): "Die Anpassung des Individuellen Lebens and die Innere Unendlichkeit der Grossenstätdte. Formen der Individualisierung bei Simmel" en *Berliner Journal der Soziologie*, 2.
KAFKA F. (1975): *El proceso*, Madrid, Edaf.
KIMBALL R. (2000): *Experiments Against Reality. The Fate of Modern Culture in Postmodern Age*, Chicago, Ivan R. Dee.
KOSELLECK R. (2000): "Gibt es Eine Beschleunigung der Geschichte?. Zeitverkurzung und Beschleunigung" en *Zeitschichten*, Frankfurt, Suhrkamp, 150-177.
LIPOVETSKY, G., *L´empire de l éphimere, la mode et son destin dans la societé moderne*, Paris, Gallimard.
LUHMANN N. (1977): *Funktion der Religion*, Frankfurt, Suhrkamp.
LUHMANN N. (2000): *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp.
LUHMANN N. (1981): *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, Múnich, Günther Olzog.
MACDONALD D. (1957): "A Theory of Mass culture" en *Mass Culture*, Rosenberg B., White D. M. (Editores), Nueva York, Free Press.
MANN Th. (1992): *Doktor Faustus*, Buenos Aires, Sudamericana.
MANN Th. (1993): *Los Buddenbrook*, Barcelona, Plaza y Janés.
MARINAS J. M. (2000): "Simmel y la cultura del consumo" en Georg Simmel en el centenario de Filosofía del dinero, REIS, 89.
DE MENDELSSOHN P. (1975): *Der Zauberer. Das Leben des deutschen Schrifttellers Thomas Mann*, tres volúmenesMunich, Piper.
MITZMAN A. (1976): *La jaula de hierro*, Madrid, Alianza.
MOMMSEN W. (1987): "Personal Conduct and Societal Change" en Whimster y Lash (Editores), *Max Weber. Rationality and Modernity*, Londres, Allen and Unwin.
MUSIL R. (1961): *El hombre sin atributos*, Vol 1, Barcelona, Barral.
NEUMANN E. (1998): "Hermenéutica del alma" en *Diccionario de Hermenéutica*, Ortiz Osés A., Lanceros P., Bilbao, Ediciones de la Universidad de Deusto.
NIETSCHE F. (1988): *La gaya ciencia*, en *Nietzsche. Kritische Studienausgabe*, Colli G., Montinari A., (Editores), Vol. 3, Berlín, Walter de Gruyter.
NIETSCHE F. (1988): *Más allá del bien y del mal*, en *Nietzsche. Kritische Studienausgabe*, Colli G., Montinari A., (Editores), Vol. 5, Berlín, Walter de Gruyter.
NOOTEBOOM C. (2000): *El día de todas las almas*, Madrid, Siruela.
ORTEGA Y GASSET J. (1937): *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa.
ORTIZ OSÉS A. (1998): "Etica del mal" en *Diccionario de Hermenéutica*, Ortiz-Osés A., Lanceros P., (Editores), Bilbao, Ediciones de la Universidad de Deusto.

ORTIZ-OSÉS A. (2001): “La liquidación del ente” en *Estudios*, 212.
POE E. A., *El hombre de la multitud* en *Cuentos* I, Madrid, Alianza.
RAMOS R., “Prometeo y las “Flores del Mal”: El problema del riesgo en la sociología contemporánea” en Ramos R., García Selgas F., (Editores), *Reflexividad, riesgo y globalización*, Madrid, CIS, 249-273.
RAMOS R. (2000): “Simmel y la tragedia de la cultura” en *Georg Simmel en el centenario de la Filosofía del Dinero*, REIS, 89, 37-73.
RIESMAN D. (1968): *La muchedumbre solitaria*, Buenos Aires, Paidos.
SCHLUCHTER W. (1972): *Aspekte burokratische Hersschaft*, Frankfurt, Suhrkamp.
SCHLUCHTER W. (1979): “The Paradox of Western Rationalization” en Roth G., Schluchter W., *Max Webers Vision of History*, Berkeley, University of California Press.
SHILS E. (1972): “The Theory of Mass Society” en *The Constitution of Society*, Chicago, Chicago University Press.
SIMMEL G., (1918) (1994): “Die Traszendenz des Lebens” en *Lebensanschaung*, Berlín, Duncker and Hublot.
SIMMEL G. (1977): *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
SIMMEL G. (1986ª): *Sociología*, dos volúmenes, Madrid, Alianza.
SIMMEL G. (1986b): “Puente y puerta” en *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península.
SIMMEL G. (1988): “El concepto y la tragedia de la cultura” en *Sobre la aventura*, Barcelona, Península.
SIMMEL G. (1999): *Cultura femenina y otros ensayos*, Barcelona, Alba.
SOMBART W. (1972): *El burgués*, Madrid, Alianza.
STEIN M. R., VIDICH A- J., WHITE D. M. (1960): (Editores), *Identity and anxiety: Survival of the Person in Mass Society*, Glencoe, Free Press.
TAYLOR Ch. (1989): *Sources of the Self. The making of Modern Identity*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
TENBRUCK F. J. (1974): “Max Weber and the Sociology of Science: A Case Reopened” en *Zeitschrift für Soziologie*, 3.
TRIAS E. (1978): *Mann y Goethe*, Barcelona, Mondadori.
VIERHAUS R. (1972): “Bildung” en Brunner O., Conze W., Koselleck R., (Editores), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Vol. 1, Stuttgart, Klett-Cotta.
WALZER M. (1965): *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge Mass, Harvard University Press.
WEBER M., *From Max Weber* (1958): Gerth H., Mills Ch. W., (Editores), Nueva York, Free Press.
WEBER M. (1972): “Antikritisches zum “Geist””, *Die protestantische Ethik*, Vol. 2, Hamburgo, Siebestern Tachenbuch.
WEBER M. (1975): *Ciencia como vocación*, Madrid, Alianza.
WEBER M. (1978): *Economía y sociedad*, México D. F., FCE.

WEBER M. (1982a): *Escritos Políticos*, México D. F., Folios.
WEBER M. (1982b): *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu.
WEBER M. (1983): *La Etica protestante* en *Ensayos de sobre sociología de la religión*, Vol. 1, Madrid, Taurus.
WEINSTEIN D., WEINSTEIN M. A. (1990): "Simmel and the Theory of Postmodern Society" en Turner B. S. (Editor), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Londres, Sage.
WHITE E. (2000): *The Flâneur*, Londres, Bloomsbury.

CAPÍTULO II.2

LA DIFERENCIACIÓN DE SENTIDOS EN LAS SOCIEDADES COMPLEJAS: CREENCIAS Y VALORES EN LOS JÓVENES

Prof. Dr. D. Andrés Canteras
Universidad Complutense de Madrid

El objeto de esta conferencia no es sino ofrecer una secuencia interpretativa del modo en que viene fraguándose —de modo sigiloso pero firme— tan sutil metamorfosis social susceptible de mutar el homogéneo orden de sentido tradicional en un orden plural y diferenciado de estructuras de conciencia. Claves para el entendimiento de lo que será en breve un nuevo modo de sociabilidad humana asentado sobre una ética laica mayoritariamente emancipada del exclusivo histórico magisterio moral de la iglesia.

Para ello, tras una breve introducción en la *dinámica de cambios que, como consecuencia de la revolución tecnocibernética y de la comunicación, ha tenido lugar en la mente humana y, en consecuencia, en la propia configuración funcional y moral de nuestras sociedades*, al hacer del sujeto individual, de su conciencia y de su creatividad personales, constructor autónomo de su propio sentido; trataremos de describir después, con la ayuda de datos provenientes de una reciente encuesta encargada por el INJUVE a una muestra representativa de 2500 jóvenes españoles, cuales son los caracteres distintivos de cada una de las *diferentes sensibilidades morales o estructuras de sentido encontradas en nuestra sociedad* para observar si, a partir de ellas, existen *valores compartidos susceptibles de constituir el sustrato de la que podría llamarse una "ética mínima*"; un umbral de consenso moral, sobre el que articular el notable pluralismo de sentidos y sensibilidades que, de forma tan paradójica, conviven en nuestra sociedad.

Se pretende con todo contribuir a una sociología del conocimiento de las nuevas formas sociales de estructuración del sentido que vienen emergiendo de nuestras sociedades complejas, en cuya cúspide, si bien, convenimos con la mayoría de los expertos, predomina aún el arquetipo moral religioso ortodoxo, deben contemplarse también otras estructuras de conciencia emergentes, no contempladas hasta ahora desde una óptica laica[1], cuyo desvelamiento empírico resulta imprescindible en el entendimiento de las nuevas formas de sociabilidad emergentes y aspira a informar con rigor científico las actuaciones de quienes tienen en sus manos la responsabilidad —política, social o religiosa— de *contribuir a la integración funcional, moral y simbólica de nuestras sociedades.*

I. Una profunda y silenciosa revolución cultural

La idea de encontrarnos en el contexto occidental ante unas sociedades profundamente entrópicas de cuyo seno parece estar emergiendo una *nueva cultura* no es en absoluto reciente.

La que ha dado en llamarse "era de la información", generada a partir de una acelerada revolución tecnológica, informática y de las tele-comunicaciones, ha provocado también la ***emergencia de un nuevo modo de entender las relaciones humanas*** que desafía frontalmente las pautas hasta ahora conocidas de organización y reproducción cultural de nuestras sociedades tradicionales.

En tal sentido, como ya advirtiera Daniel Bell[2] en 1984**,** resulta evidente la ***notoria incidencia que ha tenido la revolución cibernética en la configuración de la mente humana*** y, en consecuencia, en la propia configuración funcional y moral de nuestras sociedades avanzadas[3]. O, como también afirmara McLuhan:

"las sociedades siempre han sido remodeladas mucho más por la naturaleza de los medios con los que se comunican los hombres que por el contenido de la comunicación".

(1) A excepción del estudio que yo mismo realicé hace algunos años (La religiosidad de los jóvenes: nuevas formas de espiritualidad, INJUVE. Madrid, 1998) no hay precedentes de estudios que aborden la constitución plural de sentido en nuestra sociedad puesto que ésta ha venido dándose por supuesta exclusivamente respecto de los cánones religiosos de manera que la mayor parte de los estudios producidos desde esta óptica confesional se han restringido a juzgar si nuestra sociedad carece o no de sentido por diferencia con dichos cánones. Como bien afirma Joan Struch "si la religión ha dejado de ser un tema central en la teoría sociológica es porque lo religioso se ha definido siempre en términos religiosos, hasta el extremo de que han sido los burócratas eclesiásticos los que han definido el objeto de la investigación sociológica". Pero lo religioso es más que lo eclesiástico y el problema crucial que es necesario abordar no se limita ya a describir con mayor o menor acierto cual es el grado de adecuación comportamental o creencial de un cierto número de creyentes a unas determinadas normas religiosas, a una determinada moral o a un determinado sentido, sino llegar a conocer cuáles son los procesos por los que comienzan a legitimarse o mejor a estructurarse el sentido a partir de las nuevas actitudes, creencias, valores y comportamientos en que se revela.

(2) Bell, Daniell, "Las ciencias sociales desde la segunda guerra mundial" Ed Alianza, Madrid, 1984.

(3) En nuestras sociedades avanzadas, escribe Baudrillard, "la cibernética es una prolongación del sistema nervioso central", un feed back que marca el fin de la linealidad introducida en el mundo occidental por el alfabeto y las formas continuas del espacio euclidiano". Por su parte Castells, destacando el protagonismo que tales sociedades de información conceden al sujeto, vaticina: "esta especie de "redes horizontales" de comunicación intersubjetiva harán difícil la manipulación de la información de los poderes financieros, políticos y religiosos". Finalmente, concluye Lévi-Strauss,: "sin reducir la sociedad o la cultura a la lengua... esta revolución copernicana.... consistirá en interpretar la sociedad en su conjunto en función de una teoría de la comunicación".

Efectivamente, por usar la conocida expresión de McLuhan, como si de una "aldea global" se tratara, tan inmensa 'red cibernética' (Wiener) permite hoy obtener en tiempo real una "visión global" casi instantánea de los problemas del mundo. Sentir en lo próximo e inmediato sucesos acaecidos en lugares extremos. Multitud de costumbres ejercidas a través de un sinfín de símbolos y ritualizaciones culturalmente muy diferentes, pueden ahora ser aprendidas, comparadas, contrastadas, asumidas, discutidas o, más frecuentemente, *sincretizadas* en una imparable "reabsorción significacional" que, casi podría decirse, produce "vértigo cultural" al desafiar frontalmente los referentes de sentido moral tradicionalmente instituidos por las sociedades y de la propia existencia.[4]

Tal polifonía de significaciones (Habermas), tan críticamente deseable como "diálogo social" , ha llegado a generar, incluso en nuestro lenguaje —sede exclusiva de la creatividad del hombre para construir su cultura— la convivencia de un universo de significados y significantes, de signos y símbolos, extraordinariamente fragmentado y sincrético, ajenos al arsenal ortodoxo de significados atribuidos a cada uno de ellos en nuestra tradición cultural[5].

II. Relativismo y socialización 'multicultural'

Evidentemente, tan intensa contrastación significacional ha cuestionado la validez hasta ahora exclusiva, del modelo de socialización lineal generacional del pasado, adaptado a un entorno cultural concreto, para asumir hoy, particularmente entre las generaciones más jóvenes, modelos de aprendizaje extraordinariamente amplios, sincréticos y mestizos, como no puede ser de otro modo en un entorno cultural dinámico e inestable, de intenso tráfico informacional debido a la ruptura de fronteras comunicacionales.

Ha emergido, por así decirlo, un nuevo modo de *socialización multicultural* cuya regla reproductiva es la ausencia de reglas y en el que la información y el conocimiento promueven de continuo la innovación y la "muta" cultural, quebrando la reproducción lineal tradicional de las sociedades y las formas hasta ahora conocidas de recambio generacional.[6]

---

(4) Por ejemplo, un 91% de los jóvenes entrevistados en nuestro estudio (*CANTERAS MURLLO, Andrés, 2003: "Sentido, Valores y Creencias en los jóvenes". Ed. INJUVE. Ministerio de asuntos Sociales*) opinaron que lo que puede ser verdad en unos lugares del planeta puede no serlo en otros.

(5) Concretamente, un 89% de los jóvenes que se denominaron a sí mismos creyentes manifestaron, no obstante, dar a los símbolos sagrados católicos ortodoxos un significado distinto al que les atribuye la Iglesia. Incluso 8 de cada 10 afirmaron no creer que exista una única religión verdadera.

(6) Como afirma Olabuénaga: "el fenómeno cultural más señalado es la quiebra cultural de nuestra sociedad, con la presencia simultánea de criterios de legitimación dispares y con frecuencia incompatibles". Efectivamente, "lo que se encuentra el individuo en su camino desde la individualidad a la sociabilidad, desde el yo personal al yo social no es la presencia hegemónica, ni tan siquiera la simple carencia de una racionalidad universal legitimada y legitimante, sino la *simultaneidad de múltiples racionalidades*, todas ellas igualmente legitimas y legitimantes. Esto aboca al individuo a la —incesante— necesidad de "seleccionar y jerarquizar" sin criterios ni apoyos absolutos ofrecidos por los agentes de socialización (familia, religión, ideología, clase social, etnia...) que le guíen y acompañen en este viaje de socialización desde la autonomía personal a la convivencia social".

Esta especie de "*multisocialización*" provocada por la simultaneidad de múltiples criterios de racionalidad dispares, ha menguado, de modo ostensible, la credibilidad en los referentes morales que daban sentido a la tradición y a la personal existencia y ha traído consigo una importante "relativización" de las ideas, creencias y valores que sostenían el sentido y la moral de nuestra comunidad. Ideas, creencias y valores, antes incuestionados y comúnmente compartidos, son ahora incesantemente contrastados con otras realidades, con "otros mundos" con "otras culturas", "otras significaciones" otros modos de entendimiento igualmente legítimos y plausibles.

Esto significa que las culturas, que tradicionalmente trazaban mapas cognitivos sociales a través de macrouniversos de significado históricamente reproducidos por las instituciones de socialización a través de un núcleo proteico de valores y creencias socialmente compartidos, que reducían la incertidumbre social generando seguridad y confianza mediante la pervivencia de la tradición, a través de la reproducción generacional de un conjunto de interpretaciones y significatividades "absolutas", geográfica y temporalmente asentadas en el devenir histórico de cada hombre y de cada sociedad, ya no pueden por más sustentar tal reproducibilidad lineal en aras de la *creciente inconmensurabilidad de modos distintos de ver el mundo que viene emergiendo de nuestras sociedades avanzadas*. Modos, todos ellos igualmente plausibles, que conviven azarosamente interactuando intraculturalmente bajo un cúmulo de significatividades, creencias y valores particulares, que debilitan muy ostensiblemente la fuerza cohesionante y el absolutismo moral de la tradición.

Efectivamente, el hombre de hoy, mayoritariamente emancipado de las homogéneas macroconfiguraciones de sentido de la tradición, relativiza no ya la vigencia y firmeza de creencias procedentes de distintas culturas y de la suya propia, sino, lo que no es menos importante, el propio concepto que de sí mismo tiene, de las sociedades que habita, de las creencias y valores que profesa, de las instituciones que las sostienen, de los agentes de socialización que las imparten y, en definitiva, de las culturas que, social y políticamente las orientan y canalizan.

En este contexto de intenso relativismo moral y de extenso trasiego cultural, las identidades, culturales o individuales, solo pueden concebirse como constructos cognitivos complejos, permanentemente inacabados, resultado de la cogeneración recíproca del sujeto con su historia, con su medio, con su tradición, pues, al fin y al cabo, como cualquier otro producto humano, el sentido, así como las creencias y ritualizaciones que lo sostienen, resulta inseparable de la dinámica dialógica que preside la evolución —las leyes de simultánea estabilidad y cambio— vigentes en todos los órdenes de la naturaleza.

A mi entender, contrariamente a algunas opiniones, resulta inaudito pensar que los constructos de sentido —siempre en la raíz de toda identidad— no puedan reformularse social o individualmente a lo largo del desarrollo biográfico cultural de las sociedades o del propio trayecto psicológico vital de un su-

jeto y, menos aún, que no pueda ritualizarse socialmente a través de actitudes, valores, creencias y comportamientos diferentes —incluso participar de varios a un tiempo—. El hombre, como las sociedades, está inexorablemente sujeto a permanentes procesos adaptativos susceptibles de hacer emerger nuevas racionalidades, nuevas sensibilidades, nuevos modos de percibir, de pensar y de estar en el mundo y, en definitiva, de concebir el modelo cultural de la sociedad que habita y de sí mismo, merced a la permanente emergencia de sucesivos órdenes de conciencia individual y social.

Debido pues a la primacía de tales órdenes individuales de conciencia y al complejo entramado multicultural de racionalizaciones dispares cada sujeto puede verse a sí mismo, en un mundo cada vez más globalizado, como un producto individuado, único y diferenciado, resultado de su personal historia y de los valores, creencias y modos de organización que comparte con su entorno; y la sociedad un contingente abierto de posibilidades interactivas en permanente estado de autoorganización susceptible de hacer emerger, de manera apriorísticamente indeterminable, un elenco armonioso de sentidos múltiples en base a la impredecible interacción de éticas y órdenes de conciencia crecientemente diferenciados[7].

III. Un orden moral contingente

La consecuencia ineludible de tan intrincado entramado de interacciones y racionalidades dispares no puede ser otra que la mutación del hegemónico sentido moral de nuestra sociedad y la *emergencia de un orden moral contingente* pleno de valores, creencias y criterios morales diversos y paradójicos igualmente plausibles y legítimos, susceptibles de *autoorganizarse* en un *complejo entramado de sentidos diferenciados*.

Atrás quedan los restos de un sólido y absoluto "orden moral" de amplio reconocimiento y significatividad sociales, que dotaba de sentido histórico a la comunidad en pleno, reduciendo la incertidumbre e imprevisibilidad en aras de un único sistema axiológico de valores y creencias socialmente compartido y legitimado a través de la tradición y el aprendizaje.

Efectivamente, la moral de nuestras sociedades avanzadas ha trascendido la reflexión cerrada sobre sí misma, al modo kantiano, para tornarse sistémica, abierta e interdisciplinar, alejándose de estereotipos, modelos y estilos de comportamiento predefinidos para acercarse a un terreno fronterizo de sentidos sostenidos sobre sabidurías locales científicas, filosóficas, metafísicas, teológicas, etc..

(7) El tránsito desde unas sociedades cerradas tradicionales en las que el resultado del orden moral y social —coincidentes— no era sino la suma de los diferentes órdenes morales individuales, a otras "abiertas" postradicionales, en las que la sociedad emerge como un modelo sistémico autoorganizado de orden social y moral —incoincidente— impredecible a partir de la interacción de una diversidad de sub-sistemas éticos regidos por leyes diferentes, ha supuesto un giro copernicano en la reproducción generacional de las culturas.

Ya sea en términos religiosos o laicos, el sentido y la moral tradicional de nuestra sociedad se ha vuelto relativista y sincrético. Adaptativo a la pluralidad de expectativas y situaciones posibles en tiempo y lugar. Pragmático. Los dogmas ya no existen. Los valores "últimos" se relativizan. Los uniformes universos simbólicos que sostienen las creencias, pierden sentido en cuanto ideologías. Las identidades culturales se fragmentan. Diríase que, en una sociedad compleja y diversificada como la nuestra, dominada por una nueva racionalidad y un nuevo concepto de naturaleza, *la moral se ha vuelto fluida, autogenerativa y cambiante*. En definitiva, *un orden moral contingente* permanentemente incompleto y sin sentido predefinido que se *autogenera* desde tal diversidad de racionalidades y éticas y que, pese a su aparente desorden, es susceptible de engendrar un nuevo orden social moral construido, eso sí, sobre "lo cotidiano" (Malinowski). Su reproducción, por tanto, ya no sigue un proceso linealmente instituido por la fuerza de la tradición, sino autoproducido, complejo, impredecible, experiencial, fragmentario, a resultas de la necesidad de habérselas con tal orden de circunstancias y heterogeneidades[8]. Por eso orden moral y orden social no son ya coincidentes. La suma de éticas individuales ya no suma la moral social representativa de ellas, porque ahora la interacción social es más que la suma de éticas individuales. Diríase que este nuevo orden moral surge como un sistema de sentidos múltiples impredecible del que, de modo diferenciado, emergen valores comunes susceptibles de conformar —como luego veremos— un umbral de sentido mínimo socialmente compartido, que no aprioriza ya un modelo de orden social a seguir como antaño, sino que —a la inversa— emerge a posteriori de él. Un sistema autoproducido, a partir de modos informales y alternativos de pensar, de sentir y de estar en el mundo[9], que aboca al individuo a la no poco pesada carga, de construir por si mismo el sentido de su personal existencia al margen, por lo general, de las instituciones.

Efectivamente, ya no existen creencias ni valores comunes, ni realidades culturales comunes a transmitir generacionalmente de manera inefable sino múltiples valores y creencias que, a través de una diversidad de símbolos y comportamientos, ritualizados de modos muy diferentes, generan un sincretismo cultural difícil de interpretar en los términos ortodoxos del pasado.

---

(8) Efectivamente, nuestros jóvenes no viven ya en un orden moral históricamente dado y jerárquicamente aprendido por la fuerza de la tradición encarnada en las instituciones, sino en un orden moral contingente, *autoproducido* en permanente emergencia del relativismo cultural y de la heterogeneidad de universos de significado y de sentidos individuales y sociales que conviven informalmente en una diversidad de órdenes de conciencia y modos de ver el mundo.

(9) En tal sentido, y a propósito de la actual encrucijada moral de los jóvenes, escribe Margaret Mead: "*Nuestros jóvenes confrontan una serie de grupos diferentes que creen en cosas diferentes y defienden prácticas diferentes, a los que puede pertenecer algún pariente o amigo de confianza. Así el padre de una chica podría ser un presbiteriano, imperialista, vegetariano, abstemio, con una fuerte preferencia literaria por Edmund Burke que cree en la libertad de comercio.... Pero el padre de su madre puede ser un episcopaliano de los Derechos de los Estados y la doctrina Monroe, que lee a Rabelais.... Su tía es agnóstica, enérgica defensora de los derechos de las mujeres, internacionalista, basa toda su esperanza en el esperanto, adora a Bernard Shaw... Su hermano mayor... es un anglo-católico entusiasta de todo lo medieval, que escribe poesía mística... El hermano más joven de su madre es un ingeniero, materialista rígido... desprecia el arte, cree que la ciencia salvará el mundo... De modo que —concluye Margaret Mead— la lista de entusiasmos posibles y compromisos sugestivos, incompatibles unos con otros, es abrumadora*".

IV. A la búsqueda de sí mismo: Un nuevo talante genuino y directo

Debido a tal complejidad, el sujeto de nuestras sociedades modernas, atravesado por una enormidad de información y posibilidades, está inexorablemente abocado a construir, jerarquizar y seleccionar por si mismo, desde su personal racionalidad y vivencia, desde su propio modo de sentir, vivir y percibir el mundo, la arquitectura de su sentido personal y colectivo.

Expresión de la más radical tendencia subjetivizadora que, como dijera Touraine, recorriera ya nuestro pasado fin de siglo, cada sujeto ha de volverse hacia sí mismo para conocer, seleccionar y jerarquizar desde su *personal autonomía*, sin criterios morales preconstituidos ni apoyos de racionalidades externas, no "la", sino "su" personal estructura de sentido en un océano de sentidos posibles, todos ellos igualmente validos, plausibles y legitimantes, al margen de las instituciones.

Efectivamente, la estricta identificación —siempre asimétrica— entre el yo social y el yo individual que, en tiempos pasados, sostuvieran de modo tan eficaz las instituciones de socialización, como únicas estructuras portadoras de conciencia plausibles, resulta hoy difícil de sostener en un mundo plural y globalizado donde cada individuo, crecientemente emancipado de tal univocidad, ha de afrontar merced al desarrollo de su conciencia y creatividad personales, la inexcusable tarea de dotar de sentido su personal existencia [10].

Ha de erigirse así, en constructor de sus propias creencias y valores, desde un estilo autónomo e individual que bien podría calificarse de personalizado, relativista, sincrético, pragmático, experiencial y emotivo. *Personalizado* porque, en virtud de su diferente capacidad adaptativa, debe afrontarlo de manera individual. *Relativista* porque, a excepción de posiciones netamente conservadoras, en virtud de tal socialización multicultural, siente ahora las ideas, creencias y valores sociales como constructos territorializados apegados a racionalidades locales diversas, carentes de validez universal, cuyos fundamentos pueden y deben ser reformulados y contrastados continuamente. *Sincrético* porque, en virtud de tal relativismo, puede llevar a cabo mestizos constructos cognitivos, de validez limitada, a partir de conocimientos procedentes de diferentes culturas y fuentes científicas, filosóficas o doctrinales susceptibles de nutrir de contenido tales constructos[11]. *Pragmático* porque sus inquietudes no están dirigidas ya a lograr un sentido único transhistórico de validez universal, sino a la racionalización inmediata, presente y directa de lo posible reduciendo la contingen-

(10) Tal ejercicio de creatividad no está exento de dificultades al plantear al joven la necesidad de afrontar dicha tarea en una situación de competencia sin el respaldo de una tradición subjetivamente creíble a la que recurrir para paliar su desorientación.

(11) G. Durand insiste que uno de los principales rasgos de la religiosidad moderna es la emergencia del paradigma de Hermes-Thot, como agotamiento del modelo de racionalidad instrumental. En ella conviven desde aspectos procedentes de la nueva ciencia hasta las más viejas tradiciones herméticas o las ancestrales sabidurías orientales. Un cúmulo creencial globalizante, una cosmovisión que integra holísticamente lo humano con lo divino, lo sagrado y lo profano, en una única realidad inmanente unificadora, global y eternopresente, superando con ello barreras culturales, creenciales, comportamentales o de específicos conocimientos religiosos o científicos.

cia y la inseguridad en aras a la mejora de aspectos concretos de su vida personal y social. *Experiencial* porque tal constructo se asienta sobre la sabiduría que arroja la experimentación en el si mismo de lo inmediatamente vivido. La experiencia de sentirse y percibirse en primera persona en el mundo. *Emotivo y vivencial* porque, debido al auge de tal experiencialidad, la racionalidad instrumental pierde fuerza en aras del sentimiento, de "la lógica del corazón" pues, al fin y al cabo, como afirmara Rudolf Otto, la emoción es inseparable de la vida y, por tanto, de la sociabilidad humana[12].

El sentido alcanzado por cada sujeto deviene ahora, en gran medida, del éxito alcanzado en el ejercicio que conjuga toda esta creatividad personal y no tanto de la educación o del mandato externo (H. Grotio, Descartes). Valores tales como solidaridad, tolerancia, etc., no son únicamente aprehendidos, transmitidos, heredados de la tradición; sino en buena parte "espontáneos", emergidos de la propia experiencia. De la vivencialidad en primera persona.

Como dijera Aranguren:

"...la moral tradicional en nuestra cultura occidental ha terminado, existen otros modos postmodernos de entender la moral, más bien transformada en ***impulso ético****..."*

Impulso que ha de interpretarse en el sentido que también Max Scheller denominó "valor moral individual" y que no es otra cosa que la "práctica diferenciada para cada circunstancia o situación de una moralidad acorde con un orden interno de consciencia". Por eso, no vale todo. Se trata de una heterogeneidad no surgida del aprendizaje moral sino del "natural" impulso ético, del discernimiento individual sobre lo que es justo o injusto a partir de la consciencia. Ya no hay mandatos. No hay premios ni miedo al castigo, porque prevalecen códigos "naturales" que, desde la personal autonomía, repugnan o aprueban actos, sentimientos o pensamientos paradójicos.

En definitiva, sentido e identidad son metas ahora a lograr personalmente. El sentido y la identidad del sujeto no tiene ya una dirección social predeterminada. Surge como un *atractor* natural y espontáneo, pragmático y experiencial de la relación personal vivenciada y consciente con lo cotidiano. De agudizar la conciencia a partir de la experiencia [13].

---

(12) Afirma Durkheim también que la emoción es la experiencia fundamental de las religiones y está siempre en el origen de las representaciones colectivas. A este respecto la emocionalidad como experiencia fundamental de las representaciones colectivas resulta capaz de generar redes de vinculaciones informales de alta consistencia y cohesión emocional tanto en grupos creenciales o de sentido formalmente constituidos —como es el caso de las pequeñas fraternidades, movimientos de comunidades, catecumenados, etc.,— como en grupos informales como es el caso de las sectas en las que la vinculación emocional entre los adeptos y con el líder carismático aparece como una de las principales fuerzas cohesionantes.

(13) No se trata de una "racionalidad funcional" en términos habermasianos, exclusivamente preocupada por el logro de intereses concretos, sino del aprendizaje consciente obtenido a través de la experiencia personal con lo cotidiano. Una especie de autoexploración del yo que fragmenta las identidades y las configura de manera peculiar en relación con las distintas capacidades adaptativas que muestran los sujetos en relación al contexto cultural en el que se desenvuelven.

Efectivamente, el sentido no es sino una forma más compleja y elaborada de la conciencia y como tal nunca puede ser abstracto sino referido a algo. Se tiene sentido respecto de algo porque se tiene conciencia de algo y se tiene conciencia de algo porque se ha dirigido la atención —y la intención— hacia ese algo a través de la percepción, la memoria o la imaginación.

Las vivencias *conscientes* son, por tanto, el fundamento práctico inmediato desde el cual puede surgir el sentido y las experiencias núcleos de oportunidades susceptibles de generarlo. Es pues la relación consciente y el intercambio de experiencias con el entorno a través de actos lúcidos lo que permite desarrollar la conciencia y, en definitiva, generar evolutivamente sentido. Toda acción está siempre guiada por un propósito hacia un fin preconcebido —esto es sentido— de manera que acto e intención mantienen una tensa e inseparable relación recíproca. Es así como llega a configurarse un sistema de sentido psíquico susceptible de engendrar, en su interacción con los demás individuos en un entorno cultural concreto, un universo de significados sociales y particulares permanentemente autoorganizado en virtud de modos diferentes de percepción y de los distintos propósitos que rigen el intercambio. Se configura así un sistema múltiple de sentidos identificable más como una *contingencia* de sentidos posibles diferenciados que como un mundo de sentido único globalmente preconstituido[14].

Aceptado esto, sus consecuencias epistemológicas, a nivel individual o social, son profundas porque lejos de afirmarse que el sentido esté "ahí fuera" a la espera de ser capturado, aprehendido o descubierto[15] bajo la forma de una fe o una ideología concreta de turno histórico, ha de asumirse únicamente dentro del sujeto, inscrito en el "si mismo", en la propia consciencia que es precisamente la esencia del objeto, del otro, de la vida[16].

A partir, pues, de la propia experiencia, el sentido se 'educe' reflexivamente hasta "verse viendo ser visto", y al hacerlo en este orden de conciencia cada cual puede ver su propia razón relativizada y en entredicho al ver que no hay un sentido único absoluto y atemporal válido para todo tiempo y lugar, como afir-

(14) Como afirma Luhmann, la función del sentido es mantener el mundo como un *ámbito de posibilidades*, orientando la experiencia y la acción y reduciendo la incertidumbre que provoca en el sujeto tal complejidad (Luhmann: 1998, 29).

(15) "El conocimiento, en sentido objetivo, es totalmente independiente de las pretensiones del conocimiento del sujeto, también es independiente de su creencia o disposición a sentir o actuar. El conocimiento, en sentido objetivo, es conocimiento sin sujeto cognoscente" (Popper, Karl,1974. "Epistemología sin sujeto cognoscente", en Conocimiento objetivo. Ed Tecnos, p. 108). O bien afirma en igual sentido Wittgenstein: " ...en Lógica nosotros no expresamos por medio de los signos lo que queremos, sino que habla la naturaleza de los signos esencialmente necesarios...y así las proposiciones matemáticas no expresan ningún pensamiento".

(16) El cúmulo creciente de insospechados conocimientos provenientes de distintos ámbitos disciplinarios aportando una visión holística e integradora de la naturaleza, han conmocionado de tal forma el pensamiento humano que, hoy puede decirse que la humanidad ha despertado a una nueva racionalidad en cuanto a sentirse manifestación inseparable de la realidad que habita. Tal epistemología ha representado esencialmente la emergencia de una conciencia global que contempla la naturaleza como un todo inseparable del observador que, ahora desde esta nueva racionalidad, resulta cocreador con todo el Universo en todas sus manifestaciones. Una naturaleza autoconsciente capaz de re-crearse indefinidamente bajo una heterogeneidad de formas sorprendentes e impredecibles de las que el hombre resulta inseparable.

mara por ejemplo la Ilustración, sino formas diversas de sentir, de pensar, de creer, de razonar, de ser y entender la realidad, siempre apegadas a la experiencia de las sabidurías locales, siempre territorializadas. Siempre construidas reflexivamente[17], siempre vinculadas a la naturaleza cognoscente del "otro generalizado" (G. H. Mead)[18].

En definitiva, lejos de que la intensa reconfiguración del sentido social que presentan nuestras sociedades complejas, parta de cambios estructurales de los sistemas políticos o económicos que obliguen a cambios sociales a los que el individuo deba de adaptarse, se trata muy a la inversa de cambios producidos "de abajo a arriba". Cambios producidos en la conciencia individual que tienen consecuencias socioestructurales sin precedentes históricos que sirvan de referencia.

Una gran revolución de la conciencia individual de impredecibles repercusiones sociales cuyo análisis personalmente denomino "sociología de la conciencia" y que tiene que ver con el modo endogénico con que, a través de azarosos comportamientos individuales y colectivos, vienen operándose drásticos cambios sociales en virtud de cambios operados en la conciencia individual y no a al revés.

Ahora bien, si, como decimos, el sentido individual no es sino una forma más compleja y elaborada de la conciencia y la conciencia, guiada siempre por un propósito o intencionalidad, ha de estar siempre referida a algo —ya sea a través de la percepción, la memoria o la imaginación—, parece consecuente que, de modo general, el sentido de las acciones individuales se configure siempre de manera que:

a) el sujeto cognoscente se posicione diferencialmente respecto de algo o alguien (dimensión epistemológica) que conocer.
b) que exista un objeto intencional a modo de "algo" qué conocer (dimensión ontológica) conceptualizado de modos diferentes.
c) *que se establezca igualmente de manera diferenciada una relación o acción cognitiva entre ambos* (dimensión relacional o comportamental) de manera ortodoxa o más o menos heterodoxa.

Tales dimensiones del sentido individual —epistemológica, ontológica y metodológica o relacional— podrían muy bien ser conceptualizadas a través de tres pares de conceptos polares seminales clásicos, a saber: "*Creencia o Conocimiento?*", "*Trascendencia o Inmanencia?*" para referirnos a los parámetros epistemológico y ontológico que configuran la dimensión mítica individual de sentido y *Ortodoxia o Heterodoxia* para referirnos a la meramente comportamental o de representación ritualizada del sentido.

(17) Tal constructivismo reflexivo representa un hito importante en el desarrollo de una *nueva racionalidad* y de una nueva conciencia en cuanto modo de ver el mundo —de autoconocimiento— puesto que ahora el hombre —la humanidad— puede verse a sí mismo viendo el mundo, poniendo en cuestión no solo la naturaleza de aquello que ve (paradigma clásico) sino su propio modo de relacionarse con lo que ve, de relacionarse con "lo otro" (paradigma complejo), relativizando su propio conocimiento en una inacabable cogeneración recíproca.

(18) Herbert Mead, George (1972) "Mind, self and society" Ed. The University of Chicago Press, Chicago.

V. La diferenciación social de sentidos: Desinstitucionalidad y emergencia de nuevas sensibilidades o estructuras de sentido

Partiendo de los presupuestos citados acerca de la actual multisocialización, de la autoconciencia y creatividad del sujeto para dotar de sentido su propia existencia y de la propia condición multidimensional del sentido como constructo cognitivo genérico, resulta insoslayable aceptar que en una sociedad crecientemente diferenciada como la nuestra, el sentido social de predominante tono religioso ortodoxo católico en nuestro país, haya venido diferenciándose consecuentemente en una *pluralidad de sensibilidades o estructuras de sentido* —de naturaleza como veremos no ya únicamente religiosa— de las que, a su vez, resulta verosímil esperar una *jerarquía diferenciada de los valores y creencias adscritos a cada una de ellas*[19].

Efectivamente, la sociedad moderna ha acabado con la credibilidad en los referentes institucionales tradicionales y en las ideologías que las sustentan. Con el antiguo orden de sentido único que, como un "conocimiento dado por supuesto" se trasmitía a los sujetos a través de las instituciones religiosas, cohesionando, reproduciendo y autolegitimando todo un orden de sentido social bajo presupuestos éticos que, como un monismo moral, eran generalizables. Un "vientre social de sentido" o "depósito de sentido" que trasmitía patrones de actuación susceptibles de generar creencias, valores y pautas sociales de comportamiento. Las grandes instituciones religiosas que sostenían el peso moral de la tradición, no representan ahora la contingencia moral surgida de la interacción de tal pluralidad de éticas manifestada en valores y creencias sumamente diferenciados.

Atrás queda la arcaica función durkheimiana de las religiones y sus instituciones eclesiales encargadas de organizar y mantener el sentido global de la sociedad, reuniendo todas las comunalidades de sentidos compartidos hasta transformarlos en una visión coherente del mundo y sentar las bases de la moral social de raíz religiosa como una consciencia colectiva.

Diríase, siguiendo a Arnold Gehlen, que las instituciones han perdido hoy la legitimidad necesaria para orientar a los individuos en los distintos aspectos de su proceso vital, desprovisionándoles de modelos sólidos y estables "dados por supuesto" a los que recurrir según las diferentes necesidades y roles a desempeñar.

Situación que facilita la búsqueda y emergencia de vías alternativas de sentido[20], nuevas sensibilidades sociales autónomas e independientes, al margen de las instituciones generadas diferencialmente en función de la genuina capacidad individual —y también de la necesidad— que los hombres y las comunidades sociales poseen de generar por sí mismos, a través de azarosos procedimientos,

(19) No cabe duda de que, tal reconfiguración del sentido único tradicional debe superar aún unas particulares dificultades antes de emerger en un sistema complejo de sentidos múltiples diferenciados. A este respecto parece más acertado plantear nuestro particular momento histórico como un momento de tránsito o metamorfosis cultural dentro de un proceso más profundo de cambio de la conciencia humana.

(20) Surgen así nuevos espacios de sentido que "destradicionalizan" (Giddens) y "transgreden" el orden social evitando la reproducción *ad infinitum* del orden moral. Al fin y al cabo, como afirmara Stuart Mill, "la inmoralidad ética de hoy puede transformarse en la ética dominante del mañana".

su propia organización de sentido ante la imposibilidad de restaurar esquemas interpretativos del pasado como la historia ha demostrado reiteradamente.

Así, por ejemplo, las instituciones democráticas representadas en los partidos políticos o los sindicatos no aciertan ya, como antes, a encender la ilusión de sus potenciales afiliados o votantes que escasamente se sienten animados a participar electoralmente y, menos aún representados por sus ideologías; las iglesias tampoco consiguen asentar sus credos en la cada vez más exigua feligresía; los modelos educativos se acomodan torpemente a la acelerada dinámica de conocimientos que requiere la vida moderna; incluso el progresivo debilitamiento o casi desaparición en nuestras sociedades modernas de un gran número de ritos de paso apuntan a la profunda crisis estructural de sentido que se agrava en nuestras sociedades modernas avanzadas[21]. Paradójicamente nuevas sensibilidades sociales y humanas parecen ir emergiendo paulatinamente a través de inarticulados comportamientos colectivos que, por lo general, florecen a la sombra de ninguna ideología concreta. Fuertes inquietudes por la pobreza y la paz social en el mundo, por la preservación ecológica y medio-ambiental del planeta, por la protección de los animales, por los derechos humanos o por una gran diversidad de temas, muestran, a través de múltiples modos de agrupamiento informal espontáneo y, sobre todo, extrainstitucional, una paradójica *receptividad al compromiso y solidaridad sociales* que implica individualizadamente a buena parte de nuestra población juvenil.

Ahora bien, siendo cierto que la modernización ha racionalizado la mayor parte de las pautas mentales de los individuos, también puede afirmarse que un núcleo muy pequeño de certezas históricamente compartidas pertenecientes al ámbito de lo inefable, indecible o inexplicable, inseparable de lo religioso, no han podido ser racionalizadas, resueltas o modificadas por el libre albedrío y el entendimiento humano: *el fascinante origen de la vida y la angustiosa certeza de la muerte*. Por esta razón, el sentido meramente *"funcional"* de las rutinas cotidianas ha quedado desde siempre subordinado a este sentido *"arquetipal"* [22] de lo primero y último que, por lo general, para la inmensa mayoría de la población, adquiere una significación trascendente[23].

Sin embargo, aceptando que las religiones han sido históricamente —y son en buena medida aún de forma no ortodoxa— el patrón cognitivo por excelencia pa-

(21) El elevado incremento de la tasa de suicidios juveniles registrada en la última década (véase el informe realizado por F. Alvira y A. Canteras para el INJUVE en 1996) junto al aparentemente inerradicable consumo de alcohol y de drogas, la adepción a sectas destructivas y tribus urbanas o el drástico incremento de las patologías psiquiátricas y psicológicas, también registrado en los países desarrollados, son algunos indicadores válidos de la fuerte crisis de sentido personal que viven los individuos de nuestras sociedades y que desde hace algún tiempo viene preocupando a psicólogos, educadores, médicos y familias.

(22) Utilizamos aquí los términos 'sentido funcional' y 'arquetipal' en la misma dirección que J. Beriain para diferenciar politeísmo funcional y politeísmo arquetipal.

(23) Aunque el pluralismo moderno ha socavado el monopolio del que disfrutaban las instituciones religiosas, la asistencia a las iglesias ha disminuido y la pertenencia a una determinada iglesia ya no se da por supuesto, dando a la fe la condición de elección, de posibilidad o de preferencia en vez de confesionalidad, no significa que la religiosidad moderna haya perdido su condición de *necesidad de religación con el sentido de la existencia* sino tan solo que las personas con opiniones religiosas cambien de preferencia apuntando a una falta de compromiso confesional y a la posibilidad de adoptar otras opciones creenciales.

ra la construcción supraordinal de sentido de la mayor parte de los individuos y para la integración moral de las sociedades, resulta evidente también que, debido al proceso de secularización seguido y la complejización social, la eficacia social de su tradicional función integradora ha menguado ostensiblemente en lo que a su exclusivo dominio de constituir una cosmovisión de sentido único y totalizante para la sociedad se refiere. Lo que, de modo más concreto, supone la pérdida de influencia de este importante referente que armonizaba la convivencia social y dotaba de integración y sentido a la comunidad en pleno. Es más, la gran mayoría de los expertos coinciden en afirmar que la causa primordial del actual resquebrajamiento del tradicional orden de sentido moral religioso se debe fundamentalmente al progresivo repliegue de las religiones a la esfera privada, a la consiguiente desmonopolización de las instituciones eclesiales[24] y a su pérdida de influencia en la constitución del mundo de sentido de las sociedades y de los sujetos.

A este respecto, lo inquietante de nuestro momento histórico es que la acción integradora que, como reservas sociales de sentido, ponían en marcha tan solo hace unos años *las viejas normas morales de naturaleza esencialmente religiosa para el mantenimiento del sentido ético general de la sociedad, han dejado de ser eficaces y operativas ante la masiva emergencia de los múltiples y paradójicos sentidos individuales que coexisten en nuestra sociedad*. Tales normas morales, han dejado de ser patrimonio común de todos los miembros de la sociedad, pues ya no existen creencias ni valores comunes permanentes[25] y, por tanto, las instituciones que en otra época los mantenían bajo patrones morales únicos y absolutos no tienen ya legitimidad suficiente para reestructurar tal diversidad de sentidos. A lo más, orientan al individuo en términos de tolerancia y convivencia pero no le *indican* como ha de producir su vida, particularmente cuando comienza a tambalearse el orden institucional que hasta ahora servía de referencia a la comunidad.

Con este propósito de contribuir a la necesaria integración armoniosa del sentido plural de nuestras sociedades modernas, hemos tratado de conocer empíricamente cuales son las particulares estructuras de sentido o sensibilidades latentes que coexisten actualmente entre nuestros jóvenes a través de los datos obtenidos de una reciente encuesta realizada a una muestra de ámbito nacional representativa de jóvenes con edades comprendidas entre los 15 y 29

(24) Más específicamente nos referimos aquí a la teoría de la secularización entendida en su doble vertiente de desinstitucionalización o pérdida de influencia de las instituciones religiosas en el mundo occidental y de credibilidad de sus interpretaciones religiosas en la conciencia de la gente, de la persona moderna que cree poder manejarse en la vida de manera autónoma prescindiendo de la religión en cuanto a su influencia institucional, pero no tanto de las creencias, pues no debe confundirse la pérdida de credibilidad en las instituciones religiosas (desclericalización) con la perdida de religiosidad. Así lo pone de manifiesto el mantenimiento de una elevada tasa de religiosidad en los Estados Unidos en donde la religión goza de una extraordinaria vitalidad e influencia en la conducta de la gente y lo mismo pasa en buena parte de la Europa occidental. La actual situación de desinstitucionalización religiosa del mundo moderno occidental, anima a pensar que tal secularización se debe más a la ruptura de los cánones religiosos y a la emancipación del monismo religioso, en cuanto interpretación moral única del mundo, que a la pérdida de creencialidad religiosa, y a la emergencia de una notable pluralización de sentidos existenciales, consecuencia de la interacción cuantitativa y cualitativa de civilizaciones y modos de vida.

(25) Debido a la extensa interacción comunicacional de nuestras sociedades globales, resulta cada vez menos plausible mantener de manera homogénea una determinada comunidad de sentido, pues, como la historia ha demostrado reiteradamente, todos los intentos de sostener esquemas creenciales o ideológicos del pasado están abocados al fracaso.

años[26]. Pues bien, la solución finalmente obtenida mediante un análisis factorial de componentes principales ha revelado la existencia de cinco estructuras de sentido o sensibilidades que hemos denominado: "religiosa", socio-humanística", "esotérica", "agnóstica" y "procientista" respectivamente.

La matriz de correlaciones así como los coeficientes de saturación que indican la correlación de las variables utilizadas con cada una de las cinco estructuras de sentido obtenidas ha sido la siguiente:

Matriz de componentes rotados*

	FACTORES				
	1	2	3	4	5
Grado de importancia dada a la religión en su vida	**0,77**			-0,15	
Grado de importancia dado a tener Fe religiosa	**0,77**			-0,17	
Nivel de religiosidad	**0,75**		0,15	-0,19	
Indice de creencialidad católica	**0,73**		0,30	-0,11	
Grado de simpatía por las organizaciones religiosas	**0,70**	0,21		-0,17	
Grado de acuerdo con: "Creo más en las explicaciones científicas acerca del origen del mundo que en los dogmas religiosos"	**-0,65**				
Grado de acuerdo con: "De todas las religiones que hay en el mundo, una sola es la verdadera"	**0,59**	-0,12		0,27	0,20
Grado de acuerdo con: "Lo más importante no es tener éxito en este mundo, sino lo que ocurra en el más allá"	**0,55**			0,16	0,23
Grado de simpatía por los movimientos ecologistas		**0,76**	-0,12		
Grado de simpatía por los movimientos de protección de los animales		**0,73**		0,13	
Grado de simpatía por los movimientos antiglobalización		**0,69**			
Grado de simpatía por las organizaciones de gays y lesbianas	-0,19	**0,64**	0,23	-0,11	
Índice de movilización social		**0,59**		-0,10	
Indice de creencialidad esotérica	0,11		**0,81**		
Indice de interés por filosofías esotéricas			**0,73**		
Grado de acuerdo con: "De nada sirve creer en cosas que no te resuelven problemas concretos"			0,11	**0,72**	
Grado de acuerdo con: "Creer en lo que no podemos ver ni comprobar es irracional"	-0,17		-0,12	**0,69**	-0,13
Grado de acuerdo con: "Deberíamos guiarnos más por nuestra intuición y menos por nuestro racionalismo"				0,12	**0,85**
Grado de acuerdo con: "Ciencia y religión no tienen por qué ser incompatibles"	0,30			-0,31	**0,60**

Método de extracción: Análisis de componentes principales. Método de rotación: Normalización Varimax con Kaiser.
* La rotación ha convergido en 6 iteraciones.

(26) CANTERAS MURLLO, Andrés, (2003): "Sentido, Valores y Creencias en los jóvenes". Ed. INJUVE. Ministerio de asuntos Sociales

Ahora bien, debido a que tales factores no son en sí mismos cuantificables —puesto que no 'excluyen' entre sí a los sujetos que pueden participar al mismo tiempo de varias características comunes— y de cara a 'diferenciar' cuantitativamente el número de jóvenes que podrían estar participando de tales sensibilidades o estructuras de sentido, hemos optado por realizar un análisis clasificatorio de conglomerados o 'clusters' que tiene como objetivo principal la obtención de tales grupos excluyentes mediante la asignación de casos a cada uno de los grupos constituidos, de tal modo que los sujetos asignados a cada uno de los grupos o clusters sean lo más homogéneos en sí y, a la vez, lo más heterogéneos entre sí respecto de los demás grupos. En este caso, hemos optado por un análisis de conglomerados no jerárquico 'semillado', a partir de las sensibilidades anteriormente obtenidas en nuestro análisis factorial de correspondencias, a las que hemos ceñido el número de clusters finalmente obtenido.

Pues bien, realizados los análisis, hemos obtenido a partir del número total de jóvenes de nuestra muestra y en función de las cinco mencionadas estructuras o sensibilidades de sentido anteriormente elaboradas, seis conglomerados o grupos de personas internamente homogéneos respecto de cada grupo en cuanto a su relación con tales sensibilidades o estructuras de sentido latentes. La tabla de correspondencias respecto a los factores obtenidos es la siguiente:

Centros de los conglomerados finales

	Conglomerado					
	1	2	3	4	5	6
Estructura de sentido de sensibilidad Religiosa	-,83679	,08616	-,52997	-,38607	1,24793	,13345
Estructura de sentido de sensibilidad Social	,23742	,11957	-1,29955	,48596	-,20797	,53442
Estructura de sentido de sensibilidad Esotérica	-,16208	1,71061	-,34586	-,46388	-,12907	-,46254
Estructura de sentido de sensibilidad Agnóstica	,54360	,00573	,06278	-,91878	-,37846	,87214
Estructura de sentido de sensibilidad Cientista	-1,46263	,21204	,37756	,22524	-,49961	,67215

Veamos a continuación, siquiera de manera esquemática, cuales son las características que definen a cada una de tales sensibilidades o estructuras de sentido y qué cuantía de jóvenes lo integran actualmente:

a) *Estructura de sentido de sensibilidad "religiosa"*
   — Alcanza a un 18% de los jóvenes;
   — Se destacan por ser jóvenes con un perfil más feminizado que el resto y con edades por encima de la media;
   — Son los que se sitúan más a la derecha en la escala de ideología política;

— Se definen muy principalmente por su convicción religiosa, pues su creencialidad es, con diferencia, las más alta de las observadas en los seis grupos;
— Por el contrario, participan de un índice de creencialidad científica más bajo de la media;
— Participan de actitudes materialistas más que los de ningún otro grupo;
— Su índice de preocupación por los problemas sociales y su tendencia al voluntariado son bastante elevados;
— Presentan tendencia a la institucionalidad;
— Participan de niveles de oración o meditación por encima del resto;
— Cuentan con el índice global de sectarismo más elevado;
— Son los jóvenes que más confianza depositan en las instituciones sociales, políticas y religiosas.

b) *Estructura de sentido de sensibilidad "social"*
— Es el grupo más numeroso de los seis, pues cuenta entre sus filas con el 19% de los jóvenes;
— Principalmente aparecen definidos por su proximidad a la estructura de sentido de sensibilidad social, y por su distanciamiento de la estructura de sentido de sensibilidad agnóstica;
— Se destacan por ser jóvenes con una edad y un nivel educativo por encima de la media;
— Son los que se muestran como más 'indiferentes' ante la creencialidad religiosa;
— Su índice de confianza en las instituciones sociales es de los más elevados.

c) *Estructura de sentido de sensibilidad "esotérica"*
— Alcanza a un 16% de los jóvenes que participan de tal sensibilidad esotérica;
— Principalmente aparecen definidos por su proximidad a la estructura de sentido de sensibilidad religiosa;
— Se destacan por ser personas más jóvenes que las que aparecen en el resto de grupos;
— Viven en zonas metropolitanas en mayor medida que jóvenes del resto de grupos;
— Poseen el índice de autosatisfacción vital más elevado;
— Participan de índices de creencialidad esotérica bastante altos;
— Su tendencia al voluntariado está en niveles nada despreciables;
— El índice global de esoterismo y el índice de interés por filosofías esotéricas están, obviamente, muy por encima de la media;
— Conforme aumenta al tamaño del municipio de residencia se observa una mayor tendencia hacia una sensibilidad esotérica;
— Viene asociada a índices de oración o meditación medios o altos;

d) *Estructura de sentido de sensibilidad "agnóstica"*

— Es el grupo menos numeroso de los seis, pues acoge sólo al 12% de los jóvenes;
— Se trata de jóvenes que principalmente aparecen definidos por su proximidad a la estructura de sentido de sensibilidad agnóstica, y por su distanciamiento de la estructura de sentido de sensibilidad religiosa y la estructura de sentido de sensibilidad cientista;
— Se destacan por ser personas más proclives que el resto a una ideología política de izquierda;
— Son no creyentes o agnósticos por lo que participan de niveles de religiosidad muy bajos;
— Se sitúan entre los más proclives el voluntariado;
— Su tendencia a la institucionalidad es básicamente baja o nula;
— Participan de índices de oración o meditación bastante bajos;
— Han recibido en mayor medida que el resto una educación laica;
— Finalmente se caracterizan porque su índice de confianza en las instituciones políticas y religiosas es de los más bajos.

e) *Estructura de sentido de sensibilidad "pro - cientista"*

— Cuenta con un 16% de los jóvenes que participan de sensibilidad cientista;
— Principalmente aparecen definidos, aunque de un modo muy leve, por su proximidad a la estructura de sentido de sensibilidad cientista, y por su distanciamiento de la estructura de sentido de sensibilidad social;
— Se destacan por ser personas con índices de creencialidad científica especialmente elevados;
— Su preocupación por los problemas sociales está por debajo de la del resto de grupos;
— Destacan sobremanera por sus bajos niveles de movilización social y de tendencia al voluntariado (el cual prefieren desempeñar de manera autónoma);
— Su tendencia a la institucionalidad es baja o nula, al igual que su confianza en las instituciones políticas y religiosas;
— Finalmente apuntar que su interés por la educación en valores es el más bajo de entre todos los grupos presentados.

VI. Valores latentes en la juventud actual

Aceptándose que el sentido existencial venga tutelado por criterios morales abstractos que, asentados sobre un cúmulo de creencias ideales, constituyen un sistema axiológico de valores que legitiman, desde lo más concreto a lo más abstracto, las actitudes y comportamientos de los sujetos y de las sociedades que

habitan dotando de sentido su biografía personal y cultural al relacionar sus actos y acciones con tales metas supraordinales valorativas; pudiera pensarse, en este contexto de permanente inestabilidad y contingencia moral, que los valores "auténticos" y genuinos se hubieran perdido, que nuestra sociedad carezca de valores "sólidos" a los que referirse, que no existan ya valores estables sino tan solo creencias procedentes de diferentes culturas y maneras de socialización en permanente mutación incapaces de constituir en su conjunto una "ética mínima" sobre la que articular tal diversidad de sensibilidades sociales o estructuras de sentidos.[27]

Pues bien, partiendo del mayoritario interés que los jóvenes muestran por su educación en valores [28], hemos podido constatar en nuestro estudio que, de manera general para toda la muestra *son precisamente la* tolerancia *y el* respeto hacia los demás, *la* honradez *y la* responsabilidad, *los valores que ocupan el primer lugar en la jerarquía de cualidades manifestadas por los jóvenes, quedando relegadas a último término la* obediencia *y la* fe religiosa, aspectos, entre otras cosas, íntimamente relacionados con el modelo de orden moral tradicional de tono religioso ortodoxo.

Por otro lado, valores tales como la honradez, la responsabilidad y la lealtad, la sencillez, el dominio de sí mismo y la sensibilidad, revelan cierta *primacía de valores subjetivamente 'blandos' frente a otros más netamente 'duros y competitivos'* como son la disposición a trabajar duro, la perseverancia, la competitividad personal, tener sentido del ahorro o practicar la obediencia y la fe religiosa.

(27) Expresiones tales como las de 'crisis de sentido' o 'crisis de valores', de uso común, no hacen sino evidenciar esta situación de descrédito moral y valorativo en el que nuestras sociedades se hayan inmersas.

(28) En nuestro estudio (CANTERAS MURLLO, Andrés, (2003): "Sentido, Valores y Creencias en los jóvenes". Ed. INJUVE. Ministerio de asuntos Sociales) 7 de cada 10 jóvenes consideraron de alto interés recibir educación en valores aumentando el citado interés entre jóvenes de ideología de centro derecha y religiosos a medida que asciende su edad.

Importancia otorgada a diversas cualidades personales por orden de importancia para los jóvenes

	Media	D. típica	(N)
Tolerancia y respeto hacia los demás	9,1	1,3	2450
Honradez	9,0	1,3	2446
Responsabilidad	9,0	1,3	2453
Lealtad	8,6	1,6	2428
Sencillez y humildad	8,5	1,7	2439
Dominio de sí mismo	8,3	1,6	2421
Sensibilidad	8,3	1,6	2430
Sentido de la justicia	8,2	1,8	2424
Generosidad	8,1	1,7	2443
Independencia	8,1	1,8	2430
Imaginación	7,9	1,9	2434
Disposición a trabajar duro	7,9	2,0	2439
Perseverancia, tesón	7,9	1,7	2398
Competitividad personal, espíritu de superación	7,8	1,9	2418
Sentido del ahorro	7,4	1,9	2436
Obediencia	7,3	2,3	2426
Fe religiosa	4,9	3,0	2369

Todo ello apunta a la idea de que nuestros jóvenes, parecen no tener otro remedio que vivir en un mundo competitivo, pero que no participan de tales valores inclinándose preferentemente más por aquellos otros relacionados con la sencillez, la sensibilidad, la generosidad, la independencia o la autonomía e imaginación creativa. Por el contrario, la competitividad personal, la obediencia y la fe religiosa quedan como se ve al final de sus preferencias valorativas.

Valores y religiosidad

Ahora bien, debido a la importancia que tienen en el sustento de la moral tradicional, hemos querido indagar algo más profundamente acerca de la consistencia de tales respuestas que tan drásticamente separan la fe y la obediencia religiosa del resto de valores y que apuntan a una radical reconversión del orden moral tradicional religioso que ha primado tradicionalmente en nuestra sociedad. En definitiva, hemos querido saber si efectivamente la 'obediencia' y 'fe religiosa' se encaminan en una misma dirección formando un factor común separado de aquellos otros que puedan estar implícitos en el resto de cualidades consultadas.

Para ello, hemos realizado un análisis factorial de componentes principales que ha revelado la existencia de cuatro factores latentes o dimensiones valorativas básicas [29].

Pues bien, atendiendo a los resultados obtenidos para los cuatro factores barajados hemos podido constatar en la línea anteriormente argüida que, *pese al mayoritario interés en la educación en valores que los jóvenes muestran existe un claro desencuentro con todos aquellos que tienen que ver con la fe religiosa o la obediencia, lo que indica una clara pérdida de posiciones, no ya de los valores mismos —los jóvenes son mayoritariamente creyentes— sino respecto al modo jerárquico de trasmitirlos*.

Comparación de las dimensiones valorativas en función de nivel de religiosidad

		Nivel de religiosidad				Sig.	Eta cuadrado
		Total	Muy religiosa	Poco religiosa	No religiosa		
Factor 1	Media	0,0	0,3	0,0	0,1		
	Desv. típ.	1,0	0,9	1,0	1,1	0,000	0,008
	(N)	(2130)	(114)	(1379)	(637)		
Factor 2	Media	0,0	-0,2	0,0	0,0		
	Desv. típ.	1,0	1,0	1,0	1,1	0,136	0,002
	(N)	(2130)	(114)	(1379)	(637)		
Factor 3	Media	0,0	0,1	0,0	0,0		
	Desv. típ.	1,0	1,0	1,0	1,0	0,611	0,000
	(N)	(2130)	(114)	(1379)	(637)		
Factor 4	Media	0,0	1,0	0,2	-0,7		
	Desv. típ.	1,0	0,8	0,9	0,9	0,000	0,235
	(N)	(2130)	(114)	(1379)	(637)		

Así pues, *no podemos hablar de una crisis generalizada de valores entre los jóvenes, sino únicamente en su modo de producirse socialmente que atañe a ciertos aspectos particularmente relacionados con la fe religiosa y la obediencia afines a la ortodoxia religiosa,* lo que indica una clara quiebra del modelo de trasmisión jerárquico de valores que afecta de lleno a la moral religiosa, a favor de una orientación moral laica en red como veníamos comentando.

(29) El conjunto de los cuatro factores obtenidos con un autovalor superior a 1, explica un porcentaje muy aceptable de la varianza total, lo que significa una reducción muy sustancial del número de variables a favor del poder explicativo de este procedimiento. Estos cuatro factores consiguen explicar un 59% de la varianza contenida en los componentes introducidos en el modelo. Y, por otro lado, tanto la Medida de adecuación muestral de Kaiser-Meyer-Olkin (0,927) como la Prueba de esfericidad de Bartlett (Sig. = 0,000) dan a nuestro modelo factorial una consistencia estadística suficiente.

Efectivamente, el tránsito desde una sociedad basada en la reproducción cultural a otra basada en la espontaneidad creativa del sujeto, ha producido la implosión de un universo de valores extraordinariamente dinámico y autogenerativo, para los que las denominaciones clásicas de solidaridad, tolerancia, igualdad, libertad, etc., ya no son representativas. Hay que reformularlos en términos conceptualmente libres del pasado, porque no se cuestiona ahora la libertad, la tolerancia, el ser o no ser creyente, agnóstico o demócrata, sino el modo de ser creyente, tolerante, agnóstico o demócrata. Por ejemplo, el lenguaje tradicional religioso no representa ya muchos de los valores y creencias actuales, ha quedado obsoleto ante una diversidad de conceptualizaciones, difícilmente extrapolables, para las que denominaciones clásicas como "sagrado", "religioso", "oración", e incluso "creyente" no resultan ya adecuadas. ¿Cómo puede haber tantos jóvenes creyentes que, sin embargo, no se consideran religiosos? ¿Cómo puede haber agnósticos o, incluso, ateos que rezan frecuentemente?, ¿Como puede haber sacralizaciones tan "irreverentes"?, ¿Cómo tanto voluntariado que no desea pertenecer a ONG's religiosas?, ¿Cómo tanto demócrata que no cree en las democracias parlamentarias?

En definitiva, nunca nuestra sociedad ha sido más libre para expresar su verdadero estatus moral, ahora que los individuos, para bien o para mal, son libres de abrazar sus propios "dioses o demonios". Valores emanados de creencias sincréticas y actitudes relativistas, pero sinceras y directas, emotivas y auténticas han abonado la emergencia, no ya de valores nuevos —que no se descartan— sino, paradójicamente, de "viejos valores" fuertemente asentados en la tradición pero expresados ahora bajo nuevos sentidos y conceptualizaciones.

Un nuevo sentido individual, una nueva ética, se ha impreso hoy también en el terreno valorativo que hace extremadamente difícil analizar los valores desde denominaciones clásicas estructuradas bajo un orden de significatividades tan anticuado. Ya no se trata de "medir" el cambio en función de patrones preestablecidos, de comportamientos esperados o de actitudes, valores y creencias predefinidos, sino de *reinterpretar los comportamientos, actitudes, valores y creencias actuales* a la luz de sus diferentes manifestaciones de sentido y de sus sensibilidades cognitivas buscando el orden implicado en tal heterogeneidad como un conjunto de atractores que "explican" —si así puede decirse ya— cuales son las actuales pautas de cambio de las sociedades.

VII. Convivencia de sentidos: Hacia una "ética mínima"

Si como hemos dicho, tras tan intenso proceso de diferenciación y contingencia moral, los jóvenes no cuentan ya con un sistema ortodoxo de valores comunes eficazmente reproducidos a través de las instituciones. si ya no existen valores claramente establecidos a los que recurrir en búsqueda cierta de sentido, sino tan solo creencias y valores dispersos, en permanente mutación, individualmente autoproducidos en situaciones y circunstancias culturalmente distintas y

las más de las veces paradójicas, la pregunta es obligada: *¿existen unos valores universalmente implícitos y compartidos por tales estructuras de sentido, susceptibles de constituir el sustrato común de una 'ética mínima'?. ¿Un umbral de consenso moral, sobre el que articular la diversidad de sentidos particulares o sensibilidades que presenta nuestras sociedades avanzadas en un clima de respeto y tolerancia hacia lo diferente al margen ya del magisterio moral de la iglesia?*. Ciertos valores que, si bien expresados de modos diversos —y desde luego lejos del tan denostado relativismo ético con que algunos la califican— permitan el desarrollo, en un clima de tolerancia, del notable pluralismo ético que presenta nuestra sociedad y sirva de base al tránsito histórico y cultural que viene produciéndose.

No cabe duda de que tal diferenciación de sentidos, ha abierto las puertas, a su vez, a una profunda diferenciación de las jerarquías de valores asociados a cada una de ellas, susceptibles en conjunto de orientar de modo muy diferente la conducta moral de los individuos.

Pues bien, en relación con tales planteamientos hemos querido conocer, a partir de una jerarquía dada de valores socialmente consolidados, si existen diferencias en cuanto al orden jerárquico de valores adscritos a cada una de tales estructuras y si, a la luz de tales diferencias, es posible, hablar de valores comunes o compartidos susceptibles de componer la que podría denominarse una 'ética mínima'.

Para ello, hemos obtenido mediante el coeficiente de correlación de Pearson, las distintas puntuaciones correspondientes a cada asociación y las hemos ordenado jerárquicamente de mayor a menor grado y de positivo a negativo hasta completar la jerarquía de cada una de las cinco estructuras de sentido consideradas al objeto de observar sus comunalidades.

Pues bien, independientemente de la estructura de sentido considerada, lo primero que salta a la vista es el absoluto *consenso en la primacía de tres valores fundamentales:*

— La *tolerancia* y *respecto* hacia los demás
— La *honradez*
— La importancia dada a la *responsabilidad*

Tal trilogía, representa sin duda una muy esperanzadora garantía para el armonioso y pacífico tránsito hacia un pluralismo moral y valorativo de carácter laico, educido ahora —y no inducido— de la propia sociedad, como venimos diciendo.

Tras este sólido grupo de valores ampliamente compartidos, un segundo grupo de valores aparece igualmente bien considerado en las seis estructuras de sentido obtenidas:

— La *lealtad*
— La *sencillez y humildad*
— La *sensibilidad*
— El *dominio de sí mismo*

Valores que en conjunto hablan de un joven autónomo y sensible, sencillo y humilde leal con los demás acordes con los valores axiológicos de tolerancia, honradez y responsabilidad antes apuntados.

Confirmando, pues, lo anteriormente dicho para el conjunto de la muestra, los jóvenes no comparten, en ninguna de las estructuras de sentido obtenidas, valores relacionados con la obediencia o la fe religiosa que, en todo caso, quedan siempre al final de la escala en todas ellas, lo que no hace sino evidenciar una vez más la importante pérdida de credibilidad de la institución religiosa en la configuración moral de nuestra sociedad en base a la escasa empatía que los jóvenes muestran a una pedagogía relacionada con la estricta obediencia.

Lejos, pues, de homogeneizaciones funcionales vendría, así, a estar generándose un universo valorativo de sentido social altamente diferenciado, producido ahora desde "abajo", como resultado de un cúmulo creciente de interacciones personales. Una metamorfosis del sentido social tradicional que ya no se genera bajo el peso de ideologías de turno histórico y de la tradición sino de la interacción de una heterogeneidad dinámica de éticas y sentidos individuales socialmente construidos. Un sentido autogenerado socialmente opuesto a la reproducción y al mero aprendizaje lineal de la socialización tradicional, que genera ahora identidades privadas "flexibles" —en el sentido de dinámicas y complejas— susceptibles de convivir plenamente con la diferenciación cada vez más acelerada de nuestras sociedades. Adaptativas. Disponibles y, por eso mismo, tolerantes con la diferencia. Pero, también, altamente diferenciadas entre sí, pudiendo abarcar desde identidades netamente autónomas a aquellas otras menos adaptativas susceptibles de invocar el retorno de las tradiciones, políticas o religiosas [30], pues tal diversificación de respuestas depende, en última instancia, de las distintas necesidades y dificultades que los sujetos plantean para ejecutar desde su autonomía su capacidad adaptativa y de integración, de manera que resulta plausible pensar que previsiblemente tales respuestas vayan, desde un marco de integración general a uno más particular o cultural intermedio hasta otro de configuración más autónoma y personal. Esta diversificación de respuestas adaptativas [31] produce, en fin, un universo moral altamente diferenciado, susceptible de reducir muy ostensiblemente la eficacia socializa-

(30) Ante tanta diversidad y relativismo, ante tal fragmentación de nuestro tradicional universo único de sentido no es de extrañar que surjan movimientos de retorno a la pureza de las tradiciones, que —a modo de "refugio"— rechazan todo cuestionamiento crítico reafirmando la fuerza y vigencia de la tradición. Sectas, tribus urbanas, fundamentalismos, neointegrismos, movimientos de renovación interna de las instituciones y "pensadores autónomos" se dan cita en esta constelación de posibilidades adaptativas. Incluso podría pensarse que buena parte de las actuaciones de voluntariado que se practican podrían estar impulsadas por esta necesidad de sentido.

(31) Hemos podido demostrar que diferentes valores aparecen asociados con diferentes formas adaptativas. Actitudes como las de obediencia, respeto, sumisión a la autoridad y jerarquía son propios de tendencias tradicionalistas y se corresponden con valores relativos a ser adoctrinado, enseñado o inculcado desde un referente de sentido externo. Por el contrario otras, como criticismo, eclecticismo, flexibilidad dogmática, etc., pertenecen al campo de la autorrealización y del conocimiento experienciado e inmanente surgido de la vivencia personal como fuente de sentido interna. Por otra parte, se considera patente la diferenciación entre un espacio significacional de creencias sagradas y otro de creencias profanas que dan lugar a manifestaciones religantes simbólicamente diferenciadas.

dora de las instituciones tradicionales[32] y de constituir un universo moral contingente.

En resumen: En consonancia con nuestro marco teórico y derivado de él, hemos podido constatar a través de nuestro estudio que *la emergencia de tal pluralismo de estructuras particulares o polaridades de sentido no está suponiendo un cambio drástico del sistema de valores axiológicos esenciales para la convivencia comunitaria respecto del sistema de valores tradicionales adscritos a la moral religiosa,* sino tan sólo:

— en cuanto a su *reformulación*, al "autogenerarse" ahora "endogénicamente "de abajo arriba"
— en cuanto a *su orden jerárquico* – al ofrecer un orden distinto de prioridades para cada estructura de sentido , y
— en cuanto a su *interpretación* – al quedar ahora más relacionados con una expresión más genuina, funcional y pragmática.

Parece que lo que se ha venido y viene produciéndose, no es sólo la emergencia de nuevos valores —que no se descartan— sino un cambio en el modo de generarse los mismos, en su alcance interpretativo y en consecuencia en el modo en que éstos son producidos, sentidos y socialmente manifestados. En definitiva, parece que los viejos valores hayan de ser conceptualizados, redefinidos, reformulados, en términos más libres del sentido ortodoxo del pasado.

Epílogo

Como decíamos en nuestra introducción, la integración de las sociedades modernas constituye, hoy por hoy, uno de los más grandes desafíos que tiene planteado nuestro tiempo. Porque no se trata ya de un problema de reajustes estructurales más o menos drásticos y acertados, sino de conocimiento, aceptación e integración institucional de estas nuevas sensibilidades, de este nuevo pensamiento, de este nuevo modo de ser y de estar en el mundo que viene emergiendo y que, sin duda, dará lugar a un nuevo modo de sociabilidad humana asentada sobre nuevas inquietudes y planteamientos hasta ahora no contemplados.

Es evidente que las instituciones no consiguen paliar el problema de desmembración del sentido social tradicional que viene produciéndose porque la gran mayoría de sus iniciativas no resultan empáticas a la nueva mentalidad emergente. En vano tratan de hacerlas operativas sin percatarse de que la inmensa mayoría de jóvenes participan de un modelo de sentido infinitamente más

(32) Ante tal crisis institucional, la sociedad moderna ha de generar "instituciones intermedias" susceptibles de producir y trasmitir sentido, actuando como mediadoras entre la experiencia individual y la organización colectiva. A este respecto puede consultarse la interesante publicación de P.L. Berger y Thomas Luchman: "Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno". Ed Paidós. Madrid, 1997, pp. 95 y ss.

plural, complejo y completo para el que no existen cauces institucionales ni modos de organización claramente definidos. Así por ejemplo, los jóvenes mantienen mayoritariamente un firme sentido de la trascendencia, pero no participan de los rituales ni dogmas religiosos ortodoxos; mantienen un elevado interés por el progreso, pero no convergen con los actuales modelos biodegradantes, injustos y desigualitarios; no rechazan la institución familiar, pero no exclusivizan su modelo..., y así sucesivamente. Además de evidente, el problema es grave.

Algunos autores han calificado este proceso de "narcisismo egoísta"[33]. Otros hemos podido percatarnos del enorme extravío que viven nuestros jóvenes en un mundo de desconcierto que, no sin una sensible presión psicológica[34], les obliga a ser por sí mismos sin valerse apenas de los apoyos institucionales que teníamos las generaciones anteriores. Al margen de cuestiones de bienestar material, no es fácil vivir como viven nuestros jóvenes porque su angustia no deriva de la falta de recursos, que les sobran, ni siquiera de la falta de apoyo afectivo de sus familias, que es excelente, sino de la certeza inexorable de que han de ser por sí mismos en un mundo en proceso de intensa mudanza cultural. Han de construir, sin modelos claros, su personal mundo de sentido, su personalidad, en la permanente duda del camino incierto. Una exhaustiva exploración inconsciente del *yo*, cuyo exitoso final no está al alcance de todos. Tal vez por eso, la excesiva frecuencia con que muchos se dejan caer en los brazos del destino. Pasotismos, irracionalidades esotéricas, alcoholismos, drogas, o "saltos de fe" religiosos o sectarios, cuando no desgraciados suicidios —intentados o consumados— o espectaculares acciones de voluntariado, que apuntan más a la proyección de una personalidad afectivamente inestable que al mero y puro deseo de ayuda a los demás, evidencian esta situación generacional de desvalimiento institucional en la construcción de la identidad personal.

Afortunadamente, nuestra juventud se muestra tolerante, responsable y honesta, pero téngase en cuenta también que, al margen de actitudes poco entendidas, nuestra juventud apenas se identifica con la acción seguida por algunas de las principales instituciones sociales ni contribuye significativamente a la creación de tejido asociativo formal sobre el que reemplazar generacionalmente nuestras instituciones sociales lo que representa sin duda un grave inconveniente a la hora de pensar en la estabilidad futura de los sistemas si no se contemplan y articulan de algún modo tales sensibilidades.

Sensibilidades o estructuras de sentido que, por otra parte, emergen mayoritariamente al margen de las ideologías de turno histórico, a partir de la personal capacidad autoorganizativa que tienen los individuos y las sociedades pa-

(33) Opinión que no compartimos. El acusado individualismo que presentan las actitudes juveniles no es un egoísmo, ni un narcisismo, es una consecuencia de la inconsciente pero angustiosa búsqueda personal de sentido que experimentan la mayor parte de nuestros jóvenes debido a su particular necesidad cronológica de conformar su identidad.

(34) No cabe duda de que el socavamiento que, del viejo orden moral dado por supuesto, ha producido el pluralismo moderno, ha generado una inconsciente presión psicológica para el individuo que ha de dotar necesariamente de sentido sus actos y a la totalidad de su vida. A este respecto nadie discute que la mayoría de las personas se sienten hoy inseguras y confusas en un mundo inestable, lleno de múltiples y paradójicas posibilidades de acción y de sentido y vinculados a modos de vida y a comportamientos alternativos.

ra educir de sí y por sí mismos nuevos órdenes de sentido sin prevalerse ya de la reproducción generacional de sentido social inducida desde las instituciones políticas y especialmente religiosas.

Así, entendido en su aspecto más positivo, el conocimiento y contemplación de tales sensibilidades deberían de representar un aspecto esencial a introducir en nuestras democracias y un acicate para la mejora del ejercicio del poder, animándole a no caer en el mero administrativismo de los intereses funcionales concretos de los ciudadanos, sino integrando el pluralismo moral, la capacidad crítica y la dimensión utópica creativa de tales sensibilidades que componen las bases morales de nuestro tejido social en estos tiempos de tan intenso tránsito cultural.

Estamos seguros de que las democracias modernas no deben reducirse únicamente a armonizar intereses concretos y funcionales, sino también —y sobre todo— a *armonizar el pluralismo de cosmovisiones, sensibilidades o estructuras de sentido que vienen emergiendo de nuestras sociedades plurales con el fin de que, más allá de una mera representación cuantitativa —'un hombre = un voto'— puedan asentarse sobre una representación 'cualitativamente más compleja' que contemple la pluralidad de sentidos y sensibilidades que integran actualmente nuestra realidad social* [35]. Al fin y al cabo, tales sensibilidades en cuanto sentidos, están en la base especulativa de los intereses concretos.

Conocer el modo en que vienen configurándose socialmente tales estructuras de sentido —así como las creencias, valores y comportamientos adscritos a ellas— permitirá a los poderes públicos actuar de modo más eficaz y precoz en la integración social de la ciudadanía del futuro a través del despliegue de políticas 'más sensibles', que incluyan tal diversidad de modos de ser y de estar en el mundo, paliando con ello la inevitable zozobra social que produce la actual transición cultural y la pérdida temporal de los referentes de sentido hasta ahora instituidos debido a tan acelerada e intensa contingencia moral.

Para llevar a cabo tales actuaciones, los responsables políticos y las instituciones sociales en general, deben conocer y tener en cuenta los cambios éticos y valorativos que están produciéndose a nivel tan profundo y sutil en nuestra sociedad.

Por estas razones, investigadores, instituciones y poderes públicos tenemos todos la necesidad de adoptar una actitud particularmente atenta y sensible al objeto de alcanzar a comprender, libres de dogmas e ideologías, cuales son las claves en que viene produciéndose tan sutil metamorfosis del sentido estructural tradicional para hacer frente a los problemas de integración —o más bien de desintegración— de sentidos individuales que presenta tal situación de tránsito cultural, conociendo y preservando los tímidos indicios de autoorganiza-

(35) Para ello, desde una óptica metodológica, la investigación de una sociedad crecientemente compleja y diferenciada como la nuestra, requeriría sustituir la habitual operacionalización que habitualmente se hace bajo la denominación de la variable "creencia religiosa", por otra operacionalización más genérica y no necesariamente religiosa como podría ser la ofrecida por la variable "sentido" —de tono no confesional— susceptible de contemplar la diversidad de sensibilidades morales que vienen emergiendo de nuestra heterogénea cultura moral.

ción estructural de sentido que de tal contingencia de valores, creencias y comportamientos mestizos, deben emerger .

Es imprescindible que toda sociedad se apoye institucionalmente sobre un sustrato moral común, unos "*mínimos éticos*" susceptibles de conformar un sólido umbral de consenso sobre el que asentar la paz y la organización social. No debe olvidarse que, de hecho, un gran número de conflictos sociales tienen su origen en la intolerancia y el fanatismo —particularmente religioso— fermentado por la generalizada ignorancia e insensibilidad al poderoso efecto que el sentido individual y social tienen en la preconstitución de las acciones humanas individuales y colectivas y, en definitiva, sobre el futuro histórico de las sociedades.

Bibliografía

ALVAREZ MUNARRIZ, L. (2000): "El *sentido* como categoría de interpretación" en Carmelo Lisón Tolosana (Ed.), *Antropología: horizontes interpretativos*, Universidad de Granada.

ANTON HURTADO, F. (1996): "Producción de sentido en los Nuevos Movimientos Religiosos" en *Sociedad y Utopía*, 8.

ANTON HURTADO, F. (1996): "Los nuevos movimientos religiosos como productores de sentido" en *Revista de estudios Juventud*, 53.

ARANA, J. (1999): *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*, Madrid, Encuentro.

AUGE, M. (1998): *Dios como objeto*, Barcelona, Gedisa.

BALANDIER, G (1990): *Modernidad y poder*. Gijon , Jucar.

BALANDIER, G. (1994) *El poder en escenas* . Barcelona Paidós Studio.

BATAILLE, G. (1981): "*Teoría de la religión*". Taurus. Madrid.

BELL, D. (1989): *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza.

BELL, D. (1992): *"El fin de las ideologías*". Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. Madrid.

BELLAH, R., MADSEN, R., SULLIVAN, W.M., SWIDLER, A. Y TIPTON, S. (1991): "*The good society*". Alfred A. Knopf. N. Y..

BERGER, P. L. (1972): "*Para una teoría sociológica de la religión*". Kairós. Barcelona.

BERGER, P. L. y LUCKMANN, Th. (1997): *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós

BERIAIN, J. (1995): *"La integración en las sociedades modernas*". Anthropos. Barcelona.

BERIAIN, J. (1990): *"Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*". Anthropos. Barcelona.

BONETE PERALES, Enrique (1989): *"Aranguren: la ética entre la religión y la política*". Tecnos.

BOURDIEU, P. (1999): *Meditaciones pascalianas* Barcelona, Anagrama.

CALLOIS, R. (1983): *El hombre y lo sagrado.* Méjico. F. C. E.
CAMPBELL, J. (1991):"*El poder del mito*". Diálogo con Bill Moyers. Emecé. Barcelona.
CANTERAS MURILLO, Andrés (1992): "*Jóvenes y sectas: un análisis del fenómeno religioso sectario en España*". Ministerio de Asuntos Sociales. Madrid.
CANTERAS MURILLO, Andrés (1988): *"Asociacionismo y libertad individual: los movimientos religioso-sectarios*". Comisión Interministerial para la Juventud, INJUVE. Madrid.
CANTERAS MURILLO, Andrés (1998):*"La religiosidad de los jóvenes: nuevas formas espiritualidad"* Ed. INJUVE. Madrid
CANTERAS MURILLO, Andrés (2000): "*Los valores en una sociedad en transformación*" Ed. Universidad de León.
CANTERAS MURILLO, Andrés (2001): "Los nuevos modos de creer de los jóvenes: una interpretación sociológica" *Revista de estudios Juventud*, 53, Ed. INJUVE.
CANTERAS MURILLO, Andrés (2003): "Sentido Valores y Creencias en los jóvenes" Ed. INJUVE.
CAPRA (1987): *"El tao de la física*". Integral. Barcelona.
CASTANEDA, C. (1999): *El lado activo del infinito*, Barcelona, Ediciones B.
CHAMPION, F. (1990): "*La nébuleuse mystique-esotérique. Orientation psycho-religeuses des courants mystiques et ésoteriques contemporaines*" en F. Champion, D. Hervieu-Léger (ed.), De l´émotion en religion. Renuveau et traditions. Centurion. París.
CHAMPION, F. (1993): "Religieux flottant, électisme et syncrétisme dans les sociétés contemporaines" en Delameau, J. (dir.) *Le fait religieux*, París, Fayard.
DÍAZ SALAZAR, R., GINER, S. y VELASCO, F. (1994): "*Formas modernas de religión*". Alianza Editorial. Madrid.
DUCH, Ll. (1998): *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder.
DUPRE,L. (1999): *Simbolismo religioso*. Herder.
DURAND, G. (1994): *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Paris, Hatier.
ELIADE, M. (1967): "*Lo sagrado y lo profano*". Guadarrama. Madrid.
ELIADE, M. (1971): "*La imaginación simbólica*". Amorrortu. Buenos Aires.
ELIAS, N. (1990): "*El proceso de civilización*". Gedisa. Barcelona.
FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel (1997): "*La ambigüedad social de la religión*". Verbo Divino. Estella.
FERRAROTTI, F. (1993): "*Una fe sin dogmas*". Peninsula. Barcelona.
FERRY, L. (1999): "¿La búsqueda de sentido es una ilusión?" en Comte-Spanville, A. Y Ferry, L., *La sabiduría de los modernos*, Barcelona, Península.
FLANAGAN, Kieran y JUPP Peter C.(1996): "*Post modernity, sociology and religion*". Macmillan. Basing stoke.
GEERTZ, C. (1972): "La religion comme système culturel" en *Essais d'anthropologie religieuse*, París, Gallimard.

GIDDENS, A. (1993): "*Consecuencias de la modernidad*". Alianza. Madrid.
GONZÁLEZ BLASCO, P. y GONZÁLEZ ANLEO, J. (1992): *"Religión y sociedad en la España de los 90"*. SM. Madrid.
GRACIA , E. Y MUSITU, G. (2000): *Psicología social de la familia*, Barcelona, Paidós.
HABERMAS, J. (2000): *La constelaciòn posnacional*. Paidós.
HEELAS, Paul, MARTIN, David y MORRIS Paul (1998): "*Religion, modernity and postmodernity*". Blackwell. Oxford.
HERVIEU-LÉGER, D. (1993): "*La religion pour memoire*". Cerf. París.
INGLEHART, R. (1992):, "*Cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*". CIS. Madrid.
LAIN ENTRALGO, P. (1999): *¿Qué es el hombre? Evolución y sentido de la vida*, Oviedo, Nobel.
LIPOVETSKY, G. (1998): *"La era del vacío*". Anagrama. Barcelona.
LEVI-STRAUSS, C. (1987): *Mito y significado*, Madrid, Alianza
LOVELOCK, J. (1993): *Las edades de Gaia*, Barcelona, Tusquets.
LUHMANN, N. (1998): *Complejidad y modernidad*. Madrid, Trotta.
MAISONNEUVE, J. (1991): "*Ritos religiosos y civiles*". Herder. Barcelona.
MALINOWSKI, B. (1960): *Freedom and civilization*, Bloomington, Indiana University Press.
MANDIANES CASTRO, M. (1996): "Individuación" en *Sociedad y Utopía*, 7.
MARDONES, J.Mª (1994): "*Para comprender las nuevas formas de religión*". Verbo Divino. Estella.
MARTIN VELASCO, J. (1998): *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Santander, Sal Terrae.
MELUCCI, A. (1988): "Getting Involved: Identity and Mobilization in Social. Movements" en *From Structure to Action: Comparing Social Movement Across Cultures*, Greenwich, JAI Press.
OLSON, M. (1965): *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Harvard University Press.
ORIZO, Andrés (1991): *"Los nuevos valores de los españoles*". Fundación Santa María. Madrid.
ORTIZ OSES, A. (1993): "*Claves simbólicas de nuestra cultura*" Anthropos. Barcelona.
OTTO, R. (1980): "*Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*". Alianza. Madrid.
PANIKKAR, R. (1982): *"Aproximación al origen*". Barcelona.
PIETTE, A. (1993): "*Les religiosités séculières*". PUF. París.
PINILLOS, J.L. (1997): "El corazón del laberinto". Espasa. Madrid.
PRAT, J. (1997): *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona, Ariel.
RIES, J. (1989): *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Madrid, Ediciones Encuentro.

RODRÍGUEZ CARBALLEIRA, Álvaro (1992): "*El lavado de cerebro*". Boixerau Universitaria. Barcelona.
SANCHEZ CAPDEQUI, C. (1999): *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*, Madrid, Tecnos.
SCHÜTZ, A. (1976): *Collected papers. I. The problem of social reality* The Hague, Martinus Nijhoff.
SPANGLER, D. (1991): "*Emergencia. El renacimiento de lo sagrado*". Plaza y Janés. Barcelona.
SPIRO, M.E. 1(972): "La religion. Problèmes de définition et d'explication" en *Essais d'anthropologie religieuse*, París, Gallimard.
TOMASI, Luigi (1995): "*Fundamentalism and youth in Europe*". Franco Angeli. Milán.
TOURAINE, A. (1993): "*Crítica de la modernidad*". Temas de Hoy. Madrid.
TOURAINE, A. (1998): "*Las transformaciones sociales del siglo xx*" RICS, 156.
VOYE, L. (1991): "L'incontournable facteur religieux, ou du sacré originaire" en *Revue internationale d'action communitaire* 26/66.
WEBER, M. (1984): "*Ensayos sobre sociología de la religión*".Taurus. Madrid. 3 vols.
WILLBER, K., BOHM, D. y otros (1986): "*El paradigma holográfico*". Kairós Barcelona.
WILLSON, B. (1982): "*Religious in a sociological perspective*". Univ. Press. Oxford.
ZYLBERBERG, J. (1985): "Les transactions du sacré" en *Sociétés*, 4.

CAPÍTULO II.3

LA CONVIVENCIA DE SENTIDOS EN LAS SOCIEDADES COMPLEJAS: MESTIZAJE E INTERCULTURALIDAD

CAPÍTULO II.3.1

LAS MÁSCARAS DEL YO MODERNO

Prof. Dr. D. Josetxo Beriain
Universitas Navarrensis. Opus Hominis

La vida es un préstamo a corto plazo de la muerte. Sin embargo, estamos constantemente explicando qué sentido tiene la vida, qué características tiene, dónde nos movemos, etc,. Yo creo que sería útil por lo menos situar al lado del conocimiento el padecimiento. Es decir, somos individuos que padecemos y bajo ese punto de partida, bajo ese a priori socioantropológico empezamos a construir los edificios del conocimiento. Llegamos a este mundo y nos abrimos al mundo, empezamos a andar, desarrollamos unas capacidades de protección, de producción, de conquista, etc., pero la base de la que tenemos que partir, a mi modo de ver, es el padecimiento. Todos somos seres que padecemos. Nosotros hacemos pero al mismo tiempo padecemos lo que hacemos. Esto es importante a nivel epistemológico. Por tanto si hacemos nuestra construcción social de las categorías, esta construcción social es contextual. Es contextual en el sentido en que nosotros estamos de alguna manera dando nombres pero, claro, no podemos poner nombre a todo. El ámbito de lo indeterminado como dice Anaximandro es mucho mayor que aquello que nosotros podemos nombrar, de aquello que nosotros podemos reducir en complejidad en términos de Luhmann. En otras palabras, la complejidad en la realidad siempre va a superar a nuestro diseño de complejidad, siempre, en todo caso. Esto es un a priori también, una constante que deberíamos tener presente y que desgraciadamente no tenemos. Entonces, y por tanto, hacemos una construcción social de las categorías. Lo digo porque ahora voy a poner cinco ejemplos de encuentro con el otro, que es el objeto del tema de mi intervención.

El encuentro con el otro, el encuentro con el otro es un a priori socioantropológico, es decir, nos encontramos con el otro no porque sí, sino porque no queda más remedio. Nos encontramos con el niño que se convierte en adulto, con el adulto que se convierte en anciano, con el anciano otra vez... Entonces, yo creo que el encuentro con el otro es ese a priori, del cual no podemos evadirnos. Sin embargo, lo hacemos mal, lo hacemos a disgusto, lo hacemos de manera quebrada, fracturada, etc. Por ejemplo el encuentro con el otro lejano y desconocido. Por ejemplo el de la conquista. En 1492 al final del siglo XV los españoles, como baluarte de la civilización cristiano occidental, llegan a un sitio que no esperaban y se encuentran a quien no esperaban. Y tienen que nombrarlo, ¿verdad? Porque el innombrado, lo innombrable, etc., es una realidad etérea, peligrosa como dice en fin,... Marie Douglas, etc. Hay que nombrar. Entonces, efectivamente aquí el encuentro con el otro lejano desconocido supone una clasificación y claro, la clasificación que se hace no es transversal, por volver a tomar la metáfora, sino que es jerárquica. En el comienzo estamos nosotros los europeos: occidentales, blancos, guapos, apolíneos, etc., y al final está lo negruzco, etéreo, sucio, mezclado, bárbaros, primitivos, subdesarrollados, paganos, etc., etc. Es una construcción social. Los primeros antropólogos crean y, luego, los que vienen después lo deconstruyen de alguna manera. Para bien y para mal. O sea que todo es una especie de estrategias de deconstrucción en definitiva. O de interpretación.

Un segundo encuentro sería aquel que tenemos con el otro como encuentro de extranjeros en el extranjero. Es decir, cuando todos nos encontramos fuera pero todos somos extranjeros, como cuando todos nos encontramos en Calcuta, en Nueva York, en el Polo Norte, en el Everest, imaginaros, ¿no? Todos subiendo y tal y conquistando la cima en plan heroico, aquí estoy, ya he ... del Everest y tal. Imaginaros que pudiéramos hacer una plataforma a 8.848 metros y que todos llegáramos y tal, ¿no? Triunfal, todos catedráticos, todos presidentes de gobierno y tal. Y todos con el título de chapas aquí. ¿Qué ocurre? Pues que ahí no puedes rechazar a nadie, no le puedes dar un codazo, hemos llegado todos. Independientemente de clases, etnias, géneros, sexos y demás historias, ¿no?

Una tercera modalidad de encuentro con el otro, con el extranjero es en la propia sociedad, que es la que tenemos planteada mayoritariamente aquí y en otros países en los que hay inmigración. El problema que tenemos planteado, es cómo encajar a toda esa masa de población. Esos individuos, esas personas que nos van llegando, son probablemente, las personas más luchadoras, capaces, emprendedoras que están en esos países. Los que más arriesgan, los que están dispuestos a perder más para ganar más. Los que nos llegan son aquellos más fuertes, los más capacitados, etc., los más emprendedores, ¿no? Y desgraciadamente no nos damos cuenta y situamos la categoría política de nativo por encima de otras rejillas de inclusión como son: trabajador, ciudadano, cliente de la burocracia, consumidor, etc., que para nosotros son absolutamente normales. Realizamos una criba, una criba importante que es *nativo / no nativo*.

Todos los pasaportes, si os dais cuenta, una cosa que para nosotros es absolutamente normal, pero sin embargo el tener un pasaporte de un sitio o de otro te da un aura. Te dicen: pasaporte de la UE y dices qué tontería, pero si además aquí tengo un aspecto horroroso y tal, fotografía digitalizada. Pero es así, ¿no? Éste es yo creo el mayor, es decir, donde está ubicada más gente. En el encuentro con el otro, verdad? En la propia sociedad, mecanismos de inclusión y de exclusión. Pero hay más, hay más...

...Está el encuentro con el absolutamente otro, es decir, la producción del chivo expiatorio, el enemigo interno, ¿verdad? En toda sociedad, tarde o temprano, tenemos un momento conciliatorio. En España vivimos la época de mayor paz y tranquilidad. Hay un cierto atontamiento generalizado en la opinión pública, lo cual es bueno. Tomemos un ejemplo de la antropología: el de los nuer y los dinca. Cuando los nuer no tienen problemas exteriores con los dinca luchan entre ellos, buscan ciertos chivos expiatorios y se produce una especie de fisión, de diferenciación, de separación, de división entre ellos que curiosamente desaparece cuando se unen para luchar contra los dinca. Es decir, cuando no tenemos el enemigo externo, el ogro soviético, el Islam, etc., etc., nos desunimos un poco vamos a decir, internamente y creamos chivos expiatorios. Ya lo conocéis de la Segunda Guerra Mundial, ya lo conocéis del nazismo, etc. Es decir, el chivo expiatorio es aquel que siendo algo propio de la sociedad se le produce socialmente como algo extraño y malo. Es decir, aquí se mezclan dos categorías, el posicionamiento físico, espacial, el que viene de fuera y está, o el que está fuera de lugar dentro de la sociedad y aquel que es moralmente reprobable. Esto lo ha estudiado muy bien el antropólogo y psicólogo judío-alemán Erich Neumann, que al final tuvo que marcharse también, como cantidad de gente, en 1933, de Alemania a Israel. Él explica esto: la sombra, el hermano oscuro, cómo producimos el chivo expiatorio,

Y en quinto lugar, para no extenderme estaría el exterminio del otro. Una vez que lo hemos producido al chivo expiatorio: el exterminio. Es decir, cuando la cultura desaprende todo el proceso de civilización y se ubica en la barbarie. Habría tres elementos, el perpetrador, es decir, el que aniquila, el que mata; la víctima, y, una cosa importante, el observador espectador, algo que no habíamos hasta ahora mencionado. El observador espectador, aquel que de alguna manera dice algo pero se calla la mayor parte de lo que está ocurriendo. Vemos que hay problemas, vemos que hay exclusión pero nos callamos de alguna manera. Que es lo que ocurre por ejemplo en el nazismo, ¿no? En el nazismo se produce un proceso de desaprendizaje en los términos de Elías. Todo lo que se ha civilizado, es decir, toda la tradición de Kant, de Hegel, de Lesing, de Haine, de todo el romanticismo alemán, etc., se pone en suspenso y se da paso a todas las tradiciones más pavorosas representadas en la mitología de Votan. Los alemanes deciden introducir el destino en clave tenebrosa y macabra para de alguna manera acabar con ese chivo expiatorio al que sitúan en un grupo étnico: en este caso los judíos. Éste es el encuentro con el otro más brutal. El más radical, el más políticamente macabro, como ha dicho Baumann en su libro “Mo-

dernidad y holocausto". Cuando se separan absolutamente moral, tecnología, producción, etc.; cuando hay una separación absoluta de todos los sistemas, y no hay vínculo posible, tenemos peligro. Es decir, la diferenciación absoluta de los sistemas puede producir Auswich. Esto es importante de destacar.

Bueno, en fin, sólo quería unir lo que se ha dicho y situar el encuentro con el otro como una apriorización antropológica. No nos encontramos con el otro como una especie de cosa exótica, sino que estamos abocados a encontrarnos. Me tengo que encontrar contigo de alguna manera, porque te necesito. Lewi Strauss, Arnold... etc., tienen páginas y páginas y páginas diciendo que el intercambio, el dar y recibir, forma parte de la existencia de la sociedad, somos dar y recibir, si no, no hay sociedad. Si usted suspende esto no hay sociedad. Desde Adán y Eva hasta nosotros el mundo se basa en dar y recibir, de una o de otra manera.

CAPÍTULO II.3.2

MESTIZAJE, MULTICULTURALISMO Y CIUDAD

Prof. Dr. D. Josepa Cucó
Universidad de Valencia

En mi intervención sitúo los procesos de mestizaje e interculturalidad en el ámbito específico de las ciudades, en donde parecen condensarse de manera irrepetible y exacerbada el cúmulo de procesos vigentes en la sociedad. Como lugar de práctica cotidiana, la ciudad proporciona valiosos conocimientos que permiten establecer los vínculos entre los macroprocesos y la textura y la fábrica de la experiencia humana. La ciudad no es el único lugar donde estudiar tales procesos, pero es en ella donde esos procesos se intensifican y donde pueden ser mejor comprendidos.

Antes de entrar en materia haré tres puntualizaciones que considero importantes. La primera se refiere a la diversidad cultural; la segunda hace hincapié en la historicidad de la experiencia que hoy denominamos multiculturalismo; la última tiene que ver con los conceptos de interculturalidad y mestizaje.

La diversidad cultural no puede concebirse a la manera de un catálogo disecado (estático) de características o rasgos relacionados con las instituciones sociales, la religión, el arte, la lengua y otros hechos culturales. Por el contrario, como destaca Lévi-Strauss (ver sus conferencias en la UNESCO "Raza e historia" y "Raza y cultura"), se ha de pensar la diversidad sobre la base de un enfoque dinámico e intercultural, en función de las relaciones mutuas que unen a los grupos humanos.

La experiencia que hoy denominamos multiculturalismo tiene una amplia dimensión histórica, aunque la aplicación de esta categoría analítica a la diver-

sidad cultural es relativamente reciente en el conjunto de las ciencias sociales. En el siglo XIX la construcción cultural de la diferencia humana se realizó fundamentalmente en clave de raza y de género. Como principios explicativos de un orden sociopolítico jerarquizado, los discursos en torno al género y la raza respondían a lógicas semejantes: al establecimiento de una diferencia absoluta de supuesta base biológica a la que se adjudicó el carácter de rasgo natural, que a su vez permite una oposición de inferior a superior también de base natural. Hay que añadir además que los contactos derivados de los sucesivos flujos migratorios que supusieron masivos desplazamientos intercontinentales de población, no se contemplaron desde la categoría de la diversidad cultural, tal y como ocurre en la actualidad, sino desde la perspectiva identitaria de clase social. A partir de la segunda mitad del siglo XX, la descolonización y los procesos socioculturales y políticos emergentes cuestionaron la primacía del modelo hegemónico occidental del hombre blanco europeo como el sujeto único del pensamiento político occidental, y propiciaron el reconocimiento del multiculturalismo y la interculturalidad.

Los conceptos de interculturalidad, hibridación y mestizaje representan sendos modelos de tratamiento de la diversidad sociocultural. Son construcciones ideológicas que denotan tanto una situación de hecho como una propuesta de organización social. Partiendo del pluralismo cultural ya existente en la sociedad plantean un proyecto político —en sentido normativo— que pasa por el respeto y la asunción de la diversidad preexistente, la recreación de las culturas en presencia y la emergencia de nuevas síntesis. A este respecto me permito sugerir la lectura (veraniega) de varios textos espléndidos: el libro de Nestor García Canclini *La globalización imaginada* (1999), y los artículos de Bauman (2001), Delanty (2003) y Delgado (2002).

Hibridación y mestizaje

Observar la ciudad a través de los procesos de hibridación y mestizaje es una forma relativamente novedosa de abordar la ciudad. Reivindicar su importancia no debe entenderse como la negación de una evidencia: que junto a la interdependencia y el aumento de las conexiones a nivel mundial, la globalización comporta un sensible incremento de la desigualdad y la exclusión social, la fragmentación de las identidades y la diversidad sociocultural. Sin embargo, al tiempo que se dan procesos de expropiación, dominación y dependencia, se generan también respuestas, iniciativas y estrategias localizadas que son diversas y múltiples, y que afectan profundamente al devenir social. No podemos ignorar a las comunidades preexistentes, a sus valores y tradiciones, y cómo éstas se fusionan y mezclan con lo nuevo para engendrar nuevas comunidades y nuevos sentidos de pertenencia.

Tampoco podemos dar por supuesto que las periferias son meros agentes pasivos ante los cambios que se promueven y generan desde los ejes y nódulos del

capitalismo global. Frente a los hipnóticos discursos de la ideología neoliberal, que destacan la inevitabilidad de los procesos históricos actualmente en marcha y otorgan todo el protagonismo al mercado, a la comunicación y a sus leyes, es importante tener presentes dos cosas: por un lado, el actual reforzamiento de los ámbitos locales de actuación; por otro, el papel de la política como factor de transformación de las situaciones de exclusión y desigualdad. La rápida revisión del caso de las culturas urbanas andinas, que realizaré basándome en el relato de Kingman, Salman y Van Dam (1999) nos permitirá avanzar en esta idea.

Hasta la primera mitad del siglo XX los países andinos estuvieron poco tecnificados y desarrollados. Bastante aislados del resto del mundo no poseían una dinámica mercantil que vinculara entre sí las distintas regiones, la población era predominantemente rural y analfabeta y todavía no existían las grandes ciudades. Los mecanismos de socialización se circunscribían a lo local y a un ámbito de relaciones construido a partir de la comunidad, el barrio, la familia, los oficios y las cofradías. En ese contexto, la adopción de códigos y prácticas culturales "modernos" sirvió como un elemento de distinción y diferenciación frente a lo tradicional, rural e indígena. A esta realidad correspondió un marco de análisis de la cultura urbana caracterizado por categorías polares (rural / urbano, tradicional / moderno, indio / blanco-mestizo) concebidas como realidades autónomas, sin apenas influencias entre sí.

En contraposición, a finales de los 90, la vida cotidiana de las ciudades andinas se caracteriza por unos parámetros muy distintos. Los sectores populares tanto como las clases medias y altas de Quito, Cuzco, o La Paz pueden ver el mismo tipo de telenovela que la gente que vive en Calcuta, Baltimore o Brazzaville. Los jóvenes pueden escuchar la misma música, elegir entre discotecas funk, trah, hiphop, raï, andina o tropical, y vestirse con el mismo tipo de ropa, en todas sus variedades mundialmente difundida. Los "pares de estilo" se encuentran en todas partes y las "identidades colectivas" se han internacionalizado. Al igual que ha cambiado la sociedad, también ha cambiado el prisma para ver las cosas. La modernidad ha dejado de percibirse como un fenómeno externo a la cultura popular mestiza e indígena. Tanto es así que hoy en día prácticamente ha desaparecido la noción de una confrontación entre valores preurbanos o extramodernos y la lógica urbana moderna. Lo señorial, lo popular, lo indígena, lo alto y lo bajo, como sistemas clasificatorios que permitían ordenar la imagen de la ciudad se revelan insuficientes. Pero lo nuevo no sustituye de golpe y porrazo a lo viejo. Al tiempo que las transformaciones urbanas sientan las bases para el surgimiento de formas de relaciones ligadas con la moderna noción de ciudadanía, en las ciudades andinas continúan reproduciéndose sistemas clasificatorios ligados a criterios racistas.

Las múltiples caras de la ciudad latinoamericana demuestran la caducidad de las oposiciones simples, sean de índole política, cultural, económica o social. Pero la falta de adecuación de los viejos esquemas bipolares no significa tampoco una vuelta hacia el otro extremo. Porque no todo se borra en el actual proceso de desintegración de las viejas estructuras, ni tampoco se disuelve de igual manera

ni al mismo ritmo. De allí la sugerencia de repensar los conceptos de mestizaje e hibridación, muy utilizados por cierto por los antropólogos latinoamericanos, que me parecen especialmente fructíferos porque evitan las visiones duales y, sobre todo, reintroducen en el análisis una necesaria dimensión política.

En efecto, las nociones con contenido histórico concreto como *transculturación*, *hibridación* o *mestizaje* poseen la ventaja de que nos obligan a tomar en cuenta los esfuerzos de los actores por diferenciarse y mixtificarse, por reconocerse y esquivarse, en un mundo que no es bipolar sino que se constituye por una multipolaridad de relaciones. El concepto de mestizaje posee además una ventaja suplementaria: incluye una dimensión política que se construye a partir de desigualdades y desniveles, de estrategias y contra-estrategias, de adaptaciones y sobrevivencias frente a las formas de discriminación y silenciamiento.

La diversidad cultural, o si se quiere la multiculturalidad, es un fenómeno expansivo en las urbes contemporáneas que como la cola de un pavo real se despliega con toda su variedad y fuerza en las megalópolis. Es por tanto común a espacios como Lima, ciudad de México, Londres Barcelona o Tokio. Parece que de tanto absorber a gente de todas partes del mundo, las grandes ciudades adquieran también las características de todos esos lugares. Las marcas de diferentes pueblos y culturas se concentran en un mismo sitio dando lugar a particulares síntesis de todo el mundo.

Como señala García Canclini, más allá de las narrativas fáciles de la homogeneidad absoluta y la resistencia de lo local, la globalización nos confronta a la posibilidad de aprehender fragmentos, nunca la totalidad, de otras culturas, y reelaborar lo que veníamos imaginando como propio en interacciones y acuerdos con otros. El material etnográfico revela acercamientos y convergencias en los mundos laborales y del consumo. Pero más que de disolver las diferencias se trata de volverlas combinables. De ahí la urgente necesidad de "reinventar la política". Sus esclarecedoras palabras nos muestran un camino de futuro, con ellas quiero finalizar mi intervención en esta mesa redonda:

"Una cultura política y una política cultural democráticas son aquellas que no sólo admiten las diferencias, sino que crean las condiciones para vivirlas en la ambigüedad... Uno de los puntos en que se juega el carácter —opresivo o liberador— de la globalización es si nos permite imaginarnos con varias identidades, flexibles, modulares, a veces superpuestas, y que a su vez cree condiciones para que podamos imaginar legítimas y combinables, no sólo competitivas o amenazantes, las... culturas de los otros" (1999:125).

Bibliografía

BAUMAN, G. (2001): "Tres gramáticas de la alteridad: Algunas antropo-lógicas de la construcción del otro en las constelaciones históricas", en M. Nash y D. Marre (eds.), *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar*, Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 49-70.

DELANTY, G. (2003): “Community and difference: varieties of multiculturalism”, en *Community*, Londres-Nueva York: Routledge, pp. 92-110.

DELGADO, M.: “Estética e infamia. De la lógica de la distinción a la del estigma en los marcajes culturales de los jóvenes urbanos”, en M.Luna (ed.), *La ciudad en el tercer milenio*, UCAM, pp. 13-47.

GARCÍA CANCLINI, N. (1999): *La globalización imaginada*, Buenos Aires: Paidós.

KINGMAN GARCÉS, E.; SALMAN, T. y VAN DAM, A. (1999): “Introducción. Las culturas urbanas en América Latina y los Andes: lo culto y lo popular, lo local y lo global, lo híbrido y lo mestizo”, en T. Salman y E. Kingman Garcés (eds.), *Antigua modernidad y memoria del presente. Culturas urbanas e identidad*, Quito: FLACSO-Ecuador, pp. 19-54.

CAPÍTULO II.3.3

EL SABER DE LAS EDADES

D. Mario Satz
Escritor

Para decir la verdad yo no sé qué estoy haciendo entre tantos sabios y profesores, por cuanto no soy sociólogo ni soy tampoco filósofo, aunque tengo un enorme interés por el hecho intercultural y por esta actualidad por un lado terriblemente frágil que vivimos todos, y por el otro altamente excitante. Ahora vemos cómo se han acercado entre si cosas que veinte o treinta años atrás estaban completamente separadas. La geografía ya no es una barrera ni la cultura de los pueblos cotos cerrados e inviolables. Os he traído, en principio, un pequeño regalo que tiene que ver obviamente con los jóvenes y que quisiera fuera mi primer homenaje a lo intercultural. Se trata de un pequeño relato sufí. Ya saben ustedes que el sufismo es la tradición mística y esotérica del mundo islámico, la cual —curiosamente— se caracteriza por ser altamente tolerante dentro de un marco cultural que no lo es en absoluto, como el Islam oficial y sobre todo el Islam integrista. Se cree, y yo comparto esa creencia, que los sufíes constituyen una especie de masonería o de orden secreta dentro de la civilización musulmana, en la que han sido perseguidos reiteradamente por su énfasis, sobre todo, en la libertad individual y la evolución de la propia conciencia. Partiendo, pues, de este objetivo, que es el respeto por la evolución de cada individuo y por los pasos que cada uno de nosotros debe dar en la vida desde el nacimiento a la muerte, el sufismo podría parecer egoísta pero no lo es. Mientras sigamos naciendo como individuos el destino será algo de orden personal, insoslayable, y eso no será resuelto ni por la antropología ni por

la sociología. Tan individualistas somos, que si nacen siameses hacemos lo posible por separarlos.

Es decir, entonces, que cada destino es un enigma que cada individuo debe resolver por sí mismo. El relato en cuestión es muy hermoso, pido que prestéis atención porque vale la pena recordarlo. Se llama "Seis vidas en una": "Hubo un joven que pensó: si pudiese experimentar varias fases de la existencia podría librarme de toda estrechez de miras. De qué sirve que a uno se le diga "ya lo sabrás cuando seas viejo" si para entonces habrá de ser demasiado tarde para aprovecharlo. Se encontró, pues, con un hombre sabio quien en contestación a sus interrogantes le dijo: podrás encontrar la respuesta si lo quieres. ¿Cómo? ,preguntó el joven. Mediante la transformación múltiple, ingiriendo ciertas bayas que yo te mostraré podrás adelantar o retroceder en edad o dejar de ser una persona y convertirte en otra. Pero yo no creo en la reencarnación, dijo el joven. No es cuestión de lo que crees sino de lo que es posible, replicó el sabio. Comió, entonces, las bayas, y su deseo fue transformarse en un hombre de edad madura. Pero ser un hombre de edad madura tenía tantas limitaciones que ingirió otra baya y pasó a ser viejo. Ya viejo, quiso ser joven otra vez y recurrió a otra baya. Así que volvió a ser joven, pero como cada estado tiene su forma de conocimiento correspondiente ocurrió que de su mente desapareció la experiencia adquirida en sus dos mutaciones anteriores. No obstante lo cual el joven aún recordaba las bayas y decidió hacer un segundo experimento. Comió otra deseando, esta vez, convertirse en algún otro. Apenas se vio transformado en esa otra persona comprendió que el cambio por sí solo era vano, por lo tanto comió otra baya y deseó volver a ser él mismo nuevamente. Una vez restituido a su estado original se percató de que todo lo que había ganado realmente con aquellas experiencias era por completo diferente de lo que había esperado obtener con los cambios de su persona. Volvió a presentársele nuevamente el sabio, quien le dijo: ahora que sabes que las experiencias importantes no son las que deseas sino las que necesitas, quizá puedas comenzar a aprender".

Debo decir que leí este relato hace veinte años y que lo releo una vez por año porque cada vez descubro más cosas en él, cosa que suele ocurrirnos con las fábulas y los relatos tradicionales. En primer lugar, convengamos en que podría ser la vida de cualquiera de nosotros. Aquí, en esta mesa, algunos ya somos —supongo— abuelos, por lo menos yo soy abuelo. Todo lo que yo creía que tal cosa podía ser resultó, en realidad, muy diferente. Cuando era joven pensé que sería así y después fue asá. Alcanzada y vivida cada década de mi vida, tenían un aspecto por completo distinto de cómo las había imaginado, de modo que hubiera sido imposible *predecir la forma que adaptarían tales etapas*. Insensato saber antes lo que aprendí después. Ese es el primer mensaje del relato sufí. Desde luego hay muchos más niveles de significado. Es una alegoría perfecta, a mi juicio, sobre lo universal del hecho evolutivo en el campo del conocimiento. Creo que la crítica que se formuló ayer por parte de uno de los profesores respecto de la imposibilidad de acceder a lo universal o de poseer un patrón universal de valores, es errónea. Esa universalidad si uno la quiere bus-

car la encuentra. Por ejemplo, en los grupos sanguíneos, ya que solo hay seis o siete grupos sanguíneos en la Humanidad ¿no? Otra prueba de dicha universalidad es nuestra medicina, operativa en culturas que no produjeron ni crearon sus remedios. Si tal cosa es cierta para el campo de la farmacopea ¿por qué no podría serlo para el terreno de los valores?

Durante muchos, muchos años me dediqué a estudiar los proverbios de distintos pueblos del mundo. Tengo para mí que el proverbio forma parte de esa *sociología del sentido* mencionada por mis colegas aquí. Yo creo, estoy convencido que el proverbio es la poética del sentido que cada sociedad se da a sí misma por boca de aquellos que han vivido lo bastante como para darse cuenta de que hay que hablar lo más económicamente posible. Como la cosmovisión, el proverbio de un pueblo dado *revela gran parte de su psicología*. Por un lado, y no porque las palabras sean demasiado valiosas o hubiera que ahorrarlas el proverbio es breve. Tal vez lo sea porque lo que hay que aprender para vivir son muy pocas cosas, o bien porque las cosas que de verdad son útiles en realidad son escasas y bastante más universales de lo que parece. Entonces, yo he escogido cinco de los cien que recopilé y publiqué en un libro que se llama justamente *Truena, mente perfecta,* la sabiduría de los proverbios. Entre esos cien que yo seleccioné explorando el alma de los pigmeos, de los indios sudamericanos, de los africanos, y sobre todo de minorías étnicas, decía, he escogido cinco que en realidad pueden verse como si fueran cinco momentos estelares de la vida humana: *infancia, adolescencia, juventud , madurez* y *vejez*. No hace falta decir que este hecho es universal también, dado que todas las culturas tienen sus niños, sus adolescentes, sus jóvenes y sus viejos. Por supuesto: las respuestas que los citados proverbios dan a las preguntas que surgen en esas edades no son semejantes, aunque tienen muchas cosas parecidas. Parecidas en el hecho de que evidentemente un viejo, y en ese sentido Ortega no se equivocaba, un viejo chino se parece más a un viejo árabe que un joven árabe quizá a un viejo chino, ¿no? Es decir que el tiempo también iguala muchas cosas.

El primero de los cinco que comentaremos es un proverbio africano que yo situaría entre los cero y diez años de vida. Dice así: "Cuando el niño cae la madre llora, cuando la madre cae el niño ríe". Sospecho que no hay que ir a la universidad para darse cuenta de que estamos ante una verdad absolutamente incontrovertible, antropológica, real. ¿Porqué qué puse cero-diez años? Porque a los diez años, ya en la preadolescencia, en general los niños se caen menos y protegen a la madre si ésta se va a caer. En cambio antes es harto difícil que se de cuenta de que él puede hacer algo por la madre. Lo cual nos indica que hay un crecimiento, que obviamente viene acompañado por un incremento de consciencia y de sentido de la relación responsable que es muy importante. La infancia es la edad del egoísmo más puro, de la inconciencia más lúcida y del "los demás se ocupan de mí". Luego he escogido un segundo que he situado entre los diez y los veinticinco años y cuyo origen que es árabe. Dice así: "Cuando una estrella muere otra nace en su lugar". Es una de las cosas más bellas que he oído nunca, proveniente de la voz anónima de los

poetas de un pueblo determinado, ya que no sólo es una verdad astronómica —dado que cuando una estrella desaparece, acaba su ciclo y estalla, en ese mismo lugar, eventualmente, aparece otra,— sino que, también en el plano meramente horizontal de nuestra existencia asevera una verdad de orden moral: *si acaso algo no te sale bien en un sentido, permanece atento porque te saldrá bien en otro.* Es, a todas luces, un dictum optimista que bien podría aplicarse a la transición entre el niño y el adolescente, ya que muere el niño pero nace el adolescente ¿verdad?

El tercer proverbio, que sitúo entre los veinticinco y los cuarenta y cinco años, época la que entráis vosotros ahora; digamos la que va de la primera juventud a la madurez. Dice así: "La discusión nos mueve de izquierda a derecha, el diálogo nos conmueve de arriba abajo". Proviene del este de la India, de la India profunda. Obviamente, y según acaba de decirnos una participante, el hecho diferencial y la interculturalidad no son algo que escape a lo político, pero lo político —según vemos constantemente—, puede vivir y de hecho vive de desgarrón en desgarrón entre la derecha y la izquierda, eterna, dolorosamente. Salvo para quienes un día se dan cuenta, bueno, de que la discusión no es la única manera de hablar o que hay otros modos de comunicarse. Fíjense por favor en lo extraordinario del espacio mencionado en la frase. Izquierda o derecha están obviamente en el plano horizontal y nos mueven, tejen nuestra historia social, pero lo que *nos conmueve verdaderamente es el eje de una verticalidad que habla del sentido de nuestra relación ontológica con el universo* que, como ocurre con las edades, también es algo insoslayable puesto que cada individuo está solo frente a la creación y debe resolver qué enigma plantea su existencia. Independientemente de que viva en medio de un gobierno de derechas o de izquierdas.

Luego hay un proverbio de Marruecos que ubico entre los 45 y los 70 años y que dice así: "O ves el horizonte debajo de tus pies, o nunca cesará de alejarse". Si situamos en el horizonte la utopía de la juventud, sin duda llega un momento en que se nos acabó la utopía o se nos acabó la juventud. ¿Qué hacer entonces? ¿Cómo superar la depresión, el desencanto, cómo disipar nuestro desánimo vital? ¿De qué debemos ocuparnos cuando la preocupación muerde nuestro corazón? Pues bien: *te ocupas del aquí y del ahora,* que es lo que corresponde. En ese aquí y ahora que es la edad adulta late una enorme cuota de responsabilidad respecto de ti mismo y también una valentía con respecto al desprendimiento del que se ha sido hasta ese momento, pero también alude al desprendimiento de proyectos futuros, por cuanto te compete a ti estar aquí y ahora. No a otro, no a tus parientes o familiares.

Y por último —ya véis que soy sintético como un poeta—, mencionaré un proverbio sobre el que contaré una experiencia personal acaecida en Sevilla hace unos años, puesto que se trata, precisamente, de una experiencia intercultural. Es un proverbio de Israel que dice así: "La muerte es una fiesta de nubes". Todos estamos de acuerdo en que de los 70 en adelante la auténtica preocupación es la muerte, pero en esta civilización de usar y tirar, desgraciada y efíme-

ra en la que nosotros vivimos, la muerte no tiene ningún sentido y yo pienso que eso terrible. Por lo tanto, hay que darle un sentido también a la muerte, y si pudiera ser un sentido jocundo, tipo novena sinfonía de Beethoven y su himno a la alegría, cosa que es bastante mejor que se nos arroje a la nada como un coche a un cementerio de automóviles, ¿verdad? En esa creación, construcción de sentido veo yo para la última etapa de la vida, que ya la Biblia llamaba la edad del jubileo o del júbilo, un momento biográfico de júbilo. Recordé, como decía, este proverbio en una reunión en un hotel de Sevilla en la ya hace muchos años participé. Se llamaba, el evento, *Una experiencia con la muerte* y la dirigía un grupo de músicos de África del Norte, de Marruecos, y un psiquiatra y profesor de aquí, de la Universidad de Madrid que se llama José María Poveda. Especialista en comunidades indígenas, en enteógenos y experiencias de dilatación de la conciencia. ¿En qué consistía la experiencia? Doscientas personas reunidas en un hotel —vale la pena señalar que de todas las edades y de todas las creencias posibles—, en el gran hall de un hotel de Sevilla nos disponíamos, de ser posible, a entrar en trance. Así, pues, que inducidos por el ritmo de los tambores e intoxicados por una nube de incienso especial que no era ni el de la iglesia ni de los inciensos conocidos y accesibles del mercado —supongo que procedía de Africa,— todos nosotros, digo, los que estábamos ahí, debíamos bailar cada uno in situ y sentir e imaginar que la muerte nos perseguía. Frente a nosotros, se nos dijo, había una muralla con un paso muy estrecho y debíamos tratar de salvarnos pasando del otro lado. Era una especie de experiencia estática que también tenía visos de ser una iniciación.

Empezaron, entonces, a sonar los tambores, el incienso se derramó. El aire parecía electrificado. Había una gran expectación. Por supuesto a los cinco, diez minutos ya había gente por el suelo aterrada porque habían visto la cara de la muerte y no lo podían soportar o porque la muerte les anticipaba, en cierta manera, su futuro tránsito. Otros, en cambio, danzaban y se entregaban a la felicidad de ser perseguidos. Lo interesante es que todo el mundo debía invocar imaginariamente un animal totémico que la ayudase a cruzar, digamos de un sector de la realidad, del sector de la persecución, al sector de la salvación. Y yo, claro, como todos nosotros, ya que uno busca primero a los animales de prestigio, un león, un leopardo, ¿no?, me entregué a buscar mi animal fantástico. Nadie empieza por una pulga,y mucho menos por una polilla o una cosa así. Yo buscaba y buscaba y ninguno se quería quedar conmigo hasta que se quedó un grillo. Cuando tiempo después se lo conté a mi mujer me dijo: “Claro, es natural”. Entonces le pregunté por qué “¿Te fijaste en tu nariz?”, me respondió. “Tú eres Pinocho”. Comoquiera que sea el grillo me llevó a ese lugar, y pasé, pero antes de pasar también apareció la muerte con el arquetipo típico de esa capa negra, oscura, deprimente. No podía ver su rostro, pero, tonto de mi, atiné a preguntarle quién era y la muerte me dijo: ya lo sabes, citándome el proverbio que yo conocía de antes: “Soy una fiesta de nubes”.

Contrariamente a lo que estaba pasando con mucha gente, a mí me invadió una alegría enorme, sentí un gozo indescriptible y llegué sano y salvo al otro

lado. En primer lugar porque pienso que había perdido el miedo a la muerte, y en segunda instancia porque el otro lado de la muerte *tenía un sentido*. Había o habíamos construido un mito, una obra de teatro, una representación simbólica por medio de la cual viajar al más allá. Pero, y con esto termino, veinte años después leí en, no sé si en el Viejo Topo o una de estas revistas literarias que se publican en Barcelona, un cuento de un médico que describía lo que pasa en el momento del rigor mortis e incluso más tarde . Uno o dos días después de expirar el proverbio tiene un sentido profundo, ya que parece haber surgido de esa realidad innegable que es el proceso post mortem. Para comenzar, hay nubes de moléculas primero y luego de átomos que viajan por el interior del cadáver liberando todo aquello que estaba enlazado, todo aquello que estaba empaquetado y articulado. De pronto me dije: ¡es verdad! ¡La muerte es una fiesta de nubes! Puede que para nosotros no sea una fiesta pero sin duda para eso que está ahí, los átomos, las moléculas, el sodio, el potasio, ciertamente sí.

Toda nuestra existencia es un interminable aprendizaje. En particular la mía, que a partir de ese momento se dotó de un sentido poético. Y espero, Dios me ayude, el cielo me ayude en el momento de morir a acordarme de que la muerte es una fiesta de nubes y que, una vez superado el dolor, superada la angustia, pueda transitar de un sitio a otro.

Bibliografía

SATZ, Mario (2000): *Truena, mente perfecta*, Helios, Barcelona.
SINGER, C. (1992): *Epocas de la vida*, Luciérnaga, Barcelona.
HILLMAN, James (2000): *La fuerza del carácter*, Debate, Madrid.
STEINER, Claude (1992): *Los guiones que vivimos*, Kariós, Barcelona.

MÓDULO III:

EL COMPROMISO SOCIAL DE LOS JÓVENES: COMPORTAMIENTOS COLECTIVOS Y MOVIMIENTOS SOCIALES EMERGENTES

CAPÍTULO III.1

LA CREATIVIDAD: CLAVE PARA LA ESPERANZA

Prof. Dr. D. Federico Mayor Zaragoza
Ex Director General de la UNESCO
Presidente de la Fundación Cultura de Paz

Ya ven, me estoy dedicando, después de explicar bioquímica durante treinta años, a la cultura de paz. ¡Ya ven con qué éxito!. Si se midiera por el éxito, tendría que reconocer que después de algunos años de estar en la vanguardia de esta lucha permanente para tratar de convencer, de que la violencia genera violencia y la imposición genera imposición, poco he logrado. Pero vale la pena, vale la pena levantarse cada día pensando que por fin seremos capaces de cambiar la fuerza bruta y la espada por la palabra, por la conversación y el entendimiento.

Los jóvenes en un mundo en transformación. Cuando el profesor Andrés Canteras me habló de este curso, la verdad es que me interesó muchísimo. Ya le he dicho que al final me pase unas cuartillas con contribuciones tan importantes como las que hoy se van a presentar, analizando cuáles pueden ser, en este mundo tan trastocado y tan confuso, los puntos de referencia para que quienes van a liderar el curso de los acontecimientos dentro de muy pocos años tengan motivos para decirse y decir a los demás: "Vale la pena", es decir, que sigan teniendo esta motivación, esta ilusión, esta esperanza.

La creatividad, la capacidad de crear es para mí el mayor motivo de esperanza, y, como bioquímico durante tantos años, he ido siguiendo y a veces contribuyendo en pequeña medida, en modesta medida, a conocer el lenguaje de

la vida. Hoy, como ustedes saben, podemos predecir el comportamiento de todos los seres vivos, con una excepción: el comportamiento de los seres humanos, el comportamiento de los seres humanos es imprevisible y es por tanto inmensurable. Es decir, podemos medir los demás comportamientos menos el comportamiento de la especie humana porque actúa creativamente, porque es capaz de inventar, porque es capaz de anticipar, porque es capaz de prever, porque es capaz de pensar; tiene una serie de características, por tanto, que le separan de una manera muy clara, no sólo desde un punto de vista biológico sino sobre todo desde un punto de vista de comportamiento, gracias a estas facultades intelectuales, del resto de los seres vivos. El hecho de que sea no sólo inmensurable sino desmesurada cada persona humana es lo que nos permite saber que se producirán comportamientos inesperados, y a mí me gusta repetir que en lo inesperado está la esperanza.

Si me sitúo hace tan sólo quince o veinte años en el momento en que llegué a la UNESCO y tenía delante de mí la educación, la ciencia y la cultura en el mundo; y teníamos una Unión Soviética como un espacio inmenso de silencio y de imposición, y una Sudáfrica con aquella barbarie del "apartheid" racial y de la discriminación..., créanme que era abominable lo que sucedía; y con aquellas situaciones de ingerencia, imposición y de operaciones turbias, sobre todo dirigidas por los Estados Unidos con un *maccarthysmo* rampante que se aplicaba a cualquier estudiante que no fuera una persona digamos "obediente" y que tuviera la mínima actividad que pudiera interpretarse como "comunista"... . Ya saben la Operación Cóndor a qué condujo. Aquélla era la situación y, ¿ qué ha pasado?". Pues ha pasado lo inesperado: ha pasado que dentro del espacio de la Unión Soviética hubo todo un movimiento que fue madurando, pero sobre todo en un momento determinado la acción imaginativa, hábil en extremo, de una persona como Mikjail Sergevich Gorbachev; que el *apartheid* fue superado gracias a Mandela después de 27 años, los últimos en la prisión de Rubben Island, en la Isla de las Serpientes, frente a la ciudad de El Cabo. En aquel lugar horrible, Nelson Mandela, que además tenía problemas, como ustedes saben, también relacionados con su vida familiar, en lugar de fermentar odio y fermentar venganza (.. "y ahora cuando salga de aquí...") fermentó brazos abiertos y estableció conexiones con otro gran personaje, el presidente Frederic De Clerk y hoy tenemos ya el segundo presidente de raza negra en Sudáfrica. Y se han encontrado soluciones, sobre todo gracias a la comunidad de San Egidio para la situación de guerra en Mozambique; y después se encontraron fórmulas, sobre todo de Chapultepec, para la situación en El Salvador ... . Y para la situación en Guatemala, etcétera.

Quiero en este momento dar cinco puntos de referencia con cinco citaciones que han sido importantes en mi vida. La primera es del profesor Hans Krebs, con el que tuve el honor —un premio Nóbel fantástico— de trabajar en bioquímica en Oxford. Hans Krebs me dijo un día en que yo estaba trabajando muy tarde, utilizando sus equipos de los que yo carecía en Granada: "*Investigar es ver lo que otros también pueden ver y pensar lo que nadie ha pensado*". Es

decir, aquel hombre genial me situó exactamente en este espacio de creatividad: pensar lo que nadie ha pensado. ¿Qué hizo Fleming? Pues pensó lo que nadie había pensado y por eso descubrió los antibióticos... . Y cuando revisamos la historia de la ciencia, nos damos cuenta de que, efectivamente, un utensilio mejor, más potente, permite acercarnos más la realidad pero, que nadie se engañe, los que son capaces de descubrir, de desvelar o de inventar son aquellos que piensan lo que hasta aquel momento nadie ha pensado.

Otra referencia es de Anibal: "Primero *buscaremos los caminos*...", es decir, una actitud de búsqueda, una actitud de observación, una actitud deductiva, una actitud reflexiva, pero añade: ..."y *si no los hallamos, los inventaremos*". Aníbal sabe que primero hay que intentar buscar, que hay caminos para ir encontrando por deducción, por reflexión, estos nuevos rumbos, estos nuevos caminos, pero que si no, la especie humana es capaz de inventarlos.

Otra referencia mucho más próxima que la anterior, en un contexto en el que nos fijamos más en el precio que en el valor, es del gran Antonio Machado: "Es de necio confundir valor y precio", escribió en uno de sus "Cantares por los campos de Castilla". Pues bien, estamos hablando mucho más de precios que de valores. En la cumbre de Lisboa de la Comisión Europea, en el año 2000, los jefes de Estado resolvieron que: "Si en el año 2010 Europa no lidera una economía basada en el conocimiento, perderemos toda capacidad de competencia comercial y productiva con los grandes líderes creativos del mundo". Fíjense que esto es una reflexión exclusivamente económica, *knowledge-based economy.* O para el año 2010 tenemos una economía basada en el conocimiento y entonces podemos competir, tenemos patentes, somos capaces de aplicar el conocimiento, o que nadie se engañe, no podemos seguir como hasta ahora yendo a remolque de los grandes países creativos, a veces mejorando la tecnología porque somos hábiles en esto... . Hay que precisar que cuando hablamos de "conocimiento" hablamos de ciencia básica. Recuerdo, cuando tuve el honor de ser ministro de Educación y Ciencia, que cuando hablaba del fomento de la ciencia, inmediatamente algunos colegas del Gobierno decían: "Sí, sí, pero sobre todo ciencia aplicada". En mi laboratorio, de la Universidad Autónoma, se lee: "No hay ciencia aplicada si no hay ciencia que aplicar". Estamos viviendo de la tecnología, de las aplicaciones que otros han hecho. Fue un argentino —Argentina ha "dado", tres de ciencia (uno de ellos, César Milstein, vive todavía) Adolfo Pérez Esquivel, de la Paz, Bernardo Houssay, uno de los pocos premios Nobel que hubiera podido recibirlo varias veces, quien dijo que "No hay ciencia aplicada si no hay ciencia que aplicar", es decir, si no tenemos creatividad, si no somos capaces de aportar conocimiento para una economía basada en el mismo iremos hacia atrás y no seremos competitivos ni en el comercio ni en la producción.

Otra frase, la dijo un gran pedagogo, don Francisco Giner de los Ríos. Eran los años 20: "*La educación es un proceso que conduce a dirigir con sentido la propia vida*". Les subrayo esta cita porque a veces como rector y como una persona que se ha dedicado toda la vida a la enseñanza, como ex ministro, me sor-

prende tanto que se pueda declarar: "Ahora ya las cosas se han arreglado en educación. Cada aula va a tener Internet, un ordenador cada alumno". Perfecto, pero estamos hablando de utensilios, estamos hablando de información, no estamos hablando de conocimiento; magnífico, cuantos más utensilios, cuantos más medios de información, cuantos más libros, mejor. Pero la educación es *dirigir* con sentido la propia vida. Educación es llegar a esta autonomía que nos permite tener nuestras propias respuestas y no utilizar respuestas prestadas, y no utilizar las respuestas que a veces desde formidables y potentísimas instancias de poder se hacen a 10.000 kilómetros de nosotros. Por tanto, educación es dirigir con sentido la propia vida.

Y la última, es de un poeta del Bajo Ebro, de donde era mi familia, de Tortosa. Todavía vive, se llama Jesús Massip y escribió hace ya tiempo, en un libro que se llama "El libro de las horas", un poema que termina así: "*Las horas volverán y nos encontrarán instalados y dóciles*". En una palabra, habremos pasado de una juventud con proyectos, con motivación, indócil... a la instalación y la docilidad. Creo que ésto, y lo digo con toda sinceridad, es uno de los fenómenos que más tendrían que asustarnos, sobre todo a los que queremos alertar sobre la necesidad de estar despierto, de estar activo, de no dejarse distraer, de no pasarse la vida siendo espectador, siendo receptor... . ¿Y cuándo expresamos lo que pensamos *nosotros*? ¿Y cuándo tenemos tiempo para pensar? José Saramago ha dicho algo tremendo: "Llegará un momento en que tendremos tecnología 100, pensamiento 0". Llegará un momento en que ya no tendremos tiempo para pensar, que sólo seremos, como dicen los ingleses, *screen driven citizens*, ciudadanos dirigidos por la pantalla —pantalla de televisión, pantalla de juegos electrónicos, pantalla de ordenador—, estaremos sólo siendo espectadores en lugar de autores y actores (sobre todo en lugar de autores). Nosotros somos autores, tenemos que ser autores de nuestras propias respuestas y tenemos que tener el léxico y la capacidad para argüir en favor de nuestros puntos de vista. Hablando se entiende la gente y tenemos que *intercambiar*. Pero puede llegar un momento en que ya somos dóciles, un momento en que ya nos conformamos con el *prêt-à-porter*. Nos han ido sumergiendo de tal manera en información —la mayor parte de las informaciones, por otra parte, de una calidad deplorable y de una veracidad discutible— atractiva, a veces con motivaciones muy oscuras, pero lo cierto es que nos distraen, nos distraen hasta con enfermedades respiratorias asiáticas que nos tienen a todos preocupados de tal manera que con enfermedades de una morbilidad y de una mortalidad muy discreta nos olvidamos —que no deberíamos olvidarnos!— de las cuestiones importantes, de todos los seres humanos iguales que nosotros.

Todos los seres humanos son libres e iguales en dignidad, pero se mueren cada día a chorros de sida, por ejemplo. "Ah, pero no tenemos dinero", se dice a los africanos que se mueren de sida, a los indios que se mueren de sida. "Es que comprendan ustedes que el tratamiento triple es muy caro"... . Esto lo dice una sociedad que representa el 20% aproximadamente de la humanidad donde estamos nosotros, este barrio próspero de la aldea global según Mac Lu-

han, y el 80% vive fuera de este contorno que nosotros hemos ido poco a poco haciendo. Y los que viven fuera que se aguanten, que se mueran de hambre: unos 60.000 al día! Fíjense ustedes qué catástrofe. Cuando con razón nos sentimos emocionados por ver estos niños que se han quedado atrapados en un colegio que se ha derrumbado por un terremoto, cuando nos impresionamos por actos de terrorismo, hay un genocidio invisible, silencioso y permanente de la gente que se muere de hambre todos los días, de los que se mueren de sida. Porque este 20% que gasta 2.600 millones de dólares al día en armamento y que gasta más de 800 millones de dólares al día en tráfico de drogas, este mundo próspero no ayuda al 80% que vive en los barrios periféricos de la aldea global. No podemos sentirnos "instalados y dóciles", y acostumbrados, insensibles a lo que dicen los medios de comunicación". Dejamos de elaborar nuestras propias respuestas y de preparar la forma de participar, de comunicar, de disentir o de aplaudir, en una palabra, nos vamos aislando.

Si ustedes miran la historia desde un punto de vista creativo de la Europa contemporánea, se darán cuenta de que ha habido un retroceso. Europa, mientras ha sido una comunidad económica habrá hecho bien las cosas económicamente, pero lo que es cierto es que desde un punto de vista creativo ha ido cada vez marcando más distancias con otros países que sabían que en la economía basada en el conocimiento era donde estaba finalmente la solución. Nos hemos ido cerrando y una vez hemos estado dentro nos olvidamos de lo que decíamos cuando estábamos fuera. En los años 60 la línea de la abundancia no estaba en el Estrecho, estaba en los Pirineos. España, una España de 30 millones de personas, envió a casi 3 millones de sus ciudadanos a hacer lo que los franceses, alemanes, suizos, suecos, etc., ya no querían hacer, como sucede ahora, unas labores que son muy dignas, desde luego, pero que los que forman parte de la ciudadanía de los países prósperos ya no quieren hacer. "¡Cómo vamos a hacer nosotros esto! Que lo hagan otros". En aquel momento los emigrantes éramos los españoles, 3 millones de personas. Ahora esto sí, una vez ya entramos y pasamos la línea de la abundancia —entre otras fuentes con los fondos que aportaban al desarrollo español los 3 millones de emigrantes—, cuando pasamos la línea de la abundancia al Estrecho, a partir de aquel momento, en lugar de abrir puertas y ventanas, en lugar de estar atentos a esta globalidad, a esta gente que, como les dije antes, son iguales que nosotros pero que tienen unos recursos muy limitados, en lugar de abrir las ventanas, nos fuimos instalando y haciendo dóciles, y en la instalación y en la docilidad la creatividad es prácticamente nula.

Creo que era importante situar estos puntos de referencia y destacar la importancia de la actividad intelectual tanto para la creatividad en la frase de Krebss, como para la capacidad de invención de Aníbal, como la Resolución de Lisboa porque si Europa no espabila y no tenemos pronto una creatividad que nos permita tener una economía basada en el conocimiento no podremos competir. O la frase de Giner de los Ríos sobre lo que significa educación, o esta advertencia de Jesús Massip: "Cuidado que las horas pasan y nos hacemos dóciles". Sólo en la medida en que permanezcamos indóciles seguiremos siendo

útiles al resto de la ciudadanía, en la medida en que nos vamos instalando y nos vamos acomodando ("pues qué le vamos a hacer", "pues no tiene remedio", "pues hay que aguantar"), vamos cerrando ventanas en lugar de abrirlas, vamos haciendo algo todavía peor: si entre ustedes hay alguno que tenga conocimientos de química sabe que si a un cristal le ponemos una sal de plata se convierte en espejo. Hemos hecho algo peor que cerrar las ventanas; las hemos convertido en espejos y nos hemos quedado complacidos mirando ("¡Qué bien lo estamos haciendo los europeos! ¡Qué magnífico! ¡Qué desarrollo! ¡Hay que ver!"). Nos hemos mirado al espejo en lugar de abrir y mirar afuera y ver exactamente cuál era nuestra misión y cuál era el alcance de nuestras responsabilidades.

El mundo en los albores del siglo XXI se caracteriza, a mi modo de ver, por una gran cantidad de progresos científicos y técnicos en el siglo XX —descubrimiento de los antibióticos, perfeccionamiento de las técnicas quirúrgicas de una manera extraordinaria, capacidad de hacer frente a grandes desafíos como podían ser el cáncer, etcétera—, es decir, hemos aumentado las posibilidades de calidad de vida al menos de un cierto número de ciudadanos. "Pues ya está, ya tenemos todo, ya estamos globalizados, los medios de comunicación globalizados. Miren ustedes, ya pueden llamar". Es una maravilla, es verdad, una maravilla, pero, al mismo tiempo, tenemos que decir que no es verdad que se hayan globalizado algunos medios económicos y algunas tecnologías". Estamos siempre hablando del 20%, de este 20%, quizá un poco más. Vamos poco a poco teniendo clientes más allá... pero yo tengo que recordar que la mitad de la humanidad no ha hecho nunca una llamada telefónica: 3.000 millones de personas no han hecho nunca una llamada telefónica!. Y tengo que recordar que hay más de 1.000 millones de mujeres que todos los días tienen que seguir haciendo lo mismo que hacían hace muchos años sin "globalizaciones", sin ningún impacto del desarrollo: tienen que ir a buscar un poco de agua, hacer un poco de leña para hervir el agua para poder vivir y tienen que inventarse cómo sobrevivir cada día, 1.000 millones de mujeres que son realmente las que constituyen la urdimbre de generosidad, de capacidad de superación de la adversidad. Los hombres somos más proclives a la violencia y a utilizar la fuerza.

En una visión del conjunto de la humanidad constatamos que los progresos científicos y técnicos sólo han llegado parcialmente y han modificado cosas tan importantes como, por ejemplo, la longevidad; se ha modificado totalmente la pirámide demográfica. Se han conseguido grandes logros. Quizás el más importante, la mejor noticia de todas es que los países más poblados del mundo —sobre todo India, Bangladesh, Egipto, Brasil, México— poco a poco han ido aumentando la educación y ha ido disminuyendo la fertilidad, es decir, no ha sido impuesta, no ha sido una fertilidad, como tantos otros comportamientos, resultado de una imposición draconiana, drástica, por parte de las autoridades en un sistema dictatorial, no: ha sido fruto de mayor y mejor educación. Sobre todo el caso de la India merece un aplauso especial porque ha sido, especialmente desde el año 45, el fruto de unos comportamientos aprendidos, de unos comportamientos democráticos de gran austeridad, que han

permitido que se vaya moderando aquella cifra, aquellos porcentajes de crecimiento que en los años 70-80 nos preocupaban tanto.

Sin embargo, como les decía, existen unas enormes asimetrías, asimetrías de género, de calidad de vida, asimetrías de conocimientos. No compartimos los conocimientos. ¿Por qué? Pues porque de esta manera explotamos, de esta manera somos "nosotros" los que seguimos utilizando sus recursos, originándose una nueva dependencia, un nuevo colonialismo. Hay un "colonialismo tecnológico" clarísimo. ¿Ustedes han pensado alguna vez de dónde viene normalmente el pescado que comemos, el gas que consumimos, el petróleo, los fosfatos, la mayor parte de las materias primas? Pues vienen de todos estos países con los cuales no hemos compartido conocimientos y siguen siendo los grandes suministradores. De un lado, no hemos compartido con ellos conocimientos y, de otro, no hemos cumplido nuestras promesas, porque les dijimos en el año 74, creo que fue en octubre del 74: "Nosotros al menos les vamos a ayudar para que ustedes puedan tener un cierto desarrollo endógeno, un cierto desarrollo de su propio país, de ustedes mismos". No ha sido así salvo algunas excepciones: los países nórdicos, a los que hay que guardar reconocimiento porque son los países que ayudan realmente a la democracia y los que a escala internacional fortalecen un cierto marco de responsabilidades públicas. A excepción de estos países, el promedio de la OCDE no se acerca ni de lejos al 0,7% que, por cierto, es un porcentaje muy razonable. Fíjense: los catalanes —que ya saben que contamos hasta cuando bailamos la sardana— sabemos que cuando damos el 0,7% nos quedamos el 99,3, o sea, que está muy bien, está muy bien y es muy razonable. Pues ni eso, ni eso hemos sabido hacer. El promedio de la OCDE en estos momentos se sitúa en el 0,21. Es un disparate.

No hemos cumplido las promesas, no compartimos el conocimiento, explotamos sus recursos y todavía nos extrañan los flujos migratorios, la violencia, el terrorismo". Se están creando unos caldos de cultivo de desesperanza.¿Cómo puede ser que la gente viva en estas condiciones?. Como he tenido la oportunidad de ver lo que es la guerra, lo que es la violencia, lo que sucedió en Ruanda, en Bosnia... por eso se lo cuento, para que ustedes lo sepan y no lo vivan. A mis hijos y nietos les digo: "Si os lo cuento con cierta vehemencia es porque no quiero que lo veáis vosotros, que lo viváis vosotros, pero quiero que sepáis hasta qué punto cuando hay violencia no hay nada más que violencia". Hemos pasado la vida construyendo unas escuelas, proporcionando unas becas, perforando pozos..., tantas ONG's trabajando por eso y, en un momento, en un día, todo desaparece y no hay más que violencia, no hay más que prácticas y conductos que ustedes no puedan imaginar porque para sobrevivir se hace lo que nadie podía pensar unos instantes antes que iba a hacer.

No tenemos que poner al mundo en esta tesitura. Tenemos que decir una vez, que la fuerza ya ha cumplido su papel y ha sido un papel terrorífico. ¡En el siglo XX, hemos descubierto e inventado tantas cosas!. ¡Qué maravilla, qué manera de transportarnos, qué manera de comunicarnos, qué manera de poder vacunarnos contra enfermedades que eran terribles!. Recuerdo la polio en los años 46-47...

cuando llegaba a casa y le decía a mi madre que me dolían las rodillas... mi madre se ponía pálida como este papel, porque había mucha polio. Pues bien, ya no hay polio, ya no hay viruela, ya no hay tantas afecciones que eran grandes desafíos, pero permanece el sentimiento de que debe prevalecer la espada sobre la palabra, la fuerza y la imposición sobre el diálogo y sobre el entendimiento. En esto no hemos cambiado en absoluto y el resultado han sido muertes y muertes y muertes, y guerras y guerras y guerras. Ésta es la situación.

Pero —y esto es lo que a mí me preocupa— la solución que se dio en el año 45, liderada por los Estados Unidos de Norteamérica, fue exactamente la opuesta de la que se ha dado ahora. En el año 45, después de aquel genocidio, después de aquellas muertes producidas también por suicidas... (Ahora todo el mundo dice: "Es el Islam"! No, cualquier extremismo —y nosotros los sabemos bien en España— cualquier extremismo da el mismo resultado de obcecación, de fanatismo... . Es la persona que se encuentra atrapada y no halla más salida que la de morir matando. Pero que nadie olvide a los kamikazes, los kamikazes no morían por Alá ni por Dios, morían por un emperador...). Pues bien, en 1945, después del holocausto, de perversas prácticas de exterminio, se fundaron las Naciones Unidas en San Francisco. La Carta empieza... hemos resuelto evitar a nuestros hijos el horror de la guerra".

Ahora en Europa tenemos problemas al redactar la Constitución. Ponemos "estados", ponemos "ciudadanos". Nos dan miedo los pueblos, nos da miedo poner: "Nosotros, los pueblos de Europa", "Nosotros, los que formamos parte de este pueblo". Son pueblos, son culturas. El pluralismo, la diversidad es nuestra riqueza. El Estado alberga a varios pueblos y tiene unas funciones de cohesión y garantías comunes, pero no debería sustituir a este sentido genuino que tiene la propia Constitución de los Estados Unidos de Norteamérica, después de una Guerra de Secesión terrible: "Nosotros, el pueblo". Es importante que recordemos que son los Estados Unidos los que, en 1945, reúnen a todas las naciones del mundo en San Francisco, para crear un Fondo Monetario Internacional para proporcionar a los flujos financieros el equilibrio y las pautas que requieran, y un Banco Mundial. Pero el Banco Mundial no se llama Banco Mundial sino Banco Mundial de la Reconstrucción y el Desarrollo!.,Poco a poco ha ido perdiendo el "apellido". Y, sobre todo, las Naciones Unidas: "Nosotros, los pueblos hemos decidido evitar a las generaciones futuras el horror de la guerra". A estas Naciones Unidas se las dota inmediatamente —y lo hacen grandes sociólogos, politólogos, escritores, poetas como Archibald Macleisn; Eleonor Roosevelt, René Cassin— de la Declaración de los Derechos Humanos que es una maravilla. Así, en 1948, ya se dispone de un "espacio democrático" y de unas normas de conducta. "Ahora —se dicen— tenemos que compartir mejor". Y en el año 1954 se crea el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo... . Fíjense qué manera tan distinta de proceder en comparación con la actual: crear un espacio democrático, unas pautas para evitar la impunidad a escala internacional, para evitar lo que está sucediendo ahora: tráficos, tráficos de personas!. ¿Se dan cuenta de lo que está pasando? Tráficos ya no de

drogas, de armas, de capitales, de ideas, todo con absoluta impunidad. Ahora lo más grave es el tráfico de personas. Pero como carecemos de pautas, de democracia a escala supranacional, de mecanismos positivos... como no tenemos todo eso que acabo de mencionar, debemos tener presentes más que nunca estos puntos de referencia ética, la Declaración de los Derechos Humanos.

Hoy, después de tantos estudios, después de tantas horas de vigilia en la Cumbre de Río, cuando disponemos de una Agenda para el medio ambiente... se están deteriorando, al no observarla, los pulmones de nuestros descendientes. Dentro de 40, 50 o 60 años se puede pagar muy caro lo que se está haciendo ahora con el mar. El mar representa el 92% de la recaptura de gases con efecto invernadero, sobre todo anhídrido carbónico; el mar cubre el setenta por ciento de la superficie de la Tierra, de la piel de la Tierra. ¿Cómo podemos tolerar que los petroleros sigan haciendo lo que les da la gana? No lo digo en caso de accidentes como los que nosotros aquí en España conocemos tan bien últimamente, no. Lo digo porque cada día se lavan en alta mar los fondos de cientos de petroleros. Se está asfixiando el fitoplancton. ¿Porqué no reaccionamos frente a ésto? ¿Qué hacemos los ciudadanos? Aguantar. Y ver qué nos dicen: que si llega un futbolista con el pantalón roto, aunque después resulta que cobra millones y se aloja en un Hotel de super-lujo... y, embobados, distraídos, resignados, callamos. Esto es lo que hacemos en lugar de decir: "Es intolerable que el presidente de los Estados Unidos haya decidido no firmar el Protocolo de Kyoto". Esta actitud hubiera tenido que provocar en todo el mundo una gran reacción porque el Protocolo de Kyoto ya es una versión edulcorada de lo que sería necesario hacer. Costaría un poco más el petróleo, ganarían lo mismo las grandes corporaciones relacionadas pero sabríamos que estábamos evitando el deterioro progresivo de la habitabilidad de la Tierra.

Propuse en los años 90 que hubiera un Consejo de Seguridad Medioambiental —Jacques Delors había sugerido un Consejo de Seguridad Económica, que no estaría mal que lo hubiera— con unos códigos de conducta y unos mecanismos punitivos para los transgresores. Míren ustedes qué contradicción: en los países democráticos tenemos grandes discusiones parlamentarias, tenemos unas leyes, tenemos mecanismos punitivos. Saltan ustedes del espacio nacional al espacio supranacional: no hay absolutamente nada. ¿Por qué? Pues porque poco a poco las posibilidades de un Consejo de Seguridad medioambiental, económica, cultural... todo esto ha ido desapareciendo. En un momento determinado, al final de los 80, pensaron: "¿Por qué en lugar de "Nosotros, los pueblos", no nos arreglamos entre unos cuantos?. Y se crea el G-7. El año 1989 fue un año de graves repercusiones porque, con el G-7, se pasaba del "Nosotros, los pueblos", de una democracia posible a escala mundial, a una plutocracia, a una oligocracia, a unos cuantos que van a decidir en nombre de los demás, a "Nosotros, los poderosos"... . Hoy es patente la incapacidad para la gobernanza a escala mundial, porque la solución, que es la voz del pueblo, que es tener en cuenta a los ciudadanos, que es procurar que participen para que haya una modulación permanente de las normas y de las leyes... todo ésto se ha ido evi-

tando a escala internacional. Y la situación actual es una situación de hegemonía prácticamente de un solo Estado, el mismo que en el año 1945 creó las Naciones Unidas, el mismo que dio esta gran referencia ética que es la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Todo ello es la consecuencia, a mi modo de ver, de una gran transferencia de responsabilidades. No olviden ustedes que cuando vamos a elegir a alguien en un sistema democrático decimos: "¿Y cuál es su programa? ¿Y qué va a hacer? ¿Y cuáles son los "acentos" que va a poner?", para comprobar si está de acuerdo o no con nuestras propias percepciones de lo que tiene que ser un gobierno. Pues ha sucedido —parece increíble, pero es así— que han abdicado de sus responsabilidades y la han pasado al "mercado". ¡La responsabilidad de las normas deben guiar el desarrollo económico, social... todo se pasa al mercado. Esta transferencia de responsabilidad alcanzó su apogeo en el año 1996, en que el presidente de los Estados Unidos, al ver los buenos resultados que pronunciaba a algunos la economía de mercado, llegó a decir: "No sólo economía de mercado si no sociedad de mercado, si no democracia de mercado". ¡Hasta la democracia querían situarla dentro de este marco de regulación a corto plazo, movido por intereses - que están muy bien para el comercio, pero no para substituir a los valores como puntos de referencia a escala internacional. El resultado ha sido que en lugar de una reducción de las asimetrías que eran ya tan graves en los años 70-80, en lugar de reducir el abismo entre los prósperos y los menesterosos, se ha producido una ampliación. Hoy se calcula que ya es el 17% de la humanidad la que tiene el 83% de los recursos.

Les quería contar todo esto para que se den cuenta hasta qué punto es necesaria una educación que forme "ciudadanos del mundo". Dentro de las "grandes directrices para educación en el siglo XXI", informe que le encargué en el año 1991 a Jacques Delors entonces Presidente de la comisión Europea, y que reunió durante dos o tres años a los mejores pedagogos, filósofos, sociólogos, educadores, etc., del mundo, figuran estas grandes referencias para el proceso educativo: aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a ser, (a ser uno mismo), y aprender a vivir juntos. Añadieron "aprender a vivir juntos", esta convivencia intercultural, esta capacidad de ponernos en la piel del otro, esta alteridad, esta fraternidad, fraternidad que por cierto también figura en el artículo primero de la Declaración Universal. Sucede con este artículo lo mismo que con el Banco Mundial, que nos hemos acostumbrado a decir sólo una parte y nos olvidamos del resto que conceptualmente es tan importante. El artículo primero dice que "todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad, están dotados de razón y *se relacionan entre sí fraternalmente*". Esto es lo dice establece el artículo primero de la Declaración Universal, los principios de igualdad, de libertad y de fraternidad, que son los grandes principios democráticos.

La diversidad es infinita. En mis clases de bioquímica les refería el momento en que Charles Darwin, con el Beagle al fondo, en las Islas Galápagos escribe en su carné de notas: "Life is endless forms", la vida es formas sin fin". En aquel momento Charles Darwin estaba, seguramente sin saber su alcance, sólo

por el aspecto externo, describiendo lo que después ha resultado ser la fisiopatología, la unicidad de cada ser vivo. Ya lo ven ustedes, nos pueden reconocer por nuestro aspecto, 6.100 millones de personas diferentes por su aspecto; sólo por el diseño de las proteínas ectodérmicas de nuestro pulgar, sólo por las huellas, todos somos distintos. Esta unicidad biológica va acompañada de una unicidad intelectual. Pero es que, además, no es algo estático, no son, en su conjunto, características "fijas" durante toda la vida". No. Tenemos alrededor de un millón de mutaciones al día —mutaciones espontáneas, mutaciones normales— y, sobre todo, desde un punto de vista intelectual vamos cambiando en virtud de lo que pensamos, de lo que leemos, de lo que vemos, de lo que nos emociona, de lo que amamos, de lo que rehusamos, de lo que soñamos, etc. Me interesa mucho que sepamos que cada ser humano es único y que no puede vanagloriarse —¡y se lo dice un catalán¡— ni de dónde ha nacido, ni de cómo ha nacido, ni de si su piel es blanca o su piel es negra, o de si es hombre o si es mujer... porque no lo hemos elegido. Hemos empezado por no elegir nacer. Nos encontramos aquí y la responsabilidad no es nuestra, estamos aquí. No puedo vanagloriarme: "Yo soy catalán, nací en Barcelona", porque no lo pedí. Ni puedo vanagloriarme de ser hombre, hubiera podido ser mujer. No es de cómo se *nace* sino de lo que se *hace* porque esto sí, esto es responsabilidad de cada ser humano a medida que va adquiriendo una serie de características intelectuales que le permiten ser él mismo, es decir, la unicidad se convierte en "mismidad", en terminología de Javier Zubiri, uno de los grandes pensadores de la España contemporánea.

"Mismidad" gracias a esta desmesura creadora a la que antes hacía referencia, en la que radica nuestra esperanza, porque cada uno de los 6.100 millones que vivimos hoy somos capaces de pensar, de imaginar, somos capaces de inventar, somos *capaces de crear!*. Hay un refrán que dice que "la necesidad aguza el ingenio". En China, al parecer, los ideogramas de la palabra "crisis" significan, de un lado, situación de riesgo y, de otro, posibilidad de salvación. Creo que fue Hölderlin el que más insistió en que de la tensión nace el ingenio, la creatividad. El poeta y tantas cosas más, José Martí —me gustaría que se conociera la más— escribía: "Sólo de la desventura nace el verso". El verso nace porque hay tensión, no necesariamente desventura, pasión creadora, compasión creadora. Si alguien dice: "No, yo lo de la pasión...ya pasó", bueno, pues pongamos el "com" antes. Seamos capaces de compadecer, de padecer con los demás, de darnos cuenta de que no estamos solos, de que esta unicidad, esta mismidad tiene que ser al mismo tiempo alteridad permanente.

Hace unos días ha muerto Ilya Prigogine, un premio Nóbel de química, que fue el que desarrolló la teoría de las mutaciones o cambios. "Nada tiene lugar cerca del equilibrio". Cerca del equilibrio, en las aguas remansadas todo tiende a irse sedimentando, no hay actividad, no hay corriente, no hay fuerza. A medida que nos desplazamos del equilibrio se llega a puntos en que se produce la mutación. Eso se aplica tanto a la química como a la biología, a todas las reacciones. ¿Qué es lo que hacemos cuando queremos que se produzca una

reacción en un tubo de ensayo? Lo primero que hacemos es tener un mechero y calentar para que haya interacción, para que haya "tensión". Por tanto, la tensión es fundamental: es darse cuenta de que queremos, de que tenemos que contribuir, de que tenemos que aportar, de que tenemos que participar. Y esto se realiza al filo exacto de las luces y de las sombras, de las certezas y de las incertidumbres. Que nadie asevere: "Yo de ésto estoy seguro". Son posiciones dogmáticas, posiciones intransigentes. La libertad existe al 50% exacto de las luces y de las sombras, de lo que en un momento determinado nos parece una certeza y de lo que nos parece una incertidumbre, de lo que todavía no podemos incorporar como algo que ya consideremos que constituye un punto de referencia para nuestro comportamiento. Es en esta credulidad-incredulidad permanente, es en esta batalla permanente, como les digo, entre la oscuridad y la luz y los destellos de luz, es aquí, en este punto de libertad, donde tiene lugar la fuerza creadora, la capacidad de hallar nuevos derroteros, de hallar nuevos caminos, no sólo personales sino como soluciones a los grandes desafíos que tiene planteados la humanidad.

Por eso tenemos que fomentar estas actitudes, por eso tenemos que procurar ser —al menos desde un punto de vista económico—, la Europa del destello, del faro democrático, la Europa de la creatividad científica. Aquí no valen cifras maquilladas, porque no se trata de una cuestión política ni de si uno lo ha hecho mejor que otro, no, aquí de lo que se trata es de si somos capaces, para el año 2010, de tener una "economía basada en la creatividad". ¿Saben ustedes cuántos europeos están en estos momentos trabajando en los laboratorios y centros de los Estados Unidos? 400.000. ¿Saben ustedes cuántos negros, habitantes del África subsahariana, sus mejores talentos, son hoy PhD, son doctores en alguna rama de la ciencia trabajando en los Estados Unidos? 36.000. Hemos seguido unos modelos según los cuales en el más brillante, el que tenía mayor talento no ha vuelto a su país de origen. Estos países, a veces con la ayuda de países prósperos, han invertido en los estudios de sus nativos, han dado becas. "Márche usted a Princeton. Estudie allí". Y nunca más se supo, porque no hemos sabido, al tiempo que dábamos una beca de ida dar una beca de vuelta, asegurar que la creatividad regresa, asegurar que esta fuerza creadora fuera la base de la economía nacional. Y así hemos ido facilitando el éxodo de cerebros, así hemos facilitado este *brain drain* que hoy encuentra un campo fantástico de aplicación en algunos países que son los líderes del mundo en creatividad industrial, en diseño, en tecnología, en aplicaciones de la ciencia.

Voy a concluir diciendo que la capacidad que tenemos hoy los ciudadanos de poder hacer ver nuestros puntos de vista, nuestra "mismidad," de participar, de manifestar nuestros criterios, nuestros puntos de vista, nuestras respuestas, (a veces muy creativas), es resultado de la escucha. Cuando alguien les diga que un problema no tiene solución, díganle que es porque no ha escuchado bastante. Recuerdo cuando fui ministro que al principio alguien me dijo: "No, mire, es que esto no tiene solución". Le contesté: "Tenemos en España 325.000 maestros, y maestras; pregúntenles y verá como sí que la tiene". Y es que lo que

no hacemos muchas veces es sacar partido de este inmenso tesoro, de este inmenso acervo de conocimientos, de creatividad, que representa la experiencia de cada persona. Estas personas cuya vida transcurre de una manera con frecuencia silenciosa, pero que cada día está creando, está inventando, está mirando cómo se hace mejor la pedagogía, cómo se puede realizar mejor su fantástica tarea... . A estas personas no las consultamos y todo este inmenso tesoro desaparece sin que lo podamos conocer y aprovechar.

A mí fue una mujer, como en tantas otras ocasiones, la que me dio una gran lección a este respecto. Lo he comentado muchas veces porque para mí fue fundamental. Era el principio de mis funciones como director general de la UNESCO. Estaba en África, que he conocido muy bien: he pasado allí casi el 50% de los doce años del desempeño del cargo, porque me ha atraído muchísimo, porque tiene una sabiduría fantástica y porque, además, son los que más ayuda necesitan. Pues bien, llegamos a un pueblo cerca de Ouguadagou, en Burkina Faso. Ya se pueden imaginar. Llegamos allí el presidente, el vicepresidente, el ministro de Cultura, el ministro de Educación y el director General de la UNESCO. La directora del centro escolar era una mujer de unos 50 años que nos miraba, con una sonrisa. Yo no sabía si era una sonrisa de satisfacción o de ironía. Al final me di cuenta que era de ironía. Al terminar me llamó y me dijo: "Mire, me ha gustado lo que han dicho, pero me sorprende que la UNESCO, UNICEF, las ONG'S, vengan todas a darnos consejos. Nadie ha venido a pedírnoslos. Yo llevo aquí —me dijo— 25 años de profesora, de maestra, ¿usted no cree que yo sé bastante más que ustedes, con todo el respeto, de educación en África?". Y entonces descubrí que era una sonrisa irónica, claro. Estaba mirando y pensando: "¿Qué sabrán estos señores? ¿Qué sabrán estos *enterao*s?", como decía aquel granadino ¡tanto *enterao*!. Pues sí: a veces no nos damos cuenta, cuando estamos en una posición de toma de decisiones, que la solución la tiene la experiencia, esta creatividad de cada día de tanta gente que va acumulándose, y que tenemos que saber consultar en los momentos difíciles.

Una persona con la que yo tuve una gran amistad durante muchos años es el comandante Cousteau, Jacques Cousteau. Ya muy mayor me decía: "Me he pasado la vida describiendo las bellezas del mar y he perdido quizá una parte de mi tiempo. Hubiera debido hablar más de los problemas del mar, no sólo de las bellezas del mar". Por su edad, a veces se adormecía en el curso de una reunión. Recuerdo que, en un momento dado, alguien dijo: "Esto es imposible". Él despertó y dijo: "Entonces me interesa". O sea, que para eso estamos. Me sorprende oír en universidades y centros de investigación: "No, que esto es muy difícil". Pues para eso queremos la universidad, porque si fuera tan fácil, primero, ya se habría solucionado y, segundo, no requeriríamos tener instancias, instituciones de tan altos vuelos.

Tenemos que utilizar más la palabra. Hablamos poco. Yo reprocho, y lo digo con toda sinceridad, a las instituciones científicas, creadoras, que tienen la fuerza del conocimiento y la experiencia, lsu silencio. Hay momentos en que no se puede guardar silencio. No se puede guardar silencio —yo incluso he es-

crito que puede ser un delito guardar silencio— porque poco a poco nos distraen, como les decía antes, nos vemos envueltos en que si llega fulanito, que el fútbol, que si no sé qué..., que está muy bien, que todo eso está muy bien y conviene divertirse, pero llega un momento en que nos preguntamos ¿Por qué he callado?". Cuando un presidente, sea del país que sea, dice lo que ha dicho el Presidente de los Estados Unidos, George Bus, del Protocolo de Kyoto, hubiéramos tenido que reaccionar todos los científicos del mundo al día siguiente. Y cuando se llevó a cabo, indebidamente la invasión de Kosovo —que fue la primera vez que se marginó a Naciones Unidas y se creaba un precedente, porque el Cáucaso vendría después de los Balcanes y un día vendría en Asia el predominio de una fuerza peninsular sobre una insular...— hubiera tenido que provocar una reacción inmediata. Ya no les digo comento lo que ha sucedido con esta guerra innecesaria, absurda, de Irak!. Qué bien que el 15 de febrero por primera vez — podemos mantenerlo como esperanza—, mucha gente, muchísima gente en todo el mundo ha dicho que no, y lo ha dicho como hay que decirlo, sin violencia alguna!.

Si no queremos la fuerza, si estamos cansados de fuerza y de violencia, si lo que queremos es hablar, si lo que queremos es tan antiguo como lo que nos pedía el profeta Isaías, que "convirtiésemos las lanzas en arado", si eso es lo que queremos, digámoslo alto y claro. Siempre pagan la factura los mismos, los más débiles. Hagan la cuenta de los muertos, de todos, porque sólo se hace la cuenta de los muertos de los vencedores y nunca de los vencidos, y verán que siempre pagan la factura los más débiles. Aquellos que nos envían a la guerra, a éstos normalmente no les pasa nada. Siempre pagan la factura de la violencia los mismos. Y por eso tenemos que crear, tenemos que innovar, tenemos que inventar el futuro. Fue el presidente Clinton, por cierto, quien dijo un día: "El futuro será bueno si lo sabemos inventar". Pues vamos a seguir esta recomendación —en este caso estoy de acuerdo— y la de Aníbal: "Encontremos caminos, estemos dispuestos a tener una actitud de búsqueda". Pero no estamos dispuestos a silenciar lo que pensamos, ni a aceptar que desde grandes instancias de poder mediático decidan sobre nuestro comportamiento. Nosotros nos comportamos según creemos, según cada día pensamos que debemos hacerlo: esto es lo que hacen los ciudadanos educados.

Y esto es lo que tenemos que procurar a partir de ahora: vamos a hacer un esfuerzo para reconocer nuestra experiencia, para escucharnos unos a otros —como nos pedía la maestra de Ouguagadugou, de aquel pueblo—, vamos a escucharnos más y vamos a tener la valentía de exponer los resultados de nuestra creatividad, de nuestros nuevos caminos, de nuestras nuevas fórmulas para las generaciones venideras convencidos de que sólo a ellas les corresponde escribir el futuro. No tenemos otro regalo que hacer a los jóvenes, ninguno. El pasado —¡tantas veces hablando del pasado!— está bien para extraer sus lecciones, pero sólo tenemos algo que está intacto, que debemos procurar que permanezca intacto, que es el futuro. Es lo único que podemos legar a los jóvenes. Del presente somos nosotros los responsables. Si no es bueno, tenemos que reconocer

que no lo es, tenemos que reconocer que no hemos sabido hacerlo mejor. Pero lo que sí podemos y debemos hacer es decirles: “Este espacio de mañana lo tienen que escribir los jóvenes”. Son ellos y sólo ellos los que deben escribirlo y por eso no podemos permitir que nadie lo escriba en su nombre, que nadie se anticipe a escribir un futuro que corresponde plenamente a los jóvenes de hoy, porque es el único legado que les podemos dejar para que tengan esta motivación, para que tengan esta esperanza, para que piensen que nada se da —la libertad no se da, la solidaridad no se da, el amor no se da, la justicia no se da, que todo se construye cada día. La paz se construye cada día. Y hemos vivido con un adagio perverso que dice: “Si quieres la paz, prepara la guerra” (Cicerón). La paz tenemos que construirla, igual que la libertad, igual que la justicia, igual que el amor, todos los días cada uno de nosotros. Es nuestra responsabilidad.

Entonces, sí, podremos decirles a los jóvenes: “Hemos hecho cuanto hemos podido. No hemos guardado silencio y hemos sembrado muchas veces en terrenos que sabíamos que seguramente no crecería nada. Pero hemos sembrado”. Y decirles también: “Somos conscientes de que algunas de estas semillas no fructificarán pero —a modo de advertencia, porque a ellos les corresponde sembrar a partir de ahora— sólo hay un fruto que nunca nadie recogerá: el de las semillas que no hayamos tenido el coraje de sembrar.”

CAPÍTULO III.2

MOVIMIENTOS SOCIALES GLOBALES: LA EPOPEYA DEL SIGLO XXI

Prof. Dr. D. Federico Javaloy
Universidad de Barcelona

Vivimos en la era de la globalización. Desde finales del siglo XX, vivimos en un mundo más pequeño, en una aldea global en la que los habitantes del planeta nos sentimos cada vez más cerca. Y ello ha sido posible gracias a un vertiginoso despliegue de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Es cierto que esto ha ocurrido sobre todo en los países desarrollados, pero está repercutiendo en todo el mundo.

En esta sociedad global está cambiando todo: se está creando un mercado único global, unas instituciones políticas globales, una cultura global. Incluso, a nivel de relaciones entre las personas, está surgiendo un nuevo tipo de relaciones que no conoce fronteras.

Otra de las novedades de esta sociedad global, que no cesa de sorprendernos, ha sido la irrupción de nuevos movimientos sociales que operan en todo el mundo. Estos movimientos sociales globales son grupos de personas organizadas que buscan un cambio social que implica a toda la humanidad. Se trata de grupos de ecologistas, de mujeres, de pacifistas, de "antiglobalizadores" que poseen organizaciones implantadas a nivel global y realizan campañas y emprenden acciones a lo largo y a lo ancho de todo el planeta. Defienden intereses que conciernen a todos, por lo que gozan de la simpatía de la mayor parte de la población mundial.

Vamos a hablar aquí de la lucha de estos grupos por conseguir un cambio, vamos a explicar sus proyectos y esperanzas. Nuestra exposición va a desembocar en una conclusión: que la empresa acometida por los movimientos sociales globales tiene un carácter grandioso que bien puede hacerla merecedora del título de epopeya del siglo XXI.

La epopeya es un género literario que narra un conjunto de episodios de gran importancia para la vida de un pueblo. Tiene lugar en una época histórica crucial en la que está amenazado el futuro de ese pueblo y exige el esfuerzo heroico de unos seres humanos dispuestos a comprometer su vida en una empresa colectiva, luchando contra el enemigo que amenaza su supervivencia. Estas características, que se aprecian en la epopeya clásica, pueden advertirse también en la acción de los movimientos sociales globales.

Para desarrollar estas ideas, vamos a seguir el siguiente esquema:

1. En la era de la globalización
2. Globalización psicológica y movimientos sociales globales (MSG)
3. La bandera de los MSG. El papel de Internet
4. Proyectos de dos MSG integradores: ecologismo y antiglobalización
5. De la epopeya clásica a la epopeya del s. XXI

1. En la era de la globalización

La globalización es un fenómeno nuevo que está cambiando nuestras vidas. No se trata de un hecho más que caracteriza la época en que vivimos y tampoco es simplemente un rasgo importante de nuestro tiempo. La globalización es la característica que mejor define la sociedad en que vivimos, la que le imprime un rasgo más distintivo. La realidad es que vivimos en la sociedad de la globalización, que nuestro mundo es un mundo globalizado, tal como fue definido por el secretario general de las Naciones Unidas en la Cumbre del Milenio.

La globalización ha sido posible gracias al desarrollo de las tecnologías de la información y comunicación que han permitido un incremento espectacular de las relaciones humanas en todo el mundo, a nivel interpersonal, organizacional y colectivo, tanto en el orden económico, como a nivel político, cultural y social, en general, de forma que la actividad humana tiende a unificarse en cada uno de estos niveleles. Como resultado de todo ello, la globalización ha representado una mayor *interdependencia* entre todos los seres humanos, un acercamiento creciente en un mundo cada vez más pequeño. Este hecho ha producido importantes consecuencias psicológicas.

2. Globalización psicológica y MSG

Así como puede observarse que cuando aumenta la interacción entre individuos dispersos se va creando una estructura de relaciones más o menos esta-

bles que va haciendo crecer la interdependencia entre las personas hasta formar un *grupo*, también podemos observar este mismo fenómeno a nivel global. Si se define un grupo como "un conjunto de personas interdependientes" (Cartwright y Zander, 1968, 48), puede decirse que la globalización está convirtiendo a la humanidad en un *grupo psicológico*, en un conjunto de personas que son conscientes de que forman parte de una misma unidad, lo cual trae consigo importantes efectos psicosociales a los que vamos a referirnos.

En ese nuevo grupo que es la humanidad, "la acción social en un determinado tiempo y lugar es crecientemente condicionada por las acciones sociales en lugares muy distantes" (Della Porta y Kriesi, 1999), lo cual facilita una concienciación global y rápida de los problemas enarbolados por los movimientos sociales. En el marco planetario, los más importantes movimientos sociales —como el ecologista, el movimiento por la paz o el feminismo— han ido universalizando tanto su discurso como su organizaciones a nivel internacional y las estrategias de actuación, que pueden ser coordinadas globalmente con relativa facilidad haciendo uso de las nuevas tecnologías de la información. De esta forma han surgido una conciencia y una acción de carácter global cuya expresión más evidente son los **movimientos sociales globales.**

A la aparición de movimientos sociales globales, ha contribuido particularmente la naturaleza global que han ido adquiriendo muchos de los problemas que abordan los movimientos (como la paz mundial, la crisis ecológica o la brecha social Norte-Sur), y que exige asimismo soluciones y estrategias globales de actuación. Un ejemplo particularmente claro lo constituyen los problemas abordados por el movimiento ecologista. Hasta muy poco, el ser humano no tenía suficiente poder para producir un daño global en la biosfera y poner en peligro la supervivencia de la humanidad, por lo que son nuevos problemas tales como el cambio climático, el efecto invernadero, el agujero de la capa de ozono o la contaminación nuclear, y es nueva la amenaza global que estos problemas representan.

Los movimientos sociales globales están influyendo en una toma de conciencia de la humanidad (o "conciencia de especie"). Como ha notado Milbrath, "las preocupaciones básicas de los movimientos sobre el futuro coinciden con el interés del conjunto de la población" (1990, 377), de forma que "los intereses de los activistas ya no corresponden con los de un grupo social en conflicto, ya no reinterpretan la realidad social desde la postura de una minoría oprimida sino que... contemplan una sociedad mejor para todos".

En la concienciación de la población ha jugado un papel crucial la colaboración de los medios de comunicación. Por ejemplo, la aparición frecuente de temas ecologistas en los medios de comunicación ha favorecido su *legitimación* y el desarrollo de un estado de opinión, constatado en las encuestas, que proporciona un contexto previo favorable a las campañas de las organizaciones ecologistas. Al relevante papel jugado por los medios de comunicación de masas en el desarrollo del movimiento ecologista ha contribuido, además de la naturaleza global de los problemas y soluciones tratadas, el interés de los periodistas por

los valores humanistas básicos del ecologismo —relacionados con la supervivencia de la humanidad— que la mayor parte del público considera legítimos y ello ha favorecido el hecho de que los medios de comunicación asuman el papel de la voz del pueblo, con lo que refuerzan su propia legitimidad (Castells, 1997, 154).

La nueva conciencia global ha reforzado la imagen de la humanidad como *grupo*, que "consiste en que los individuos tienen cierta conciencia colectiva de sí mismos como entidad social diferenciada; tienden a percibirse y definirse como grupo, a compartir cierta identidad común" (Turner, 1987). Esta identidad emergente puede ser denominada *identidad global.* El hecho de que los seres del planeta se perciban a sí mismos como un grupo-humanidad despierta sentimientos espontáneos de atracción y simpatía mutua, tiende a favorecer una comunidad de intereses y sentimientos de altruismo y solidaridad, de forma que los objetivos de otros miembros se perciben como propios y crece la conciencia de que compartimos un destino común. Son efectos psicosociales positivos derivados de la globalización (*Tabla 1*).

Tabla 1. **Efectos psicosociales positivos de la globalización**

Efectos	Descripción de los efectos
Inderdependencia	Conciencia global Acción global: MSG
Identidad	Atracción, simpatía mutua Solidaridad

Una solidaridad plena exigiría la construcción de un sentimiento de "nosotros" que abarque la totalidad de los habitantes del planeta. Ahora bien, llegar a una solidaridad universal, venciendo la tendencia espontánea al etnocentrismo, no es tarea fácil, porque "el hombre tiende a ser solidario sólo con los que le resultan similares y más cercanos, a los que considera buenos, y tiende a proyectar las culpas hacia los más distantes" (Ballesteros, 1997, 232).

En consecuencia, creemos que el mejor antídoto contra nuestra inveterada tendencia al etnocentrismo, que tantos enfrentamientos y guerras ha provocado, consiste en estimular y desarrollar una identidad social planetaria. Ello puede hacer realidad una vieja sentencia de Tertuliano ("el mundo entero es nuestra patria") que, en la Conferencia de La Haya de 1989, fue expresada con palabras nuevas: "Nuestro país es el Planeta".

El lado oscuro de la globalización

Pero la conversión de la humanidad en un grupo también ha tenido, al menos, dos efectos psicosociales negativos: la pérdida de autonomía personal y el surgimiento de nuevos agravios comparativos. La presión universal ejerci-

da por las fuerzas de la globalización —a nivel económico, político y cultural— ha puesto en peligro no sólo las economías regionales y las culturas nacionales sino que ha hecho más difícil la autonomía personal y el desarrollo de la propia identidad: "en todo el mundo las personas sufren una pérdida de control sobre sus vidas, sus entornos, sus puestos de trabajo, sus economías, sus gobiernos, sus países, y, en definitiva, sobre su destino en la tierra" (Castells, 1997, 91).

La búsqueda de identidad, como reacción a la globalización, ha dado lugar, según Castells (id., 24), a dos tipos de nuevos movimientos: movimientos *reactivos* (o de resistencia), que pretenden reconstruir la identidad social y colectiva en nombre de la singularidad cultural que reflejan las categorías básicas tradicionales (Dios, la nación, la etnia, la familia, la localidad) y movimientos *proactivos* (o innovadores), frecuentemente de carácter global, que construyen una nueva identidad invocando nuevos valores y aspirando a transformar el modelo de relaciones entre las personas y en relación con la naturaleza, como hacen el feminismo y el ecologismo.

La globalización ha situado al ser humano en un nuevo contexto, o marco de referencia, en el que se hace más visible y espectacular el contraste entre unos pocos países que viven en la abundancia y los países en desarrollo. Las antenas parabólicas permiten ver a los habitantes de estos últimos cómo se vive en Occidente y ello tiende a generar en la población una notable frustración que no existía cuando no eran conscientes de que formaban parte del mismo mundo. Un nuevo movimiento global, el denominado movimiento antiglobalización (en realidad, contra la globalización económica neoliberal) ha surgido en forma de reacción a los efectos psicosociales antes mencionados y como expresión de nuevos agravios comparativos, como conciencia de las crecientes desigualdades entre el Norte y el Sur. La aparición de una identidad global ha adquirido así el acento de lucha por una solidaridad global.

Los efectos psicosociales de la globalización, tanto los positivos como los de naturaleza negativa, han quedado reflejados en los objetivos que persigue el movimiento antiglobalización, tal como puede observarse a continuación:

Tabla 2. **Efectos psicosociales globales y objetivos del Movimiento Antiglobalización**

Efectos psicosociales	Objetivos del Movimiento Antiglobalización
Pérdida de Autonomía	Recuperar control de economías nacionales y locales Recuperar control de culturas nacionales y locales
Agravio comparativo	Reducir creciente desigualdad Norte-Sur
Inderdependencia	Construir Solidaridad global
Identidad global	Construir Identidad global

3. La bandera de los MSG. El papel de inernet

La bandera que enarbolan los MSG es, esencialmente, la misma que refleja la tríada de valores del humanismo ilustrado: libertad, igualdad y fraternidad. Esta divisa, a partir del siglo XVIII inspiró una amplia diversidad de movimientos que han ido apareciendo posteriormente hast la época actual, como ha resaltado el análisis histórico de Raschke (1985). En ese mismo siglo se formularon las primeras declaraciones de derechos humanos, en Estados Unidos y Francia, en las que se establece por primera vez un ideal de carácter global, un principio que implica a la humanidad entera: que todos los hombres son, por naturaleza, libres e iguales en derechos.

Al ser aprobada, en 1948, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, un gran número de movimientos democráticos (como el movimiento de derechos civiles o el de liberación de la mujer) encontraron en ella, de forma explícita, la fuente de legitimación que buscaban. El carácter universal de los derechos humanos hace que el movimiento que lleva este nombre sea, por su propia naturaleza, el movimiento global por excelencia. En un estudio sobre los movimientos sociales globales, se ha notado (Cohen y Rai, 2000) que el movimiento de derchos humanos sirve de paraguas para muchos otros y que el 27 por ciento de las 631 organizaciones de movimientos sociales globales que aparecían en el Yearbook of International Organizations de 1993 pertenecían al sector de los derechos humanos.

La conciencia de humanidad (o "conciencia de especie"), que generó la declaración de derechos humanos, tuvo eco en el esfuerzo de algunos grupos pioneros del movimiento por la paz. Es significativo al respecto el llamado "manifiesto Russell-Einstein", firmado en 1955 por un colectivo de científicos y premios Nobel, que, después de advertir al mundo de los peligros de una guerra nuclear, sentencia: "Recuerda que perteneces al género humano y olvida el resto".

La crisis ecológica global, de la que se tomó conciencia en los años 70, hizo surgir el movimiento ecologista**,** el primer movimiento que de forma explícita podemos denominar global, tanto por sus objetivos como por su implantación, con organizaciones a lo ancho de todo el planeta, y por el uso temprano que hicieron de las nuevas tecnologías de la información para organizarse y planificar acciones. De hecho, han sido estas nuevas tecnologías, y en particular Internet, las que han hecho materialmente posible la irrupción de MSG a partir de los años 90.

Ciertamente, el papel desempeñado por la Internet está siendo crucial. La Red se ha convertido en arma predilecta de los MSG porque les permite optimizar el impacto de sus mensajes, globalizar su eficacia. A diferencia de otras comunicaciones globales (como la televisión), el carácter interactivo y horizontal de Internet le otorga una capacidad particular para la comunicación y la difusión de ideas lo cual ha impulsado a los movimientos sociales a hacer uso de ella. De hecho, los nuevos movimientos globales emplean Internet como canal

de comunicación tanto para promover las relaciones entre sus miembros, generando una "comunidad virtual de activistas", como para alentar acciones de protesta.

El ámbito *global* de Internet se conjuga igualmente bien con los objetivos globales que persiguen estos nuevos movimientos sociales. La paz mundial, el medio ambiente o los derechos humanos son temas globales porque conciernen a toda la humanidad. La dimensión transnacional de los principales movimientos permite campañas de acción colectiva a nivel mundial que sin Internet, y otras comunicaciones globales, serían impensables (Della Porta, Kriesi y Rucht, 1999).

El movimiento global actualmente más representativo, el movimiento antiglobalización, no hubiera podido experimentar la vertiginosa expansión que hemos presenciado a no ser por este recurso espectacular que es Internet y por la resonancia que ha obtenido en los medios de comunicación mundiales. La tecnología ha hecho posible que una buena parte del planeta comparta hoy día la convicción de que "otro mundo es posible".

Las nuevas tecnologías de la información han hecho posible un hecho tan sorprendente como que en tan sólo en unos meses surgiera un movimiento global contra la guerra de Irak que alcanzó su momento culminante el 15 de febrero de este año 2003 con la primera protesta verdaderamente global de la historia. Alrededor de 10 millones de personas salieron a la calle en más de 100 países del mundo para decir "no a la guerra".

Los MSG, con los mass media como caja de resonancia, están creando un clima cultural en el planeta a favor de la libertad y la paz que hace cada vez más difícil ocultar las situaciones de conflicto e injusticia. De hecho estos movimientos no han sido otra cosa que respuestas a problemas sociales globales (ver *Tabla 3*).

Tabla 3. **Los movimientos sociales globales, como respuesta a problemas sociales globales**

Surgimiento de MSG	Problema global	Movimiento global
Década de 1950	Guerra nuclear	Movimiento pacifista (antinuclear)
Década de 1970	Crisis ecológica global	Movimiento ecologista
Década de 1970	Violaciones de derechos humanos	Movimiento de derechos humanos
1999 (Seattle)	Perjuicios de globalización económica	Movimiento antiglobalización
2002	Amenaza de guerra contra Irak	Movimiento contra la guerra

4. Proyectos de dos MSG integradores: ecologismo y antiglobalización

El papel integrador del movimiento ecologista

El movimiento ecologista ha tenido un importante papel integrador en el marco de los nuevos movimientos sociales de carácter global. En nuestra opinión, ello ha estado favorecido por su capacidad para conectar con las metas de otros movimientos, como resulta patente en las diversas corrientes que este movimiento ha desarrollado en su seno:

a) *ecodesarrollo* o *desarrollo sostenible*, que, tanto en los países industriales avanzados como en el Tercer Mundo, trata de compaginar las legítimas exigencias del desarrollo con la preservación de la naturaleza;
b) *ecología política*: los ecologistas radicales han exigido un cambio del sistema vigente alegando que los problemas mediombientales derivan de un industrialismo que destruye el entorno y posterga al ser humano; se debe "reconocer la imposibilidad de unas relaciones armónicas del hombre con el entorno si no existen unas relaciones justas entre los seres humanos" (Bellver, 1997, 260).
c) *movimiento pro justicia ambiental*: los grupos y países más pobres han sido las principales víctimas ambientales de los detentadores de riqueza ya que sus territorios han resultado ser los más expoliados en cuanto a recursos y los más expuestos a la degradación del medio (contaminación, vertederos de residuos, etc.); los promotores de la justicia ambiental son continuadores de movimientos que luchan contra la exclusión social y la discriminación racial (Dowie, 1996).
d) *ecopacifismo*: las relaciones de armonía y respeto tanto entre el hombre y la naturaleza como entre seres humanos constituyen la más firme garantía de una paz mundial estable; mientras el poder y la voluntad de dominio de los grupos más fuertes sean los determinantes de la acción humana, la naturaleza y la paz entre las naciones seguirán amenazadas;
e) *ecofeminismo*: integra aspectos ideológicos del ecologismo y del feminismo, afirmando que el hombre se relaciona con la naturaleza de la misma forma que con la mujer: la relación está basada en la dominación, tratando de someter al otro (naturaleza o mujer) como si se tratara de un sujeto pasivo; la cultura patriarcal vigente, basada en la dominación, el poder y la agresividad, es responsable tanto de la explotación abusiva de la naturaleza como de la situación de inferioridad en que se encuentra la mujer.

El hecho de constatar importantes coincidencias entre los diversos nuevos movimientos sociales permite plantear la posibilidad de que estos se aglutinen en un único movimiento en el futuro. El movimiento ecologista posee ciertos rasgos que pueden convertirle en el eje vertebrador de esta integración. Esta

postura ha sido defendida con una detallada argumentación por Milbrath (1990), y en ella basarmos nuestra propia postura.

La afinidad ideológica entre los diferentes nuevos movimientos sociales puede verse reflejada en la exposición anterior y se hace patente en su vinculación original con la llamada Nueva Izquierda. Analizando esta afinidad, (Milbrath id., 212) ha resaltado que los primeros nuevos movimientos sociales (ecologista, pacifista, feminista y derechos civiles) aparecieron como un desafío al paradigma social dominante en la sociedad industrial moderna, especialmente a su creencia central, según la cual "es natural y apropiado para los humanos el dominar la naturaleza y para algunos humanos dominar a otros" (id.). Es decir, los nuevos movimientos sociales combaten el supuesto de que es tan natural el sometimiento de la naturaleza a la voluntad humana como el hecho de que los hombres dominen a las mujeres, los blancos dominen a las demás razas y las potencias militares subyugen a los países menos poderosos.

La coincidencia ideológica entre nuevos movimientos sociales queda reflejada en la militancia múltiple, o apoyo manifestado por unos mismos individuos a diferentes movimientos sociales. A modo de ejemplo, puede mencionarse el hecho de que una encuesta sobre actitudes hacia el medio ambiente, realizada en 1992, reveló que los militantes reales o potenciales del movimiento ecologista en España manifestaban también un claro apoyo a otros movimientos (Javaloy y Espelt, 1996).

Según Milbrath, los ecologistas constituyen la auténtica vanguardia para la construcción de una nueva sociedad porque, asumiendo las principales reivindicaciones de otros nuevos movimientos sociales (como lo testifican movimientos como el ecofeminismo, el ecopacifismo o el de justicia ambiental), van más allá y plantean una nueva concepción del mundo y un programa de acción que permita una solución urgente y global a los grandes dilemas actuales que cuestionan la supervivencia de la humanidad. El mencionado autor lo ha expresado así: "La mayoría de los feministas, pacifistas y defensores de los derechos civiles, percibirían la sociedad moderna como satisfactoria si la gente pudiera trata a los otros como iguales, tener iguales oportunidades en la vida, y si las naciones pudieran vivir juntas en paz. Los ambientalistas también desean estas cosas, pero no estarían de acuerdo con la sociedad si sólo se cambiaran esas cosas y las características sociales básicas del paradigma social dominante continuaran dominando nuestras vidas. La diferencia entre los movimientos no reside en los valores o metas que deberíamos perseguir en común, sino en la profundidad y amplitud de la crítica a la sociedad moderna" (id., 1990, 213).

La sensibilidad social creada hacia la variedad de temas planteados por el ecologismo y la interconexión que éste ha impulsado entre diversas corrientes de pensamiento y de activismo, ha contribuido a crear un clima cultural favorable a la emergencia del movimiento con mayor capacidad integradora en el momento presente: el movimiento antiglobalización. Este movimiento ha puesto el énfasis en la justicia global, en las grandes desigualdades económicas entre los seres humanos, en los derechos humanos, manteniendo la preocupación por el medio ambiente.

El proyecto antiglobalizador como "movimiento de movimientos"

Los postulados sostenidos por el movimiento antiglobalización han venido a cubrir el vacío ideológico abierto tras la caída del muro de Berlín. Desde aquella época, se echaba en falta una ideología capaz de contrapesar seriamente los planteamientos neoliberales. La crítica del movimiento antiglobalización ha creado una corriente de protesta mundial que aúna a gran variedad de grupos y movimientos sociales de diferentes países que tienen en común su rechazo al capitalismo y al modelo neoliberal. Sus enemigos principales son las multinacionales y las grandes organizaciones económicas y políticas internacionales, como el Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI), a las que acusan de estar al servicio de los países ricos en detrimento de los más pobres.

Este movimiento se ha convertido en punto de encuentro de diferentes movimientos sociales, en un "movimiento de movimientos", para unificar las propuestas y planificar acciones conjuntas. El Foro Social Mundial de Porto Alegre, en 2001, representó un progreso en la conexión de movimientos sociales en todo el mundo para promover una serie de movilizaciones para continuar denunciando que los seres humanos no somos mercancías.

Aunque la mayoría de los grupos que nutren las movilizaciones contra la globalización neoliberal son extraordinariamente heterogéneos y diversos (desde comités de solidaridad, colectivos por la abolición de la deuda externa del Tercer Mundo y contra determinadas multinacionales, hasta grupos ecologistas, pacifistas, feministas, sindicalistas, anarquistas, okupas, homosexuales, pasando por grupos vecinales, religiosos, de carácter étnico, etc.), la mayoría de los participantes en dichas movilizaciones comparten el sentimiento de formar parte de un mismo movimiento (Pastor, 2002, 37)... Esta conciencia de unidad es expresada explícitamente por los movimientos sociales firmantes del Manifiesto de Porto Alegre en 2001: "La diversidad es nuestra fuerza y su expresión es la base de nuestra unidad. Somos un movimiento de solidaridad global, unido en nuestra determinación para luchar contra la concentración de la riqueza, la proliferación de la pobreza y la destrucción de nuestro planeta".

De unos planteamientos de rechazo al orden actual se está pasando a propuestas que permitan diseñar el mundo que queremos. Un buen ejemplo de ello lo ofrecen algunas de las alternativas planteadas en Porto Alegre: una reforma agraria democrática que dé a los campesinos acceso a la tierra; condonación de la deuda externa; desarrollo sostenible en el denominado Tercer Mundo; aplicación efectiva de los derechos humanos; soberanía para los pueblos respeto a las identidades culturales; una democracia participativa que afecte a la toma de decisiones clave; desmilitarización del planeta.

El impacto social, cada vez más notable, de este movimiento está creando una sociedad cada vez más sensibilizada y más crítica con las injusticias del progreso.

5. De la la epopeya clásica a la epopeya del siglo XXI

La epopeya es una narración que relata hechos heroicos de notable importancia para un pueblo. En la epopeya clásica, el pueblo se halla en una situación crítica que pone en peligro su supervivencia cuando aparece un héroe cuya única misión es salvarlo dirigiendo su acción, al frente de las masas, contra un poderoso enemigo. En el punto álgido de la lucha, el héroe se ve obligado a a intensificar su esfuerzo, llegando a realizar hazañas sobrehumanas a las que contribuye la intervención de los dioses. Finalmente, la balanza del destino se inclina a favor del héroe, que logra su cometido.

La epopeya clásica

En la epopeya clásica pueden distinguirse tres elementos básicos que también es posible apreciar, aunque de forma particular, en la que llamamos "epopeya del siglo XXI": un pueblo, un héroe y una lucha. Veamos cómo funcionan estos tres elementos.

1. Un pueblo amenazado, en una situación crítica que amenaza su continuidad como pueblo. La época en que transcurre la acción con frecuencia se remonta al nacimiento de una nación o a un momento particularmente crucial o significativo para un pueblo en que éste ha perdido el control de su destino. En la antigüedad clásica, pueblos como Grecia o Roma reflejaron en sendas epopeyas la "época heroica" de su historia.

2. Un héroe que tiene como misión salvar a su pueblo. El héroe se distingue ante todo por su altruismo, por el carácter desinteresado de su acción. Se entrega totalmente a una causa colectiva y sacrifica todo interés individual a su misión. Su generosidad le hace ser valeroso, noble y atrevido. Se trata de un personaje idealizado, a veces de naturaleza semidivina, cuya figura ha sido embellecida por la leyenda o por la aureola del mito.

El héroe cumple un papel social. En realidad, es construido por la sociedad en el momento en que ésta lo necesita para cumplir dos funciones que resultan necesarias para el grupo:

I) Sirve de referente o modelo de conducta, es un faro que ilumina y guía la acción de un grupo desorientado. Es considerado el prototipo o "mejor ejemplar" del pueblo al que ha entregado su vida. Resume en su persona los valores del grupo encarnando su ideal del yo. Ello despierta la admiración del grupo, que al identificarse con él, refuerza su orgullo y autoestima, necesario para hacer frente a una situación crítica en la que se siente al borde del desaliento.

II) Se convierte en motor del grupo. Su empatía y carisma le permite captar las emociones y deseos del pueblo, a la vez que ofrecer una solución a sus problemas. Esto le hace capaz de ilusionar a las masas con un proyecto, inyectar moral en ellas y estimular su participación abriendo un horizonte de esperanza en la victoria. El hecho de que el héroe predica con el ejemplo es decisivo en su fuerza de arrastre, en la "magia" de su impacto social.

La figura del héroe clásico fue inmortalizada, de forma particular, por el historiador Thomas Carlyle ("Los héroes", 1840) que ofrece una imagen individualista del héroe, en línea con la tradición de la cultura greco-romana, como personalidad excepcional, elegido por una entidad superior (Dios o la historia) para acaudillar al pueblo y salvar a la nación, conduciéndola a la victoria y a un futuro de grandeza. En esta idea, de la que se nutrirá la tradición germánica del "führer", las masas no son sino "millones de mudos" que limitan su papel a servir de comparsa, siguiendo el camino que marca el héroe.

3. Una lucha entre el héroe, que trata de cumplir su misión, **y un poderoso adversario que trata de impedirlo**. La lucha implica una variedad de episodios en que los enfrentamientos se van agudizando hasta alcanzar un clímax de intenso sufrimiento. Son muchos los que caen, y la vida del héroe llega a correr grave peligro, pero, finalmente, obtiene la victoria el elegido por los dioses.

La epopeya de los MSG en el siglo XXI

1. Un pueblo amenazado en una situación crítica. Actualmente, nos hallamos en un época crucial, no tanto por encontrarnos al inicio de un nuevo siglo como por el hecho de que se está consolidando la era de la información y de la globalización en que vivimos. En esta encrucijada histórica esta naciendo un pueblo**:** la sociedad global, la humanidad convertida en un grupo. De hecho nuestras vidas se han ido entrelazando y se enfrentan a un destino común para bien o para mal de todos.

En esta era de la globalización, nos hallamos por primer vez ante amenazas verdaderamente universales porque los más graves problemas se han globalizado: la crisis ecológica, el terrorismo y las amenazas a la paz, la desigualdad creciente entre el Norte y el Sur. Lo que realmente está en juego es el destino de la humanidad.

2. Un héroe con una misión. La crítica situación actual está convirtiendo en heroico el quehacer de los activistas de los MSG. El héroe que se ha propuesto salvar a ese pueblo que es la humanidad no es pues un individuo en particular, sino que se trata de un héroe colectivo. Constituye, en realidad, un gran movimiento en el que confluyen los objetivos de los movimientos globales. La rapidez con que se han desarrollado algunos movimientos recientes ha llevado a afirmar a algunos especialistas, como Sidney Tarrow, que "no son casos de simple imitación y difusión, sino expresiones del mismo movimiento en su acción contra objetivos similares" (1994, 324).

La epopeya del siglo XXI no es un relato épico más, sino que, en cierta manera, engloba todas las epopeyas anteriores de pueblos que lucharon por la libertad y por una vida digna. Ello la convierte en una historia que supera en grandiosidad a cualquier otra que haya sido contada jamás, en una epopeya que está escribiendo ahora no sólo una minoría de activistas sino tambien la mayoría de la población, quienes respaldan las reivindiciones de los movimientos globales.

Los activistas de estos MSG se han propuesto solucionar los problemas de la humanidad, construir una sociedad humana más libre y más justa en un planeta habitable. Son altruistas, como los héroes clásicos, se sientes movidos por la búsqueda del bienestar para todos y han conseguido superar la tendencia natural al egoísmo y al interés personal que caracteriza a otros personajes socialmente admirados en nuestro tiempo como los "triunfadores" o los ídolos de los medios de comunicación.

Algunas acciones, propias de la lucha de los MSG, son espectaculares y evocan el carácter también espectacular propio de la acción épica. Un buen ejemplo de ello lo constituye el activismo global de Greenpeace. La estrategia de esta organización ecologista se encauza a la creación de acontecimientos para movilizar a la opinión pública y a las autoridades hacia la consecución de ciertos objetivos (Castells, 1997, 143). La manera más eficaz de conseguirlo suele ser la realización de una *acción espectacular*, es decir, un acto llamativo con gran carga simbólica, que produce impacto visual, conciencia a la población e invita a la movilización. Recordemos a los activistas que treparon por la torre del Big Ben para colocar una pancarta antinuclear, o a los que abordaron un barco incinerador de residuos tóxicos en alta mar y se encadenaron a sus chimeneas, o a los que trataron de impedir en 1995 las pruebas nucleares francesas en el atolón de Mururoa: es difícil no sentirse impactado al contemplar al pequeño barco de Greenpeace, sitiado por cuatro buques de guerra y un helicóptero de la marina francesa.

Los que luchan de forma especialmente comprometida por una sociedad mejor han sido considerados por la población como los héroes de nuestro tiempo. Un testimonio de ello ha sido recogido, en abril del 2003, en una encuesta realizada sobre este tema por la revista *Times* (Ripley, 2003). Los hoy día considerados héroes son, en buena parte, activistas de movimientos sociales, personas solidarias entregadas al servicio de los marginados de nuestra sociedad.

Aunque lo héroes característicos actuales son anónimos, ello no quita que algunos personajes concretos puedan ser también héroes (como el subcomandante Marcos) e incluso mártires, como Martin Luther King o como el líder ecologista Chico Mendes, símbolo de la lucha por la conservación de la agredida selva del Amazonas, *pulmón verde* del planeta, que fue asesinado en 1988 por su lucha contra la deforestación.

Finalmente, los héroes de la epopeya del siglo XXI se hallan en las antípodas del modelo de Carlyle: conceden el protagonismo a las masas a costa del propio. Las masas están lejos de ser seguidores pasivos o marionetas en manos de un líder todopoderoso: son actores plenamente conscientes, participan de esa conciencia global que tan ampliamente han sabido difundir los MSG y algunos medios de comunicación.

3. Una lucha entre el héroe y un poderoso adversario. El enemigo de los MSG está representado por un poder global, a nivel económico y político, que no busca el interés de la mayor parte de la población mundial sino el interés de grupos particulares, ya se trate de multinacionales, de algunas organiza-

ciones económicas mundiales (como el Banco Mundial o el Foro de Davos) o bien de una determinada hiperpotencia. Se trata de un poder global que no actúa en nuestro nombre. Las amplias movilizaciones a nivel global que han tenido lugar durante el presente año constituyen una firme esperanza para el esfuerzo heroico de los MSG.

Pero el final de la epopeya está todavía por decidir. No estamos, como en la epopeya clásica, en manos de una ciega fatalidad: ni las guerras y las injusticias son inevitables ni va a ser la intervención de los dioses lo que va a salvarnos. La clave de los episodios que acontezcan está en la voluntad humana. El siglo XXI no será otra cosa que el resultado de nuestra elección.

Bibliografía

BALLESTEROS, J. (1997): Identidad planetaria y medio ambiente. En Ballesteros, J. y Pérez Adán, J. (ed.): *Sociedad y medio ambiente.* Madrid: Trotta.

BELLVER, V. (1997): Las ecofilosofías. En Ballesteros, J. y Pérez Adán, J. (eds.): *Sociedad y medio ambiente.* Madrid: Trotta.

CARTWRIGTH, D. y ZANDER, A. (1968): *Dinámica de grupos. Investigación y teoría*. México: Trillas (1971).

CASTELLS, M. (1997): *La era de la información. Vol. 2. El poder de la identidad.* Madrid: Alianza (1998).

COHEN, R. y RAI, S. (2000): *Global social movements.* Athlone Press.

DELLA PORTA, D. y KRIESI, H. (1999): Social movement in a globalizing world: An Introduction. En D. Della Porta, H. Kriesi y D. Rucht (1999). *Social movements in a globalizing world*. Londres: MacMillan Press.

DELLA PORTA, D., KRIESI, H. y RUCHT, D. (1999): *Social movements in a globalizing world*. Londres: MacMillan Press.

DOWIE, M. (1996): *Losing grownd. American enviromentalism at the close of the twentieth Century*. Massachusetts: The MIT Press.

JAVALOY, F. y ESPELT, E. (1996): La base social del movimiento ecologista. *Libro de comunicaciones del IV Congreso de psicología ambiental*. Barcelona: Publicaciones de la Universidad de Barcelona.

JAVALOY, F., RODRÍGUEZ, A. y ESPELT, E. (2001): *Comportamiento colectivo y movimientos sociales. Un enfoque psicosocial.* Madrid: Prentice Hall.

MILBRATH, L.W. (1990): El significado del movimiento ambiental para el futuro del mundo. En Seoane, J. (ed.). *Psicología política de la sociedad contemporánea*. Valencia: Promolibro.

PASTOR, J. (2002): *Qué son los movimientos antiglobalización*. Barcelona: Integral.

RASCHKE, J. (1985): Soziale bewegungen. Ein historisch-systematischer grundriss. Frankfurt: Campus Verlag.

TARROW, S. (1994): *El poder en movimiento.* Madrid: Alianza (1997).

RIPLEY, A. (2003): What makes a heroe?. *Time*, 20 de abril de 2003.

CAPÍTULO III.3

IDENTIDAD, PARTICIPACIÓN Y COMPROMISO SOCIAL: UNA CIUDADANÍA PARA EL SIGLO XXI

CAPÍTULO III.3.1

LOS VALORES DE LOS JÓVENES Y SU COMPROMISO CON LAS INSTITUCIONES Y CON LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Prof. Dr. D. Álvaro Rodríguez
Universidad de Barcelona.

En este análisis de los jóvenes, sus valores y sus relaciones con las instituciones se parte de un prisma constructivo, constatando el potencial transformador que tiene la juventud para rediseñar las instituciones del futuro. En esa dirección la juventud nos está demostrando cada día a través de su compromiso que hay vida más allá de estas instituciones que le ofrecemos en herencia, nos anuncian con emoción intensa y sorprendida que ¡otras instituciones son posibles!, por tanto que nadie desfallezca ni sucumba en el camino de su transformación aunque éste se prolongue.

Para aproximarnos al tema de los valores, aquí partimos de la idea de que existen unos valores fundamentales, como son el de justicia, igualdad, libertad, solidaridad, etcétera. Por tratarse de valores fundamentales son universales por definición y deben ser universalmente defendidos, de hecho las grandes corrientes de pensamiento, tanto en la órbita política como incluso en la órbita de creencias religiosas, mantienen en sus idearios y en sus credos o doctrinas, ese reconocimiento a los valores fundamentales; otra cosa es cómo cada una de esas corrientes y en cada lugar y tiempo busca luego su plasmación o su aplicación en un entorno concreto o área de influencia. Además, al menos desde la óptica occidental en la que estamos y que nos resulta más conocida, creo que

podemos afirmar, al contrario de lo que se suele decir o escuchar a menudo, que Occidente sí transmite bien esos valores de generación en generación. Sí transmitimos bien, sí socializamos bien a las nuevas generaciones en esos valores, es decir, todos defendemos o la gran mayoría de la población defiende y hace bandera de esos valores universales.

Si es así, cabe interrogarse sobre cómo entender la siempre socorrida crisis de valores y cuál es su alcance. Resulta curioso observar cómo de forma ininterrumpida se viene haciendo alusión a la ya famosa crisis de valores, resultando que siempre estamos metidos en ella. Salvando las distancias, es comparable a la impresión que tenemos la mayoría, quizá la mayoría menos pudiente, de estar siempre en situación de crisis económica, al menos esa parece ser la representación social predominante y a la cual contribuye en buena medida la transmisión de contenidos realizada a través de los medios de comunicación. Como las estadísticas económicas parecen ser más objetivables que las realizadas sobre valores, luego vienen los economistas y nos dicen que si la crisis del petróleo en 1973 o que si aquella otra o la de más allá, sí pero entre una y la otra, la sensación del ciudadano es que también estábamos en crisis y que tenía que seguir apretándose el cinturón al margen de lo que luego revelaran las cifras macroeconómicas; pues algo así sucede con la crisis de valores, entonces, tendríamos que preguntarnos ¿cuándo no estamos en crisis de valores? Lo que sí estamos siempre es en transformación social y quizá sea ésta la acepción de crisis más correcta en este caso, acepción retadora por otra parte como oportunidad para el cambio y la transformación en el sentido deseado.

Delante de esto, ¿qué pasa con los jóvenes? La juventud, más allá de la construcción social del significado de esa etapa de la vida, es un período de edad, con márgenes elásticos si se quiere, pero un período de edad en donde la identidad personal está todavía en construcción, buscando principìos firmes y nobles en los que asentarse y que den coherencia y unidad a su existencia. Por eso los jóvenes se toman en serio su vida, los valores, los fundamentos, se los toman a pecho y los entienden en el estado más puro, sin dobleces ni hipocresías, de ahí que cuando se les habla de justicia, cuando perfilan su idea de libertad, de solidaridad, asumen esos valores desde una visión íntegra, intensa y extensa y los desean ver aplicados ya y a todo el mundo. ¿Qué ocurre entonces? Que cuando miran a su alrededor y ven en nuestra sociedad cuál es la aplicación de esos valores, nuestra realidad social, la que deriva de los sistemas sociales y políticos establecidos, no entienden porqué hay tal montón de límites, de fronteras, de burocracias, de piedras en el camino, económicas, políticas y de otro tipo, que dificultan esa aplicación. Comprueban una disociación entre su socialización teórica en unos valores y la aplicación práctica de los mismos. Por ejemplo, cuando se encuentran con la aplicación de la justicia y empiezan a ver que hay que cumplir una serie de requisitos, una serie de plazos, de procedimientos, etc., comprueban y se desesperan —también los adultos— cuando ven que, valga el ejemplo de este caso concreto, un granjero al que se le ha inundado la granja por una gran tormenta y que reclama al Estado protector una

compensación por la destrucción de su granja y de sus animales, sigue, después de tres años, sin percibir nada y teniendo que continuar con más reclamaciones, un hombre que apenas sabe hablar y escribir y que está mareándose con esa supuesta Administración de Justicia para que le compensen de algún modo la pérdida de sus bienes y poder seguir sobreviviendo. Ésa es la realidad.

¿Qué ocurre entonces en los jóvenes entre esa visión más pura de los valores y esa realidad tan condicionada que dificulta la aplicación de los mismos? Que constatan una clara incoherencia, se produce lo que en psicología social conocemos como disonancia cognitiva (Festinger, 1957): el malestar producido por la inconsistencia entre las propias actitudes o entre las actitudes manifestadas y las conductas realizadas. Para el joven no puede ser que lo que él piensa y lo que parece que también piensan las instituciones que le representan resulte ser tan imposible, tan difícil de ver aplicado en su entorno. Entonces, esos valores comienzan a entrar en colisión con las prácticas por parte de las instituciones sociales, al menos de las más oficiales, y a despertar el consiguiente escepticismo sino desconfianza. Este mecanismo que estamos analizando aquí se rige por uno de los principios del comportamiento humano encargado de buscar coherencia a lo largo de nuestra vida entre aquello que pensamos, sentimos y la forma de actuar que tenemos. Eso hace que hayamos de seguir, y nuestros jóvenes sigan, buscando esa coherencia, tal como indican las teorías de la coherencia cognitiva. No olvidemos que entre los valores más importantes para los jóvenes se hallan la honradez, la responsabilidad y la lealtad (Canteras, 2003), todos ellos vinculados a la idea de coherencia. Uno de los riesgos a evitar es que la insatisfacción social producida en los jóvenes por la comprobación de esa hipocresía e incoherencia en la aplicación de los valores, pueda facilitarles el camino hacia su integración en grupos totalitarios o sectas que les prometen una vida llena de sentido y acorde con determinados principios fundamentales como la igualdad y la solidaridad (Rodríguez-Carballeira, 1992).

¿Qué ocurre entonces cuando vemos las encuestas sobre valores o las valoraciones que nuestros jóvenes hacen de las instituciones que tenemos? Pues que las puntuaciones más bajas las otorgan a organizaciones como la Iglesia, las Fuerzas Armadas, el sistema de Justicia o las instituciones políticas (Canteras, 2003 y Estradé et al., 2002); algo tendrán esas instituciones de arcaico, de poco democrático o de incoherente en cuanto a la aplicación de esos valores universales que decíamos antes, que lleva a que los jóvenes en su mayoría las pongan a la cola del tren mientras que otorgan altas valoraciones a las organizaciones no gubernamentales. Dicho sea de paso, la justicia, precisamente por el valor y la connotación fuerte y utópica que tiene esa palabra, siempre es motivo de enorme controversia en sus aplicaciones. Quizá, ante la frecuente imposibilidad de hacer justicia, tendríamos que proponer algunos cambios terminológicos y en vez de hablar, por ejemplo, de Administración de Justicia, tendríamos que denominarla algo así como Administración de “la corrección de las injusticias”, y si quisiéramos ser más correctos deberíamos añadir aún “en lo posible y comprobable”. Así pues, no es sorprendente que haya ese descenso

general de la confianza de los jóvenes en determinadas instituciones, sino que es coherente con sus respuestas sobre los aspectos que les interesan, dado que la religión y la política también están a la cola de sus preferencias.

Entonces, ante la situación de incoherencia provocadora de la disonancia cognitiva que señalábamos antes, el joven en su órbita interna se plantea un dilema similar al que reflejaba una pintada en mis aulas universitarias durante la transición política, recogiendo aquella advertencia de que "Si no vives como piensas, acabarás pensando como vives". Es decir, si tu vida no es reflejo claro de tus creencias, acabarás acomodando tus creencias a tu vida para eliminar el malestar que provoca la disonancia y la inconsistencia. En este punto nos hallaríamos entre la dicotomía de, por un lado, el idealista que es capaz de mover su vida acorde con su creencia y, por otro, el acomodaticio que mueve su creencia hacia la forma de vivir que tiene, ya lo haga de forma más autónoma o más bien dejándose llevar de ese anzuelo que tiende la sociedad, invitando a seguir la inercia autorreproductora y conservadora de sí misma. Desde la mayoría de instituciones de esta sociedad lo que se le tiende a decir al joven es que busque trabajo, acomodo, formas de sobrevivir más o menos acopladas al sistema y se olvide de utopías e idealismos.

Pues bien, aquí y ahora vamos a hablar más de los idealistas que de los acomodaticios, idealistas en el sentido de jóvenes que se apuntan a la implicación y ofrecen un compromiso por medio del cual van conformando una identidad personal y sobre todo social a través de los grupos y colectivos en los que se insertan. En coherencia con lo antes comentado, los jóvenes apuestan más por las vías alternativas a lo establecido que son hoy principalmente las que ofrecen los movimientos sociales, bien a través de una pertenencia firme, bien participando ocasionalmente en las movilizaciones que llevan a cabo esos movimientos sociales alternativos o quienes les representan, que son de hecho el conjunto de organizaciones no gubernamentales que están en el seno o en el camino de alguno de esos movimientos sociales —ecologista, por la paz, derechos humanos, de ayuda al Tercer Mundo, etcétera— (Javaloy, Rodríguez-Carballeira y Espelt, 2001). Por tanto, en ese sentido, los movimientos sociales son la punta de lanza de esa transformación social que busca la juventud y que creo que buscamos la mayoría de ciudadanos para hacer nuestra sociedad más acorde con los valores universales que señalábamos al principio, aunque discrepemos en la forma de conseguirlo. En esa dirección, desde una visión esperanzadora, y quizá con alguna concesión a la ingenuidad y a la utopía, entendemos que los movimientos sociales globales, los que atienden a problemas generales de la población, deberían verse en nuestro siglo XXI como la voz y la conciencia del pueblo, no del español, ni del francés, ni del italiano, u otros, sino del pueblo-humanidad, vendrían a ser desde esta perspectiva los defensores del pueblo-humanidad.

Decíamos que nos íbamos a fijar más en los participantes, en los que se identifican con la movilización y no en los jóvenes acomodaticios, eso quiere decir que estamos hablando de una minoría de nuestros jóvenes, una minoría, eso sí, activa —nunca mejor dicho— y significativa (Moscovici, 1976), jóvenes

que buscan coherencia y la aplican ya entre los valores de los que hablábamos y su compromiso real. Y en sintonía con esto podemos ver también ahí cómo las organizaciones no gubernamentales, las ONG que están en el seno de estos movimientos sociales alternativos, incorporan y aplican ya mayoritariamente un más alto grado de democracia interna en su modo de estructurarse y organizarse, en su forma de autogobernarse, en su sistema de toma de decisiones, en definitiva, predican con el ejemplo adoptando en sus propias organizaciones criterios de funcionamiento más acordes con los valores por ellos defendidos, de carácter más democrático y participativo que el común de las instituciones tradicionales.

Dicho esto, tienen delante de sí o tenemos delante nuestro el reto —los movimientos sociales sobre todo— de concienciar y persuadir al mayor número posible de jóvenes y adultos, entendiendo que el objetivo buscado es bastante compartido en general, de cara a lograr que participe más gente, que participemos más en busca de esos objetivos transformadores para hacerlos más alcanzables. Esa concienciación requeriría, y echo mano de Gamson (1992), construir lo que él llama un marco de acción colectiva, que necesitaría tres elementos a los que me referiré brevemente.

Primero, para lograr esa concienciación, es preciso constatar y difundir un sentido de injusticia, la injusticia como base necesaria para generar una conciencia de problema y a partir de ahí una necesidad de intervención respecto a una situación determinada. Ofrecer o mostrar hechos que constaten una injusticia es relativamente fácil debido a su abundancia, aunque deben seleccionarse cuidadosamente para que sean significativos y generalizables, pero además para transmitir y hacer próximas al receptor esas situaciones de injusticia se requiere tener posibilidades de acceso a los canales adecuados de difusión, especialmente a los medios de comunicación de masas, capaces de multiplicar las posibilidades de alcance de la concienciación. Ahora bien, esta estrategia supone remover las conciencias de los destinatarios y para ello sería más conveniente y exitoso hacerlo con intensidad, por ejemplo exhibiendo, mostrando, interrogando o interpelando sobre el dolor, sobre el malestar, sobre lo injusto e intolerable, tratando de generar una molesta disonancia interna que delate la incoherencia de mantener esa injusticia; dicho de otro modo, requeriría incomodar la paz emocional, provocando al tiempo la disonancia cognitiva, para conseguir despertar en el receptor una cierta rabia, un cierto cabreo, una cierta emoción negativa hacia los acontecimientos y hacia sí mismo por seguir tolerando pasivamente situaciones tan claramente injustas, en definitiva, abrir el conflicto delante de los ciudadanos y dejarles el incómodo conflicto abierto entre sus neuronas. Esta primera fase se resumiría en transmitir esa noción de injusticia y de incomodidad cognitiva y emocional.

El segundo aspecto sería fortalecer la identidad de todos los que compartan ese sentido de injusticia, reforzar la identidad y la unión de ese grupo o colectivo a través de distintos mecanismos para que juntos logren la que sería ya la tercera etapa o tercera fase que consiste en ser capaces de construir el sentido de

eficacia, es decir, de mostrar a los demás que se poseen los medios y los mecanismos suficientes y que se conocen los caminos adecuados para tener éxito en la lucha, para lograr el objetivo final. Un ejemplo de éxito que puede servir de modelo es el del movimiento ecologista, o también el del movimiento feminista, sin en ningún modo pensar que uno u otro hayan llegado a su éxito final, pero sí estaremos de acuerdo en que han contribuido a conseguir muchos de sus objetivos. Más concretamente, si hoy la mayoría de nosotros separamos y arrojamos nuestra basura de forma selectiva con la intención de reciclarla, al menos allí donde nuestros servicios municipales nos ofrecen contenedores para ello, quiere esto decir que hemos cambiado nuestra conducta respecto a tan sólo unos diez años atrás, y por supuesto algo tiene que ver en ello la labor concienciadora del movimiento ecologista en este caso, no sólo la Administración que tomó la última decisión de poner esos contenedores, pues la ha tomado cuando la presión social ya era muy clara para establecer políticas de ese tipo y cuando los ciudadanos tenían ya cierta madurez para realizar ese tipo de comportamientos.

Pero aparte de esos tres elementos que he mencionado siguiendo a Gamson, quizá falte algún otro elemento como el referido a la cuestión sobre "cómo conseguimos la implicación de cada uno en lo social, el compromiso personal", es decir, cómo hacer que la gente llegue a plantearse "por qué tengo que actuar yo" y no despeje el problema hacia otros pensando que a él nada se le ha perdido en ese asunto y que es la Administración la que tiene la responsabilidad, los votos y el dinero para destinar a esos temas, por tanto es ella la que ha de resolver todos esos problemas. Siguiendo a Klandermans (1997), diríamos que falta ahí activar la motivación a participar del ciudadano, en este caso del joven, impulsando mecanismos de activación de la motivación a participar y eliminando otras barreras existentes para la participación, tarea ésta no fácil y para la cual ya algunos movimientos u ONG vienen diseñando campañas de comunicación persuasiva al respecto.

Llegados a este punto, vamos a recapitular de algún modo y hagámonos la pregunta de quién promueve el cambio social sin fronteras, desde una perspectiva global. Es decir, estamos hablando de los movimientos sociales, sobre todo los de signo global que miran no a un sector sino al conjunto de población del planeta, ¿pero sólo en ellos podemos confiar?, ¿qué hacen los políticos? Decíamos antes que las instituciones que tenemos, al menos las que corresponden al panorama oficial, son conservadoras y autorreproductoras y cuanto menos problemas se les presenten, mejor, y si el "vuelva usted mañana" no genera complicaciones internas, pues mejor dejarlo para mañana que hacerlo hoy. Por parte de nuestros partidos políticos, está claro que tienen tantos problemas internos y locales que pensar en la política del pueblo-humanidad les desborda por completo, más allá de cuatro nociones al respecto, pues en general desatienden todo lo que está fuera de sus fronteras de actuación autonómica o nacional. Además, cuando legislan van prácticamente siempre a remolque de las transformaciones que en la sociedad van aconteciendo. Por ejemplo, respecto al

candente tema de la violencia doméstica, sobre el que cada vez hay más concienciación y más protestas, parece que se han puesto de acuerdo en algunas cosas para facilitar que los jueces y la policía tengan más herramientas para hacer frente a ese gravísimo fenómeno, pero no sabemos cuántas muertes más tendrá que haber para que tomen decisiones más atrevidas y todavía más directas y preventivas. También esto es fruto en buena medida de la movilización social que no para de reclamar actuaciones más defensoras de los derechos de las potenciales víctimas. Confiar, por otro lado, en los cambios sociales que puedan traernos las grandes organizaciones multinacionales o globlales como la ONU, pues bueno, ya sabemos que están funcionando bajo mínimos desde hace bastante tiempo y que necesitan una fortísima transformación para desempeñar el imprescindible papel al que están llamadas en el concierto internacional. El proyecto Ubuntu que lidera y apadrina Federico Mayor Zaragoza va por esa línea de transformar las instituciones multinacionales de modo radical para que puedan intervenir de forma más contundente en la corrección de las injusticias a escala planetaria.

Por lo tanto, tenemos a los movimientos sociales como los buscadores de esa transformación coherente con los valores que decíamos al principio y apostando por la aplicación definitiva de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Un ejemplo de cierto éxito en esa dirección es el reconocimiento social que tienen las organizaciones no gubernamentales en general, pues casi nadie critica sus objetivos —sí el funcionamiento de algunas— y cuentan con un respaldo y un respeto social muy importantes, sobre todo entre los jóvenes como ya señalamos, más valioso aún si recordamos que su acción más intensiva y extensiva es un fenómeno de las dos últimas décadas. El éxito de estas organizaciones es un buen indicador del sentir social y apunta claramente por donde tienen que venir los cambios en el futuro próximo. A ello nos referimos a continuación.

Pensando en el futuro y partiendo de que en el presente ya hay algunos indicadores de que los diversos foros internacionales etiquetados como alternativos, donde de reúnen representantes de diferentes movimientos sociales, son tomados cada vez en mayor consideración, es razonable pensar que las organizaciones no gubernamentales de presencia más internacional, como Amnistía Internacional —para el caso de los derechos humanos— o Greenpeace —para el caso del ecologismo—, deberían tener una participación real en la transformación de las organizaciones internacionales que se dedican a esas temáticas, estén o no bajo el mandato de la ONU.

El objetivo de la aplicación o el cumplimiento de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que viene a ser como el catecismo o la Biblia de los valores fundamentales que decíamos antes, necesita coordinación internacional y acciones estratégicas atrevidas, sin descartar incluso una cierta injerencia humanitaria, si es preciso, para llevarlo a la práctica en algunos países. Las organizaciones de los movimientos sociales y los jóvenes que mayoritariamente las componen están en las mejores condiciones para tomar parte en esa acción coordinada internacionalmente.

De modo complementario, conviene hacer una referencia al margen para recordar que estamos en un mundo donde gran parte de la información y conocimiento que adquirimos cotidianamente es construido socialmente sobre todo a partir de lo que nos transmiten los medios de comunicación cuyo protagonismo es enorme en este sentido. Dicho de otra manera, casi todo lo que nosotros conocemos o el noventa y mucho por ciento de la información que tenemos de la realidad nos viene a través de esos medios, por tanto, es una información construida, a menudo interesadamente construida. En esta elaboración hay una cantidad cada vez más abundante de entidades interesadas y, en consecuencia, de profesionales dedicados a ella, sobre todo en el terreno político, económico y comercial. Eso se traduce en un cada vez mayor espectro de sistemas publicitarios y métodos para llegar al ciudadano y ofrecerle sus productos, servicios o ideas, lo cual es ya sofocante para muchos.

De lo anterior se deriva que estamos viviendo o asistiendo ya a una telerealidad, a una sociedad de mentira, a una sociedad en gran medida de ficción que se superpone a la sociedad real. Este tipo de sociedad artificial surge de unos intereses bastante alejados de los valores fundamentales, eso permite entender algo más el porqué va declinando la confianza de los jóvenes en las instituciones y también el declive de la confianza en los demás ciudadanos, que va bajando claramente y llevando a un refugio en lo privado, un refugio en la familia y en los amigos como los espacios de verdad, los espacios primarios donde no hay tanta ficción y tanto interés particular, el refugio en lo íntimo, en lo exclusivamente verdadero que uno tiene en su proximidad.

Si hablamos de la necesidad de transformar nuestras sociedades y extender la aplicación de los valores fundamentales y de los derechos humanos al conjunto del planeta, conviene no olvidar hacer alguna referencia a los miedos y resistencias al cambio que abundan en nuestro entorno especialmente por parte de aquéllos más poderosos que al hacer cálculos sospechan que verán reducido su poder. Son miedos y resistencias de gran alcance, capaces de enlentecer y frenar el proceso hasta límites inconfesables. Quizá dentro de unas cuantas décadas o algún siglo serán vistas estas resistencias con el mismo juicio que hoy nos merece el fenómeno de la esclavitud. En el extremo opuesto se halla el riesgo, al que antes aludíamos, de acudir de forma acelerada a la defensa de posiciones de idealismo puro y de carácter fundamentalista que se alineen con las sostenidas por algunos grupos totalitarios, sectas coercitivas o grupos terroristas partidarios de aplicar soluciones drásticas a problemas complejos y ofrecer a los jóvenes un compromiso total en defensa de una verdad absoluta y en pro de una solución final. No, no es ese el camino.

Para terminar, otro dato a favor del compromiso firme, no totalitario, es que el contribuir a universalizar la aplicación de los valores y derechos humanos fundamentales produce una triple satisfacción, un triple motivo de felicidad: en primer lugar, la que corresponde a los beneficiados por la aplicación de esos valores universales, en segundo lugar, la propia de ayudar, ser útil a los demás y contribuir a una óptima causa (Javaloy et al., 1998), y en tercer lugar, la

resultante de la propia coherencia de defender unos valores y actuar en consecuencia para contribuir a extenderlos y universalizarlos. Además esa coherencia, unida a la expresión de solidaridad o la realización de una conducta prosocial, refuerzan la identidad positiva que uno tiene de sí mismo y la propia autoestima, por tanto, hemos de concluir que luchar por la aplicación de los valores fundamentales hace más felices a las personas.

Conclusión

A modo de resumen final de lo expuesto, diríamos que nuestras sociedades occidentales están formando adecuadamente a los jóvenes en el conocimiento y la defensa de los valores fundamentales, sin embargo la materialización satisfactoria de esos valores en la vida cotidiana está todavía lejana en Occidente y a una distancia incalculable en el mundo menos desarrollado. El malestar y la disonancia que produce esa contradicción explica el distanciamiento de los jóvenes respecto de las instituciones oficiales y su proximidad a las organizaciones no gubernamentales en tanto que representantes de una práctica más coherente con la aplicación y universalización de esos valores, y en tanto que representantes también de los movimientos sociales que luchan por transformar la sociedad y el mundo en esa dirección, ofreciendo así una vía para canalizar de forma constructiva el idealismo y la capacidad de compromiso de los jóvenes, compromiso hacia el que es preciso seguir concienciando a la población para que, a través de planes conducidos por organismos internacionales capaces de frenar las resistencias y los intereses particulares de los poderosos, lleguemos a hacer efectiva la extensión de los valores y derechos humanos fundamentales al conjunto del planeta. La búsqueda de ese objetivo nos hará más felices a nosotros y a nuestros jóvenes y contribuirá a mantener alejados los fundamentalismos peligrosos.

Bibliografía

CANTERAS, A. (2003): *Sentido, valores y creencias en los jóvenes*. Madrid, Instituto de la Juventud.

ESTRADÉ, A. et al. (2002): *Joves i valors. Els joves catalans en l'Enquesta Europea de Valors*. Barcelona, Secretaria General de Joventut de la Generalitat de Catalunya.

FESTINGER, L. (1957): *A thery of cognitive dissonance*. Stanford, Standord University Press.

GAMSON, W, et al. (1992): Media images of the social construction of reality. *Annual Review of Sociology*, 18, 373-393.

JAVALOY, F., RODRÍGUEZ-CARBALLEIRA, A., CORNEJO, J. M. y ESPELT, E. (1998): Felicidad y conducta prosocial. Un estudio a partir de las encuestas del CIRES. *Revista de Psicología Social*, 13(2), 205-210.

JAVALOY, F., RODRÍGUEZ-CARBALLEIRA, A. y ESPELT, E. (2001): *Comportamiento colectivo y movimientos sociales*. Madrid, Prentice Hall.
KLANDERMANS, B. (1997): *The social psychology of protest*. Cambridge, Blackwell.
MOSCOVICI, S. (1976): *Psicología de las minorías activas*. Madrid, Morata (traducción de 1981).
RODRÍGUEZ-CARBALLEIRA, A. (1992): *El lavado de cerebro. Psicología de la persuasión coercitiva*. Barcelona, Boixareu Universitaria.

CAPÍTULO III.3.2

EL 'MOVIMIENTO DE MOVIMIENTOS': SUS CARACTERÍSTICAS Y SU RELACIÓN CON LA ACCIÓN POLÍTICA

Prof. Dr. D. Jaime Pastor
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

La tesis que espero desarrollar en este trabajo se podría exponer así: En el contexto de la globalización neoliberal y de una cultura política hegemónica que fomenta democracias de "baja intensidad", las redes críticas de los movimientos sociales aparecen como actores político-culturales que se esfuerzan por reconstruir un "capital social alternativo" que permita ir potenciando una democracia participativa. Esta debería permitir no sólo la combinación de distintas formas de legitimación o no de las decisiones que se tomen en el ámbito público sino también cuestionar tanto las "policies" concretas como la "politics" dominante a escala global, recuperando así la relación de la política con los conflictos latentes o visibles existentes en nuestras sociedades.

Desde esa aspiración estratégica, y refiriéndonos fundamentalmente al "movimiento de movimientos" hoy emergente, las ideas fuerza de otra política, otra democracia y otro mundo necesarios y posibles pueden ir abriéndose camino a medida que se vayan haciendo más visibles los marcos de injusticia que denuncian estos movimientos y se comprueben los límites de las democracias representativas nacional-estatales. En ese camino la capacidad de relacionar lo global y lo local es clave para garantizar tanto la dimensión expresiva como la instrumental de las acciones colectivas "disruptivas" impulsadas por las redes de

estos movimientos, con el fin de ir poniendo en pie alternativas de "alcance medio", creíbles y factibles, que contribuyan a ir modificando las creencias colectivas hoy dominantes.

1. Un "movimiento de movimientos"

La caracterización del "movimiento de movimientos" como un sujeto en proceso de constitución como actor colectivo en el marco de la globalización neoliberal es algo ya ampliamente compartido en los análisis que empiezan a proliferar en el ámbito académico y político. Partiendo de una de las síntesis más recientes sobre esta materia (Donatella della Porta, 2003), en este movimiento confluyen una serie de rasgos que permiten definirlo como tal:

1. Su identidad colectiva alrededor de un proyecto y unos valores comunes se ha ido configurando a lo largo de las movilizaciones que se han ido desarrollando desde sus primeras iniciativas y "redes madrugadoras" (Chiapas, Acción Global de los Pueblos) y, sobre todo, su principal desencadenante visible —Seattle, diciembre 1999—, así como mediante los diferentes Foros Mundiales y Regionales —que se han celebrado desde entonces— en Porto Alegre, en Florencia, en París, Mumbai... El "No al Neoliberalismo y a la Guerra" se ha ido convirtiendo en su denominador común, paralelamente al esfuerzo por pasar del mero rechazo a ambos a la definición en positivo de otra idea fuerza que se abre paso a escala global, la de que "Otro Mundo es Posible" (Pastor, 2002). En ese proceso el movimiento va ampliando constantemente su temario y su agenda, pronunciándose a favor de viejos y nuevos derechos y libertades, de la solidaridad transversal e intergeneracional y entre el "Norte" y el "Sur", de la paz, la democracia y el reconocimiento de la diversidad nacional y cultural. En resumen, se aspira a ir cambiando el "sentido común" dominante a favor de otro alternativo basado en la necesaria erradicación de las causas de la injusticia global.
   Esta caracterización queda suficientemente explícita en los puntos 1 y 4 de la Carta de Principios del Foro Social Mundial, la cual constituye una referencia fundamental para la mayoría de organizaciones y redes que participan en el movimiento. El primero dice: "El Foro Social Mundial es un espacio abierto de encuentro para: intensificar la reflexión, realizar un debate democrático de ideas, elaborar propuestas, establecer un libre intercambio de experiencias y articular acciones eficaces por parte de las entidades y los movimientos de la sociedad civil que se opongan al neoliberalismo y al dominio del mundo por el capital o por cualquier forma de imperialismo y, también, empeñados en la construcción de una sociedad planetaria orientada hacia una relación fecunda entre los seres humanos y de éstos con la Tierra". El cuarto concreta esto afirmando: "Las

alternativas propuestas en el Foro Social Mundial se contraponen a un proceso de globalización, comandado por las grandes corporaciones multinacionales y por los gobiernos e instituciones que sirven a sus intereses, con la complicidad de los gobiernos nacionales. Estas alternativas surgidas en el seno del Foro tienen como meta consolidar una globalización solidaria que, como una nueva etapa en la historia del mundo, respete los derechos humanos universales, a todos los ciudadanos y ciudadanas de todas las naciones y al medio ambiente, apoyándose en sistemas e instituciones internacionales democráticos que estén al servicio de la justicia social, de la igualdad y de la soberanía de los pueblos".

Dentro de la amplia pluralidad que se reconoce en el Foro Social Mundial nos encontramos también con un proceso de coordinación entre redes y organizaciones sociales que aspiran no sólo a compartir preocupaciones, ideas y propuestas sino también a tomar iniciativas conjuntas de acción y movilización. Esto ha tenido su reflejo en la celebración de las autodenominadas "Asambleas de movimientos sociales" en el marco de las reuniones del FSM y ha conducido a la adopción de Manifiestos y Llamamientos que refuerzan las señas de identidad antes mencionadas. Así, por ejemplo, el adoptado en el II FSM de Porto Alegre (2002) era encabezado por el lema "Resistencia contra el neoliberalismo, el militarismo y la guerra: por la paz y la justicia social" y contenía la siguiente autodefinición: "La diversidad es nuestra fuerza y su expresión es la base de nuestra unidad. Somos un movimiento de solidaridad global, unido en nuestra determinación para luchar contra la concentración de la riqueza, la proliferación de la pobreza y la destrucción de nuestro planeta. Estamos construyendo un sistema alternativo y usamos caminos creativos para promoverlo. Estamos construyendo una alianza amplia a partir de nuestras luchas y de la resistencia contra el sistema basado en el patriarcado, el racismo y la violencia, que privilegia los intereses del capital sobre las necesidades y las aspiraciones de los pueblos". En la misma línea ha ido el Llamamiento adoptado en el III FSM, celebrado también en Porto Alegre en enero de 2003; en este último se acordó además dar un paso más y avanzar hacia la constitución de una Red Mundial de Movimientos Sociales que está todavía en sus inicios.

Nos encontramos así con una relativa diferenciación entre los Foros, concebidos como espacios de encuentro que no toman decisiones, y las Asambleas de las redes de muchos movimientos que tratan de alcanzar un consenso de trabajo en común después de cada Foro, con el fin de coordinar iniciativas, campañas y luchas a escala global o regional. Esa autolimitación del FSM, al menos hasta ahora, se ve también reflejada en la Carta de Principios cuando en el punto 1 se autodefine como un "espacio abierto de encuentro", cuando pone el acento en la necesidad de desarrollar en su seno "un debate democrático de ideas, elaborar propuestas, establecer un libre intercambio de experiencias y articular ac-

ciones eficaces" o, en fin, cuando afirma que "nadie estará autorizado a manifestar, en nombre del Foro y en cualquiera de sus encuentros, posiciones que fueran atribuidas a todos sus participantes", al mismo tiempo que se compromete a difundir ampliamente las decisiones que adopten las entidades participantes en los encuentros del Foro (puntos 6 y 7).

2. Otro aspecto importante a destacar es la ampliación y renovación del repertorio de formas de acción que está asumiendo este movimiento plural: desde el bloqueo a las reuniones de las "Cumbres" oficiales —que fue su partida de nacimiento público en Seattle— hasta el boicot a productos y "marcas" comerciales, pasando por manifestaciones lúdicas de todo tipo, recogidas de firmas, consultas sociales alternativas, resistencia no violenta y formas de desobediencia civil colectiva, ocupaciones simbólicas de locales, bloqueo del tráfico por carretera y ferroviario, boicot electrónico a empresas e instituciones y un largo etcétera. La estructuración de las grandes manifestaciones también ha permitido el respeto a la enorme diversidad de este movimiento mediante la configuración de distintos "bloques de afinidad" entre organizaciones y colectivos, buscando así —aunque sin lograrlo en más de una ocasión— poner por delante la cooperación en el éxito de las acciones por encima de los protagonismos de unos u otros.

   Obviamente, uno de los objetivos fundamentales en el enriquecimiento de ese repertorio era y es incidir en la "agenda mediática", con el fin de introducir en ella la denuncia del marco de injusticia global e influir así en los simpatizantes potenciales y poder forzar en mejores condiciones la presencia de determinado tema en la agenda política institucional. Se trata de una cuestión central, no exenta de los problemas derivados de los intentos de cooptación del movimiento por parte de los medios de comunicación o los partidos políticos; pero el balance, tras prácticamente cuatro años de vida del movimiento, es más positivo que negativo, ya que es fácil comprobar en las encuestas de opinión de muchos países que el movimiento "antiglobalización" cuenta con un escaso rechazo en la sociedad, pese al tratamiento muchas veces despectivo o marginal que ha sufrido por parte de muchos gobiernos y de una parte importante de los medios de comunicación. Ello no impide ignorar que, si bien hasta ahora se ha llegado a conseguir una relativa autolegitimación pública del movimiento, éste no ha logrado todavía alcanzar objetivos concretos sustanciales, ya que sigue encontrándose con una actitud autista de los grandes poderes representados en el G-8 y las grandes instituciones financieras internacionales, las cuales, en el mejor de los casos, se han visto obligadas a cambiar la retórica empleada y a ensayar formas de cooptación de sectores del movimiento, pero no el paradigma neoliberal que preside sus políticas alrededor del llamado "Consenso de Washington".

   Otro tema controvertido en este movimiento es el de la violencia, especialmente a raíz de los trágicos sucesos ocurridos en Génova en julio de

2001 y, luego, tras el 11-S del mismo año. Dada la diversidad del movimiento, es innegable que dentro del mismo hay grupos partidarios de la acción violenta simbólica contra las "cosas" (en particular, edificios y oficinas asociadas en mayor o menor medida al "enemigo global" que se quiere rechazar), pero no es fácil encontrar grupos que defiendan la violencia contra las personas. Pero incluso esa violencia contra las cosas no es aceptada por la amplia mayoría del movimiento, aunque en algunos casos sea más por sentido de la oportunidad o meramente instrumental que por convicción. En todo caso, la Carta del FSM es clara en este aspecto, como se puede comprobar en los puntos 10 y 13, cuando declara que "busca fortalecer...la capacidad de resistencia social no violenta al proceso de deshumanización que vive el mundo y a la violencia utilizada por el Estado".

3. También en las formas de organización y de funcionamiento la realidad actual del movimiento es la de "una estructura organizativa segmentada, policéfala y reticular" (D. della Porta, 2003), basada en nudos y redes y en el ensayo de una democracia participativa y discursiva, dispuesta a combinar consenso y disenso y a articular las distintas luchas y campañas desde la aspiración a la mayor horizontalidad posible. Para el cumplimiento de estos fines ha sido enormemente útil el recurso a las nuevas tecnologías, especialmente internet, ya que ha permitido "la reducción de los costes de la movilización y las ventajas de una comunicación transversal" (D. della Porta, 2003), convirtiéndose en un espacio virtual público de difusión de la información y construcción y reconstrucción permanente de un discurso y una identidad comunes, sin que ello vaya en menoscabo de la necesaria interacción cara a cara entre activistas en los diferentes Encuentros, así como entre éstos y los participantes en las acciones colectivas de protesta.

Esa realidad tan compleja y plural de este "movimiento de movimientos" se puede comprobar fácilmente "navegando" por Internet o leyendo la lista de colectivos y organizaciones que asisten a los Foros o convocan las manifestaciones e iniciativas periódicas, buscando la mayor sinergia posible e incluso la coincidencia en las fechas emblemáticas o las surgidas de las propias "cumbres" de los Foros. Así ocurrió el 15 de febrero de 2003, jornada mundial contra el neoliberalismo y la guerra, cuya propuesta surgió del Foro Social Europeo de Florencia y, luego, fue asumida por el Foro Social Mundial de Porto Alegre para, finalmente, ser apoyada por un amplio abanico de organizaciones sociales, políticas y ciudadanas en muchos países. Fue el éxito alcanzado por esta jornada —aunque tuvo un seguimiento muy desigual— el que llevó incluso a un diario como *The New York Times* a afirmar que había emergido "una nueva superpotencia" global frente a la representada por EEUU.

Un aspecto que interesa, sin embargo, resaltar es que no han sido ni los partidos ni los sindicatos las principales estructuras y canales de organización de

las protestas —aunque una parte de los mismos, minoritaria, se implique cada vez más en ellas— y, también, que las motivaciones para participar en el movimiento no se deriven del hecho de compartir una condición social determinada sino, sobre todo, de la convicción ética y del rechazo al marco de injusticia global que se critica (Andretta y Mosca, 2002). Ello no impide comprobar que en la composición social del movimiento el peso de sectores sociales que se encontrarían dentro de la nueva figura del "precariado" o de trabajadores sociales y capas medias con un "capital cultural" notable es importante; esos datos contribuyen a explicar también el carácter intergeneracional del movimiento, ya que junto a una capa procedente de la "generación del 68" nos encontramos también con una nueva generación que ha entrado a la acción en el marco del cambio de época que estamos viviendo; tienen, en cambio, mucho menos peso las cohortes de edad intermedias entre ambas.

Estas consideraciones sociológicas son, sin embargo, fundamentalmente válidas para la realidad de este movimiento en los países del "Centro", ya que, si nos referimos a América Latina o, como se ha comprobado en Mumbai, a otras regiones como el Sudeste asiático, el peso del campesinado y de sus organizaciones —especialmente las que se coordinan en el marco de la red transnacional Vía Campesina— es creciente.

2. El movimiento y la acción política

Una de las cuestiones más controvertidas en este tan plural movimiento es su relación con "la política" y con los partidos en particular. Pese a la reticencia de muchos colectivos del movimiento a esa palabra, habría que precisar que si aceptamos una concepción amplia y no estrecha de la misma, este movimiento está "haciendo política" desde su propio nacimiento: su confrontación con los principales actores económicos y políticos de la "globalización" —G-8, FMI, BM, OCM, multinacionales...—, su desafío a muchas de las decisiones que éstos toman y su vocación de deslegitimación de las mismas así lo demuestran.

El debate no debería estar centrado, por tanto, en una falsa oposición entre la acción política —que, convencionalmente hablando, correspondería a los partidos— y la acción social —que, desde un enfoque también convencional, sería tarea exclusiva de los movimientos. La discusión tendría que girar, más bien, alrededor de la articulación de respuestas comunes de los movimientos y los partidos que puedan defenderse en el espacio de la sociedad civil y en el de la política, entendida en este caso como el ámbito de las relaciones de poder y de las instituciones en las que se toman las decisiones.

El problema con que nos encontramos al abordar esta cuestión es que existe en la mayoría de los países del "Centro" una tendencia a la desafección ciudadana respecto de las instituciones representativas y al desalineamiento o a la desidentificación partidaria. Esto se refleja con mayor fuerza incluso dentro del

“movimiento de movimientos”, teniendo en cuenta además que éste tiende a ocupar una parte importante del espacio que ocupaban los partidos, especialmente los de izquierda.

En ese marco general habría que considerar la relación partidos-movimiento y valorar las experiencias concretas en el caso que nos ocupa. Para ello es obligado empezar reconociendo que en los orígenes mismos de la decisión de celebrar el Foro Social Mundial en Porto Alegre en 2001 tuvo mucho que ver la presencia activa del Partido de los Trabajadores de Brasil y, más concretamente, la iniciativa que en esa ciudad se desarrollaba de los Presupuestos Participativos. Sin embargo, esto no impidió que el Consejo Internacional del FSM aprobara en su Carta de Principios, en el punto 9, lo siguiente: “El Foro Social Mundial siempre será un espacio abierto a la pluralidad y a la diversidad de actuación de las entidades y movimientos que quieran participar, además de abierto a la diversidad de géneros, etnias, culturas, generaciones y capacidades físicas, desde la que sea respetada la Carta de Principios. *No deben participar en el Foro representaciones partidarias ni organizaciones militares*. Podrán ser invitados a participar, a título personal, gobernantes y parlamentarios que asuman los compromisos de esta Carta” (el subrayado es mío). No obstante, la admisión en ese mismo punto de otras modalidades de participación que no sean las de representación directa de los partidos, ha permitido que se desarrollen paralelamente a los FSM Foros de Parlamentarios y Foros de Autoridades Locales e incluso que el tema mismo de las relaciones entre partidos y movimientos sociales haya sido introducido en la agenda de los FSM y los Foros Regionales como objeto de mesas redondas con participación de representantes de partidos.

Pero esas mismas experiencias han sido muy controvertidas en el seno del movimiento y de muchos colectivos, ya que mientras que unos las han asumido como “normales”, otros han mostrado su temor a verse cooptados por unos partidos cuyo grado de identificación con el movimiento no ha estado claro (como sucede con los partidos socialdemócratas) o, incluso cuando lo están, porque se considera que priman sus objetivos electorales sobre los del propio movimiento a la hora de relacionarse con él.

Se trata, por tanto, de un debate abierto que parte de la necesidad del propio movimiento, gracias a sus avances y a su reconocimiento público y mediático, de “hacer política”. En este sentido hay que pensar en la complementariedad de espacios y de funciones, ya que “el FSM trabaja en un ámbito específico: el espacio público internacional ‘no estatal’. Pero este no es un espacio cerrado a organizaciones que trabajan, o pretenden trabajar también, en el ámbito ‘estatal’. En realidad, la construcción de una política emancipadora deberá realizarse finalmente en ambos espacios. Establecer por tanto canales de comunicación, de traducción (...) entre organizaciones sociales y políticas comprometidas en la lucha contra la globalización neoliberal es necesario en uno y otro campo. Y para construir estos canales, hay que discutir no simplemente de ámbitos de trabajo, sino sobre todo de programas, de estrategias, de tareas” (Antentas, Egireun y Romero, 2003).

Esta es la fase en la que se encuentra en la actualidad este movimiento: la combinación del rechazo ético con la crítica y la propuesta, buscando preservar su autonomía ante los partidos políticos, las instituciones estatales y los actores transnacionales a los que se enfrenta, pueden permitirle "ganar tiempo" (para "experimentar" y vincular lo global y lo local), "ganar espacio" (para superar su dimensión occidental, para reforzar la transversalidad del feminismo y del ecologismo...) (Antentas, Egireun y Romero, 2003) y para cuestionar, en fin, no sólo políticas concretas sino la política dominante, en su sentido sustantivo. Porque no cabe consenso posible entre lo que representan las Cumbres oficiales o Foros como el de Davos y el que se ha reunido en Porto Alegre y en Mumbai, ya que éste último sigue convencido de que la consecución de ese "otro mundo posible" pasa por la necesaria ruptura con el neoliberalismo que aquéllos representan.

Bibliografía

ANDRETTA, MASSIMILIANO y MOSCA, Lorenzo (2003): *Il movimento per una globalizzazione dal basso*, en *Globalizzazione e movimenti sociali*, de Donatella della Porta y Lorenzo Mosca (eds.), Il Manifesto, Roma.

ANTENTAS, J. M., EGIREUN, J. y ROMERO, M. (2003): *Porto Alegre se mueve. Veinte opiniones sobre el Foro Social Mundial*, Los Libros de la Catarata, Madrid.

PASTOR, J. (2002): *Qué son los movimientos antiglobalización*, RBA-Integral, Barcelona

PORTA, Donatella della (2003): *I new global*, Il Mulino, Bologna.

CAPÍTULO III.3.3

LA EVOLUCIÓN DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES: UNA PROPUESTA DE SÍNTESIS

Prof. Dr. D. Luís Enrique Alonso
Universidad Autónoma de Madrid

"La vida no es un ensayo, aunque tratemos muchas cosas; no es un cuento aunque inventemos muchas cosas; no es un poema, aunque soñemos muchas cosas. El ensayo del poema de la vida es un movimiento; eso es, un movimiento perpetuo"

(Augusto Monterroso, *Movimiento Perpetuo*,
México, Joaquín Mortiz, 1972, p. 7)

Resumen

El objetivo de estas páginas es intentar resumir la dinámica de desarrollo de los nuevos movimientos sociales, determinando los tres momentos analíticos fundamentales que han ido conformándose en su ya largo y accidentado devenir. De entrada hay que recordar y llamar la atención sobre las controversias que se han originado al tratar de utilizar la adjetivación de "nuevos" para los movimientos sociales que hasta aquí se han registrado, en este sentido si tomamos como referncia sus características internas de formación y cristalización de la acción colectiva, probablemente poco existe de nuevo en los nuevos movimientos sociales, pero si lo que tomamos es su dimensión temática y su locali-

zación histórica y contextual, el concepto de nuevo movimiento social se puede utilizar como un witgensteiniano "uso del lenguaje", generado por los propios actores y sus analistas en los últimos treinta y cinco años.

1. El contexto sociohistórico de aparición de los nuevos movimientos sociales

Así podemos empezar, por tanto, remontándonos a las iniciativas ciudadanas y a las movilizaciones sociales de los años sesenta y principios de los setenta en Europa y en los Estados Unidos; acciones que han dado luagar al concepto mismo de nuevo movimiento social, y que marcarían el primer momento de evolución histórica de estos fenómenos de acción colectiva. Las características de estas movilizaciones pueden definirse por su radicalismo, su utopismo, su tendencia a mezclar elementos políticos con elementos culturales, y la presencia entre sus efectivos y recursos humanos de nuevos sujetos que no habían sido tradicionales en la política convencional de las sociedades occidentales: jóvenes, mujeres, estudiantes, minorías étnicas, grupos radicalizados de las nuevas clases medias, etc. Estos públicos se convirtieron en agentes fundamentales de la movilización colectiva de esos años, y sobre todo de innovación en la cultura de la protesta, proponiendo con sus acciones agendas temáticas considerablemente novedosas, pero fuertemente enraizadas en la vida cotidiana de las democracias occidentales.

El marco en el que se realizaron estas protestas era una sociedad que experimentaba el ascenso de las nuevas clases medias de servicio, teniendo, a su vez, el crecimiento económico sostenido y el pleno empleo como convención social generalizada y normalizada. Sobre esta normalización fordista-keynesiana se construían derechos de ciudadanía crecientes e importantes conquistas en lo que se refiere a la institucionalización corporatista del conflicto capital/trabajo y del derecho laboral. Esto es, se establecía así una sociedad regulada donde se consolidaba una estatuto de ciudadanía que se constituía en la base para la reivindicación de mayores niveles de servicios, de reconocimiento de derechos —incluso de derechos económicos o libertades positivas— y de reivindicaciones por parte de grupos de identidad que trataban de convertir ámbitos íntimos de su estilo de vida en objetivos políticos o metapolíticos a reconocer y proteger jurídicamente (y muchas veces económicamente) por el Estado del bienestar.

Nuevas necesidades tendieron así a ser recogidas en las políticas de intervención de los Estados del bienestar, y toda una revolución de la vida cotidiana venía tanto a animar, como a fortalecer a estos nuevos movimientos sociales, que poco tenían que ver en sus actuaciones efectivas con los movimientos obreros tradicionales o con la cultura política de la burguesía liberal. Si bien tales nuevos movimientos sociales no podrían entenderse —ni, en gran medida, su existencia hubiera sido posible—, de no ser por la presencia previa de estos elementos institucionales, por dos vías, económicamente, porque en su avance

los movientos obreros generaron un marco de regulación económica del conflicto social reconocido que permitió la posibilidad de monetarizar y materializar derechos ciudadanos; políticamente porque la democracia liberal institucionalizó el ámbito de libertades en que se hacia posible un espacio de participación "moderna", esto es, donde lo colectivo puede formarse como producto de una decisión racional y no por el peso de lo tradicional o por la autoridad despótica.

El origen de los efectivos de estos nuevos movimientos sociales se econtraba, pues, en las clases medias; nuevas clases medias emergentes por primera vez reconvertían los tópicos discursivos habituales de las clases medias tradicionales —el conservadurismo, el puritanismo, la subordinación disciplinada a las élites— en claves simbólicas prácticamente contrarias. Por ello conocimos una fuerte presencia del discurso de "*la emancipación*" en todos estos nuevos movimientos sociales, discurso que se construía a partir de una mezcla de materiales temáticos en el que se combinaba un fuerte narcicismo alternativo —la estética y la reivindicación de lo anticonvencional y "la diferncia"—, con la crítica a lo que se consideraban excesos civilizatorios de la sociedad industrial (armamentismo, alienación mediática y consumista, desprecio de las minorías políticas culturales, marginación de las diferencias, represión de lo natural y del deseo, etc.).

Asimismo este discurso se concretaba en el descubrimiento del cuerpo y la sexualidad como temas a incluir en el campo de la movilización, y en la lucha por la profundización y materialización extrema del ámbito de las libertades, libertades que tomaban su forma positiva como derechos políticos y titularidades económicas, fundamentos ambos de un nueva *ciudadanía total*, alimentada por el Estado del bienestar. De la misma manera era fundamental en estos nuevos movimientos su insistencia por la aplicación de estos derechos a grupos y espacios sociales hasta ese momento invisibles —o considerados como minorías a despreciar en el cálculo político y económico— para el mundo de la política profesional.

El colosal utopismo y radicalismo verbal con el que surgieron estos nuevos movimientos sociales se planteaba así como reivindicación de un modo de vida "*alternativo*" al estilo de vida propio (y normalizado) de la sociedad industrial fordista, marcando en gran medida los excesos —económicos, ecológicos y civilizatorios— de este modelo, así como denunciando sus insuficiencias. Posición, pues, de estos movimientos frente a la modernización, *paradójica*, ya que tales movimientos sólo son posibles en estadios de modernización muy avanzada, pero, a la vez, uno de los elementos esenciales que ha venido defininedo su identidad es su inequívoco carácter crítico ante tal proceso de modernización. Lo que indica, en suma, que los nuevos movientos sociales son productos de la modernidad madura y representan la radicalización misma del proyecto moderno, y la posición en la que se han instalado trata de explotar el centro mismo de las contradicciones de tal proyecto, al tender a presentarse como los encargados simbólicos de desarrollar la conciencia reflexiva de la propia modernidad. Intentando

hacer que dicho proyecto moderno avance por su vertiente más relacional, democrática y conivencial frente a los peligros que tiene de autobloquearse y a dejarse arrastrar por su impulso tecnocrático y economicista.

Por lo tanto, los nuevos movimientos sociales supusieron la inclusión en el panorama sociopolítico europeo y norteamericano de nuevos sujetos con un discurso muy radicalizado —en gran parte propiciado por el entorno de alto nivel de desarrollo económico y de derechos sociales crecientes conseguidos en el momento de máximo rendimiento del pacto keynesiano—, con una tendencia a solicitar un reconocimiento de identidades pseudoadscriptivas y culturales, y la conversión en titularidades y derechos de tales identidades, que hasta ese momento no habían sido consideradas por los instrumentos políticos y económicos de los Estados occidentales. Más alla de la "cuestión social" clásica, los nuevos movimientos sociales tendieron a recrear nuevas "*cuestiones*": la cuestión del genero, la cuestión medioambiental, la cuestión de la paz, la cuestion urbana, la cuestión generacional, etc.

Cuestiones que desformalizaban y permeabilizaban la frontera entre lo privado y público en una especie de mixtura político-cultural que se constituiría como una de las novedades más destacables en los procesos de participación social, movilización colectiva y cultura política, y que se asociarían ya desde entonces al espíritu del tiempo y al horizonte socicultural europeo y norteamericano de los años sesenta y setenta. Originándose, también, con ello demandas de reconocimento de necesidades socioculturales, identidades colectivas y derechos cívicos que poco tenían que ver con las necesidades distributivas y económicas históricas sostenidas en las reivindicaciones corporatistas de los trabajadores fordistas —o incluso en su imaginario social más expresivo, al considerar que el poder económico el fin real y social último del movimiento obrero—, ni mucho menos con el juego de poderes instituidos en torno a la política tradicional de los partidos y al mercado de votos, dado el caracter de *minoría activa* en que desarrolla la dinámica de movilización estos actores y su lejanía de la "política de masas".

En el panorama de los nuevos movimientos sociales, por lo tanto, se tendía a presentar este reclamo a la identidad —e incluso a la identidad negada— como uno de los elementos fundamentales de su acción, y la construcción y diseño comunicativo de esa identidad se consagraba como el vehículo principal para el "empoderamiento" del movimiento. Entendiendo este "empoderamiento" o *empowerment* como el proceso de consecución de poder e influencia social general mediante el reparto, distribución y cesión irregular del poder organizativo interno y del reconocimiento personal a los miembros directamente implicados en la acción, cosa que de hecho se enfrentaba con las figuras jerarquizadas y formales de atribución de funciones y recompensas de los aparatos organizativos tradicionales, hecho éste, además, fundamental al desplegar los nuevos movimientos esquemas participativos donde lo expresivo se articulaba de manera inseparable con lo instrumental y donde la *propia participación* en el movimiento tiene tanta importancia como los objetivos finales a conseguir.

La política competitiva de los partidos y la economía social de los mercados en expansión en la época del consenso keynesiano del bienestar y de la primera fundación mítica de un sociedad postindustrial dejaron zonas de identidad fuera de los espacios convencionales —y mayoritarios— de legitimación, zonas idiosincráticas y diferenciadas que fueron reivindicados para ser relegitimados por movimientos de jóvenes, mujeres, estudiantes, minorías étnicas, etc.; y la novedad y mayor repercusión de esta nueva política difusa no fue el logro de objetivos electorales o monetarios perfectamente constatables o medibles de un manera explícita y terminante, ni tampoco un cambio radical y absoluto de estructuras jurídicas, políticas o económicas, sino su efecto latente y su *repercusión efectiva en las formas de vida cotidiana*, trasformando hábitos y estilos, conformando derechos hasta entonces inéditos, creando imágenes sociales nuevas, dando ideas de convivencia inexploradas, ampliando la libertad de las costumbres y haciendo que todo esto se materializará en buena medida, tomando forma de derechos reales de ciudanía.

2. La fragmentación social y los derechos de ciudadanía

Este modelo de movilización radical y utópico, retóricamente autopresentado como de lucha abierta tanto contra los viejos valores burgueses como de la ya irremisible integración funcional de la clase obrera, tiende a entrar en crisis fundamentalmente a partir de finales de los años setenta; justo cuando se transforman los modos de regulación social en los que se lleva a cabo la producción mercantil y las condiciones de funcionamiento del Estado del bienestar tienden, también, a ser puestas en entredicho tanto por los ataques de los grupos neoconservadores, como por las propias limitaciones del Estado keynesiano para absorber sus disfunciones económicas.

Así, en los años ochenta se empieza a experimentar un claro desequilibrio generacional de estos movimientos, no se integraron suficientes efectivos humanos como para mantener el grado de presencia social de este tipo de movilizaciones —y el problema no sólo era de número bruto, sino de su escaso potencial para movilizar recursos organizacionales y su incapacidad para generar escasas novedades en su discurso—, de la misma manera cohortes generacionales enteras fueron retirándose de estos movimientos. Lo que se experimentó, entonces, fue una tendencia a la fragmentación y desarticulación tanto simbólica —en su aspecto de cultura de la protesta—, como de los efectos de las acciones colectivas realizadas —imposibilidad de aumentar el ámbito de los bienes públicos conseguidos y los derechos y titularidades conquistados—, cosa que implicaba un cambio de rumbo real de los nuevos movimientos sociales.

De esta manera, los movimientos del decenio de los ochenta y primeros noventa tendieron pronto a reflejar la fragmentación social de un modelo socioeconómico cada vez más desregulado y socialmente agresivo en el que la contención y el ajuste del Estado del bienestar impedía continuar con “la revolución”

—cotidiana— de los derechos crecientes que habían supuesto las acciones de estos grupos movilizados. El resultado de todo ello se plasmó en el fuerte carácter defensivo y "a la contra" que adquirieron las acciones de movilización, destinadas a detener el retroceso de los derechos adquiridos en cada sector concreto y particular ante las acciones de remercantilización, individidualización y desafiliación derivadas de las políticas económicas y sociales, cada vez más privatistas. La diseminación y fragmentación defensiva de los actores era el efecto de una estructura político econonómica cada vez más estrecha para la acción de los nuevos movimientos, pero también la forma en los que estos mismos actores planteaban la defensa de su identidad y la supervivencia de sus objetivos en un momento, no lo olvidemos, en que los primeros mensajes de ruptura de los nuevos movimientos sociales ya habían sido institucionalizados, y/o convertidos, parcialmente, en convenciones sociales generales. La cultura de la protesta y el narcisismo alternativo se fueron tornando, así, en cultura de la supervivencia —cuando no directamente de la derrota— y las movilizciones, igualmente, fueron adquiriendo tintes mucho más dramáticos, mucho más pesimistas y casi siempre muy cercanos a la idea de la defensa "al límite" de la posible y casi inminente *catástrofe* civilizatoria, ya fuera ecológica y medioambiental, ya fuera producida por el nuevo desorden geopolítico neoliberal, ya fuera por los procesos de exclusión social derivados de la remercantilización, ya fuera por el neoconservadurismo cultural en avance, ya fuera por los desarrollos descontrolados de una economía cada vez más virtualizada y desmaterializada, abasolutamente incontenible tanto a nivel nacional como internacional, etc.. Todos ello, imágenes de la cultura de un riesgo institucionalizado y generalizado propulsado por las convenciones mercantiles en indiscutible auge sociopolítico.

En este sentido, los movimientos de los años ochenta empiezan a estar antes modelados por el *imaginario de los riesgos* civilizatorios que por las visiones utopizantes, y de ahí que tanto la selección de objetivos, como la construcción de la verosimilitud de estas acciones colectivas —y hasta su existencia misma— pasase por la posibilidad de mostrar una reacción ante lo que se consideran agresiones extremas a la identidad, la cultura, el territorio, la paz o la naturaleza, así como por la la defensa de los niveles alcanzados de protección social y materialización de los derechos de ciudadanía en sectores concretos de los agencias y las políticas públicas. La presentación utópica y radical de grandes frentes culturales y movilizaciones "omnibus" de carácter abiertamente expresivo y espontaneista que habían caracterizado a los nuevos conflictos sociales aparecidos en los años sesenta y primeros setenta, van conociendo un cierto declive histórico y su sustitución por iniciativas más puntuales, más concretas, más fragmentadas en el tiempo; y, sobre todo, más dependientes —como reacción y contención— de las estrategías de avance del discurso y las políticas neoliberales y conservadoras en alza que de la capacidad para generar propuestasas novedosas y autónomas sobre formas de convivencia o modos de vida, tal como lo habían sido los nuevos movimientos sociales de los años sesenta y setenta.

El reflujo de los discursos emancipatorios, la desarticulación de los efectivos organizacionales y humanos, el avance del mercado y la propia crisis del keynesianismo como paradigma de la intervención del Estado, empiezan a generar una cultura del desencanto, la abstención y el apoliticismo que tiende a traducirse en la marcha de la acción colectiva al ir adquiriendo ésta no tanto la forma de un movimiento social continuado con un horizonte de objetivos imaginarios y de derechos a conquistar, sino el modo de una sucesión de *campañas* que se realizan ante temas que son considerados agresiones al entorno social —o natural— y que se producen tanto en el ámbito local (colectivos afectados por la remercantilización), como en el ámbito global —percepciones de riesgos considerados cono amenazas inminentes en el campo del medio ambiente, las relaciones internacionales o los modos de vida y las relaciones íntimas—, pero que siempre tienen un carácter reactivo y defensivo, muestra de una cultura de resistencia planteada como respuesta urgente al riesgo de convertirse en víctimas en un inmediato futuro.

El entorno ilustrado de las clases medias intelectualizadas se vuelve hacia *la postmodernidad* como fenómeno cultural, fenómeno que tiende, al fin y al cabo, a primar los elementos nihilistas, individualistas, hedonistas y de descompromiso social, aferrándose al pesimismo y la contemplación cínica como actitud vital básica que contrasta con el accionionalismo y el grupalismo característico de los nuevos movimientos sociales. Es el momento de la postmodernidad como reverso apocalíptico del neoliberalismo integrado y el paso de un buen número de élites y subculturas intelectuales —que habían construido las metáforas básicas, los relatos intelectuales y las imágenes sociales que armaban simbólicamente a los nuevos movimientos— situadas en el ámbito de la universidad, la producción cultural o el mundo de los medios de comunicación, hacia la defensa de posturas neoconservadoras, sea por la vía directa del conservadurismo neoliberal defendido por las nuevas clases de gestión de la económia de servicios especulativos de los ochenta, sea por el neoconservadurismo postmoderno puesto en circulación desde los circuitos intelectuales más propensos a la celebración de la bancarrota definitiva del proyecto moderno.

El narcisismo alternativo y lúdico, que tanto tuvo que ver como actitud cultural de las minorías activas en el nacimiento de los nuevos movimientos sociales, se transforma, de esta manera, en un narcisismo amoral y superintegrado más dispuesto a reflejarse en los valores marteriales e instrumentales de la cultura burguesa más tradicional que en los valores postmatriales y expresivos del utopismo postindustrial.

Situaciones, en suma, que tienden a traducir en la cultura de los movimientos la fragmentación y la dualización social, así como la disolución de los derechos sociales o colectivos en derechos individuales que son característicos de este tiempo. Fragmentación y endurecimiento social que al romper —dadas sus dinámicas centrífugas y neoestamentalistas— la coherencia de las clases medias y el pacto social que había permitido su radicalismo, sobre la base de la reivindicación de un estatuto de ciudadanía cada vez más completo y universalista,

tiende a tornar el radicalismo de estas clases medias (cada vez más simbólica y económicamente debilitadas) en aprensión y sentimiento de riesgo a quedar excluidas y marginadas de los canales de producción y consumo de un mercado desbocado y con efectos desigualitarios reconocidos; lo que en gran medida, explica también su retraimiento político y su conservadurización efectiva.

Dado este contexto, muchos autores señalan el cambio de ciclo y la tendencia masiva a abandonar el sentido de lo colectivo y la militancia civil en los movimientos, reintegrándose las capas sociales más ilustradas en una especie de autocomplaciente inflamación de la vida privada que daría los placeres y las satisfacciones que habría dejado de dar la vida pública. Regreso hacia posiciones neoconservadoras que se haría por la generalización del ultrautililitarismo y el individualismo creciciente, derivado de la revuelta de las nuevas élites, pero al que habría que añadirse los peligros derivados de fenómenos de acción colectiva —sobre todo en sectores decandentes y debilitados de las clases medias y medias/bajas y en ciertos estratos sociales en peligro de quedar fuera de los circulos de acumulación y de regulación mercantil centrales— que se convierten en auténticos *antimovimientos sociales*, movilizaciones más o menos difusas que tienden a negar las identidades de los sujetos frágiles y las minorías ultravulnerabilizadas que precisamente ligadas al capitalismo postfordista han reaparecido en los países occidentales: movilizaciones que son prefascistas, xenófobas, ultraconservadoras y que tienden, al fin y al cabo a representar la regresión de la democracia en las sociedades occidentales, al negar de manera intolerante las diferencias y al convertir, siguiendo el más viejo mecanismo antropológico del chivo expiatorio, a las víctimas (minorías étnicas, sujetos marginados por la pobreza o la drogodependencia, subculturas adaptativas juveniles, etc.) en culpables de la desintegración y la desorganización social postmoderna.

A lo largo de los años ochenta el fortalecimiento de la "cultura de la satisfacción" de las élites promocionales aupadas por la economía de los servicios tiende, por tanto, a descomprometer a gran parte de los grupos profesionales y universitarios del radicalismo o del criticismo que como seña de identidad habían abanderado las fracciones más pujantes de las nuevas clases medias ascendentes sólo unos pocos años antes. La incapacidad —aunque sea relativa— por parte de los nuevos movimientos sociales de reclutar nuevos efectivos humanos y cohortes generacionales más jóvenes que se integren y pervivan en los movimientos con cierta continuidad —y recordemos que la continuidad en el tiempo es una característica básica para definir la identidad y, por ello, la formación de movimientos sociales—, así como de renovar discursos, símbolos e imágenes, tiende a inducir una poderosa desarticulación de las propuestas colectivas de vida en común y de transformación convivencial de la vida pública.

La sociedad neoliberal, por lo tanto, ha fragmentado los sujetos sociales individualizando hasta el desmigajamiento la participación política, y en consecuencia, la formación de los vínculos comunitarios se ha fraccionado progresivamente hasta quedar reducida al mero "círculo" o a la celebración del encierro social en las microrrelaciones "cara a cara", donde la expresión de identidades

en grupúsculos, tribus o estilos particulares de vida no vincula nunca lo personal con un modelo de cambio social general, como había ocurrido en el momento álgido de los nuevos movimientos sociales. Tribalidad privada, en suma, que, en su versión defensiva, no es más que la expresión del simple repliegue de la identidad —a partir de la inflación del microgrupo afectivo— dentro "mundo de la vida" frente al riesgo creciente que se hace presente en el sistema formal de relaciones económicas, jurídicas y comunicacionales; pero que en su versión agresiva tiende a conectar esta tribalidad con los antimovimientos sociales y a generar redes de comportamiento antidemocrático, precisamente porque son el exponente de una sociedad que, en ciertos sectores críticos, cada vez se hace más insolidaria, intransigente y amedrentada.

3. La trasformación de los nuevos movimientos sociales y el discurso de las Organizaciones No Gubernamentales.

Desde principios de los años noventa hasta la actualidad podríamos hablar de un tercer momento en la evolución de los nuevos movimientos sociales, un momento que coincidiría con la aparición y el fortalecimiento de nuevas maneras y complejas maneras de expresión de identidad, ligadas al *discurso de la solidaridad y la cooperación*. Así los inocultables efectos de exclusión social y la precarización de los servicios sociales, públicos, a nivel nacional de los Estados occidentales, y el recrudecimientos de las distancias entre las economía occidentales y las economías —y las civilizaciones— no centrales, disparan modelos de acción colectiva bastante originales en sus manifestaciones externas, aunque bastante menos originales (cuando no directamente regresivos) en sus mensajes, vocabulario de motivos, planteamientos retóricos y sus procedimientos de interpretación de lo social.

Por una parte la solidaridad ha dejado de tener carácter institucional, pues es el Estado del bienestar —e incluso la idea de Estado nacional— uno de los ataques fundamentales de esta economía neoliberal. La solidaridad institucional, invisible que representaba el Estado del bienestar es ahora sustituida por un discurso de solidaridad ambivalente, ambiguo, muchas veces bien intencionado, pero no por ello sin peligros sociales de sustituir la razón por la compasión, el bienestar social garantizado por los motivos del corazón y los actos de compasión de la propia sociedad civil. En este sentido, el discurso de la solidaridad, por una parte, representa la explotación máxima de los límites del Estado remercantilizador que estamos viviendo, y por otra una enorme energía social que trata por primera vez, desde hace muchos años, de reivindicar bienestar e identidad no para grupos más o menos asentados dentro de la sociedad, sino para grupos que son los más necesitados y los más débiles y frágiles del modelo neoliberal de los años noventa.

El fenómeno de las ONG, por lo tanto, es un fenómeno ambiguo, ambivalente y confuso; fenómeno donde se localizan, también, los procesos evolu-

cionados de los nuevos movimientos sociales de los años sesenta que han tendido a nuclearizarse, a perder radicalismo, utopismo y generalidad cultural, pero han ganado en presencia en el tiempo, en perseverancia en sus actuaciones, en el descubrimiento de la alteridad, la función de realizar objetivos concretos y no sólo la reivindicación y la negación de la sociedad en general, y, en suma, la sustitución de la cultura de la utopía absoluta por una tendencia a la intervención selectiva y realista en aspectos concretos de la realidad social. No es de extrañar también que gran parte de estas intervenciones se realicen en campos del bienestar, porque es en estos campos donde ha abandonado gran parte el Estado neoliberal sus obligaciones, y en campos de la cooperación internacional donde el estrangulamiento del crecimiento de los países superdesarrollados hace más terrible la deuda y los problemas económicos de los países subdesarrollados.

De esta manera, las ONG son grupos de ciudadanía activa que tienden a generalizar un comunitarismo defensivo frente al individualismo posesivo y agresivo de la economía triunfante, pero que lejos de ser un sector homogéneo está fuertemente fragmentado, así junto a estas organizaciones que de manera transformada, pero real tienden a heredar gran parte de los rasgos de los nuevos movimientos sociales, también existen toda una constelación de organizaciones que o bien son simples captadores de subvenciones, o bien son elementos de tipo pseudoprivado para realizar o ayudar a una precarización del propio Estado del bienestar.

Las ONG, por lo tanto, pueden tener, también en algunos casos, una función no muy lejana del viejo discurso pietista decimonónico que si formalmente parece que puede rellenar alguno de los grandes vacios de la sociedad actual, también se puede decir que tiene los peligros de hacer pasar todo un proceso que es fundamentalmente interesado —la remercantilización encubierta— por un proceso de movilización social auténtico. Las ONG, por lo tanto, muchas veces representan más intentos de profesionalización de colectivos que no pueden entrar en el mercado de trabajo, búsqueda de beneficios y de subvenciones utilizando el señuelo del bienestar social y una cierta generalización de un discurso del bienestar sin dependendencia de la obligación y la necesidad instituida por el Estado, sino diseñado según el deseo creado y aceptado por partes de una sociedad voluntarista que dentro de su ocio puede realizar labores de bienestar social. Sólo parace que existe una regla para este sector, son sus prácticas concretas y efectivas la única regla para saber con que organización nos estamos enfrentando y cualquier “a priori” declarativo debe ser contrastado con las un estudio concreto de la historia, las realizaciones efectivas y la implantación real de esa asociación voluntaria.

Por lo tanto no es extraño que vivamos esta crisis actual de crecimiento, la primera crisis de asentamiento, de las ONG. Su fragmentación, su falta de control, su confusión, el excesivo peso que se le ha dado para generar y paliar objetivos sociales para los que en este momento, ni están preparadas, ni están financiadas suficientemente, son factores que están creando, en ciertos puntos,

un panorama desolador, entre el escándalo de algunos casos y la insatistacción de sus actuaciones en otros; situación que en nada favorece ni a las auténticas posibilidades de actuación de las ONG, ni por otra parte, contribuye a la consecución de los objetivos reales de un Estado que tiene que tener la justicia distributiva, el bienestar, y la solidaridad como eje básico de su actuación.

En este sentido, las ONG pueden ser un elemento básico en la detección de problemas, en la flexibilización de un Estado del bienestar anquilosado, en la movilización de recursos personales y humanos para generar solidaridad y para atajar déficits muy particulares de solidaridad (de hecho hay una larga y ejemplar historia de organizaciones altruistas, modélicas ya muchos años antes de que simplemente se hubiesen pensado las siglas ONG), pero en ningún caso pueden sustituir al Estado ni a la Administración en las funciones que son conjuntas, generales y universales de todos los ciudadanos. El discurso de la voluntad no puede nunca servir para acabar con las obligaciones de todos los ciudadanos a la contribución en la solidaridad y bienestar público, en este sentido, gran parte del discurso de las ONG, ya sea a nivel nacional o internacional, ha servido más de coartada para el desmantelamiento del Estado del bienestar que de alternativa auténtica a los problemas de bienestar y cooperación a nivel internacional. Por ello, es necesario una clarificación del sector y la posibilidad de crear vínculos de aprovechamiento de las energías sociales que estas organizaciones pueden realizar.

Es necesario crear, pues, generar redes de organizaciones voluntarias, evitar la fragmentación y articular un tipo de intervención que no sirva como excusa para la eliminación de puestos de trabajo o la generación de economías subterraneas a través de estas organizaciones. Si bien parecen perfectamente adaptadas al momento que estamos pasando, perfectamente adaptadas a esta sociedad difusa, desarticulada y postmoderna, es necesario que esas redes de asociaciones, de organizaciones vuelvan a recrear movimientos activos por lo colectivo, y no simplemente a recrearse en una auténtica fragmentación del bienestar.

Conclusión

La política de los nuevos movimientos sociales o el rayo que no cesa

Los nuevos movimientos sociales resisten mal, por tanto, su reducción al conflicto clásico de clases, aunque esto no supone que no haya sido necesario este conflicto de clases en su estadio más maduro para que se produzca el marco social adecuado para el desenvolvimiento de los nuevos movimientos. Las acciones emprendidas por grupos de mujeres, jóvenes, defensores del medio ambiente o antiarmamentistas no pueden ser consideradas en su sentido realista como expresiones derivadas de la contradicción capital/trabajo y ello ha llevado a buscar conceptos interpretativos que traten de integrar la complejidad y

la multideterminación de planos que cristalizan en la aparición de acciones colectivas no vinculadas a las reivindicaciones obreras tradicionales.

De este modo, frente a la tendencia de las explicaciones marxistas clásicas de reducir toda contradicción a la lucha económica de clases y de evitar cualquier referencia a la subjetividad para hacer valer el peso de las condiciones objetivas, las interpretaciones contemporáneas de los nuevos movimientos sociales han hecho énfasis precisamente en lo contrario, en la diferencia y la subjetividad y, por ello, en los elementos socioculturales que construyen la identidad colectiva de los grupos movilizados.

La acción de los nuevos movimientos sociales se contextualiza, así, en marcos específicos de actuación y codificación de los social, en los que la expresividad y las identificaciones de sujetos concretos se concretan sobre objetivos que ligan la construcción del propio grupo movilizado con su reconocimiento por otros grupos y por la institucionalización normativa de estos objetivos en las convenciones sociales generales y en los procesos de justificación y juridificación de la sociedad en su conjunto.

En el mundo de los nuevos movimientos sociales las representaciones subjetivas de los actores se conectan directamente con el conflicto *de visiones* y *de los sentidos*, que desde los grupos concretos se da a lo social, de tal manera que la identidad se construye en la práctica misma de definir el sentido de lo social desde la realidad construida por el grupo y en conflicto con otro grupo. En la identidad, por tanto, hay una dimensión fáctica, pero también una dimensión simbólica, una acción y una imagen de la acción en un proceso reflexivo que busca en el reconocimiento el primer resultado de la acción colectiva y posteriormente intenta materializar este reconocimiento en forma de bienes públicos o derechos de ciudadanía, jurídica y económicamente institucionalizados por el Estado.

La identidad es, pues, una forma de visión del mundo construida desde una realidad grupal, materialidad social que produce y es producto de prácticas, combinando y unificando experiencias individuales y hasta convertirle en experiencia colectiva. Toda identidad es la forma de expresar y comprender simbólicamente la realidad desde una posición social y, por eso, es un concepto mediador entre lo ideal y lo material, lo instrumental y lo expresivo o lo objetivo y lo subjetivo.

Los nuevos movimientos sociales han sido la forma de expresión de identidades que se han construido activamente en el contexto histórico del capitalismo maduro y el Estado del bienestar y por ser productos históricos son también *pretensiones de historicidad*, es decir, sus prácticas son acciones que interpretan y construyen el tiempo histórico —la memoria social y la imagen del futuro— en función de un proyecto de codificación y transformación de lo social que se construye desde los grupos sociales (cívicos, étnicos, de edad, de género, etc.) que animan el movimiento. La identidad es así un concepto eminentemente práctico que da sentido a la acción de los sujetos, expresando el conflicto de interpretaciones de lo social.

En este sentido, sea cual sea el nuevo movimiento social elegido —desde el feminismo al ecologísmo, de la objeción e insumisión a los movimientos para la defensa de los derechos de las minorías, de las reivindicaciones de formas no convencionales de la vida social a los que reclaman un orden mundial más justo, etc.— la dimensión fundamental de su acción sólo puede entenderse a partir de un estudio *contextual* de los elementos que conforman la *construcción social de la protesta*. Por lo tanto, la acción colectiva antes que un efecto o reflejo condicionado de factores externos que disparan la movilización de forma automática hay que considerarle como la síntesis de procesos de interpretación, definición, comunicación y consenso de grupos que se convierten en actores sociales al conformar su acción reivindicativa por medio de interacciones y prácticas sociales en contextos concretos de actuación que marcan tanto las posibilidades como las limitaciones de la acción.

No hay, por tanto, explicación absoluta y universal a los procesos de movilización social y este fenómeno se complejiza y multidimensionaliza cuanto más complejo y diferenciado es el contexto social en los que se desenvuelven. Los nuevos movimientos sociales, por lo tanto, son formas que responden a procesos de interpretación y construcción de sentido en un entorno de redes sociales y subculturas fuertemente diversificadas. Seguirán pues construyéndose, deconstruyéndose y reconstruyéndose con los cambios que se vayan introduciendo en el proyecto moderno.

Los nuevos movimientos sociales han actuado, así, construyendo discursos que desde su posición grupal arman argumentativa y retóricamente las acciones conflictivas para dar sentido a lo social. Estos nuevos movimientos sociales han constituido, pues, marcos interactivos cognitivos y comunicacionales que han ido traduciendo las trasformaciones y complejizaciones de la estructura social en acciones y procesos autoorganizados de cambio social, a partir de la definición de universos del discurso y marcos retóricos que unifican categorizan y dan coherencia cultural a los grupos movilizados intentando delimitar sus contornos —el "nosotros/as" frente al "ellos/as"— creando sus objetivos y su horizonte utópico y final pero, fundamentalmente, construyendo también la imagen de los grupos contrarios o de los modos de vida antitéticos, rivales o incluso abiertamente enemigos.

Modos de vida, categorizaciones de lo social y formas de acción colectiva se han ido así mezclando, confundiendo y diversificando hasta crear el mundo de los nuevos movimientos sociales una diversidad multicultural. La pluralidad de instancias económicas y culturales que definen al individuo de la sociedad industrial avanzada, así como su incrustación en un sistema complejo de redes sociales formales e informales, hace que los procesos de movilización antes de ser la respuestas lineal y necesaria a unas condiciones materiales predefinidas, sean más bien *propiedades emergentes* que surgen de la intersección de circunstancias materiales y contextuales activamente percibidas, elaboradas y categorizadas por grupos innovadores en su interacción comunicativa y en la construcción de prácticas que lo definen como actor colectivo, frente y contra otros actores en conflicto.

La realidad de la protestas y la acción reivindicativa de estas minorías activas movilizadas pasa por su capacidad de elaboración de valores compartidos, percepciones comunitarias y repertorios de motivos y argumentaciones retóricas; esto es, de la capacidad de convertirse en actores simbólicamente diferenciados, con posibilidad de ser percibidos e incluso autopercibirse como tales. Dada la complejización, diversificación y diferenciación de lo social en el seno de capitalismo maduro, estas formas de participación informal dependen de la producción de redes de acción que partiendo de las particularidades y diferencias potenciales de sus efectivos humanos tengan resultado de cohesión colectiva así como al contrario, hallando estilos de cohesión colectiva que sean capaces de mantener la idea de diferencia.

La participación de los individuos en los procesos de movilización colectiva contradice de hecho tanto las razones economicistas absolutas —sean del economicismo colectivo y objetivista del marxismo dogmático, sea del economicismo individualista y egoísta de las explicaciones microeconómicas—; como el culturalismo armonicista e integrador —típico de la sociología y la antropología formalista— al ordenar los sentidos de lo social y las razones de movilización en subculturas y redes de acción en las que las posibilidades de participación de los sujetos y de la construcción grupal de identidades concretas explican en gran parte la movilización. Fines y medios se combinan y entremezclan hasta tal punto que la propia acción es tan importante como sus objetivos finales y formales como incentivos de la participación. Los elementos discursivos y argumentativos son así fundamentales en la formación aprovechamiento y promoción de redes que partiendo tanto de recursos y efectivos humanos relativamente cohesionados, como de problemas sociales detectados por estos efectivos como fundamentales para afirmar su identidad, son capaces de crear procesos de reclutamiento —o cuando menos de acercamiento emocional— sobre la extensión de visiones y significados compartidos de lo social. Frente a la solidaridad mecánica típica de las situaciones de vínculo por proximidad u origen tradicional los nuevos movimientos sociales han inaugurado —precisamente por moverse en un entorno social cada vez más enriquecido en información y/o comunicación— un estilo de *solidaridad cognitiva y discursiva*, fruto de la composición activa de vínculos e interacciones comunicativas.

Si el movimiento obrero histórico apelaba a la solidaridad mecánica en un universo social que se institucionalizaba sobre la solidaridad orgánica, los nuevos movimientos sociales han tratado de oponer —y siguen oponiendo— a esa solidaridad orgánica, una solidaridad discursiva construida desde espacios concretos del mundo de la vida. Solidaridad cognitiva y discursiva que es forzosamente *reticular*, pues no es tanto el producto causal lógico de situaciones efectivas y, en cierta medida, estáticas de igualación adscriptiva en umbrales económicos, territoriales o étnicos, como la práctica constructiva —es decir no impuesta o sobrevenida a los grupos sino creada por ellos mediante diálogo y *confrontación* reflexiva— resultado de proyectar la imagen del grupo sobre el grupo mismo y de la autoconstrucción del grupo en la acción misma— de cre-

ación de vínculos y relaciones proyectivas, utilizando códigos culturales y materiales simbólicos capaces de traducir las dimensiones contextuales derivados de la estructura social en elementos de agencia y actividad participativa.

La dimensión cultural es fundamental en la formación y desarrollo de los nuevos movimientos sociales, pero frente a la idea de *cultura cívica* y/o *cultura política* en el sentido funcionalista y aconflictivo del término en cuanto se refiera a valores genéricos y armoniosos compartidos por la comunidad creadores de normalidad social y socializadores de los individuos de una manera homogénea y exitosa, debemos considerar la cultura como un campo de fuerzas en conflicto y de prácticas significativas cuya dinámica se desarrolla de manera paralela a los conflictos entre grupos, actores y clases sociales.

De tal manera que existen culturas y subculturas en conflicto, culturas dominantes y culturas dominadas, culturas de protesta, resistencia y acción y, en suma, que al mito de una cultura cívica unificada y perfectamente legitimadora de un orden político de participación y elección individualizada, los nuevos movimientos sociales han venido a oponer las culturas políticas de los sujetos —como formas concretas y contextuales de dar sentido a lo social y de simbolización de modos de vida no convencionales— a la pretensión de una cultura política sin sujeto. La modernidad, por lo tanto, no sólo produce una lógica de la dominación o de la reproducción controlada de los individuos por los aparatos de poder económico, político o mediático, sino también una lógica de la libertad que ha permitido la autoproducción de los sujetos, o, si se quiere, la capacidad de los actores y colectivos sociales en generar prácticas reflexivas, de acción crítica, de otorgarse imagen a sí mismos y, en suma, de generar visiones de lo social que por ser precisamente subjetivas los convierten en sujetos. Mientras existan sujetos sociales, existirán formándose y transformándose, permanente y reflexivamente, nuevos movimientos sociales.

Bibliografía

ALBERONI, F. y VECA, S. (1989): Barcelona, *Altruismo y moral*, Ediciones B.

ALONSO, L. E. (1991), "Los nuevos movimientos sociales y el hecho diferencial español:una interpretación" en José Vidal Beneyto (ed.), "*España a debate*", Madrid, Tecnos, vol. 2.

ALONSO, L. E. (1994): "Crisis y transformación de los movimientos sociales en un entorno postfordista" en Pilar del Castillo (Ed.), "*Comportamiento político y electoral*", Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

ALONSO, L. E. (1996): "De los nuevos movimientos sociales al asociacionismo: el tercer sector", en Rodríguez Cabrero Gregorio (Ed.), " *Las entidades voluntarias en España. Institucionalización, estructura económica y desarrollo asociativo*", Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales.

ALONSO, L. E. (1997): "¿El retorno de la comunidad?. En busca de nuevas bases sociales para la economía actual" en Durán, M. A. (Ed.), *Las bases sociales de la economía española*, Valencia, Universitat de Valencia/CSIC.

ALONSO, L. E., (1998a): "La producción social de la necesidad y la modernización de la pobreza: una reflexión desde lo político" en Riechmann, J.(Ed.), *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Madrid, Los Libros de La Catarata.

ALONSO, L.E. (1998b): "Los nuevos movimientos sociales en la sociedad del riesgo: reconstrucción de las políticas de identidad en la Europa de fin de siglo", en Tezanos J. F.y Sánchez Morales R. (Eds), *Tecnología y sociedad en el nuevo siglo*, Madrid, Editorial Sistema.

ALONSO, L. E. (1999): *Trabajo y Ciudadanía. Estudios sobre la crisis de la sociedad salarial* , Madrid, Trotta.

ALONSO, L. E. (2001): *Trabajo y postmodernidad. El empleo débil*, Madrid, Fundamentos

ALONSO, L. E. y JEREZ, A.. (1998): "Hacia una repolitización del tercer sector" en Jerez, A. (Ed.), *¿Trabajo voluntario o participación? Elementos para una sociología del tercer sector*, Madrid, Tecnos.

ALONSO, L.E. y PÉREZ ORTIZ, L. (1996): *¿Trabajo para todos?. Un debate necesario*, Madrid, Encuentro.

ARONOWITZ, S. (1992): *The Politics of Identity*. Londres, Routledge.

ARONOWITZ, S. y CUTLER, J. (Eds.) (1998): *Post-Work*, Londres, Routledge.

AZNAR, G. (1998): *Emploi: la grande mutation*, París; Hachette/Pluriel.

AZNAR, G., CAILLÉ, A., LAVILLE, J. L, ROBIN, J. Y SUE, R. (1997): *Vers une economie pluriel*, París, Syros.

BARBIER, J.-C.; NADEL, H.: *La flexibilité du travail et de l'emploi*, París, Flammarion, 2000.

BARCELLONA, P. (1992): *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Madrid, Trotta.

BAUMAN, Z. (2001a): *La postmodernidad y sus descontentos*, Akal, Madrid. BAUMAN, Z. (2001b): *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra.

BAUMAN. Z. (2001b). *En busca de la política*. Fondo de Cultura Económica México y Buenos Aires.

BECK, U. (1994): *Ecological plitics in an Age of Risk*, Cambridge, Polity Press.

BECK, U. (1999): "Hijos de la libertad: contra las lamentaciones por el derrumbe de los valores", en BECK, U. (Ed.), *Hijos de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica .

BENEDICTO, J. y MORÁN, M. L. (1995): *Sociedad y política. Temas de sociología política*, Madrid, Alianza.

BENEDICTO, J. y REINARES F.(eds.), (1992): *Las tranformaciones de lo político*, Madrid, Alianza.

BOLTANSKI, L. y CHIAPELLO, E (1999): *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, París.

CAILLÉ. A. (2000): *Anthropologie du don. Le Tiers Paradigme*. Desclée de Brouwer. Paris.
CARNOY, M. (2001): *El trabajo flexible en la era de la información*, Madrid, Alianza.
CASTEL, R.: *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. París, Fayard, 1995
CASTEL, R y HAROCHE, C. (2001): *Propiété privée, propiété sociale, propiété de soi*. Fayard. París.
CASTEL, R. (2002): "La propiété sociale" en Michaud, Y. (ed.), *La société et les Relations sociales*, París, Odile Jacob, pp. 72-88.
CASTELLS, M. (1986), *La ciudad y las masas. Sociología de los movimientos sociales urbanos*, Madrid. Alianza.
CASTELLS, M. (2001): *La galaxia internet*, Barcelona, Areté.
COHN-BENDITH D. Y SCHMITH Th. (1995): *Ciudadanos de babel, apostando por una democracia multicultural*, Madrid. Talsasa.
CUFF, E. C. , SHARROCK, W. W. y FRANCIS, D. W. (1998): *Perspectives in Sociology*, Londres, Routledge.
DABAS, E. y NAJMANOVICH, D. (Eds.), (1995): *Redes. El lenguaje de los vínculos. Hacia la reconstrucción y el fortalecimiento de la sociedad civil*, Buenos Aires, Paidós.
DALTON R. J. y KUECHLER M. (Eds.)(1992): "*Los nuevos movimientos sociales*", Valencia, Ediciones Alfons el Magnánim.
DE LUCAS, J. (1996): *Puertas que se cierran*, Barcelona, Icaria.
DRAKEFORD, M. (1996): *Social Movements*, Londres, Macmilland.
EDER K. (1995): *The new politics of class Social movements in advanced societies*, Londres, Sage.
EHRENBERG. A. (1998): *La fatigue d´être soi. Depressión et societé*. Odile Jacob. París.
ETZIONI, A. (1990): *The moral dimension. Toward a New Economics*, Nueva York, The Free Press, 2ª ed.
EWALD, F. (2002): "Le risque dans la société contemporaine", en Michad, Y. (ed.), *L'Individu dans la société d'aujourd'hui*, París, Odile Jacob, pp. 9-25.
FERNÁNDEZ BUEY, F. y RIECHMANN, J. (1996): *Ni tribunos. Ideas y materiales para una programa ecosocialista*, Madrid, Siglo XXI.
FUNES, Mª. J. (1995): *La ilusión solidaria*, Madrid, UNED.
GALLINO, L. (2002): *Il costo umano della flessibilitá*, Roma y Bari, Laterza.
GAMSON, W. (1992): *Talking Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
GARCíA ROCA, J. (1988): *Exclusión social y contracultura de la solidaridad*, Madrid, HOAC.
GASPARINI, G. (2001): *Tempo e vita quotidiana*, Roma y Bari, Laterza.
GAULLIER, X. (1993): *La deuxiéme carriere, ages, emplois, retraites*, París, Seuil, 2ª ed.
GAULLIER, X. (1999): *Les temps de la vie: emploi et retraite*, París, Esprit Livres.

GIDDENS, A. (1993): *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
GIDDENS, A. (1995): *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península.
GINER, S. Y SARASA S. (1997): Altruismo cívico y política social", en Giner, s. y Sarasa s. (Eds.), *Buen gobierno y política social*, Barcelona, Ariel
GORZ, A. (1998): *Miserias del presente riqueza de lo posible*, Buenos Aires, Paidós.
GORZ, A.: *Metamorfosis del trabajo. Búsqueda del sentido.* Madrid, Sistema, 1995.
GROUX, G. (1996): *Le conflit en mouvement*, París, Hachette.
HABERMAS, J. (1986): "Modernidad versus postmodernidad", en Picó, J. (Ed.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza, pp. 97-119.
HIRSCHMAN, A. O. (1986): *Interés privado y acción pública*, México, Fondo de Cultura Económica.
HIRSCHMAN, A. O. (1989): *Enfoques alternativos sobre la sociedad de mercado*, México, Fondo de Cultura Económica.
INGLEHART, R. (1991): "*El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*", Madrid, CIS/Siglo XXI.
JOHNSTON, H. y KLANDERMANS, B. (Eds.) (1995): *Social Movements and Culture*, Londres, University College London Press.
LARAÑA E. y GUSFIELD J. (Eds.) (1994): "*Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*", Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
LASH, S. y URRY, J. (1987): *The End of Organized Capitalism*, Cambridge, Polity Press.
LASH, S. y URRY, J. (1994): *Economics of Sings and Space*, Londres, Sage. LAZARSFELD, P., JAHODA, M. y ZEISEL, H. (1996): *Los parados de Marienthal*, Madrid, La Piqueta.
LAVILLE, J.L. (1999): *Une toisiéme voie pour le travail*, París, Desclée de Brouwer.
LEBAUBE, A. (2000): "Un nouveau droit du travail", en AA.VV., *Questions économiques et sociales*, París, Gallimard, pp. 207-219.
MAFFESOLI, M. (1990): *El tiempo de las tribus*,Barcelona, Icaria.
MAFFESOLI, M. (1997): *Du nomadisme*, Librairie Générale Francaise/Le Livre de Poche, París
MARCHAND, O. (2002): *Plein emploi, l'improbable retour*, Paris, Gallimard.
MARDONES, J. M. (dir.)(1996): *Diez palabras clave sobre movimientos sociales*, Estella, Navarra, Verbo Divino.
MÈDA, D. (2000): *Qu'est-ce que la richesse*?, París, Flammarion.
MELUCCI, A. (1991): *L'invenzione del presente. Movimenti sociali nelle societá complesse*, Bolonia, Il Mulino.
MELUCCI, A. (1995): "The process of Colective Identity", en Johnston, H. Y Klandermans, B. (Eds.), *Social Movements and Culture*, Londres, University College of London, pp. 41-63.
MELUCCI, A. (1996a): *Chalenging Codes Colective Action in the Informational Age*, Cambridge, Cambridge University Press.

MELUCCI, A. (1996b): *The Playing Self*, Cambridge, Cambridge University Press. Cambridge.
MORÁN, M. L. (1996): "Sociedad, cultura y política", en *Zona Abierta* nºs. 77/78.
NEVEU, E. (1996): *Sociologie des mouvements sociaux*, París, La Découverte.
NICHOLSON, L. y SEIDMAN S. (Eds.) (1995): *Social Postmodernism. Beyond identity politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
OFFE, C. (1988): *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Editorial Sistema.
OFFE, C. (1992): *La sociedad del trabajo*, Madrid, Alianza
REVILLA, M. (Ed.)(1994): *Movimientos sociales, Acción e Identidad*, volumen monográfico de la revista *Zona Abierta* nº 69.
RIECHMANN J. y FERNANDEZ BUEY, F. (1994): *Redes que dan libertad.Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Barcelona, Paidós Ibérica.
RODRIGUEZ CABRERO, G.(ed.) (1991): "*Estado, privatización y bienestar*", Barcelona, Icaria.
RODRÍGUEZ VILLASANTE, T. (1991): *Movimientos ciudadanos e iniciativas populares*, Madrid, HOAC.
RODRÍGUEZ VILLASANTE, T. (1995): *Las democracias participativas*, Madrid, HOAC.
SAMPEDRO BLANCA, V. (1997): *Movimientos sociales: Debates sin mordaza*, Madrid, CEC/BOE.
SCHNAPPER, D. (2002): *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalite contemporaine*, París, Gallimard.
SENNETT, R (2000): *La corrosión del carácter*, Barcelona, Anagrama.
SUÉ, R. (1995): *Temps et ordre social*, París Odile Jacob.
SUPIOT, A. (ed.), (1999): *Trabajo y empleo. Transformaciones del trabajo y futuro del Derecho del Trabajo en Europa*, Valencia, Tirant lo Blanc.
TARROW, S. (1997): *El poder en movimiento. Los movimientos sociales la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza.
TEJERINA, B. y otros (1995): *Sociedad civil, protesta y movimientos sociales en el País Vasco*, Vitoria, Gobierno Vasco.
TOURAINE, A. (1994): "*¿Qué es la democracia?*", Madrid, Temas de hoy.
TOURAINE, A. (1997): *Pourrons-nos vivre ensemble?. Égaux et differents*, París, Fayard.
WAGNER, P. (1997): *Sociología de la modernidad*, Barcelona, Herder.
WIERVIORKA, M. (1992): *El espacio del racismo*, Barcelona, Paidós Ibérica.
WUTHNOW, R. (1996): *Actos de compasión. Cuidar a los demás y ayudarse a uno mismo*, Madrid, Alianza.
ZUBERO, I. (1996): *Movimientos sociales y alternativas de sociedad*, Madrid, HOAC.
ZUBERO, I. (2000): *El derecho a vivir con dignidad: del pleno empleo al empleo pleno*, Madrid, HOAC.

CAPÍTULO III.3.4

MOVIMIENTOS SOCIALES Y JÓVENES EN BUSCA DE IDENTIDAD Y COMPROMISO

Prof. Dr. D. Federico Javaloy
Universidad de Barcelona

Las reivindicaciones de los nuevos movimientos sociales han sido contempladas por muchos sociólogos como una exigencia de identidad personal y colectiva en un mundo social burocratizado e impersonal. El tema de la identidad ha llegado a ser central en la interpretación de los nuevos movimientos sociales. Es significativa al respecto la opinión de un autor como Gamson que afirma: "la participación en movimientos sociales implica frecuentemente una forma de ensanchar la identidad personal de los participantes y les ofrece plenitud y autorrealización" (1992). Melucci, por su parte, sostiene que "lo que las personas demandan de forma colectiva es el derecho a realizar su propia identidad: la posibilidad de disponer de su creatividad personal, su vida afectiva y su existencia biológica e interpersonal" (1980, 218).

Algunos autores han resaltado que la búsqueda de identidad de los nuevos movimientos sociales puede estar relacionada con cierta confusión de identidad que caracteriza el complejo mundo contemporáneo, señalando algunas razones de ello tales como "la sobrecarga de información, confusión sobre la variada gama de ofertas disponibles y las dificultades del sistema al ofrecer a los ciudadanos opciones culturales que permitan el desarrollo de su identidad" (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994, 12). Otros hablan de lucha por conseguir valores no materialistas ligados a la identidad, tales como autorrealización, autoexpresión, creatividad y autonomía personal (Inglehart, 1990).

Este último valor, la autonomía, ocupa un lugar prominente en el Nuevo Paradigma que plantean los nuevos movimientos sociales. En la actualidad, a juicio de Castells (1997), la complejidad y transformación constante que caracteriza nuestro mundo está haciendo más difícil la autonomía personal: "en todo el mundo las personas sufren una pérdida de control sobre sus vidas, sus entornos, sus puestos de trabajo, sus economías, sus gobiernos, sus países, y, en definitiva, sobre su destino en la tierra" (1997, 91). En este contexto, "el mundo se vuelve demasiado grande para ser controlado" y "la gente se ancla en lugares y recuerda su memoria histórica". Y concluye que "por este motivo son tan importantes las identidades, y en definitiva, tan poderosas en esta estructura de poder en cambio constante, porque construyen intereses, valores y proyectos en torno a la experiencia y se niegan a disolverse" (1997, 89, 399).

Todo ello hace pensar que los nuevos movimientos sociales están sirviendo de puntos de anclaje para las personas que, en el océano inestable de nuestro mundo, buscan la tierra firme de la identidad. La participación en acciones emprendidas por movimientos puede contribuir a consolidar una identidad más vigorosa, como pone de relieve la denominada "explosión de conciencia" que frecuentemente produce dicha participación.

De la búsqueda de identidad al compromiso

Las investigaciones sobre el desarrollo de la identidad colectiva han resaltado la relación entre ésta y el compromiso en el movimiento social. La fuerte conexión entre los dos conceptos es tal que se ha llegado a afirmar que ambos pueden ser considerados como dos caras de la misma moneda. Ello es coherente con la explicación de Erikson sobre cómo la búsqueda de identidad conduce al compromiso.

Según Erikson (1968) toda la vida puede ser considerada como incesante *búsqueda de identidad* que se traduce en una lucha por encontrar el sentido de uno mismo como persona única con un papel significativo a realizar en la sociedad. Esta búsqueda se enfoca durante la adolescencia o edad juvenil (el período de la llamada *crisis de identidad*), cuando el joven trata de autodefinirse buscando nuevas identificaciones que sustituyan a unas identificaciones infantiles (principalmente con los padres) que resultan ya inadecuadas. Sin embargo, el esfuerzo por conquistar la propia identidad es una tarea que dura toda la vida y que puede agudizarse en determinados momentos de conflicto en la edad adulta.

La lucha por definir la propia identidad y encontrar una orientación o *sentido* a la propia vida es, de acuerdo con Erikson (1968), un proceso que tiende a resolverse con una *decisión* en la que se opta por algunas personas (amigos, pareja), por una ocupación o por algún grupo o ideología con que uno desea identificarse. La decisión implica un *compromiso social o ideológico* que se convierte en un elemento clave de la construcción de la propia identidad. El esta-

blecimiento de un compromiso estable contribuye, a su vez, a la estabilidad de la identidad que se ha construido.

El *compromiso* significa una dedicación o inversión de las propias energías a favor de las personas o ideología con quien uno ha decidido comprometerse. Erikson sugiere que el valor que impulsa esta dedicación es la *fidelidad*, es decir la *lealtad* continuada que va unida al sentido de pertener a las personas, grupos, o ideología con los que uno se ha comprometido. La fidelidad implica la capacidad de ser confiable: dar muestras a los demás de que pueden confiar en nosotros y de que, incluso en las circunstancias más adversas, no les vamos a abandonar y, menos aún, a traicionar. En la raíz del compromiso con los demás se halla pues el compromiso con uno mismo, la resolución de ser consecuente con la promesa de fidelidad que libremente hemos decidido.

El hecho de que la visión de Erikson sobre el compromiso arranque de la crisis de la identidad juvenil aumenta su interés de cara a su aplicación a los movimientos sociales, dado que la decisión de entrar en un movimiento suele tomarse en la juventud y son los jóvenes los que integran la parte más activa de la mayoría de movimientos sociales, especialmente de los de signo radical.

De la exposición anterior se puede deducir que existe una relación interactiva, o de *feedback*, entre identificación y compromiso. La identificación conduce al compromiso y, a su vez, el compromiso estrecha el vínculo de identificación con las personas o grupos con las que uno se ha comprometido.

El compromiso se refiere a la fuerza del vínculo que liga al individuo con el grupo, incluyendo tanto fuerzas positivas como negativas (Forsyth, 1983). El vínculo conlleva un cierto sentido de obligación o responsabilidad con el grupo que induce al individuo no sólo a permanecer en él y no abandonarlo sino a actuar en su favor, a dedicar al grupo sus propios recursos, es decir, su tiempo, dinero, energías, capacidades y habilidades personales, siendo capaz de afrontar riesgos u otros costos más o menos elevados según la intensidad con que experimenta su compromiso. La fuerza que a veces llega a alcanzar el compromiso de algunos miembros es impresionante, si se tiene en cuenta que, en ciertos casos (como el de los *kamikazes*), se puede llegar a la autoinmolación.

El compromiso actual de los jóvenes es escaso con respecto a la política institucional, siendo muestra de su desinterés o rechazo las opiniones negativas que suelen expresar en las encuestas. Ello contrasta con la amplia participación de los jóvenes en los movimientos sociales, como ha quedado patente tanto por la fuerte presencia juvenil tanto en las ONG y movimientos sociales como en la red de protestas, especialmente estudiantiles, que despertó la guerra de Irak.

Bibliografía

CASTELLS, M. (1997): *La era de la información. Vol. 2. El poder de la identidad.* Madrid: Alianza (1998).

ERIKSON, E. (1968): *Identidad, juventud y crisis*. Buenos Aires: Paidós (1974).

GAMSON, W. (1992b): The social psychology of collective action. En Morris, A.D. y C. Mueller (eds.): *Frontiers in social movements theory.* New Haven, Yale Unversity Press.

JOHNSTON, H., LARAÑA, E. y GUSFIELD, J.L. (1994): Identidades, ideología y vida cotidiana en los nuevos movimientos sociales. En E. Laraña y J. Gusfield (eds.). *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.

JAVALOY, F., RODRÍGUEZ, A. y ESPELT, E. (2001): *Comportamiento colectivo y movimientos sociales. Un enfoque psicosocial*. Madrid: Prentice Hall.

MELUCCI, A. (1980): The new social movements: a theoretical approach. *Social Science Information*, 19, n. 2.

CAPÍTULO III.3.5

LA CIUDADANÍA DEL FUTURO: LA ECOCIUDADANÍA

Prof. Dr. D. Luis de la Rasilla
Coordinador General del Proyecto INTERSUR
para la Democracia Ciudana y la 'Ecociudadanía'

Recuerdo que cuando en mi juventud alguien me planteaba la realidad de la vida como un gran reto, al estilo de cómo tan brillantemente lo hace el Prof. Mayor Zaragoza, siempre me formulaba una pregunta: ¿Y yo, qué puedo hacer? Responder siempre ha sido complicado. Y es que —hoy lo sé— no cabe hacer mucho debido, entre otras cosas, a la falta de instrumentos adecuados para participar en los asuntos públicos.

El partido político ya no sirve. A pesar del pronóstico certero de Hans Kelsen de que la democracia moderna se afianzaría sobre unos partidos cuya significación crecería con el fortalecimiento progresivo del principio democrático, la apertura de éste a la esfera supraestatal ha puesto en entredicho la capacidad de aquellos para continuar siendo el baluarte de la nueva democracia ciudadana y, mucho menos, de la futura ecociudadanía, a la que ahora me referiré. Es un instrumento incapaz de afrontar la realidad cambiante de nuestros días. Se ha quedado obsoleto en el ámbito del Estado y, por supuesto, cuando se trata de afrontar la realidad global de la sociedad internacional contemporánea.

Cabe incorporarse al trabajo de las llamadas ONG´s. Sin embargo ese moderno instrumento de participación —por lo general demasiado focalizado en aspectos sectoriales de la realidad— pronto se transforma en plataforma que, aunque satisfaga ese primer impulso solidario, acaba utilizándose como medio,

casi siempre precario, para afrontar el problema laboral que tan gravemente afecta a la gente joven. Las ONG´s pierden frescor y autonomía, ya que no son inmunes a ese efecto moderación-adulteración que trae causa —sobre todo en aquellos países en que éstas se amamantan en las ubres del Estado— de su inevitable proceso de integración institucional.

Esta ausencia de instrumentos para la participación ciudadana en los asuntos públicos y, en consecuencia, la inaplazable innovación en este ámbito —que constituye actualmente mi principal preocupación y quehacer— me animan a proponer en este Curso de Verano algunas reflexiones en torno al ejercicio de la ciudadanía del futuro —no necesariamente del siglo XXI— que quisiera completar con un breve bosquejo del proceso en curso de diseño y experimentación de un prototipo de instrumento para el ejercicio individual y colectivo de la democracia ciudadana y la ecociudadanía, que denominamos provisionalmente: instancia ecociudadana de acción política.

El profesor César Díaz-Carrera —en su intervención en el debate tras la conferencia anterior—, ha sugerido que no es didáctico definir la creatividad como la *facultad de sacar algo de la nada*, ya que ese sería cometido de dioses y magos. Crear resultaría más verosímil si consistiera —y es la definición que ha propuesto— en *hacer posible lo invisible, hacer visible lo que aun no se ve*. Pues bien, aplicando similar criterio al problema que nos ocupa —¿cómo afrontar los problemas que nos abruman para promover el desarrollo humano?— deberíamos partir de que la vida es una larga carrera que tiene su ritmo, de que los seres humanos no estamos especialmente bien dotados para vivir juntos, de que el conflicto y la tensión son inherentes —están y estarán siempre presentes— y que, lamentablemente, habrá muchas guerras todavía. No conviene olvidar, y ese hecho ilustra el lento ritmo del proceso de la sociabilidad humana, que hasta 1945 no se acordó la prohibición del uso de la fuerza como instrumento de las relaciones internacionales. Y se ha violado tantas veces desde entonces que cabe dudar de que se trate de un principio jurídico internacional realmente consolidado.

Y, sin embargo, el primer mensaje debe ser: ¡hay que seguir adelante! Tratar, como decía Giner de los Ríos, de *dirigir la propia vida individual con sentido común* y no agobiarse con el lento ritmo de los cambios profundos. Y es que el reto de la vida no puede ser afrontado con éxito si se confía en ver con los propios ojos el resultado del esfuerzo. Así, acuciados por el corto plazo, sólo se percibiría la insignificancia de las acciones individuales para tratar de cambiar las cosas y, pronto, una enorme sensación de impotencia desencadenaría la previsible reacción de frustración, apatía y desidia. ¿Y yo, qué puedo hacer? sólo puede responderse desde la humildad que deriva de esa rara habilidad de la condición humana para depredar su entorno y devorar a sus congéneres. Y sólo puede acometerse, si no desde la convicción, al menos desde la esperanza de que la creatividad de la solidaria tarea colectiva sea viable y desde el sosiego de la meta a largo, a muy largo plazo. Y no para relajar el ritmo del pensamiento y de la acción, sino en aras de una verdadera eficacia.

Personalmente me he quedado con las ganas de preguntarle al profesor Mayor Zaragoza, que como Director General de la UNESCO, es el español que ha desempeñado hasta el momento el cargo de mayor relieve internacional, si él, desde esa gran atalaya que le ha permitido tener una información privilegiada y codearse con los principales dirigentes, ha percibido si a esos niveles se trabaja con la convicción de que el desolador panorama del mundo tiene arreglo o si simplemente se trabaja sin brújula, corriendo por correr y por que nunca faltan las dietas, los buenos hoteles, los suculentos manjares y los vuelos gratuitos para reunirse a negociar con tan escasos resultados prácticos. No he podido hacerlo, pero creo que nos ha dado la clave cuando, citando al poeta —*las horas volverán y nos encontrarán instalados y dóciles*— ha invitado a la rebeldía e incluso nos ha confesado que lo que quiere hacer en esta nueva etapa de su vida es protestar.

El profesor Javaloy, por su parte, se ha referido a la recuperación de la figura del héroe porque motiva a los que luchan, desarrolla el sentimiento de su identidad, de hacer algo importante, de luchar por el grupo como por algo propio, convierte la lucha del grupo en una epopeya. La figura del héroe siempre ha atraído a la gente joven. Protesta y heroicidad son dos términos que la realidad asocia. Pero ¿cómo proponer a la juventud la heroicidad de afrontar los problemas del mundo en términos críticos, de protesta, cuando el tributo a pagar por tal actitud en las actuales circunstancias puede ser tan elevado y requiere tales condiciones de autonomía individual?

Afrontar los problemas del mundo con la actitud creativa, crítica y de protesta que se ha propuesto esta mañana a los jóvenes que asisten a este curso exigiría disponer de instrumentos adecuados para el ejercicio del derecho de participación política. Ya hemos visto las limitaciones. Además, el ser humano, que tiene gran capacidad para crear en el ámbito de las ciencias experimentales, se ha revelado bastante incapaz de innovar en el de la organización social, tal vez por el nulo interés de quiénes detentan el poder en la promoción de instrumentos de participación que les desbanquen. De ahí, y me interesa mucho llamar la atención sobre este particular, que si se aspira a participar realmente en la vida social, si se invita a la gente a hacerlo —recordemos que el título de esta mesa redonda es *Una ciudadanía para el siglo XXI. Participación y compromiso social*— la clave está en la creación de nuevas y eficaces herramientas.

Permitidme un ejemplo: En un mundo en el que no se conociera el principio de la palanca, sería posible una escena en la que una serie de personas, afanadas en despeñar una gran piedra pasan de la mofa a la sorpresa ante un supuesto fanfarrón que afirmara su capacidad para moverla en solitario, utilizando simplemente un largo palo y un punto de apoyo. Estoy convencido de que demasiados ciudadanos de buena voluntad malgastan su energía cívica tratando de afrontar con la herramienta inadecuada la resolución de los problemas contemporáneos. De ahí el enorme interés que tiene impulsar iniciativas de ingeniería política y social susceptibles de poner a punto potentes instrumentos innovadores de estímulo, referencia y soporte para la creciente

participación de la ciudadanía en la construcción de una sociedad sostenible y de responsabilidad global.

La ciudadanía, como es sabido, es el atributo del nacional de un Estado, sujeto pleno de derechos y deberes, que interviene en su Gobierno. Estamos hablando de participación política, de intervenir en el Gobierno de los asuntos públicos, de ocuparse de los mismos asuntos de los que se ocupan unos señores que se han montado en ese instrumento denominado partido político y han acabado secuestrando la democracia. Hablamos de que la ciudadanía, ocupe el espacio que usurpan unos *listillos* que controlan nuestra sociedad. ¿Quién decide que España intervenga en Irak? Sin duda, muy poca gente. ¿Por qué? Porque tenemos una democracia vergonzante y unos ciudadanos de perfil. Título, por cierto, de un libro[1] reciente del que, junto con el profesor Soriano, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad Pablo de Olavide, soy autor.

Y si el ejercicio de la ciudadanía ya es de por sí difícil ¿qué decir del de la ecociudadanía? La ecociudadanía —de *eco*: morada o ámbito vital más amplio del ser humano— es la condición de todo ser humano, titular de una parte alícuota de la soberanía mundial, legitimado para intervenir, con independencia de su adscripción nacional, en cualesquiera asuntos públicos, en pro del desarrollo humano de todos los habitantes del planeta, mediante la satisfacción de sus necesidades, sin comprometer el de las futuras generaciones. Ecociudadano sería, pues, aquel ciudadano, consciente de su pertenencia a la sociedad sostenible y de responsabilidad global, que decide autoatribuirse, en el ejercicio de su plena autonomía de voluntad, legitimación plena para intervenir en el gobierno de la *res publica* planetaria. Hoy por hoy, la ecociudadanía sólo puede ser una actitud cívica —la actitud ecociudadana— alternativa, responsable, solidaria y comprometida con la definición, formulación y defensa de los intereses comunes de los seres humanos. Una actitud, sin duda, necesaria, susceptible de abrir el camino a la ciudadanía y a la democracia del futuro. Una especie de ciudadanía global, una ciudadanía en la que algún día lejano un ecociudadano, español, ruso o chino, pueda participar en la adopción de decisiones que afectan a todos los seres humanos. Una actitud ésta cuya generalización resultará inviable sin la apoyatura de estrategias de información y formación de la opinión pública adecuadas y la libre disposición de potentes e innovadores instrumentos para su ejercicio individual y colectivo.

Posibilidad remota, incluso para quienes disfrutamos de las democracias representativas al uso, tan alejadas aun de la verdadera democracia ciudadana. Todos hemos vivido recientemente la experiencia de esa primera manifestación global para tratar de impedir la intervención militar en Irak. Posiblemente muchos jóvenes en este país han irrumpido en la vida política lanzándose a la calle para protestar por una guerra ilegal e injusta. Y se han encontrado de pron-

(1) VSORIANO, R.; RASILLA, L.; Democracia Vergonzante y Ciudadanos de Perfil, Ed. Comares, Granada, 2002.

to con una evidencia: que no hay más que el voto y la calle y que ni el voto ni la calle han servido para nada. Nadie les había hablado nunca —ni lo han hecho después del fiasco— de la formidable y premeditada mordaza jurídica —fruto del pacto constitucional unánime de los partidos políticos— que se oculta tras el demagógico llamamiento de éstos a la participación ciudadana.

Y es que la participación ciudadana, el legítimo derecho a intervenir realmente en el gobierno de los asuntos públicos, incluidos los de carácter internacional, presupone la tutela jurídica efectiva de una verdadera democracia ciudadana que sólo puede ser la conjunción inteligente y equilibrada de tres tipos de democracia: la representativa, la directa y la participativa. Sin embargo, la democracia representativa lo es todo. La democracia participativa es sectorial y momentánea y la democracia directa no existe, porque los partidos políticos ya se preocuparon de encerrarla en un ataúd durante el proceso constituyente.

Pero la gente no duda en salir a la calle para tratar de impedir una guerra sin saber que el artículo 87, 3 de la Constitución les considera menores de edad en los asuntos internacionales al excluir esta materia de la iniciativa legislativa popular; sin preocuparse por conquistar un referéndum de iniciativa popular que permita proponer directamente la ratificación o derogación de las leyes; sin chistar ante un sistema electoral que quiebra la igualdad y la libertad política de los ciudadanos... Pero lo más sorprendente es que los grupos de la sociedad civil organizada no adviertan a los ciudadanos de esta situación precaria diciéndoles claramente: *nos hemos manifestado y hemos votado sin conseguir modificar la voluntad gubernamental, pero entre el voto y la calle hay muchas cosas que hacer. Hay que luchar por modificar la Constitución para construir una verdadera democracia ciudadana que permita materializar la voluntad popular.*

Dado que la solución ante la situación política actual pasa por el rearme de la sociedad civil, añadiría un tercer mensaje: Frente a la opción de militar en un partido político propongo como alternativa la de constituir "grupos de ciudadanos de acción política". Grupos de ciudadanos al lado, ocupándose de lo político, de lo mismo que hacen los partidos políticos, pero separados y distintos de éstos. Con plena libertad crítica y de acción, sin interferencias ni mediatizaciones, sin financiación ajena comprometedora. Exigiendo constantemente a los políticos rendición de cuentas por sus actuaciones, como corresponde hacerlo al mandatario respecto al mandante, al delegado respecto al delegante.

Como he atribuido la falta de compromiso político de los jóvenes a la ausencia instrumentos adecuados y, además, me he atrevido a abrir un nuevo e inmenso campo de participación al referirme a la ecociudadanía, debo hacer alusión a un proyecto que promuevo y coordino desde de 1996: El Proyecto INTER/SUR para la Democracia Ciudadana y la Ecociudadanía, que podéis consultar en el portal www.ecociudadania.org. Una iniciativa no gubernamental —autónoma y sin ánimo de lucro— de ingeniería política y social para la investigación, el diseño y la experimentación colectivos de nuevos instrumen-

tos de intervención ciudadana en los asuntos públicos a escalas local, regional, estatal y global, que trabaja en la concepción y puesta en funcionamiento de un prototipo de herramienta política innovadora: la *instancia ecociudadana de acción política*.

La instancia ecociudadana de acción política será un nuevo instrumento (en cuyo diseño y experimentación colectivos, estáis invitados a participar activamente, a través de la citada página www.ecociudadania.org) para el ejercicio individual y colectivo de la ecociudadanía, adaptado a la nueva estructura socio histórica de la globalización. En una primera aproximación se podría describir como fórmula, marco de procesos de asociacionismo transnacional, pluralista, flexible y autoregulable, de carácter no gubernamental, autónomo y permanente; dotado de mecanismos *ad hoc* de estímulo, referencia y soporte para el libre ejercicio, individual y colectivo, del derecho-deber de ecociudadanía. Se concibe como potente herramienta política polivalente, de gran versatilidad y fácil acceso a través de internet, para la coordinación y encauzamiento ecociudadano de la acción política dispersa de la sociedad civil. Se diseña para inducir, a partir de un determinado umbral de uso, un quíntuple y permanente efecto de autoliderazgo, autofinanciación, autoregulación, autoexpansión y autorenovación. A diferencia del partido político, la instancia ecociudadana de acción política no aspiraría ni a legislar ni a gobernar. No constituiría, pues, plataforma electoral y, en consecuencia, no competiría en la lucha por el control de los escaños que permiten controlar las diversas cámaras legislativas. Su legitimidad no derivaría pues de las urnas sino de su condición de instancia o soporte transnacional colectivo de participación ciudadana autónoma y plural —netamente democrática— en defensa de los intereses comunes de los seres humanos.

Por tanto, no sólo os digo que son necesarios nuevos instrumentos de participación ciudadana en los asuntos públicos, sino que estamos trabajando en ellos y os invito expresamente a aportar la creatividad que esta mañana se os reclamaba a esta apasionante tarea a largo plazo. Si no diseñamos la palanca y la apoyamos en el punto adecuado, poco o nada podrá hacerse y los más probable es que *las horas volverán y nos encontrarán instalados y dóciles*.

Conclusiones

PRIMERA: El ejercicio ciudadano de la democracia en el ámbito estatal, ya de por sí limitado, ante el secuestro de ésta por los partidos políticos, se complica sustancialmente ante el reto de la globalización. La necesaria extensión de la democracia al ámbito supraestatal y su ejercicio ciudadano —el ejercicio de la ecociudadanía— conlleva una profunda transformación de la democracia y de las modalidades de ejercicio del derecho de participación política.

SEGUNDA: Carencia de instrumentos innovadores para el ejercicio del derecho de participación política.

Obsolescencia del partido político: La apertura del principio democrático a la esfera supraestatal pone en entredicho la capacidad del partido político para afrontar la realidad cambiante de nuestros días. Se ha quedado obsoleto en el ámbito del Estado y, por supuesto, cuando se trata de afrontar la realidad global de la sociedad internacional contemporánea.

Limitaciones evidentes de las ONG´s: Muy focalizadas en aspectos sectoriales de la realidad y altamente vulnerables ante el efecto moderación-adulteración que trae causa de su inevitable proceso de integración institucional.

TERCERA: Es inaplazable la innovación en este ámbito. Deben impulsarse iniciativas a medio y largo plazo de ingeniería política y social susceptibles de poner a punto potentes instrumentos innovadores de estímulo, referencia y soporte para la creciente participación de la ciudadanía en la construcción de una sociedad sostenible y de responsabilidad global.

CUARTA: Carece de sentido proponer a la juventud que afronte los problemas del mundo —incluida la tarea de poner a punto los nuevos instrumentos de participación política— con actitud creativa, crítica y de protesta, si el sistema educativo no les capacita para ello y la sociedad civil es incapaz de desarrollar por sí misma procesos autónomos de enseñanza-aprendizaje a gran escala para la ciudadanía y la ecociudadanía.

QUINTA: El primer paso es reconocer que otra democracia es posible y aplicarse a transformar la democracia representativa al uso, secuestrada por los partidos políticos, en una verdadera democracia ciudadana que sólo puede ser la conjunción inteligente y equilibrada de tres tipos de democracia: la representativa, la directa y la participativa. Y ello pasa por una importante reforma constitucional.

SEXTA: Frente a la opción de militar en un partido político una alternativa es constituir "grupos de ciudadanos de acción política". Grupos de ciudadanos al lado, ocupándose de lo político, de lo mismo que hacen los partidos políticos, pero separados y distintos de éstos. Con plena libertad crítica y de acción, sin interferencias ni mediatizaciones, sin financiación ajena comprometedora. Exigiendo constantemente a los políticos rendición de cuentas por sus actuaciones, como corresponde hacerlo al mandatario respecto al mandante, al delegado respecto al delegante. La opción de participar en una ONG podría completarse con la pertenencia a "grupos de ciudadanos de acción política" que contemplen la vida política en su totalidad.

SÉPTIMA: El Proyecto INTER/SUR para la Democracia Ciudadana y la Ecociudadanía, que puede consultarse **www.ecociudadania.org**, es una iniciativa no gubernamental —autónoma y sin ánimo de lucro— de ingeniería política y social dedicada expresamente a la investigación, el diseño y la experimentación colectivos de nuevos instrumentos de intervención ciudadana en los asuntos públicos a escalas local, regional, estatal y global, que trabaja en la concepción y puesta en funcionamiento de un prototipo de herramienta política innovadora: la *instancia ecociudadana de acción política* y está abierto a todos los ciudadanos interesados.

Bibliografia

BARBER, B. (1984): Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age, Berkeley, Los Angeles, University of California Press.

BOBIO, N. (1994): El futuro de la Democracia, Barcelona, Planeta Agostini.

DAHL, R.A. (1993): La Democracia y sus críticos, Barcelona, Paidós.

FONT, J. (coord.) (2001): Ciudadanos y decisiones políticas, Barcelona, Ariel.

GOMÁ, R., FONT, J. (2001): *La Democracia local: un mapa de experiencias participativas*, en vol. Col. De Font (coord.), Ciudadanos y decisiones políticas, Barcelona, Ariel.

HELD, D. (1997): La Democracia y el Orden Global, Barcelona, Paidós.

Proyecto INTER/SUR para la Democracia Ciudadana y la Ecociudadanía., www.institutointersur.org.

SARTORI, G. (1998): Homo videns. La sociedad teledirigida, Madrid, Taurus.

SORIANO, R., RASILLA, L. (2002): Democracia Vergonzante y Ciudadanos de Perfil, Ed. Comares, Granada.

MÓDULO IV:

EDUCACIÓN PARA LA UNIVERSALIDAD: MÁS ALLÁ DE LA GLOBALIZACIÓN Y LA INTERCULTURALIDAD

CAPÍTULO IV.1

NUEVOS HORIZONTES EN LA SOCIABILIDAD HUMANA: CLAVES PARA LA ESPERANZA

Profesor D. Enrique Miret Magdalena
Filósofo. Escritor

Tenemos que conocer mejor nuestra sociedad en la que se desenvuelven desarrollos técnicos ayer insospechados y hoy existentes, pero que en este momento no sabemos dirigir. No tenemos la preparación adecuada para gobernar estas fuerzas ciegas que dirigen hoy el mundo creado directa o indirectamente por los países desarrollados.

Hace 75 años el filósofo francés Henri Bergson pronosticó lo que nos iba a pasar y está ocurriendo: que la técnica se iba a apoderar de nosotros porque para dirigir tanto avance material, y no se hiciera inhumano, se necesitaría "un suplemento de alma" y no lo tenemos: la ética anda por los suelos, la religión está en profunda crisis en nuestros países, el materialismo mecanicista, heredado para nuestra desgracia del viejo filósofo Aristóteles, nos invade y somos víctimas de lo que hemos creado con tanto esfuerzo.

La ciencia ha dado un vuelco a nuestros saberes, pero también se ha dado cuenta de este vacío ingobernable pues se ha desatado un nuevo fenómeno de dimensiones universales: la globalización; pues todo influye en todo y en todos, y si no sabemos dirigir este impulso somos víctimas de su potencia sin norte, que hoy hunde empresas aparentemente florecientes y hoy y mañana hunde países en el marasmo de la especulación desbocada.

El inventor de la Cibernética Norbert Wiener ha dicho que para evitar este fenómeno tenemos que cambiar de mentalidad para poder dirigir su fuerza ciega.

Este es el reto, expresado por un filósofo y un científico, mas importante del mundo actual.

Está claro que con nuestra antigua mentalidad no podemos avanzar hacia un mundo mas humano, las inteligencia que tenemos aprendida con un antiguo modo de pensar para dirigir nuestra vida, no es suficiente.

Por si fuera poco ha surgido en el mundo el problema de la droga y de las poderosas mafias que gobiernan ese mundo tan rentable para ellos. Y nada digamos del terrorismo; y los métodos violentos para erradicarlo por medio de la engañosa guerra preventiva de Bush, que lo único pretendido por él es echarse en manos del dictador norteamericano del mundo.

Y muchos caen con sus negocios en la corrupción, y España se encuentra inerme como decía Ortega y Gasset hace años. Ante estas fuerzas e incentivos no poseemos las virtudes necesarias para hacerles frente. La tentación es demasiado grande, y España es "un pueblo ahogado por virtudes pusilánimes", (Ortega).

Necesitaríamos volver a la reciedumbre de que dimos muestra en nuestra genial cultura del Siglo de Oro, poniéndola al día, no copiándola literalmente, sino usando su poder adaptado a la época que nos ha tocado vivir.

En esta vacilante situación por un lado queremos estar en manos del Estado, que nos envuelve con su ineficaz y egoísta burocracia que, como un pulpo, nos agarra y no nos permite actuar eficazmente. Además hemos desarrollado, en esa situación, una falsa ética con dos normas: "todo vale", y hacer "lo que me apetece", y todo ello, caiga quien caiga sin compasión ninguna.

En general estamos faltos de ideales que nos impulsen a ir hacia adelante pretendiendo un mundo mas humano en el que todos podamos convivir.

El ser humano no lo olvidemos que, como señaló el psicólogo Allport, es el único animal que tiene metas de largo alcance; pero ahora parece que lo hayamos dejado de lado todo ideal elevado, y nuestro Occidente se ha echado en un materialismo medanisista que viene por influencia de la filosofía aristotélica que impregnó hasta al cristianismo basando su teología en este pensamiento tan poco humano, como demostró el Nobel Bertrand Russell.

También empezamos a ser conscientes de que nuestra orgullosa y fría razón, que desarrolló la Ilustración, no es suficiente para resolver los graves problemas del mundo presente. Si bien se ve: ha fracasado en el cometido que prometió y que tanta ilusión produjo en los filósofos que la dirigieron.

Y hoy la razón humana está por eso de capa caída. Necesitamos algo mas de calor humano. El mundo moderno que así se construyó está en crisis, y muchos han hecho lo posible para que amanezca una nueva vía: la de la posmodernidad, en la que se han introducido algunas migajas de sentimiento, para pretender hacer mas humana a nuestra razón, y ésta la hemos rebajado buscando pensar menos, creando así el hombre "light", que no es la solución que arreglaría los males actuales.

Un ejemplo significativo lo encontraremos en la literatura de hace unos años. Por ejemplo: en la novela del checo Milán Kúndera, particularmente en "La insoportable levedad del ser". La vida es para el como un sanatorio donde la gente tiene que acostumbrarse a vivir. Es el "sanatorio de la convivencia". Y además en él con el sexo en el centro de la vida, para paliar el fracaso permanente de existir, como analiza el gran crítico literario Cristóbal Sarrias, olvidado por tirios y troyanos por decir siempre la verdad guste o no guste al estragado gusto que está de moda, en ese mundo de la palabra escrita que vende mala mercancía al precio de buena. La única regla que se predica en él es "aprovecharse de la situación" (Sarrias) para conseguir el poco placer egoísta del momento presente.

Comenzamos a darnos cuenta de que el mundo moderno se construyó partiendo de la idea de Descartes, que definía al hombre con el entimema: "pienso, luego existo". Y a partir de el construimos este mundo moderno, que hoy falla, pues de el han provenido no el bienestar para todos, sino los enfrentamientos, el terrorismo, las guerras de exterminio de los países atrasados que usan medios técnicos avanzados para destruir. o el dominio de los países adelantados como demuesra el sociólogo Edgar Morin. Mundo dirigido por el presidente Bush, que quiere dominar el planeta Tierra, usando la que llama "guerra preventiva", que es la mas injusta de todas las guerras. Pero hemos vuelto con él al iluminismo de los fundamentalistas como es Bush, porque se siente el único posesor de la verdad absoluta, cosa imposible para cualquier ser humano, que debe saber de su incapacidad para decir una palabra definitiva, ya que tenía gran razón el famoso filósofo de nuestro Siglo de Oro, Francisco Suárez,s.j., que enseñaba con indudable acierto que ""en casi todo es difícil conocer la verdad".

Y por eso tenemos que acudir al diálogo, que emplearon genialmente para escribir, los literatos y pensadores clásicos españoles desde el mallorquín del siglo XIII, Ramón Llull, y su "Llibre del gentil e los tres savis", pasando por el filósofo del amor León Hebreo con "Diálogo de Amor, el cristiano crítico Juan de Valdés y su "Diálogo de la Doctrina Cristiana"; y nuestros místicos como San Juan de la Cruz con sus poemas como "Llama de amor viva", o "las Moradas" de santa Teresa de Jesús, y el franciscano Fray Juan de los Ángeles con su "Los diálogos de la conquista del Reino de Dios", o el tratado de pedagogía de Luis Vives llamado "De disciplinis", y el tan ingenioso: "EL coloquio de los perros" de Cervantes.

Ese fue nuestro perdido ejemplo, que hoy debemos recuperar y reemprender el diálogo a todos los niveles. Tenemos que comprender que somos cada uno somos una perspectiva, como descubrió el sabio Einstein con su teoría del relativismo, que le sirvió a nuestro filósofo Ortega y Gasset para descubrir el perspectivismo. Y a todos nos recomendó Ortega que no lo olvidáramos nunca en nuestro caminar por la vida.

El primero que se dio cuenta del mayúsculo error de Descartes con su entimema, queriendo definir al hombre parcialmente por su sola razón, fue nues-

tro olvidado Unamuno, cuando observó que nosotros debíamos ser definidos como: “Siento, luego existo”. Era dar un giro de 180 grados al filósofo francés, aunque todavía sin recoger los dos aspectos del hombre, que es corazón y razón, y no solo uno de ellos: ni solo la razón ni solo el sentimiento.

Fue a otro filósofo español a quien hay que atribuir el mérito de esta complementariedad: al profundo vasco.español Xavier Zubiri, el guipuzcoano que rectificó definitivamente al bilbaíno Unamuno.

Zubiri afirmó que el ser humano se definía por ser un “entendimiento sentiente”. Y años después, durante nuestra cruel y cruenta guerra civil, lo volvió a descubrir una inteligente y humana filósofa, María Zambrano, que padeció a cuerpo limpio en Madrid los tristes avatares de nuestra trágica guerra entre hermanos. Redescubrió ante nuestro cruel espectáculo guerrero que, para terminar nuestros males, teníamos que utilizar los seres humanos la “razón poética”, quizá ésta es la mas feliz expresión de lo que los anteriores querían decir, y que hoy de forma mas superficial lo ha propuesto Goleman recientemente con su libro best seller “Inteligencia emocional”.

Así con este nuevo equipaje entraremos en una nueva época, terminando con la insatisfactoria posmodernidad que definido antes del pensamiento único y del pensamiento y el sentimiento débil: Nueva época que algunos llamamos transmodernidad la cual se basará, para ir adelante, en la razón poética, no en la fría razón, ni en el confuso sentimiento, sino en la estrecha unión de ambos en apretado ramillete.

Por eso la educación debe ser lo que decía el mejor educador Alain: Geometría y poesía, aprender del sabio matemático Tales y el poeta Homero.

Sin embargo ésto no es bastante: necesitamos dos alas para volar certeramente por los recovecos tan problemáticos de la complicada vida contemporánea.

Es darnos cuenta que, ante el fenómeno de la globalización, todo influye en todo, que nuestros actos tienen unas consecuencias positivas o negativas en todo lo demás y en todos los demás. No somos unos solitarios en una isla desierta, no somos unos Robinson Crusoe.

Varios siglos antes de Cristo lo descubrieron los dos mayores sabios chinos: Lao-tse y Confucio.

El primero decía que todo lo que hagamos tiende a repercutir en los demás como un bumerán, que luego vuelve a caer sobre nosotros. Y por eso lo bueno que hagamos tiene consecuencias sociales positivas, que a su vez vuelven a nosotros haciéndonos un bien. Y si son malas para los otros, al final terminarán por recaer sobre nosotros mismos, y nos harán a su vez un daño imprevisto. Es la ley de la reciprocidad que descubrió Confucio, recomendando una regla de conducta que se ha llamado Regla de Oro, que dice así: “no hagas a los demás lo que no quieras para ti”. Razón de tal Regla de la reciprocidad: porque lo que hagamos, bueno o malo, repercutirá sobre nosotros, como si hubiéramos lanzado un bumerán que va, pero luego vuelve a venir también recayendo sobre quien lo lanzó. Es el mal resultado que ha caido sobre nosotros los países des-

arrollados por haber explotado la naturaleza de modo egoista sin pensar en los efectos que esto podía producir sobre los demás que mas tarde vendría contra nosotros. Es la polución, la contaminación, la disminución de la capa de ozono y los ciclones, terremotos y desgracias naturales producidas por nosotros sin pensar en los efectos de explotación nuestra.

Dicho esto descubrimos que el hombre necesita del otro. El P. Vitoria decía en el siglo XVI que el hombre tiene para dirigirse por la vida de su propia razón; pero como su razón es débil y precisa del apoyo del otro para caminar por la vida. Es la imprescindible cooperación. Y los grandes escolásticos medievales, como el franciscano escocés Duns Escoto, decían que ser persona es estar abierto a los demás. El ser humano es apertura y relación. San Buenaventura lo definía así: "persona es el único ser de la creación que conscientemente está abierto a los demás". No es el egocentrismo pagano de quien para desarrollarse está concentrado en sí mismo sin tener una mirada ni para lo demás ni para los demás. Entonces ya se decía que todo ser verdaderamente humano es "reciprocante".

Poco a poco vamos acercándonos a todas las cosas y personas: no estamos solos. Ellas necesitan de nosotros, y nosotros de ellas.

Esta idea ha ido fructificando en la filosofía moderna, y el judío Martín Buber llega a decir que "las palabras primordiales no significan cosas, sino que indican relaciones" ("Yo y Tu"). Y Zubiri añade: "la religación es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia" ("Naturaleza, Historia y Dios·). Y el mejor fiosofo anglosajón del siglo XX, Whitehead decía que el concepto es solo relación. Y la lógica actual que ha hecho avanzar tanto la ciencia es la lógica relacional, del filísifo de la ciencia Reichenbach y el filósofo matemático Brunschvig, y no la obsoleta de Aristóteles y la Escolástica que es solo catalogadora.

Y Scheler va mas allá diciendo: "no hay yo sin nosotros", que es la regla de la psicología mas actual, la antropología y filosofía.

¡Que pena que esta filosofía franciscana, que intuyó todo esto, se perdiera para la teología católica, y la sustituyéramos los católicos por la tomista, inspirada en el pagano y materialista mecanicista Aristóteles!. Menos mal que ahora empezamos a rectificar algunos pensadores católicos, y como Teilhard de Chardin y el olvidado Blondel pensamos que la clave de la realidad es dialéctica y que toda realidad es complementaria, y que la filosofía tiene que ser idea y acción, pensamiento y vida, teoría y práctica unidas, o sea filosofía de la praxis.

Conclusión: somos ante todo solidarios. Justamente lo que ha descubierto, a fuerza de golpes, el mundo actual para poder salir de la globalización que nos invade.

Pero después de lo visto y descubierto por los pensadores mas perspicaces, nos preguntamos si también la ciencia ha ido por este camino. Y nos damos cuenta que, tanto la ciencia antropológica, como la psicológica y las ciencias humanas, se están dando cuenta de lo mismo. Antropología, Biología, Psicoterapia, Pedagogía, y Poesía por mas distanciadas que puedan parecer se reunen en la misma idea que tienen ahora del ser humano.

Es Ashley Montagu junto con sus discípulos y colaboradores quien ve que su ciencia termina pensando en el hombre como cooperación. Ya que éste no está hecho para el conflicto ni la competencia, sino para la cooperación; y que la persona es una serie de relaciones sociales, ("Que es el hombre").

El mismo niño necesita en los primeros años de su vida, para tener un buen desarrollo futuro, el acogimiento afectivo de la madre, según el psicólogo vienés Alfred Adler.

Y "los impulsos hacia la conducta cooperativa se encuentran presentes en él desde el nacimiento, y solo necesitan ser cultivados", (A.Montagu,o.c.).

Es mas: las nuevas teorías de la evolución demuestran que "si la cooperación no hubiera sido la fuerza predominante, los animales mas complejos —artrópodos o vertebrados— no habrían podido evolucionar a partir de los mas simples, ni hubiesen existido hombres que se preocuparan por sus lamentables guerras, biológicamente disparatadas", (idem).

Y el biólogo J.S.Baker señala que "el altruismo solo se da en los animales sociales.. y sobre él se basa, o debería basarse, la moral. El altruismo satisface nuestro instinto gregario, haciéndonos felices exactamente en la misma medida que nos produce placer la satisfacción de otros instintos. El altruismo en cierta medida es instintivo en las personas normales" ("La vida diaria vista por un biólogo").

Ortega y Gasset tomó también del biólogo von Uexküll su idea, clave en su filosofía, de que "yo soy yo, y mi circunstancia".

También Adler observa que "una de las tendencias mas fuertes del hombre ha sido la de formar grupos, con el objeto de poder vivir como miembro de una sociedad y no como individuo aislado. Sin duda esta vida social ha proporcionado enormes ventajas al hombre, y ha contribuido a que supere su sentimiento de inferioridad y de debilidad" ("La Ciencia de vivir"). El ha descubierto inicialmente la "Wir Psychologie" de Fritz Künkel, que es el método de este terapeuta para la curación de neuróticos. Podemos decir que es la psicoterapia del yo al nosotros.

Así podemos crear también una nueva moral enraizada en la vida, una moral biológica que desarrolló primero el premio Nobel de medicina Alexis Carrel en su obra "La conducta de la vida" y mas tarde el neuro-biólogo Paul Chauchard en su "Biologie et morale": "el biólogo no hace sino indicar al hombre donde está su deber si quiere ser plenamente un hombre normal, no cayendo en la enfermedad y no contribuyendo a hacer una mala sociedad". "Esta moral biológica es sin obligación ni sanción, únicamente tiene la obligación de ser hombre y la sanción de hacerse daño", (O.C.).

Es curioso que la moral tradicional también está en esta línea incluso en santo Tomás de Aquino, pues sostiene que "la virtud no es otra cosa que la prolongación de nuestras inclinaciones naturales", (Sertillanges- "La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin", Paris, 1946). No es una cosa que desciende de las nubes celestiales, ni tampoco un entrenamiento de siglos del ser humano: es algo que lleva dentro de si mismo, es en una palabra lo que han dicho a una dos filósofos expertos en este santo: Etiénne Gilson profesor del famoso

Collège de France, cumbre del acadenicismo universitario francés, y el dominico antes citado, P. Sertillanges, uno de los filósofos católicos del siglo XX mas perspicaces y renovador buscando su inspiración en el pensamiento medieval y en la ciencia actual como demuestra en su avanzado "Catecismo de los incrédulos". Pare ellos la moral es lo que debemos ser en función de lo que somos, algo muy parecido a la moral biológica antes descrita por los biólogos y neurólogos modernos citados.

Y Carrel añade: "las reglas de conducta se deducen naturalmente de las leyes fundamentales de la vida humana: conservar la vida, propagar la raza, y desarrollar nuestras potencialidades mentales... Es preciso no solo conservar la vida, sino propagarla y hacer que crezcan en nosotros las fuerzas del espíritu... El cuerpo humano tiene como función específica el desarrollo de la conciencia. Las reglas de conducta derivan de esas leyes de la vida por deducción... Y descansan sobre los datos mismos de la experiencia, por consiguiente su solidez es a toda prueba, pues poseen una autoridad mucho más grande que la ética filosófica y la moral religiosa" (o.c.).

Erikson, preocupado por la expresión mas actual y concordante con el pensamiento social y con el científico, encontró la clave en Gandhi. Cuando llegó este a la conclusión, según su experiencia de pacífico revolucionario en la India, que la Regla de Oro corregida, debía expresarse así: "La única línea de acción justa es la que no daña a ningún bando en una disputa". Y llamaba daño para expresar, según sus Diarios, la combinación de perjuicio económico, indignidad social, pérdida de la necesaria auto-estima, y el sentimiento injustamente resentido, (E.H.Erikson "Ética y psicoanálisis", B. Aires,1967).

Con este bagaje, ¿qué es lo que está ocurriendo de positivo?: que cada vez hay mayor número de voluntarios que se dedican a ayudar a resolver los problemas humanos y sociales, a los que los Estados no llegan, o lo hacen escasamente. Lo vemos en las guerras que ocurrieron en Ruanda, en los conflictos de Yugoeslavia, o de Afganistán y de Irak, lo mismo que en nuestros países con los nuevos pobres marginados. Son también las nuevas organizaciones no gubernamentales, dedicadas lo mismo a cuidar del medio ambiente, que de los solitarios o de los sin médico, y de esos marginados de nuestro mundo desarrollado. Son las ONG´s movidas por voluntarios como la Cruz Roja, Caritas, Médicos mundi, Mensajeros de la Paz, el Teléfono Dorado para atender a los ancianos solitarios, el Teléfono de la Esperanza, y unas pocos mas de todos conocidas.

Pero hemos de saber que además existen muchas otras que no cumplen la misión de que alardean, y hemos de conocerlas para sanear esta acción separando el trigo de la abundante cizaña.

Principalmente son jóvenes los que componen estos misioneros laicos llamados voluntarios. Fenómeno propio de nuestro mundo actual. De modo que en Estados Unidos, donde mas se ha desarrollado esta responsabilidad entre sus ciudadanos, hay nada menos que 90 millones de voluntarios que dedican al año 8.000 millones de horas a esta desprendida labor. Las Girl Scouts, y Boy Scouts suman tres millones y medio de voluntarios. Existe un movimiento ecuménico

llamado “The Christophers” que publican gratuitamente un millón de ejemplares mensuales de su Boletín, sugiriendo acciones, y está dirigido lo mismo a creyentes que no creyentes, invitando a todos a realizar actos voluntarios sociales, culturales y ambientales. Un caso sorprendente fue el del colaborador de Nixon en el escándalo del Watergate, que primero se confesó responsable de esa inmoral acción política y fue a la cárcel; y, al salir, se dedicó y organizó voluntarios para la atención a los presos. Y la excelente labor del Ejército de Salvación en Florida, con sus casas para presos del primer delito, acogidos en ellas familiarmente y recuperándose sin ir a la cárcel tres de cada cuatro delincuentes de primer delito, cuando en la cárcel solo se recuperaba uno de cada cuatro. Y la Covenant House en Nueva York, recogiendo a 30.000 jóvenes al año que vagan de noche por las calles sin vivienda y sin trabajo, donde la inmensa mayoría se recuperan aprendiendo un oficio que les permite vivir por si mismos. Y las comunidades Amish, que ayudan a construir viviendas para gente sin ellas, proporcionando incluso materiales y mano de obra en colaboración con los interesados.

Y ahora nos preguntamos: ¿qué razones hay para este voluntariado?. Y los expertos en ello encuentran al menos cinco:

— Darse cuenta que la ayuda mutua es rentable para uno, como decía el antropólogo A.Montagu, según la ciencia ha descubierto, y expliqué yo con detalle antes.
— Sentirse útil da una gran satisfacción. Lo ha descubierto el estudio de nuestro cerebro por la universidad Emory de Atlanta (USA). Ha demostrado que “el altruismo pone en funcionamiento los mismos circuitos que detectan aquello que nos lo hace pasar bien”. Es “como si la evolución ya hubiera grabado en nuestros genes que es básico ayudar a los demás.., resultando placentero en si mismo ser solidario”. Todo esto lo transcribe la periodista Xaro Sánchez sacado del trabajo realizado en la universidad Autónoma de Barcelona por la profesora de Psicología Médica y Psiquiatría (La Vanguardia, Feb.2003).
— También hacemos buena amistad en este ambiente, colaborando en estas acciones voluntarias, y vivimos algo que la juventud desea mucho: hacer amigos y disfrutar de ellos.
— Descubrir que el verdadero autodesarrollo está en la apertura no en la autoclausura.
— Darnos cuenta de la repercusión de todos los hechos a gran distancia de ellos, para bien o para mal todo nos influye, ya que —como decía el profesor Lejeune— “una mala cosecha en USA o en Rusia repercute en todo el mundo”. Es el famoso “efecto mariposa” que estudió el matemático y meteorólogo Lorenz, y ha aplicado a la sociedad el sociólogo Peter Drucker (“Nuevas realidades”).
— Y vivir personalmente la experiencia de que mas vale el ser que el tener, como demostró el psicólogo y sociólogo Erich Fromm en su libro del mismo nombre.

Este mismo científico observaba algo muy importante y que se tiene en cuenta en muchos movimientos de ONG´s en USA: que hay que prepararse profesionalmente para realizar bien la labor del voluntariado, ya que "no se pueden construir submarinos leyendo las obras de Julio Verne, ni puede crearse una sociedad humanista leyendo a los profetas", como creen algunos bien intencionados católicos progresistas.

Sin embargo si en Europa hay quince millones de voluntarios, en Gran Bretaña cinco y en Italia tres, en España solo se estima que hay 500.000: nos hemos quedado todavía muy cortos (L. G. Carvajal - "Con los pobres contra la pobreza").

Algo digno de reflexión es, en esta motivación del voluntariado actual, la carencia en la mayoría de motivaciones directamente religiosas.

Hemos de darnos cuenta de que en España uno de cada cuatro jóvenes dice que pasa de Dios, aunque no pierden todo deseo de trascendencia, aunque esté mal orientado, pues se manifiesta confusamente en que el 41% cree en los horóscopos, 33% en videntes, 25% en un cierto espiritismo, (INJUVE, 1999), y otro 25% en la telepatía (España 2000,F.Santa María).

La inquietud religiosa se ha transformado, en una buena parte de la juventud nuestra; pero no se ha perdido del todo, ya que conserva lo esencial: que es la entrega a los demás, y que es lo básico del mensaje de Jesús.

Los datos aportados por el profesor Canteras son muy ilustrativos de la situación de la juventud de 15 a 29 años en España, presentado en la universidad de verano de El Escorial en 2003. Por ejemplo 4 de cada 10 jóvenes están integrados en movimientos u organizaciones, principalmente ecológicas, de la defensa de derechos humanos o de la inmigración. Y las mas valoradas las ONG's (67,6%). 72% nula o poca credibilidad a la Iglesia Católica. Valores máximos la honradez, responsabilidad, lealtad, sencillez, dominio propio, y sensibilidad. El 73% tienen anclada la vida en el presente, y el 55% no creen en nada no resuelva problemas concretos. Y solamente uno de cada 10 tiene alta confianza en las instituciones democráticas y el 64% no confía en el Parlamento, el gobierno o los partidos políticos.

Respecto a la religión el 72% concede poca o ninguna credibilidad a la Iglesia Católica. El 80% no cree que haya una religión poseedora de la verdad en exclusiva, y las opiniones mas críticas respecto a la Iglesia católica están en los que se consideran religiosos. Aunque el 60% cree en algo superior al hombre, y el 71,9% considera muy importante el bienestar espiritual en sus vidas. Si bien, como dije antes, se inclinan por el esoterismo en un alto porcentaje del 60,7% de ellos se inclinan a él. Y el 32,6% ven con simpatía las sectas, si bien solo 75.000 pertenecen a alguna de ellas.

Respecto a todos los españoles el 30,7% según el CIS en 2003 confiesa no ser religioso. El cardenal Marcelo González dijo ya en 1978 que era "una nación de bautizados", y esto se ve respecto a Francia donde el católico está mas motivado intelectualmente. El cardenal Rouco confesó en 2002 que católicos se dicen entre nosotros el 80% pero la mitad no son practicantes y los que lo son no admiten la mayoría de los dogmas y moral oficial de la Iglesia.

En cuanto a la conducta moral los abortos en menores de 18 años se han duplicado en los últimos 10 años, según dice el CSIC en el año 2003.

En la European Values Survey los jóvenes son mas sensibles al valor de la religión que hace unos años, pero no por ello frecuentan mas las Iglesias, pues desciende la práctica religiosa. Este interés por lo religioso crece en los países del Este, y en Alemania, Portugal, Italia, Suecia y Dinamarca. Y los jóvenes italianos van mas a la iglesia, y los franceses los que menos. Y la familia es el valor mas importante en Europa.

Dios es un valor en alza según el sociólogo Díez Nicolás en América Latina, África, y países islámicos, y en el mundo anglosajón. El nivel de estudios va acompañado de alejamiento religioso respecto a los de estudios inferiores. Y existe una gran tolerancia en España hacia las nuevas familias, la homosexualidad y la cohabitación.

Y la felicidad en el mundo no responde al nivel de renta.

Lo que se prevé para el 2010 es el aumento de la población inmigrante, y también el envejecimiento de la misma de modo que se estima que en el 2050 España será el país mas viejo del mundo, o sea con mayor proporción de mayores de 65 años.

A mi me han dado que pensar las afirmaciones del movimiento de origen suizo, pero de difusión internacional, especialmente en USA y Europa del Centro y Norte, llamado "Rearme moral". Por su importancia los transcribo como final de este escrito:

— En el mundo hay suficiente para las necesidades de todos; pero no hay bastante para la codicia de todos".
— Si todos se preocuparan lo suficiente, y compartieran lo suficiente, todos tendrían también lo suficiente.
— Vivir todos unidos, o perecer divididos.
— No se trata de quien está en lo justo, sino de qué es lo justo.

Y vendrán bien, como colofón de todo lo dicho, una poesía de Gloria Fuertes para saber lo que es un voluntario; y un poema malawi que critica la triste realidad de quienes hablamos mucho, pero no hacemos lo necesario.

Dice Gloria Fuertes:

"Mas que un premio gordo de lotería,
mas que un premio Nóbel de lo que sea,
recibe el voluntario cada noche al acostarse,
recibe el voluntario que durante
unas horas al día ha alegrado a un triste,
ha hecho sonreír a un enfermo,
ha paseado en su silla a uno que no puede pasear.
El premio del voluntariado es que pasa a ser un artista,
que no ha pintado un cuadro,

no ha escrito un poema;
pero ha hecho una obra de arte,
con sus horas libres.
Todavía hay milagros,
que los harán los nuevos voluntarios,
en España o en América o en África".

Lo que no es de recibo es que perdamos el tiempo de reunión en reunión, sin quedarnos algunas horas para hacer lo que hablamos como decía sinceramente y sin acritud el poema malawi:

"Tenía hambre y habéis fundado un club con fines humanitarios donde se discute sobre la falta de alimentos. ¡Os estoy agradecido!. Estaba en la cárcel y habéis ido a la iglesia para rezar por mi liberación. ¡Os estoy agradecido!. Estaba desnudo y habéis examinado seriamente las consecuencias morales de mi desnudez. ¡Os estoy agradecido!. Estaba enfermo y habéis caído de rodillas para agradecer al Señor haberos dado buena salud. Vivía sin un techo y me habéis predicado los recursos del amor de Dios. ¡Parecéis tan piadosos y tan cerca de Dios!. Pero yo tengo todavía hambre, estoy todavía solo, desnudo, enfermo, prisionero y sin techo: os confieso que también tengo frío".

La esperanza es la clave del futuro, y está en nuestras manos. No nos queramos engañar: lo que se espera es nuestra acción para conseguir una sociedad mas justa, mas humana, mas libre, mas solidaria sin discriminación para nadie, y para ello no bastan nuestras palabras bienintencionadas se necesita algo mas. Es caer en la falsa ética de la fonetización de los valores, por la cual creemos haber realizado lo que proclamamos solo de palabra.

La esperanza es esa clave según la idea de tres culturas religiosas: la agnóstica del pensador neo-marxista Ernst Bloch en su "Principio Esperanza", del teólogo protestante Moltmann con su obra "Teología de la esperanza" y el mundo católico norteamericano en su New Parish Catechism que afirma que para el católico el mayor mal no es el llamado pecado mortal como se ha dicho a los católicos españoles, sino la desesperanza que corrobora el santo francés Claudio de la Colombière. Y la base es que el bien es mas en el mundo que el mal, pues si este último fuera mayor su negatividad habría destruido la sociedad y ya no existiría el mundo humano.

Es necesario sembrar como nos dio ejemplo el gran amigo de los seres humanos, Jesús, aunque quizá no veamos el fruto sembrado como el tampoco lo vió y fue una realidad tras su muerte. "Un grano no hace granero, pero ayuda al compañero" dice el refrán. Y mas vale un año de vida generosa que cien de zozobras producidas por nuestro egoísmo. Y nuestra acción no puede faltar porque es verdad lo que enseñó Confucio: "mas vale encender una vela, que maldecir la oscuridad".

Sin olvidar nunca que "en la nave espacial llamada Tierra no hay pasajeros, porque todos somos tripulantes" señaló el sociólogo Mac Luhan.

Y recordar que “un viaje de mil millas empieza por un solo paso” como advirtió el sabio chino Lao-Tse en su Tao-Te-King:

“Empecemos sin desmayo: todos somos necesarios”

Conclusiones

1. El mundo está en cambio, sobre todo por el desarrollo de la ciencia y de la técnica.
2. Y no sabemos dirigirlo, yendo en buena parte a la deriva, surgiendo la corrupción, el terrorismo, la droga, el “gap” que aumenta entre países pobres y ricos, los nuevos pobres en nuestro mundo desarrollado, la explotación de los emigrantes,....
3. Para hacerlo mas humano necesitamos cambiar primero nuestra manera de pensar, desarrollando una ética humanista, y adquiriendo ideales prácticos, centrándonos en la Regla de Oro, en la ayuda mutua que desarrolla la verdadera evolución humanizadora, usando una razón más calurosa, más humana, más universal. Esto evitará las malas repercusiones de la conducta puramente egocéntrica.
4. Para alcanzar todo esto necesitamos aclararnos mediante el diálogo, pues todos necesitamos de todos. Tenemos que convencernos que no hay yo, sin nosotros: yo no soy un ser solitario, soy yo y mi circunstancia.
5. La crisis de la juventud no siempre es negativa pues ha surgido con fuerza el voluntariado. Y descubrimos que es también placentera la ayuda al otro, ya que parece esto grabado en nuestros genes, según la ciencia actual. Surge así no una moral en las nubes, sino enraizada en las tendencias básicas del ser humano.
6. Aunque la juventud se aparta de las religiones cristianas en Occidente, no pasa lo mismo en Oriente con el islamismo y el budismo. Y entre nosotros aparece un deseo falso de trascendencia bajo la capa de esoterismo.
7. Un agnóstico como el sociólogo Ernst Bloch, el protestante Moltmann y el catecismo católico para los párrocos de Estados Unidos, descubren que hay un fondo de esperanza que es el valor máximo en la vida humana. Y así darnos cuenta que todos podemos aportar nuestro grano al granero de la vida, porque somos de un modo u otro necesarios.

CAPÍTULO IV.2

MAS ALLÁ DE LA GLOBALIZACIÓN: EDUCACIÓN PARA LA UNIVERSALIDAD

Prof. Dr. D. Agustín de la Herrán Gascón
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen

La *universalidad* es un reto que trasciende la educación promovida desde los sistemas educativos. En este artículo se plantean unas consideraciones introductorias orientadas a la emergencia de una nueva *mentalidad universal,* como epicentro formativo de nuevas concepciones para el cambio interior-exterior.

PALABRAS CLAVE: Educación, Sociedad, Derechos Humanos, Nacionalismo, Universalidad, Ego, Conciencia.

ABSTRACT. The universality is a challenge that spreads the education promoted from the educational systems. In this article it has been arised some introductory considerations guided to the beginning of a new universal mentality as formative epicentre of new conceptions for the external-internal change

KEY WORDS: Education, Society, Human Rights, Nationalism, Universality, Ego, Consciousness.

UN DIÁLOGO (CONSTRUCTIVO), A MODO DE RESUMEN

P. *¿Qué papel que está llamada a desarrollar la educación futura como agente de cambio en un mundo nacionalista y globalizado?*

R. En su día tuvo gran sentido social la "Crítica de la razón pura", de I. Kant. Hoy creo que también lo tendría una "Crítica de la razón egocéntrica". Ésta es la clave mayor de lo que trataremos. El pensamiento egocéntrico sostiene y nutre tanto a los nacionalismos como a la globalización, que son el punto de arranque de esta "Educación para la universalidad" —como en su día la escuela rancia lo fue de la educación activa—: una *nueva ola de cambio radical* está emergiendo en la educación, y la *educación para la universalidad* es una parte de ella, quizá la síntesis o el epítome de todas.

Todos los nacionalismos (los centralistas y los independentistas) son, en parte, como decía Perich, un "triunfo de la Geografía sobre la razón" —además, de una racionalización evolutiva de las demarcaciones olfativas de las bestias salvajes que fuimos y que de vez en cuando volvemos a ser—. Creo que son una parte del pasado del presente. Y la globalización, como estado de conciencia, carece de norte. Los dos fenómenos son consecuencias de un estado interior y exterior mejorable, demasiado polarizado en el poder y en el tener. Detrás de ello hay más, mucho más, si lo deseamos y trabajamos por y para ello el tiempo suficiente. Las cosas pueden cambiar.

Sólo desde un pensamiento más fuerte, generoso y motivado por la evolución humana más allá de los ismos las personas pueden romper o disolver amorosamente los límites de la miopía y acceder gradualmente a la conciencia de universalidad. Entiendo que la globalización es una fase del capitalismo quizá necesaria pero muy insuficiente. La globalización se mueve desde y para la parcialidad. Una cosa es que la globalización sea un fenómeno global y otra —muy distinta— que mire por la globalidad o el bien común. El hecho de pertenecer a una parte privilegiada del mundo no debería ser un obstáculo para apoltronar nuestra comprensión. Se trata de poner a prueba la calidad humana de nuestra formación así como la clase de educación que la fomenta, y en su caso, proponer redefinirla desde sus raíces más íntimas.

P. *¿Puede la educación ser un instrumento de desarrollo de la conciencia social frente a la mera funcionalidad económica y, en consecuencia, como instrumento para la evolución de la mente humana y para la creación de una sociedad universalizada?*

R. Puede y debe, pero antes de entenderla como instrumento para la evolución de la conciencia me parece que hemos de detenernos en el que puede considerarse problema principal del ser humano: la inmadurez generalizada. No se trata sólo de analizar las cosas que ocurren y de adoptar posturas conservadoras o críticas ante ellas, sino de indagar en las raíces de sus causas. Si tuviéramos que destacar una característica de la vida humana sobre la tierra esa podría ser el egocentrismo, individual y colectivo. Creo que, además de estar en la sociedad de acceso a la información, sobre todo nutrimos la sociedad del egocentrismo. Quiero decir con ello que estamos identificados y muy polarizados en lo propio (político, nacional, cultural, económico, etc.) y que tenemos verdaderas dificultades para sentir y ponernos en el lugar de los demás. Anhelamos

rentabilidad y beneficio de puertas para adentro, y desde esta actitud un tanto miope tenemos la humanidad muy alejada. El Homo sapiens normal es el eslabón perdido entre el simio y el ser humano que podría llegar a ser.

P. *En este contexto de evolución posible, ¿se pierden valores, por qué?*

R. Cuando se bota un globo no sólo es necesario asegurar la barquilla y revisar la fuente de calor: es preciso soltar amarras y lastres. Por un lado, entiendo que perdemos valores y que necesitamos aprender a cooperar, luego a converger; a dudar, luego a pensar; a ser humildes, luego a autocriticarnos, personalmente y como sistemas sociales; a abrirnos a otras posibilidades, luego a ser flexibles; a practicar la generosidad, luego a ser más éticos; a razonar en clave de síntesis, luego a desarrollar un sentimiento de unidad más plenamente. Por otro, creo que estamos perdiendo la capacidad de reducir o diluir antivalores que nos evitan ser más para ser mejores: prejuicios, identificaciones dependientes, parcialidad en el razonar y en el sentir, anhelo de progreso sin evolución, rentabilidad sin plenitud, fanatismos, odios...

¿Y por qué? Se pierden o no se adquieren porque no se desean. En una sociedad de sonámbulos satisfechos —como decía Nicolás Caballero— sólo se desean otras cosas no incompatibles. La persona orientada al crecimiento interior, a la autorrealización, a la síntesis entre la mediocridad y la conciencia es la excepción.

P. *¿Y los medios de comunicación, por su potencia como transmisores de valores y antivalores? ¿También tendrán que implicarse en este impulso educativo?*

R. Sí y precisamente por su protagonismo en la vida cotidiana. Pongamos el ejemplo de la televisión, como medio principal. La televisión es una ventana para el negocio, la información y el entretenimiento; pero su función formativa está menos desarrollada. Falta conciencia y creatividad y, de nuevo, sobran pretensiones egocéntricas difícilmente justificables desde una profesionalidad madura. La TV nos enseña muy pronto que no es lo mismo que muera un indio que un vaquero, nos asegura falsedades y nos enfría la sensibilidad de acuerdo con sesgos que se asumen como normalidad. Por ejemplo, cada mes se derrumban tres pares de torres gemelas cuajadas de niños iraquíes menores de 6 años que mueren por hambre o enfermedades a causa del embargo. ¿Quién conoce esto?

P. *En este proceso de cambio para la evolución humana (hacia la universalidad), ¿cuál propone que sea el papel de los profesores? ¿Y el de los padres?*

R. Desde mi punto de vista, en una sociedad de pensamiento débil (ajeno, adocenado, previsible, estereotipado, egocéntrico...) los profesores pueden tener un papel protagonista, encaminado al desarrollo del pensamiento propio (crítico, autocrítico y generado desde la reflexión). Ese papel empieza bien si, en una línea de coherencia, el profesorado de Secundaria demandase una mejor y mucho más profunda formación pedagógica, y el de Universidad alguna

clase de formación didáctica. (Esto ya lo reclamaba Gregorio Marañón hace cincuenta años, pero todo parece indicar que la didáctica universitaria sigue siendo la cara dura de la universidad.) La escuela fue, es y será imprescindible para el desarrollo social, que será fugaz si, una vez realizada su labor, otros sistemas sociales la deshacen o no la apoyan.

Los padres deberían estrechar lazos con los profesores y formar con la escuela un frente educativo más capaz. Pero al igual que en el caso de los profesores deberían formarse como educadores. En este contexto sí es válido reconocer que no se puede dar lo que no se tiene, y aunque las actitudes sean lo más importante, no basta con querer si no se sabe y no se tiene conciencia del hecho. En este sentido creo que la escuela (universidad incluida) debe abrirse mucho más a los padres y madres. Ojalá se facilitara esa labor de extensión educativa o de servicio social desde y para una educación mejor enraizada en el sentido común.

P. *¿A qué se refiere cuando habla de "conciencia de universalidad" como anhelo social y educativo? ¿Cuál es el significado del "más allá" que encabeza el título de la exposición?*

R. Nuestra conciencia ordinaria es fragmentaria, dual, parcialista, egocéntrica, inmadura... La conciencia de universalidad podría conceptuarse como la capacidad que todo ser humano tiene de colocar los propios intereses en función de lo que favorece la evolución humana, más allá del ego. Ello requiere incluir de un modo preferente la variable humanidad en los sistemas menores (nacionales, internacionales, educativos, etc.) y converger con otros desde este anhelo común. El XXI puede ser el Siglo de la Educación, o quizá sea "el siglo terrible". Si "todo lo que se eleva converge" (Teilhard de Chardin), deducimos que lo que no converge es porque no se ha elevado todavía. No es suficiente con progresar si se evoluciona poco interiormente, y esa evolución humana es una consecuencia de la educación y el conocimiento.

Para emprender esta ruta hay dos caminos básicos: el interior y el exterior. El interior es el autoconocimiento —que en esta obra no se aborda— que está muy mal enfocado y peor resuelto por la educación ordinaria. El exterior es lo que denominamos Educación para la universalidad. En el trabajo se recoge un sistema de objetivos, capacidades y temas para la formación del profesorado y el diseño de currículos para la universalidad. Este trabajo expresa un sentir muy extendido, no es nada nuevo, en sentido estricto, porque ya Comenio, Kant o Herder lo propusieron a su modo. Quisiera que fuera un documento para debatir que el derecho a luchar por algo mejor es un imperativo educativo, y que ninguna persona sensible debería permanecer indiferente al sentido de la educación. Para ello me parece muy importante reconocer que somos seres inacabados en medio de una situación permanentemente crítica, que la conciencia es la capacidad de la que depende la posible evolución humana, y que el gran recurso capaz de ampliarla y fortalecerla es la educación... pero una educación redefinida. ¿Y para qué? Para que la conciencia de humanidad vaya ganando te-

rreno en interés social y en importancia personal a las conciencias fragmentarias o parciales, y a los consecuentes comportamientos egocéntricos que las sustentan y nutren.

P. *¿Qué modelo pedagógico podría fundamentar esta alternativa compleja, evolucionista y universal?*

La universalidad es un reto que trasciende la educación promovida desde los sistemas educativos nacionales y nacionalistas. En el texto de la conferencia desplegaremos esta propuesta como tema principal, definiendo un sistema de coordenadas capaz de sustentarla, como epicentro formativo de nuevas concepciones para el cambio interior-exterior. Para ello responderemos a cuestiones como el sentido de la educación para la universalidad en la sociedad y los sistemas educativos actuales, los desafíos de los nuevos tiempos, nuevos aprendizajes y objetivos para una educación distinta, cambios radicales en la formación del profesorado necesaria, en la mentalidad docente, etc. Esto último es muy importante. Estamos en los umbrales de una línea de trabajo social y educativo a la vez ancestral e inédita, cuya atención prioritaria es la preparación del terreno, del sustrato necesario, más que la calidad de la semilla. Este es el principio de este "modelo" pedagógico: cambio interior (menor egocentrismo y más conciencia) para el cambio exterior: cambio de mentalidad, este es el norte.

TEXTO DE LA CONFERENCIA (COMPLETO)

I. Una aproximación a las intimidades de la *globalización*

DIAGNÓSTICO DE LA MISERIA HUMANA. Sólo para la mitad de la población mundial estamos en la *sociedad del acceso a la información*. Pero no aseguraría que eso fuera un triunfo terminal o motivo de autocomplacencia. Identificarse con ella apunta a que nos hemos alejado de las coordenadas de Sócrates —que para los más *informados*, está *superado*—, que hemos dado una *patada en el trasero* de Kant, y que, después de ignorar el *guiño* de Eucken o de Teilhard de Chardin, seguimos haciendo lo mismo: identificarnos hasta la médula con la parcialidad y contribuir decididamente a erigir *ismos*, en nombre de la *mejor verdad* o *ilustración de la razón* —declarada o tácita— que nunca llegarán a ser *istmos*, aunque *se conecten* por Internet.

El prurito de la *información* dista del conocimiento (necesariamente, *pensamiento fuerte, creativo* y *propio),* desarrollo de las grandes utopías-motivaciones-movimientos, como la *coherencia* de Confucio, la *no-dependencia* de Siddharta, la *humildad* de Sócrates, el *amor* de Yeshua, la *síntesis* de Fichte-Hegel, la *complejidad* de Teilhard de Chardin, la *lucha por un contenido espiritual de la vida* de Eucken, la *autoconciencia uno —trina* de Soldevilla— García Bermejo, etc. Somos, en general, malos aprendices de los grandes maestros/as. En mu-

chos casos *nos los sabemos pero no les conocemos* —por *no querer querer hacerlo*— ni practicamos la destilación (*¿alquimia?)* de conocimiento a conciencia mediante la *coherencia*; no las pretendemos llevar a la práctica *ejemplarmente* o no nos interesa la autocrítica y aún menos la rectificación, aunque sí practicar el *abanderamiento* y la *propiedad...* con lo que los traicionamos e invalidamos triplemente...

Sobre todas las posibles *cualificaciones de sociedades* quisiera subrayar que, muy por delante de otros reflejos y refracciones, estamos en la *sociedad del egocentrismo,* característica más destacada de la vida humana sobre la tierra. En ella los sistemas (personas, grupos, instituciones, naciones, comunidades internacionales y sociedades en general) tienden a *anudarse* más y más para centrarse cada cual en su reducto en el sentido de lo propio, desatendiendo expresamente otros anhelos, conocimientos y realizaciones que pudieran incidir en la *posible mejora de la ev*olución *humana*. Estas ausencias definirán, desde luego, un segundo grupo de huecos *gruyerianos*, las materias pendientes para el siglo que viene y los siguientes. En mi opinión, formamos parte de una sociedad poco culta (cultivada) —aunque muy autocomplaciente—, que tiene a su disposición un océano de información deteriorada. La información sirve, de hecho, para *mirar, refrescarse, chapotear, nadar* o *navegar* —según las posibilidades— pero no para orientarse. Pese a que sus aguas encauzadas no son muy profundas, se corre el peligro de agotarse y de ahogarse. Además el medio está turbio: sus corrientes colectan toda clase de vertidos, que discurren a merced de los mercados, que la arrastran a un bienestar miope, *progresar a toda costa* sin evolucionar. Para todo esto —además de para contribuir a la humanidad *anude* su noosfera— Internet es necesario. Y ya lo decía F. Mayor Zaragoza (2000c), al recibir uno de los II Premios "Educación y Libertad"[1]:

Se nos dice ¡qué bien, ya tenemos todos estos sistemas de información! Está bien, está bien, es igual a como tener libros, pero lo que es importante es que después se lean y que se mediten y que no seamos exclusivamente estos espectadores del mundo de la información, espectadores que ya no tenemos tiempo para pensar, y por tanto no tenemos para existir, y por tanto no tenemos para sentir, y por tanto actuamos al dictado, no somos libres [...].

José Saramago ha dicho algo que me parece muy importante, ha dicho, corremos el peligro de tener tecnología 100 pensamiento 0. Este sería realmente el cambio más importante desde un punto de vista de valor de civilización y de identidad cultural, de defensa de la unicidad de cada ser humano que ya se ha producido en los últimos siglos. Yo espero que no. Yo espero que no tenga razón (p. 79).

Por tanto, no estamos aún en la *sociedad del conocimiento*. No tanto porque *información* y *conocimiento* sean incompatibles, sino porque éste ha sido enterrado por una estrato de aquélla información, cuyos residuos aumentan. Si es-

(1) Otorgados por Fundel (Fundación Europea Educación y Libertad).

tuviéramos en la *sociedad del conocimiento*, la información importaría menos, y la persona y su razón importarían mucho más. Al hilo de ello resulta llamativo que el *conocimiento* sea un elemento en el que la tradición curricular no haya reparado suficientemente. Dicho de otro modo: en la *autodieta* humana, sobran datos sobre *sabores* y falta cultura sobre *nutrición*. Este esquema nos ha sumido en una época de espíritu frágil, de debilidad intelectual, de voluntad descafeinada, de ausencia de compromisos sociales serios, y en cambio polarizada en objetivos que no van más allá de los propios sistemas y deseos. Por eso, con datos escalofriantes sobre el estado mundial (A. de la Herrán, y J. Muñoz, 2002), todo indica que el mundo se desmembra, que se abandona a la *entropía*.

¿Existe alguna causa o foco común a la mayoría de problemas y debilidades sociales interiores? La respuesta a mi juicio es afirmativa, y podría calificarse como *inmadurez* o *egocentrismo generalizado.* Radicaría en lo que hemos denominado *ego humano* (A. de la Herrán, 1997), entendido como la parte o *costra* inmadura del yo[2]. ¿Y la esperanza, alguna capacidad humana, acaso poco contemplada, capaz de contrarrestarlo? Análogamente contesto que sí, y que no ha de ser otra que la *conciencia humana* (A. de la Herrán, 1998), que vincularía conocimiento y espiritualidad, desde la *destilada intuición* que otorga el bien sentir y el buen pensar. Como corolario a lo anterior, un deseo, en la medida en que se aceptase el postulado de que la evolución humana transcurre del ego a la conciencia: si la educación *avalase* e impulsase *expresamente* el vector *ego-conciencia* como eje de la formación individual y colectiva, podría favorecer a varias generaciones vista, el surgimiento de seres humanos significativamente menos polarizados en lo propio y cada vez más *conscientes* (capaces, generosos, éticos e inteligentes). Y ese norte formativo tendría como sistema de referencia la posible evolución humana, pero percibida en parte inversamente; o sea, con la mirada *deshollinadora* puesta en sus *descosidos* y *roturas egoicas* y contemplando en primer plano lo que esencialmente la lastra, evita o sobra. Será el momento de considerar "didácticas negativas" (A. de la Herrán, e I. González, 2002, pp. 333,334), articuladas sobre *capacidades egógenas*, con cuya pérdida se *gane ser y* con ello *se mejore esencialmente.*

Cruzamos el atrio de la sociedad del acceso a la información y el *bien estar*. Lejos están la *sociedad de la conciencia* y del *más ser,* pero podemos orientarnos hacia ella trabajando por una *sociedad de la educación.* En este transitar la persona se difumina y se pierde de vista su naturaleza. Mantovanni escribía en "Educación y plenitud humana": la educación es "un riguroso proceso de formación humana que parte del individuo (ser psicovital) y concluye en la persona (ser cultural)" (B.S. Calvo, 1997, p. 54). A pesar de que Platón y Aristóteles ya destacaban que la esencia y el fin de la república y la democracia era la educación, hoy ésta no siempre nace para el individuo, y mucho menos se pretende su plenitud. "En una democracia, educar es cultivar la diversidad, la riqueza y la participación humanas" (J. Bruner, 1988, p. 207). Dicho de otro

(2) Atribuible tanto a personas como a colectivos identificados, con independencia de su amplitud.

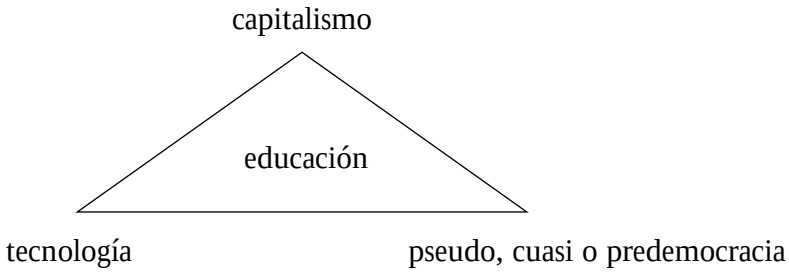
modo: el individuo, como dice A. Sobral, no es un "medio" para fines sociales o estatales, sino también, un "fin", que se configura conforme a sus posibilidades, a sus energías potenciales y a su particular destino (B.S. Calvo, 1997, pp. 67, adaptado).

Desde la conciencia de ser *hijos de Kant*, centramos las mayores esperanzas iniciales en la atención y la educación de la "capacidad de soberanía personal" (F. Mayor Zaragoza, 2000b, p. 9), contemplada tanto durante el proceso como en el resultado, denominamos *base de la diversidad*. Y, como afirma E. Vera Manzo (1997b): "La riqueza de la humanidad se encuentra en la diversidad y no en la homogeneidad o reducción cultural. Debemos respetar a las personas, culturas y comunidades existentes y enriquecernos con lo mejor de cada una de ellas" (p. 29), porque "La uniformidad es la muerte, la diversidad es la vida" (M. Bakunin), hasta tomar conciencia del sentido del caos[3]. Desde esta perspectiva, nuestro estado actual es *embrionario*, ilusivo, *predemocrático* y autocomplaciente. Pudiendo ser así: "¿Por qué no todos los hombres pueden desarrollarse y tornarse seres diferentes? La respuesta es muy simple. Porque no lo desean. [...] para convertirse en un ser diferente el hombre debe desearlo profundamente y durante mucho tiempo" (P.D. Ouspensky, 1978, pp. 14,15). Porque formar es autoformarse, como diría Gadamer, autoeducarse. Y he aquí que, desde este punto de vista, la educación de la humanidad, depende por entero de cada uno de nosotros.

COORDENADAS DEL SINSENTIDO SOCIAL. A la luz de lo anterior, podemos cuestionarnos: ¿Qué estamos haciendo? ¿Qué estamos construyendo? G. Bateson ya demostró en "Los efectos del Propósito Consciente sobre la Adaptación Humana" que, desde un punto de vista ecológico amplio, la sociedad no sabe lo que está haciendo (W.I. Thompson, 1992, p. 165, adaptado). ¿Cabe alguna observación más grave? En los umbrales de la primera gran guerra, R. Steiner (1991) declaraba: "vivimos en medio de algo que podemos llamar una enfermedad social cancerosa, un carcinoma del organismo social" (p. 69). V.E. Frankl (1965), que experimentó el dolor de la segunda gran guerra desde cerca, también coincidió en calificar el estado social como "neurosis noogénica colectiva", alguno de cuyos síntomas eran: fatalismo, ausencia de significación existencial en el día a día, fanatismo y pérdida de identidad personal en la masa social (pp. 16,17, adaptado). A. López Quintás (1991) ha acotado que: "Desde la primera guerra mundial, la sociedad de Occidente se halla carente de ideales firmes que den sentido a su existencia y la impulsen hacia metas valiosas" (p. 141). F. Mayor Zaragoza ha calificado como "catastrófico" y "creciente" el panorama de desigualdad mundial. N. Caballero (1979) ha calificado la nuestra como: "Una sociedad de sonámbulos satisfechos". Mi percepción es que el egocentrismo generalizado que caracteriza a los sistemas que

(3) No casualmente, un corazón saludable presenta un diseño caótico. Sin embargo, cerca del infarto, su ritmo se muestra regular, periódico, hasta que el sujeto muere. Con todo, ese *caos* está profundamente "ordenado" y "matematizado".

componen la humanidad define automáticamente las coordenadas de su sinsentido. No hay norte en la sociedad, no hay norte en la vida. El timón del *aprendizaje didáctico para la formación* también se ha desorientado. Sin hundirse, la *escuela* chapotea en medio de la historia, sin nadar mar adentro o a la orilla. Los límites entre los que el *todo social* se estanca ayudan poco a trazar algún rumbo. En palabras de Dale Mann[4] (1999) éstos son la "democracia", la tecnología y el capitalismo. Fin.



GLOBALIZACIÓN Y CAMBIO DEL CONTEXTO. Al área de esta nueva *Trimurti* (los nuevos Brahma, Vishnú y Shiva) del primer mundo se ha denominado *globalización*, para nosotros, *sistema para el englobamiento.* En un primer momento, entiendo que la *globalización* debe considerarse, además de "una fase del capitalismo" (P. Freire, 1996), una estrategia más amplia centrada en la mayor ganancia de los mejor situados. Siendo *hija legítima* de los anteriores *vértices obligatorios,* unidos por obsesiones de crecimiento, de expansión, de aumento de productividad y de conquista material, es preciso desmitificarla, porque trata de la "generalización del proyecto neoliberal, no de otra cosa" (L. Regueiro, 1997, p. 78). Quizá desde este enfoque lo negativo no sea la *globalización* en sí, sino la comprensión y desarrollo que de ella se hace desde el modelo neoliberal asociado al capitalismo feroz que la acompaña. Porque el pensamiento, mecanicista, simplificador, lineal y *funcionalista*, no está a la altura de la verdadera *globalidad*[5] del ser humano, esencialmente compleja, *transdisciplinar*, dialéctica, espiral y evolucionista, mucho más allá de la *confusa* y *mediocre postmodernidad*, actual intersticio, introducido con calzador, de la *sociedad de la información.*

Todo lo anterior, percibido desde las coordenadas de la *conciencia humana*, nos reta a la lucha por la *humanización*, más allá de la hominización (Teilhard de Chardin), por una *mutación epigenética* de la vida humana, por una "rehumanización" (J. L. Cañas) que no puede realizarse en nombre de nadie, por un "cambio radical" basado en alguna clase de "*terapéutica del hombre*" (J. Rof Carballo, y J. del Amo, 1986), porque en un *futuro gradual* la *globalización* pueda tornarse en *proyecto de integración humana*, necesariamente orientado —quizá

(4) Department of Organization and Leadership Teachers College de la Universidad de Columbia.
(5) Es preciso, como hace F. Mayor Zaragoza (2000), distinguir entre *globalidad* y *globalización*.

por considerarnos *hijos de Kant*— a *redibujar la persona* y a potenciar la diversidad y el pensamiento propio pero maduro, esto es, autocrítico, cooperativo, consciente, transformador, universal..., apuntando siempre más allá de Kant.

Para ello, un primer paso puede consistir en reparar en los brotes de la *insensatez rectora* que rigen de hecho al *pensamiento postmoderno*. Me refiero a poner fin a ciertos absurdos existenciales, que desde el neoliberalismo[6] "ha puesto de moda —o más bien, de la noche a la mañana, ha decretado— un sinfín de fines: 'fin de la historia', 'fin de las utopías', etc." (G. Santa María Suárez, 1997, p. 2), que invitan a "adoptar el día a día como 'eternidad'" (A. Bolívar Botía, 1999, p. 159) comunicando la certeza de la desesperanza y el convencimiento de la imposibilidad de mejorar y de cambiar el mundo. Estamos con P. Freire (1996) en que es urgente combatir el modelo neoconservador y neoliberal, cuyas premisas fundamentales son: "Se acabó la historia", "se acabaron las clases sociales", "se terminaron las ideologías". Pero ¿cómo? Un modo fundamental es no creerse en el final del camino, como el mismo P. Freire (1994, 1996) ha hecho, y refutar esas mismas premisas desde su raíz: "la historia no se acabó, la ideología sigue viva, las clases sociales están ahí, la explotación no terminó y las cosas pueden cambiar". F. Mayor Zaragoza (2000c) expresaba una reacción semejante: "yo espero que no tenga razón Fukuyama [F. Fukuyama (1993)] cuando nos dice *ha concluido la historia*. ¡Hombre, no! Señor Fukuyama, ha concluido la historia de la fuerza y de la dominación, y de la ley del más alto y del más fuerte y ahora llegamos a la historia, ¡ojalá!, a la historia de esa libertad que proporciona la educación" (p. 79). Creo que éste es un problema educativo que, de no resolverse, podría significar el comienzo de la cosecha de la decadencia del *primer mundo*.

En segundo lugar, se trata de intentar desarrollar un referente orientador desde la propia educación, quizás comprendido como eje ausente, para fundar la mutación de aquella figura triangular en *tetraedro*. Evidentemente, esta *reconstrucción* pasa por la crítica, pero se catapulta más allá, no se queda con ella. La superficie de aquel triángulo también ha saturado a la educación, que bombea poco *oxígeno para su renovación* o *complejidad* para su *conciencia*. Situación contextual y realidad interior han conducido al *hamburguesamiento* social, y desde él, al de la escuela[7]. "La McDonalización de la sociedad (Ritzer, 1996) nos introduce en un ritmo trepidante que se preocupa poco de lo que sucederá pasado mañana" (M.Á. Santos Guerra, 1999, p. 100), y que promueve la in-

(6) Para G. Travé González (1998): la tendencia neoliberal, de claro matiz conservador, se fundamenta en los posicionamientos ideológicos del liberalismo de Adam Smith (1725-1790) y en su versión actualizada, del monetarismo de Friedman. En estos momentos es considerada la base del pensamiento único, una vez desaparecido el socialismo real representado por la extinta URSS. y, cada día, está más interesada en destacar el papel que el sistema educativo debería proporcionar en la búsqueda de la prosperidad y competitividad económica (p. 205) [...] Este enfoque conservador ha impulsado una propuesta educativa basada, por una parte, en la orientación curricular hacia una determinada profesión; por otra, en el gerencialismo, por el cual se pretende que los responsables o gerentes de estos planes de estudio no sean docentes, sino el propio mercado; y, en definitiva, en el consumismo, que traspasa la planificación educativa del estado al individuo (p. 206).

(7) Por *escuela* entiendo el conjunto de establecimientos de educación, desde la Educación Infantil hasta la universidad,

mersión en lo superficial. Además, entendida como *fagocitación* "cultural" homogeneizante, brutal y generalizada, se lleva por delante ecosistemas, biotopos, especies, diversidades lingüísticas y a gran diversidad del ser humano (nativos no-dominantes, culturas milenarias...), que, sucumbe o se castra, o se extingue. La *macdonalización* puede entenderse como un efecto y una aplicación de la *globalización política y económica* en ámbitos diversos. La tendencia al sesgo puede llegar a ser de tal calibre que el sistema puede perder su *autoconciencia* (desde la percepción de su imagen como sistema de referencia y actuación). El modelo capitalista estadounidense-europeo es quien impone los objetivos, los contenidos, los recursos, las actividades, los ritmos, las *excelencias*, lo que vale, lo que puede o debe prevalecer y lo que ha de cambiar, y quien dicta lo que se ha de evaluar, para que los sistemas nacionales e institucionales se aproximen más y más a este perfil.

Al desarrollo de la *globalización* en la educación es a lo que se ha denominado con sentido del humor *educación macdonalizada* (superficial, *exteriorizante, economicista, eficientista* e *inminentista*), que también podría interpretarse como una forma de educación *egotizada,* inmadura, con conciencia inhibida. El progreso humano necesita a la educación como instrumento. *Macdonalización* y pretensión eficientista van unidas, y esta combinación permea sus regiones menores y expresiones: enseñanza, formación de profesores, investigación, difusión y vida cotidiana. El planteamiento eficacista-eficientista queda esencialmente definido por los siguientes rasgos: Obsesión por los resultados, búsqueda de buena imagen, idealización de la competitividad, personalización de las instituciones, revalorización de la empresa y valor de la propaganda (M.Á. Santos Guerra, 1999, p. 87, adaptado). Este autor conceptúa el discurso de la eficiencia como peligroso, tanto más en tanto que lógico, pragmático, oficialista, obvio y fulminante (p. 86, adaptado). Es profundamente criticable, en la medida en que sustituye los valores humanos por el *productismo*, porque:

Lo que predomina en la sociedad, lo que se valora, es el hecho de ser eficaz, de alcanzar unos logros, de conseguir unos resultados. No se analiza tanto el esfuerzo, el proceso, la honestidad, el dinamismo... Si no se han conseguido los resultados, se ha fracasado (p. 89).

Además, es posible que los objetivos pudieron estar fijados de forma pobre o deshonesta, que para alcanzar los objetivos quizá haya que renunciar a la ética, que esos objetivos pueden ser accesibles sólo para unos privilegiados sociales, y que una vez alcanzados pueden ser referente de un mal uso (M. Á. Santos Guerra, 1999, p. 89, adaptado). Este esquema no se corresponde con la verdadera educación, universal y profunda. ¿Podría identificarse algún factor (variable) causal, que por un lado explique el deterioro educativo y que por tanto anide la esperanza? Científicamente, "Comer mal atonta"[8] (J. M. Bourre),

(8) En *El País,* del 17 de febrero de 1992.

refiriéndose también a las *hamburguesas*. Y pareciera como si tanta y tanta carne picada *informativa* nos hubiera afectado a la capacidad de reflexión y a la conciencia. Quizá por esto se ha optado por un filósofo como Jurgen Habermas, como epicentro de la racionalidad didáctica, y no por verdaderos gigantes como Eucken, Teilhard de Chardin, Krishnamurti, Panikkar, Dürckheim, Rielo, Blay, etc. Pero las condiciones y los *elementos de entrada* o *de ingesta* del ambiente *egocéntrico* y *psicodinerario* imperante no invitan a ello.

Para la educación, el triángulo aludido no sólo actúa como el más determinista de los *currícula cerrados*, sino que contribuye a alimentar la *ilusión de apertura,* basada en la superficialidad y en la *uniformización*. Éste ha sido el regalo promocional por la compra de la obligada *globalización capitalista, inventada* por quienes en su casa cosechan tantos éxitos bolsistas como fracasos educativos; fracasos tan grandes que el mismo D. Mann (1999), expresaba que el sistema educativo de EE.UU. ya no respondía a los intentos de mejora, porque casi se había inmunizado a las reformas educativas. Casi está inmunizado contra las dietas, los bienestares, la sensibilidad social altruista, la empatía internacional, y otras virtudes aplicables más allá del ego. He ahí la paradoja bien denunciada por la *pedagogía crítica flotante* de quienes tienen más motivos y conocimientos para criticar: África o Latinoamérica, los cuartos trasteros del Imperio, y dentro de ella los países en proceso de *fagocitación "dolarosa*", de íntima motivación nacionalista. El *nacionalismo* es algo así como el viejo anfitrión de la recién llegada *globalización*, y, desde mi punto de vista, es el mayor lastre para el desarrollo de la *globalidad* o *percepción universal*.

II. Más allá de los *nacionalismos*

El genial humorista Périch (1991) definió el nacionalismo en uno de sus chistes como "El triunfo de la geografía sobre la razón..."[9] Este peculiar *triunfo geodésico* se da en la mayoría de los cerebros humanos y en la casi totalidad de la Tierra, unas veces como gesto *segregador* y otros actitud *fagocitante*. Para la mayoría de las personas, el *nacionalismo* y su avidez asociada son inocuos. Pero, ¡coincidencias!, en la antigua China existía una expresión que merece una reflexión inicial: *Bu chu hu siyu* [literalmente, "no salirse de las cuatro regiones (fronterizas)"]. Se utilizaba para señalar que los conocimientos de alguien eran muy limitados (I. Preciado, 1996, p. 357, nota; Zhuang zi, 1996, p. 74).

EL *ISMO* DE LO NACIONAL. La palabra *nacionalismo* podría escindirse en dos partes: *nacional-* e *-ismo*. La primera proviene de *nación*, vocablo que,

(9) Entre las innumerables variedades de nacionalismos pudiéramos considerar la de los "nacionalismos surrealistas" que reflejarían sucesos y aspiraciones asimilables a cualquier historieta (tebeo, comics) cómico-patetica. Uno de estos casos es el contencioso del Perejil" entre España y Marruecos (julio, 2002).

como acota L. Suárez Fernández (1999), expresa una naturaleza, una pertenencia a una comunidad política, y originalmente se refiere al *nacimiento* dentro de dicha comunidad (adaptado). El escritor E. Renan conceptuaba *nación* como *alma*, principio espiritual compartido (dimensión sincrónica) o herencia común (dimensión diacrónica). Así pues, se puede entender por *nación al conjunto de habitantes, o territorio de un país regido por el mismo gobierno*. Hemos de añadir que una *nación* puede tener *estados* propios. Por otro lado, *ismo* expresa y define una *actitud de identificación, dependencia y apego a un objeto (individual o social)*. Analizaremos los *ismos* globalmente, para después particularizar en el "*ismo de lo nacional*". Salvo algunos vocablos científicos, deportivos y otras excepciones, las voces compuestas con el sufijo *ismo* responden a una inclinación emocional cerrada o un *síndrome de apego e identificación* favorables a aquello que acompañan. Pueden ser individuales o compartidas. Los *ismos* se cohesionan en función de la dependencia que producen. Prosperan en los redíles, en los apriscos, en los cotos cerrados. Tienden a la institucionalización. Pueden llegar a ser muy poderosos y condicionar la libertad individual, por medio de *programaciones mentales* compartidas, aunque en algunos casos puedan actuar como buenos apoyos provisionales. Su referencia más fiable es el predominio del interés de lo propio sobre lo demás a toda costa y permanentemente, aunque se mantengan como reclamo la ambigüedad o lo contrario. No obstante, nunca podrían hacerlo plenamente, porque un *ismo* que dejara de colocar su propio interés o el interés de lo propio en primer término, dejaría de ser *ismo*, dejaría de existir como tal. El *ismo de lo nacional*, como el resto de casi todos los *ismos*, radica en cierta estrechez de conciencia. Precisamente debido a esto, por mucha importancia que se atribuya a su contenido, lo esencial será siempre esa *conciencia encerrada* que, por naturaleza y como casi todo lo dual, podría llegar a ser *universal*. Pero lo que parece definir al ser humano no es lo que nos une y comunica, sino lo que califica su limitación. Hablando de ello, podemos observar que el *nacionalismo*, como todo *ismo*, está dominado por un carácter conservador definitorio, absolutamente preciso para continuar siéndolo. O al menos, más conservador que dinámico, porque, desde luego, se mantiene por el predominio formal de la dimensión homeostática sobre la capacidad de cambio, entendida como la motivación u orientación a dejar de ser nacionalista, o de perder alícuota de *nacionalismo* para *ser más* en el más exquisito sentido *teilhardiano*.

Los *ismos* nunca llegarán a ser *istmos*, uniones para favorecer desinteresadamente el proceso de la vida humana, porque se contradirían en lo sustancial. Lo hemos dicho en otro lugar y lo repetimos ahora. Su madurez estructural radica en la posibilidad de converger en torno a una nueva variable que, sin interferir necesariamente con sus intereses, posibilite la convergencia con las demás opciones afines o concursantes. En otro lugar (A. de la Herrán, 1998) propusimos como variable unificadora a la *evolución humana*, y hasta desarrollamos modelos geométricos y analógicos físicos para explicarla. A nuestro entender, es la gran apertura de nuestro callejón, que jamás ha carecido de salida,

es el espacio donde corre más y mejor aire, y por ello podría ser un buen "sentido vital" (V.E. Frankl) para todos y cada uno de los sistemas sociales, incluidos los *sistemas para la educación*.

EL EGO NACIONALISTA COMO DESARROLLO DE ALGO ANTERIOR. Los *ismos* pueden ser entendidos como expresiones, emergencias o formalizaciones del *ego humano*. El ego (egocentrismo) es un *recubrimiento inmaduro* de la personalidad individual o colectiva que conduce a la percepción fragmentada de la realidad y a un desarrollo condicionado y autocomplaciente de ella. La educación del ego —hoy prácticamente inédita— no es más que la formación didáctica orientada a la superación de la *inmadurez generalizada* del ser humano. Éste debería ser a mi juicio el *problema número 1 de la educación*. En otro lugar intentamos analizar y actualizar esta misma percepción, concluyendo con que existía algo así como un "síndrome egótico" (A. de la Herrán Gascón, 1997) o un cuadro *de síntomas y signos* normales (pasmosamente ordinarios y frecuentes) que, con independencia de su *objeto de referencia*, suele presentar la persona o el colectivo apegado a un *ismo*, en diversos grados: Egocentrismo compartido; narcisismo participado; razonamiento dual, parcial y fragmentario; conocimientos sesgados (ideas, creencias, opiniones, conceptuaciones, críticas, predisposiciones, prejuicios, generalizaciones, convencionalismos), dificultad para percibir errores del *ismo* propio; necesidad de rectificación y cambios congruentes; autocrítica disminuida hacia el propio coto de identificación, en tanto que base del *ismo;* escasa humildad aplicada a lo entendido como propio; hipervaloración de la validez y fiabilidad del sistema; convencimiento de encontrarse en la mejor solución de las posibles y de haber llegado a la meta; promoción de la cualificación y calificación humana sobre la condición humana; dificultad de aprendizaje de otras posibilidades concurrentes, que se entienden como competidoras o como rivales; dificultad de apreciación, cooperación y convergencia con otras opciones; necesidad de mantener los anteriores sesgos, para realimentar la filiación, etc.; repugnancia o rechazo a todo lo desestabilizador, especialmente la reflexión en torno al propio ego, global o analíticamente comprendido, etc.

Este *síndrome egótico* refleja el sacrificio de ciertas capacidades, sustituidas por una oferta de *programaciones mentales* previamente elaboradas desde *ismos*, que distribuyen comportamientos previsibles, luego adocenados (despersonalizados) en alguna medida. Capacidades restringidas, sólo perceptibles desde una mayor complejidad de conciencia, proporcionada por la reflexión o por una suficiente distancia temporaria. Una justificación para desear no pretender conducir la propia razón sin que se escore. Desde este punto de vista, el *nacionalismo* aparece ante el observador como un ejemplo en el que, desde el punto de vista del potencial humano, las identificaciones no favorecen la *flexibilización*, sino, al contrario, limitan la creatividad individual y colectiva en su esfera de representaciones mentales. Puede decirse que atentan contra ella y, desde ella, contra la conciencia personal. De hecho, en muchas ocasiones la

originalidad es un peligro manifiesto. Por ello, con independencia de su contenido, lo que los nacionalismos y sus *programas mentales* conllevan son lastres para la construcción personal y la evolución social más allá del ego, aunque esto sea muy difícil de percibir desde dentro del *coto* o incluso desde fuera, si cuando se reflexiona no se es capaz de reflexionar sobre el sistema de pertenencia *desde fuera.* Quizá sea bueno recordar lo que decía el maestro Eckhart: "Si mi ojo no va a discernir el color, debe liberarse del color". Nuestra posición es más *radical* (entiéndase *profunda* y *formal*) que la de cierta catedrática de Ciencia Política y Sociología de la Universidad de Boston, para quien el nacionalismo es el sistema cultural dominante generador de orden en nuestra sociedad moderna y el marco cultural de la modernidad, y el medio cognitivo que da forma a la manera ordinaria de percibir la realidad. Eso, decimos, lo será para quien lo *nacionalista* sea motivo de identificación o dependencia intrínsecamente satisfactoria. Para otros, lo será la ciencia, para otros, la familia, para otros, la religión, para otros, el tenis. Pero, insistimos, a donde apuntamos es al proceso afectocognitivo común, a las raíces originarias, porque todas aquellas fuentes y motivos de apego no son más que expresiones *sustantivas* de un impulso *verbal* motivador que da vida y justifica el vigor de aquellas ramas que a la vez ahorman y lastran la *evolución de la conciencia.* Evolutivamente, el huevo (de reptil) fue anterior a la gallina. Evolutivamente, el *egocentrismo* (*infantilismo arrastrado*) ha generado sus productos inmaduros. Y *evolutivamente* los nacionalismos han definido y justificado *actitudes egóticas* extremas y *normales,* como los *patriotismos,* los *imperialismos,* las *limpiezas étnicas,* los *enfrentamientos bélicos,* las *desconfianzas,* las *alianzas egoístas,* los *antinacionalismos,* las *segregaciones,* las *desigualdades flagrantes,* las *injusticias injustificables,* las diferentes sensibilidades ante las vidas de aquí o de allí, los *narcisismos colectivos...*

OBSERVACIÓN FUNDAMENTAL SOBRE EL CONCEPTO DE *NACIONALISMO.* Si por *nacionalismo* se entiende: a) La inclinación de los naturales de una nación a ella y a cuanto le pertenece, b) La exaltación, en todos los órdenes, del carácter nacional, o c) La aspiración o tendencia de un pueblo o raza a constituirse en estado autónomo, deducimos que, sea cual sea la clase de adherencia, el *nacionalismo* señala, enfatiza, exalta o hace valer las diferencias entre *naturales, caracteres* y *tendencias.* Por tanto *estructura* la *separatividad* (C. Vela de Almazán). Unas declaraciones del escritor M. Vargas Llosa, a D. Massot, a propósito de la entrega en Francfort del premio de la Paz por los libreros alemanes se expresaban en el mismo sentido: "Todos ellos [los nacionalismos], en el fondo, van a lo mismo, tienden a separar. Se trata de un racionalismo xenofóbico, que siempre resulta una fuente de violencia. El caso de Bosnia es una importante lección a aprender." En "La amenaza separatista", comentaba M. Platón que la naturaleza del *nacionalismo* le lleva a adoptar facetas de movimiento social, agresividad y un cierto aire de pasado. Nosotros añadimos que a ningún nacionalismo (sea *centrípeto* o *centrífugo*) acompaña alternativa alguna,

centrada en algo que no trascienda sus límites *etnocéntricos.* Es más: "La visión fragmentaria de la realidad no es sólo un obstáculo para la comprensión de la mente, sino también un aspecto característico de la enfermedad mental" (F. Capra, 1996, p. 433).

MÁS ALLÁ DE LOS *NACIONALISMOS* Y DE LOS *ANTINACIONALISMOS.* Cada vez son más las personas que *sienten,* piensan y experimentan que ya ha pasado suficiente tiempo para continuar formalmente del mismo modo. Teniendo en cuenta que el origen de los nacionalismos data del siglo XVI y su plenitud en el XVIII[10], ¿no es momento de aspirar a algo menos *elemental* y más útil al proyecto humano? No se trata de criticar para defenderse o enfrentarse, sino de flexibilizar y trascender lo que ya nos sabe a poco, porque pretendemos razonar desde nuestro sistema de referencia pensando en la humanidad, y no en su *ismo,* gracias a Kant, a Herder, a Eucken o a Teilhard de Chardin. Hemos dicho *razonar*, que es finalmente *concluir por ahora*, y toda *conclusión* es una forma de *síntesis*[11], o sea, de *aprendizaje creativo* y *lógicamente capaz*. Aplicando lo anterior, se trataría de determinar un punto de encuentro no contradictorio entre la dualidad *nacionalismo-no-nacionalismo.* Y un ámbito de solución podría encontrarse en la misma forma, estilo o intensidad de apego, en la medida en que éste no se transforme en fuente de actitudes extremas o destructivas, tanto hacia fuera como hacia dentro. M. Sanz, presidente de Comunidad Foral de Navarra, apuntaba en una conferencia en el "Club Siglo XXI" el 11 de mayo de 1998 algo que entendemos necesario pero insuficiente en el sentido de nuestra construcción: "Los nacionalismos son legítimos, pero no obligatorios". Dicho de otro modo, esta vez desde J.L. García Garrido (1997): "La superación de los nacionalismos no tiene por qué poner en entredicho el apego natural de todo ser humano por su territorio de origen, por su lengua, por su cultura propia" (p. 61). En el mismo sentido se ha venido pronunciando la personalidad rebelde y tierna de Juan Goitisolo, al exponer algo que es posible ser vasco o catalán o gallego, sin ser nacionalistas. El escritor propone el concepto de *ciudadanía* (no nacionalista) como propuesta *más compleja* sobre la que enhebrar una pauta de solución. Algo parecido comentaba A. Marsillach (1999), quien, en su autobiografía ("Tan lejos, tan cerca") llega a declarar que su patria es el talento aprendido (las ideas, los libros leídos), más allá de los *nacionalismos*.

EL *EFECTO DE ARQUÍMEDES:* COMPENSACIÓN Y EVOLUCIÓN DE LAS *NEGATIVIDADES.* V. Camps (1998) relaciona la educación para la paz y los nacionalismos en un sentido convergente con el nuestro:

(10) J.L. García Garrido (1997), p. 62, nota.

(11) A su vez, las *síntesis* pueden ser falsas o sesgadas (duales), o bien ser dialécticas o uno-trinas. En este caso, proporcionan conciencia sobre los componentes duales en juego y su vínculo. Esta podría ser una de las más de veinte estructuras de un modo de razonamiento *complejo-evolucionista* útil para la formación orientada al desarrollo desde el ego a la conciencia (A. de la Herrán, 2003).

Educar para la paz es educar en la internacionalización, la tolerancia y el reconocimiento en la diversidad. Conviene, por tanto, evitar a toda costa que los nacionalismos, hoy en auge, conviertan en causa de enfrentamientos sin fin. Sólo es lícito el concepto de nación capaz de articularse coherentemente con la actitud de apertura y respeto a los otros. Las identidades culturales sólo son válidas y positivas si constituyen una fuente de seguridad que no se base en la exclusión sistemática de otras culturas (p. 132).

Ideas como éstas, básicas pero saludablemente orientadas, son las que, a nuestro juicio, podrían conformar una buena *almohadilla* para las actitudes del *siglo de la educación* que podría ser el XXI. Por encima de que los *nacionalismos* puedan ser un derecho legítimo pero no obligatorio, ni una elección necesariamente unida al lugar de nacimiento, se trata de un contenido cuyo *condicionamiento egótico* es preciso pretender superar por la educación y el análisis personal *insesgado*. Y quizá la justificación más poderosa para aspirar a tal motivación sea el puro *sentido común*, unido a la *conciencia compartida de evolución* que, si queremos y cultivamos durante el tiempo suficiente, podrá ser irreversiblemente adquirida. Porque no se trata de dónde se parte, de la anécdota de la circunstancia personal, sino de lo que profundamente se vive y se pretende. Decía el maestro P. Freire: "Cuanto más enraizado estoy en mi localidad, tantas más posibilidades tengo de explayarme, de sentirme ciudadano del mundo" (en M.J. Vitón de Antonio, 1998, p. 64). Esto es muy importante. A este futuro de síntesis superadora, necesariamente más completa, es conveniente que se dirijan las *nuevas mentalidades*, las nuevas generaciones y las finalidades educativas desde premisas y proyectos favorecedores del *descubrimiento autónomo de la condición de no-parcialidad esencial*, gracias a un respeto educativo creciente, cuya motivación sea la libertad individual y el deseo de una mayor responsabilidad, como consecuencias de una mayor complejidad de conciencia y un *ego* aminorado porque se construye sobre la *identidad*, no sobre la *identificación*.Por una parte, los intereses de las pequeñas nacionalidades, comunidades autónomas, regiones, comarcas y pueblos, no se ponen en función de los de los sistemas nacionales y supranacionales en que se inscriben. Desde el punto de vista de la evolución, quizá hagan bien, si es que de este modo previenen el acrecimiento de *dualidades* o *globalidades* mayores. Por otra, los movimientos nacionalistas o localistas que no triunfan en sus pretensiones, quizá no puedan hacerlo porque otros *suprasistemas* (al menos de la misma intensidad), los contrarrestan y neutralizan. Así pues, la pugna parece consistir en un concurso: *cortedad de miras* contra *cortedad de miras:* ¿quién logrará más?, ¿quién verá menos? Estos son los esquemas más habituales cuyo equilibrio dinámico y sin norte es la característica de la vida cotidiana sobre la Tierra, vista desde arriba. Ocasionalmente, estas coyunturas se intentan *resolver* con imposiciones de violencia, o convulsionan vomitando sufrimiento. Valgan como ejemplos las tragedias palestina, iraquí, argelina, yugoslava, rwandesa, albanesa, etc., y tantas otras que han dejado de ser noticia, por su

permanencia, de incierto desenlace favorable por esta vía. Todo parece caótico, pero en esta dinámica gris y desordenada se pueden interpretar ciertas regularidades:

LECTURA DIACRÓNICA. La creación de nuevos estados, la ruptura de otros siempre ha sido causa de enorme sufrimiento. A veces, con tanto dolor para unos, como *gloria* para otros. ¡Paradojas terribles, cuando el ego y la relatividad contemplan juntos! La cuestión, no fácilmente solucionable desde lo concreto, es *para qué ese sufrimiento* o *cuál es su sentido.* El enfoque evolucionista de P. Teilhard de Chardin, uno de los *grandes proscritos* de la *universalidad,* ofrece una respuesta optimista, desde las coordenadas de la evolución humana. Desde este *entusiasmo* tan *templado* como *orientador*, vemos que, en efecto, tanto dolor podría tener su sentido histórico compensatorio, como, desde el punto de vista de la salud, los anticuerpos y la fiebre tienen el suyo. Con todo, un buen tratamiento (de *medicina natural* o *alopática*) no hace necesario el sufrimiento o el malestar. Y sin embargo, ¿dónde queda el mal, el dolor, el sufrimiento? Lo *menos terrible* o lo menos erróneo, como hacía sir O. Lodge (1924) es percibirlo globalmente, como *dato de la evolución*:

Lo maravilloso es descubrir que la vida tiene un fin más alto, un destino infinitamente superior. Hay que recordar que la evolución no es una cosa ciega, privada de dirección. El carácter racional de los resultados obtenidos hasta aquí, no podría explicarse con otra hipótesis. Se comprueba con exactitud que todos los esfuerzos de la vida y de la materia tienden hacia un fin admirable. Y, hecho notable, la ejecución de este destino que parece presidir la vida, encuentra por todas partes obstáculos y dificultades (pp. 159, 160).

El sufrimiento tiene un sentido concreto, hasta el punto de que su superación pueda considerarse un referente fiable. Y, para las conciencias menos egocéntricas, puede revelar una condición de positividad compensatoria y evolutiva. Recordemos a Teilhard de Chardin:

- "Un mundo en vías de concentración consciente debería gozar únicamente, piensan ustedes. Todo lo contrario, diré. Un mundo semejante es justamente el que debe sufrir lo más natural y lo más necesariamente" (P. Teilhard de Chardin, 1967b, pp. 92,93).
- "Inexplicable y odioso si se le observa aisladamente, el dolor adquiere efectivamente una figura y una sonrisa en cuanto se le restituye su puesto y su papel cósmico. [...] En sentido inverso y complementario del apetito de felicidad, el dolor es la sangre misma de la Evolución" (P. Teilhard de Chardin, 1967c, p.57).
- *Para un observador perfectamente clarividente y que estuviera mirando desde hace mucho tiempo, y desde arriba, la Tierra, nuestro planeta aparecería en primer lugar azul por el oxígeno que le rodea; después, verde por la vege-*

tación que le cubre; y luego luminoso —cada vez más luminoso— por el Pensamiento que se intensifica en su superficie; pero también oscuro —cada vez más oscuro— por un sufrimiento que crece en cantidad y en refinamiento al mismo tiempo que asciende la Consciencia a lo largo de las edades (P. Teilhard de Chardin, 1967, p. 229).

- *El sufrimiento humano, la totalidad del sufrimiento diseminado en cada momento sobre la Tierra entera, ¡qué inmenso océano! Pero, ¿de qué está formada esa masa? ¿De negruras, de lagunas, de desperdicios? No, en absoluto, sino, repitámoslo, de energía posible. En el sufrimiento se oculta, con una intensidad extrema, la fuerza ascensional del Mundo. Todo el problema radica en liberarle, infundiéndole la conciencia de lo que significa y de lo que puede (P. Teilhard de Chardin, 1964, p. 96).*
- "El Mal ['Un mal no ya catastrófico, sino evolutivo' (p. 241, nota)], efecto secundario, subproducto inevitable, de la marcha de un Universo en evolución" (p. 241).
- "Así pues, Teilhard considera que el mal, es decir, ante todo, el sufrimiento y la muerte de los seres vivientes, es una consecuencia inevitable de la estructura misma del universo, y de su movimiento evolutivo dirigido a un incremento del espíritu" (M. León-Dufour, 1969, p. 86).

El *optimismo evolucionista* es plausible, lógico, pero sobre todo potencialmente asumible por cualquier persona, sea cual sea su *etiqueta* o su *campo de identificación* (científico, religioso, filosófico, cultural, etc.). Porque su ímpetu no pertenece más que a la realidad o a la disposición interpretativa que la enmarca u organiza. Afecta, por tanto, no sólo a los conceptos, sino también a los sentimientos y a las actitudes y, desde ellas, a los procedimientos del existir cotidiano. La razón no-parcial o la observación objetiva del fenómeno social es suficiente para desembocar naturalmente en él. En 1928, cinco años antes de su muerte, E. J. Varona escribía en un artículo:

Ni la tierra está inmóvil, ni las sociedades que la pueblan se inmovilizan. El horizonte de la historia por venir se abre ante ellas en perspectiva ilimitada; y las fuerzas que se elaboran día tras día en su seno las echan hacia delante (en P. Guadarrama, y E. Tussel, 1986, p. 143).

Cuando, además, se combinan *interiorización* y *universalidad*, puede aflorar lo que podríamos llamar *optimismo autoconsciente*, y éste es el caso de P. Teilhard de Chardin (1967c), cuando expresaba:

Cuando cada hombre, en virtud de una concepción del Mundo que sólo requiere un mínimo de Metafísica, y que por lo demás se impone por un máximo de sugestiones experimentales, admita que su verdadero ser no se halla limitado a los contornos estrechos de sus miembros y de su existencia histórica, sino que, en cierto modo, forma cuerpo y alma con el proceso que arrastra consigo al Universo, enton-

ces comprenderá que, para permanecer fiel a sí mismo, deberá entregarse, como a una obra personal y sagrada, al trabajo que le pide la vida. En él renacerá la confianza en el Mundo, en un Mundo cuya totalidad no podrá perecer; y además la fe en un Centro supremo de personalización, de reunión y de cohesión en donde solamente puede concebirse una salvación del Universo (p. 175).

LECTURA SINCRÓNICA. En las anteriores razones, ya se esboza una posible tendencia compensatoria entre *sufrimiento* y *evolución*, educativamente válida, en la medida en que ayuda al ser humano a elevar su motivación y su conciencia sobre las dificultades propias y ajenas, para comprender y continuar la común labor de evolución. El sufrimiento podría ser a la humanidad como la *sustancia intersticial* a un sistema celular. Hasta ahora nos hemos referido a la sustancia que impregna a las unidades morfológicas. Fijémonos ahora en su *dinámica celular*, o sea, en el comportamiento de los sistemas nacionales. Pero no sólo eso. Pretendamos formalizar algunas de sus consecuencias:

LA ACTITUD PESIMISTA. EL *EFECTO DE REBOTE*. Muchas actitudes pesimistas leen la realidad afirmando que, no sólo no continuamos dentro de un panorama hondamente *nacionalista*: atravesamos el periodo de reafirmación o incluso de apogeo. Y que una muestra de ello son las *reafirmaciones nacionalistas* como respuesta o reacción a los movimientos *internacionalizadores* y *globalizadores*. Con esta óptica, tan descriptiva como ausente de *norte*, motivada además por la incertidumbre ideológica, A. Hargreaves (1996) percibe lo que llama la *paradoja de la globalización*, esto es, que: "A medida que se intensifica la globalización [...] asistimos al resurgimiento de las identidades étnicas, religiosas y lingüísticas de carácter más local" (p. 81). En un contexto descriptivo de *posmodernidad*, Á.I. Pérez Gómez (1998) repara en el resurgimiento no pacífico de los nacionalismos, los localismos y los fundamentalismos, apoyados en la legitimidad de las diferencias e impulsados por la necesidad de afirmar la diferencia propia de cada grupo, en la aldea global de la indiferencia del mercado (p. 27).

LA ACTITUD OPTIMISTA: EL *EFECTO DE ARQUÍMEDES*. Otra actitud no excluyente, es reconocer con bastante claridad movimientos niveladores de causa y efecto —análogos por otra parte al desarrollo de las raíces del árbol cuando éste se hace mayor—, que podrían explicarse mediante una adaptación del *principio de Arquímedes* a nuestro asunto. Nos explicamos. Si la ley del célebre matemático y físico Arquímedes de Siracusa era: "Todo cuerpo sumergido en un líquido pierde una parte de su peso, o sufre un empuje de abajo a arriba, igual al del volumen del agua[12] que desaloja", nuestro enunciado quedaría formulado de este modo:

(12) Posteriormente, generalizado a todos los fluidos.

> "Todo nacionalismo sumergido en la evolución humana pierde una parte de su identificación, o sufre una elevación de su conciencia, hacia adelante y hacia arriba —pero en espiral—, equivalente al de la dependencia con el *ismo* que desaloja".

MÁS ALLÁ DE LAS *NACIONES*. El jurista M. Jiménez de Parga (1996) lanzó un reto que retomamos: "Hay que elaborar nuevos conceptos, con otros componentes que no sean los propios de la idea de nación" (p. 60). La superación del concepto de nación ha de nacer de las naciones ¿De dónde podría provenir si no? O, en todo caso, encaminarse a su *hiperdesarrollo*, a la formación de un *nacionalismo de nacionalismos*, de una *nación de naciones* o *nación total*, formalmente indiferenciada de las demás. Así como puede hablarse de una evolución biológica u orgánica, cabe hacerse de una evolución noosférica (de la *reflexividad* y la conciencia humana), cuya principal fuente de renovación podría ser en el término más concreto la *comunicación didáctica*, ampliamente concebida. Aplicada al campo que nos ocupa, se puede dibujar el siguiente vector de la misma evolución histórica, basada en el relativo progreso de los nacionalismos y egos nacionalistas, en tanto que *sujetos de identificación*, porque:

Las ciudades no sólo han evolucionado en su organización, sino también en su ser-sujeto.El devenir-sujeto de la humanidad es doble, ya que participa a la vez del devenir-sujeto del individuo y del de la sociedad. Y, como hemos visto, quizá hayamos entrado en una fase decisiva, no sólo para el devenir-sujeto del individuo, sino para el devenir-sujeto en el mundo... (E. Morin, 1983, p. 348).

Por eso puede ser clarificadora esta *serie orientada* de distintos *niveles de realidad* más elementales y más avanzados que el nuestro, como propuesta de evolución hacia la universalidad:

a) Nivel de los sistemas egocéntricos:
   1. Prenacional: Familias. Grupos. Clanes-tribus. Vecindarios. Municipios. Localidades. Ciudades. Condados (en países anglosajones). Ciudades-estado. Regiones. Autonomías. Estados dependientes. Pueblos.
   2. Nacional: Colonias. Estados independientes. Naciones. Imperios.
   3. Posnacional: Comunidades internacionales (*pseudoglobales*). Proyectos multinacionales[13]. Cooperativas mundiales (*globales*).
b) Nivel de los sistemas evolucionados o *generosos*:
   1. Entorno de *planetariedad* o de verdadera *mundialización*.
   2. Entorno de *universalidad* o de auténtica unidad humana.

(13) Las multinacionales se vinculan a las poblaciones y a las localidades, más que a las naciones. Están, de hecho, debilitando su importancia, pero con unos objetivos y aspiraciones muy limitadas y completamente *rentabilistas*.

3. Entorno de *evolución autoconsciente* o de unicidad con el proceso ascendente de humanización generalizada.
4. Entorno de *omega* o de éxtasis unitivo total.

Calificamos la anterior enumeración como serie orientada de niveles de realidad. Mas no lineales. Es una evolución en espiral, compuesta por idas y venidas de bucles sobrepuestos que se elevan (avanzan) sobre sí mismos; porque algo aprenden en su progresar, aunque solo sea que el egocentrismo deja inexorablemente tras de sí una estela de sufrimiento, cuyo peso se recuerda durante generaciones.

De igual modo, en la aventura antroposocial, el paso de los clanes-tribus a las sociedades e imperios estáticos se ha traducido en regresiones muy grandes en las aptitudes politécnicas de los individuos, las especializaciones se han pegado con constreñimientos muy pesados, la organización de Estado se ha impuesto con modos brutales, coercitivos, sangrientos, las nuevas entidades, las naciones-imperios, han surgido como monstruos ciclópeos que entre-desgarran y se entre-destruyen (E. Morin, 1983, p. 383).

Pero no se dan los casos "puros", porque no hay correspondencias puras, ni con sistemas colectivos ni con mentalidades individuales. Lo normal es que uno dado experimente los anteriores y/o los posteriores y sus características. Esto ocurre, porque cada fase superior comprende lógicamente a la anterior. Por ello, por ejemplo, un estado (entiéndase el término como categoría jurídica) independiente puede contener comunidades y nacionalidades en su seno que, formalmente, están reproduciendo, mutatis mutandis, alguna fase ya vivida por el estado más amplio que integran. Y también se verifica que, en las conciencias más amplias: "Ciudad y Nación son jalones para el Estado Universal" (D. Soldevilla, 1958, p. 270). Esta lectura dialéctica era magistralmente señalada por este autor, cuando decía: "Y he aquí que la trinidad dialéctica de este momento que vivimos, visto como unidad, es el proceso [de la unidad mundial] siguiente: Fase Nacionalista, Fase Internacionalista, Fase Universal". Así pues, dependiendo de la unidad sistémica considerada, las fases anteriores podrían ser una sola, reflejar el status relativo de ella o de una parte de ella, y/o darse a la vez en grados diversos, en uno o más de los sistemas contenidos, con todas sus consecuencias y factores de continuidad. Por ejemplo, la agresividad. "La agresividad individual es el motor primario de la Historia. La Historia se hace por sí misma, en la primera fase entre ignorancias y violencias y, en la segunda, con verdades y cordialidad" (D. Soldevilla, 1958, p. 161). Así pues, esta es nuestra tesis: Las agresiones intra o internacionales no son propias de los sistemas posnacionalistas (por ejemplo, las comunidades internacionales). De tal modo que, si una comunidad internacional arremete, su comportamiento violento provendrá de sus identificaciones nacionalistas, por lo que reflejará una inmadurez latente o inhibida pero no superada. Análogamente, no sería propio de una persona realmente madura (pensemos en Dürckheim, Krishnamurti, Maharsi, Rielo, etc.) pele-

arse por la calle, hasta el punto de que, si lo hiciera, se descalificaría gravemente por los hechos. De estas observaciones, lo más importante es poner de manifiesto que la independencia de las autonomías, de los estados, el refuerzo de los nacionalismos e incluso la internacionalización no son, desde el punto de vista de la evolución humana, objetivos muy altos, porque no terminan en sí mismos. Con la perspectiva (tiempo o conciencia) suficiente, se relegarán a su lugar, o sea, a un momento embrionario del ser humano. Por tanto, aunque para el ego humano pueda resultar un éxito sin precedentes la independencia político-económica de una comunidad social, la tendencia real de esa comunidad, contemplada a una escala mayor, no debería ser, desde luego, sólo su autonomía. Sino, más bien, a través de un proceso de reestructuración del que su desgajamiento pudiera ser una etapa, la continuación hacia una convergencia mayor, quizá primero con las comunidades limítrofes o afines y después con el resto, pensando en que todas estas importantes pero relativas conquistas se justifican si y sólo si se prevé su sentido último, la mundialización de los pequeños sistemas y la humanización de sus finalidades anhelando el Omega. Vistas a una escala sociogenética, hoy, como en otros tiempos, coexisten todas las opciones anteriores, las tres mentalidades de D. Soldevilla, las tres libertades y sus abanicos de decisiones. Sin embargo, se perciben cambios importantes respecto a otros momentos de la historia. Y los cambios que se perciben parecen desplazar los intereses hacia la consideración de las últimas fases. Este fenómeno es lógico, en la medida en que todos estamos sumidos en procesos evolutivos cuyo dinamismo tiene ese sentido, apunta hacia ellas. Así, se observa que las unidades nacionales se cohesionan lábilmente a escala mundial como no lo habían hecho nunca. Se verifica, pues, que "Los nacionalismos admiten la integración en una organización supranacional" (M. Jiménez de Parga, 1996, p. 60). Pero, desde luego, lo hacen en función de su propia nación. Los suaves lazos funcionales aseguran la alianza motivados por un nacionalismo de fondo, por un ego colectivo que todo lo impregna, no por una voluntad consciente de evolución hacia y desde la convergencia. Adolecen de visión de futuro[14], de verdadera generosidad.

PRECAUCIÓN SOBRE LOS PLANTEAMIENTOS GLOBALES PARCIALES. El problema surge, evidentemente, cuando se aumenta el valor sobre las coordenadas del sistema de referencia, accediendo a ámbitos supranacionales, internacionales, globales parciales (europeos, africanos, latinoamericanos, etc.). Por tanto, los llamados planteamientos educativos globales pueden equivaler, simplemente, al aumento de dimensiones de la limitación actual, siempre en función y para el mayor beneficio de los mejor situados. A nuestro juicio, no se trata de ampliar el tamaño del escenario o de la plaza en que se desarrolla la vida —aprovechándose y engañando al natural impulso universalizador de la conciencia humana—, sino de liberarse real y profundamente de toda limitación,

(14) Y es aquí donde sería relevante el diseño y el desarrollo de una Educación para la Universalidad, que posteriormente abordaremos.

como consecuencia automática de una cierta interiorización. Porque cuando el ser humano llega a ser lo que es (Píndaro), las parcialidades, por muy amplias y bien estructuradas que parezcan, se muestran breves, constreñidas, como expresión social de un egocentrismo compartido, radicalmente trascendible.

HACIA UNA CRISIS DE CONCIENCIA IMPRESCINDIBLE. Por su estructura cerrada y sin futuro, la discusión nacionalista está gastada, gracias a la (r)evolución (en complejidad y en capacidad de reflexión) de la conciencia, que, de momento, gana por mucho la batalla a la entropía. Aunque aisladamente nos llevemos algún susto, las oscilaciones de la espiral de la existencia describen amplitudes cada vez menores, porque más y más se centran en lo esencial con el tiempo. Y ese tiempo está de parte de la vida y del ser humano, siempre que aspire a hacerse a sí mismo cada vez más humano. La mejor evolución humana a que aspiramos es una pretensión que, con conciencia, voluntad y trabajo, se haga a sí misma imparable, irreversiblemente, más allá del ego, más allá de toda muerte-fin, más allá del tiempo limitado, de los antes y después, capaz de reciclar toda entropía y todo sufrimiento, en energía autoconsciente. Esta evolución es causa y consecuencia del amor y el trabajo humanos, que engrosan su orientación y la fortalece desde dentro.

Porque formamos parte de algo inmenso y con sentido. Algo mucho más grande y profundo que nuestra referencia de identificación más amplia. Es un *ser* que todavía no se reconoce, pero cuya *autoconciencia* va en aumento. Cobra forma y se *realiza*, en la medida en que el ser humano converge, se une y toma conciencia del sentido del ciclo vida-muerte que siempre prosigue en un universo evolutivo. Para nutrirlo, para realizarlo, parece esencial superar los condicionamientos egocéntricos (*quietistas* y *fragmentarios*) y cultivar, no sólo el sentimiento y el conocimiento, sino la *conciencia de universalidad*. Para todo esto puede resultar indispensable la emergencia de una *nueva educación*, no tanto centrada en el *qué*, el *cómo* y el *cuándo*, sino en el *quién* y el *para qué* más ambiciosos. "*¿Quién y para qué?*" Éstas son las preguntas capaces de vertebrar toda acción consciente. El pasado, referencia útil de lo porvenir, nos contesta esencialmente los *porqués*. El presente, *cuál* y *cómo* está siendo el resultado. La respuesta al *para qué* se realiza supeditando pasado y presente a ese futuro, y ese futuro a la global evolución humana, sin etiquetas, sin calificaciones, sin corsés irreflexivos o peor meditados. El *quién* es el sujeto que, haciéndose objeto trascendente de sí mismo, se plantea las cuestiones e intenta realizarse en ellas. Esta pretensión ratifica de nuevo que: "La educación debe contribuir a alumbrar una sociedad mundial en el corazón de cada persona" (Informe Delors), porque, así como entre la *espiritualidad* y el *conocimiento* media la *conciencia humana*, entre la *conciencia ordinaria* y la *universalidad* se enraízan los *corazones* concretos, sociales e individuales, verdaderos *superconductores trascendentes* de *humanización posible*.

¿Dónde queda el *nacionalismo* tras estos anhelos? Es muy importante enriquecer el debate nacionalista, sobre todo para superarlo, desde dentro y desde fuera, mediante una educación que, con un *enfoque de lastres*[15], trabaje desde la más tierna infancia para la superación del egocentrismo[16]. para razonarlo. Para muchos, los argumentos anteriores podrían ser suficientes para restar relevancia a la *fijación*[17] nacionalista.

III. El proceso de *universalización*

LAS NECESIDADES GLOBALES, FUENTES DE *UNIVERSALIDAD*. Aunque pueda parecer una obviedad, las situaciones de *no-universalidad* constituyen las causas necesarias de la pretensión contraria. En segundo lugar, es la conciencia de su necesidad la motivación propulsora mayor de ella. Decía K.G. Dürckheim (1982) que: "La fuerza que lleva al hombre a la meditación nace de su sufrimiento ante la ausencia de su unidad total" (p. 77). Es esa misma ausencia de unidad (o presencia de *separatividad*) lo que se proyecta a escalas globales y nos permite tender hacia ella de una forma *espontánea, natural, automática*. Esto es muy importante. La proyección más cercana o próxima a lo que tratamos son las *necesidades globales básicas*, en la medida en que pueden actuar como objetos de reconocimiento y motivos conscientes para la cohesión general. En estas circunstancias, las necesidades individuales y colectivas pueden converger en un proyecto de construcción futura. Partiendo de que "Las necesidades del planeta son las necesidades de la persona. Los derechos de la persona son los derechos del planeta" (T. Roszak, 1984, p. 129), propongo dos clasificaciones de *necesidades preuniversales:*

PRIMERA CLASIFICACIÓN:

a) Necesidades económicas: Pobreza, necesidades básicas. Desarme. Conflictos bélicos y ayuda humanitaria. Terrorismo, etc.
b) Necesidades ecológicas: Pandemias. Drogodependencias. Polución. Prevención de enfermedades. Prevención de catástrofes. Residuos y restauración. Reciclaje y aprovechamiento de recursos. Energías. Seguridad ligada a la energía. Especies en peligro. Demografía. Genética. Cambio climático[18].
c) Necesidades educativas: Educación para la conservación, el cuidado y el enriquecimiento del medio ambiente. Educación para el desarrollo sos-

(15) Planteamiento de enseñanza-aprendizaje que también podría llamarse "inverso" o de "didáctica negativa" desarrollado sobre capacidades con cuya pérdida se gana. Aludimos al analógico de un globo aerostático que, por muy bien equipado que se encuentre, jamás podrá elevarse si no suelta cabos y lastres.

(16) Que, desde luego, no termina con el periodo preoperatorio, ¡porque es una característica de cualquier adulto medio!

(17) Como mecanismo de defensa contra la propia evolución, mediante un refugio o una atadura en los cálidos brazos de la estrechez de conciencia, apoltronados en la quietud y la reflexión anodina y concreta, más acá de la utopía.

(18) ¿Podría ser un efecto entrópico (segundo principio de la termodinámica), un cambio de ciclo ("estructura disipativa") (Prigogine) o bien una negatividad positivizable (Teilhard de Chardin)?

tenible o para la *"ecoevolución*" (L. Jiménez Herrero). Educación para la ética, la justicia sin fronteras y la defensa de los derechos humanos. Educación para la prevención, cuidado y potenciación de la salud. Educación para lograr, mantener y potenciar la paz. Educación para el desarrollo y el progreso material de los pueblos. Educación para la evolución interior, la *desegotización* y el autoconocimiento de las personas y la autoimagen de las comunidades. Educación para la convivencia, desde la igualdad de oportunidades a todos. Educación para el desarrollo de la inteligencia, la creatividad y la madurez personal. Educación para la cooperación y para la convergencia humanas. Educación multicultural y para la universalidad. Educación para el agradecimiento y el darse, etc.

SEGUNDA CLASIFICACIÓN:

a) *Necesidades biosféricas*, centradas en la preservación y (auto)cuidado de la especie humana, con un claro carácter *reparador* o *terapéutico.* La fuente de motivación de éstas es el *ego rudimentario* y *autoconservador*, entendido como *instinto de supervivencia* o como *inconsciente protector*, que probablemente se tiende a fijar más en otro plano de realidad, para contrarrestar la superficialidad de los intereses más conscientes, pero tanto o más reales y concretos que ellos. Digamos que: "La nación-estado industrial con su PNB es el estado consciente, pero el estado inconsciente con su ruido y contaminación es el estado gaseoso y nebuloso de las cosas futuras. Es la nube de Chernobyl (300000 muertos, 3000000 de afectados) o el *agujero de la capa de ozono*, que en su movimiento no reconocen fronteras nacionales" (W.I. Thompson, 1992, p.166, 167).
b) *Necesidades psicosféricas*, más centradas en el culto al ego, entendido como *bienestar*, la competencia, el progreso, el enriquecimiento, la comodidad, la rentabilidad, la conservación de los bienes, la diversión, el entretenimiento, el intercambio costumbrista de folklore, música, danza, cultura popular, al modo de la "*Planet Society*" (UNESCO), etc.
c) *Necesidades noosféricas*, englobadoras de las anteriores pero orientada a un *para qué* claro, cuya pretensión fuera la *evolución humana* y que sustancialmente podría ser aportado por la educación.[19]

CONCEPTUACIÓN DE *UNIVERSALIDAD*. Es difícil concretar unívocamente el concepto de *universalidad*. Sin embargo, podemos definir su significado desde varias perspectivas confluentes, que acabarán constituyendo algo

(19) En A. de la Herrán Gascón (2002) reparamos en que hoy estamos iniciando la "sociedad del acceso a la información" (F. Mayor Zaragoza), aunque sobre todo nos encontremos en la "sociedad del egocentrismo", "del acaparamiento", "del bien estar" o "de la inmadurez generalizada de la humanidad". Lejos queda, en sentido estricto, la "sociedad del conocimiento", y más allá la "sociedad de la educación", "de la conciencia" o "del más ser".

así como un *sistema de ecuaciones conceptual*, susceptible de resolución. Pero antes, repararemos en aquello con que la *universalidad* con frecuencia se confunde, y que agrupamos bajo el apelativo de *pseudouniversalidad*:

a) FORMAS DE *PSEUDOUNIVERSALIDAD*. La *universalidad* tiene una naturaleza *no-dual* y *dialéctica*. Deducimos y definimos como *pseudouniversalidad* a la actitud o manifestación *universal-dual*. Algunas de sus más frecuentes expresiones son:
PARCIALIZACIÓN. En virtud de ella, las opciones parciales suplantan a la *universal*, atribuyéndose su condición. Es una aplicación de lo que en otro lugar llamamos "parcialización de lo esencial" (A. de la Herrán, 1998, pp. 130-132), como procedimiento característico para la propaganda y de propagación de los *ismos* en general. Por ejemplo, cuando los locales de un país determinado reconocen a un buen deportista, prestigioso científico o maravilloso paraje autóctono como *los más importantes del mundo*, o cuando una doctrina política o social se autocalifica como *la verdadera*, la que acierta o que monopoliza (defiende o enarbola) una *exclusiva*, generalmente apreciada por propios y ajenos.
SÓLO-*DUALIDAD*. Toda *opción parcial* es *incompleta*. Entiéndase por *dualidad* la *identificación* con la sola (o predominante) *parcialidad*. La atribución de la categoría de *universal* a una dualidad es quizá la forma más característica de *pseudouniversalidad*. Así podemos considerar intentos incluso de aspiración integradora como el "complementarismo" de G. Devereux (1975), deduciendo que *hace aguas* desde nuestro enfoque, cuando *trasluce* su planteamiento dual, al expresar: "Por último, el complementarismo no mantiene relaciones de complementariedad con el no-complementarismo" (p. 23).
INTERDUALIDAD. Hace referencia al énfasis en la *relación* o el *vínculo* entre dualidades (síntesis fichte-hegeliana), sin consumar, por las mismas razones anteriores, la verdadera *universalidad relativa*. Ejemplos de ello que atañen directamente a la educación son las organizaciones *multi* e *interdisciplinares* de contenidos, evidentemente superadas por la *transdisciplinariedad*[20], y, en otro orden de cosas, la *multiculturalidad* e *interculturalidad*.

b) CONCEPTUACIONES DE *UNIVERSALIDAD*. Una vez señalado aquello con lo que la *universalidad* con frecuencia se confunde, podemos intentar conceptuarla desde aquello que más propiamente la define, desde el conocimiento, la experiencia y la posible transformación:
UNIVERSALIDAD COMO *ESTADO ORIGINAL*: Esta acepción hace referencia a un *estado de universalidad a priori*, definido por el fenómeno y la conciencia de evolución. Las culturas primitivas o remotas es-

(20) En este caso, el discurso se orienta al problema de la universalidad del conocimiento.

tuvieron muy avanzadas en la percepción de esta *vivencia de universalidad*, probablemente por su vida menos apresurada y compleja. A la *universalidad como estado original y permanente* va unido el aprendizaje más importante realizable por el ser humano, accesible por *descubrimiento,* y muy unido al *autoconocimiento*, que puede denominarse *conciencia de universalidad inicial*, y que se asienta en una razón de identidad: a saber, que en el fondo del alma de cada ser humano está Tao, Dios, Abba, Ser, etc. Para realizar este descubrimiento, no hace falta buscar muy lejos. Dicho de otro modo, mientras que esta *universalidad* es esencialmente un *estado,* existencialmente puede percibirse como *identidad universal*: la explicó muy bien el sistema de Schelling, sintetizable *holográficamente* como *todo en todo*.

UNIVERSALIDAD COMO *NO-PARCIALIDAD*: *Universalidad* se opone a *sólo-parcialidad.* Resulta evidente que, para acceder a ese sentido de orden superior, es preciso no identificarse con apegos o identificaciones dependientes de sistemas sociales e *ismos* incapaces de colocar su propio interés en función de la *evolución humana*, gran variable intencional verdaderamente global. *Universalidad* supera a *sólo-limitación*, egocentrismo compartido, *ismo*. Nada más pegado a la vida que su pretensión, nada más legítimo que su prosecución. Para ello no hay otro camino que una educación fundada y destinada a ella. De aquí que J.L. García Garrido (1986) observe: "la necesidad de superar las actuales barreras que los nacionalismos imponen a los sistemas educativos" (p. 218). Para este tipo de barreras, la *universalidad* podría conceptuarse como la tendencia a la sinergia entre los sistemas nacionales. La razón principal que avala penetrar en su conocimiento radica en la naturaleza misma de la educación, cuya labor es definitoriamente "*universal*" (T. Arnold, 1920, p. 72). Deducimos de aquí que el problema educativo fundamental del *ser humano* radica en haber comprendido la posición y significación del pensamiento en la Naturaleza, respecto a la cual las *vivencias "istas" (nacionalistas, racistas, sexistas, partidistas, etc.),* además de obedecer a un mismo "síndrome egótico"[21], individual o compartido, pueden entenderse como representaciones mentales *desecadas* de la *experiencia universal.* P. Teilhard de Chardin (1967b), en *La energía humana,* expresaba que el problema fundamental de quien ha comprendido la posición y significación del pensamiento en la Naturaleza:

se ha convertido en asegurar, racionalmente, el progreso del Mundo del que formamos parte. No solamente como antaño, para nuestro pequeño indivi-

(21) El *síndrome egótico* (A. de la Herrán, 1997, pp. 69-104) es de naturaleza formal, no sólo se refiere a los nacionalismos. Lo que comentamos respecto a ellos, por tanto, es extensible a los *ismos* de otros contenidos (político, religioso, científico, artístico, cultural, deportivo, personal, etc.), que desde su ámbito así mismo constituyen una poderosa dificultad de aprendizaje para el descubrimiento de la verdadera universalidad, que por definición no se opone a lo parcial, sino que lo enriquece, lo realza y lo orienta a un plano dimensional superior que se puede analizar estructural y objetivamente (A. de la Herrán, 1998, p. 96-115).

duo, nuestra pequeña familia, nuestro pequeño país —no solo, tampoco, para la tierra entera—, sino ¿cómo debemos nosotros, hombres de hoy, para la salvación y éxito del mismo Universo, organizar lo mejor posible, alrededor de nosotros, el mantenimiento, la distribución y el progreso de la Energía Humana? Toda la cuestión está ahí (p. 135).

UNIVERSALIDAD COMO *CULMINACIÓN HACIA/DE LA CONVERGENCIA*: La *universalidad* podría conceptuarse como la culminación hacia/de[22] la *convergencia humana*. Por tanto, esta posibilidad de *convergencia* radicaría en la consideración de la actitud y los procesos orientados a la unificación de los "ismos", dependencias e identificaciones (individuales, colectivos o sociales), percibiéndolos, por un lado, más allá de las actuales semiuniones polarizadas al *bienestar* y al *tener*. De ellas decía C.G. Jung (1983) que "acumulan semihombres inmaduros" (p. 190). Suelen aspirar a alcanzar metas *sistémicas* más amplias que las del propio coto, pero todavía egocéntricas, por no considerar como prioritaria la variable evolución humana sobre los propios rendimientos, en cuyo caso podrían pasar de ser *sistemas rentables* a *sistemas evolucionados* (A. de la Herrán, 1998, 96-115; 1999c). Y por otro, no tanto desde su inicial diferencia, sino desde sus identidades esencial y global, exenta de toda cualificación y calificación, y que los define como *universales a priori*, tengan o no conciencia de ello las partes implicadas (personas, "ismos", etc.).

UNIVERSALIDAD COMO *MOTIVACIÓN*: La verdadera *universalidad* puede incidir en la experiencia como *metamotivación* (A.H. Maslow, 1987b), de un modo compatible con toda motivación condicionada por la parcialidad. Desde ella, lo definitorio no es desde qué circunstancia (funcional, social, cultural...) se parte, sino hacia dónde se orienta el propio potencial e intereses. Por eso tolera las propuestas parciales, pero es capaz de orientarlas más allá del *parcialismo*. Probablemente A. Adler con su *Gemeinschaftsgeguhl* o A.H. Maslow (1991) con su *sentimiento de comunidad* reflejan bien esta *identificación humana máxima*, que hace sentir a los sujetos *autorrealizados* más ciudadanos del mundo que de un país o región concreta (en J.J. Zacarés, y E. Serra, 1998, p. 56, adaptado).

UNIVERSALIDAD COMO *UNIDAD*: Desde un punto de vista terminológico, puede entenderse por *universalidad y unidad* dos facetas del mismo fenómeno: la primera, como sentimiento, actitud, conocimiento, estado de conciencia o mundo interior no fragmentado del sujeto. Y la unidad, como la culminación correspondiente a esa percepción global. En efecto: "La unidad, en la vida humana, no constituye un medio para el logro de ciertos fines. Es el medio por el cual llega el hombre a

(22) Si es "de", hemos de reconocer al Omega teilhardiano como la más extraordinaria propuesta fenoménico-conceptual./ vivencial que se pueda realizar desde cualquier presente.

plenitud. La unidad es una meta" (A. López Quintás, 1991, p. 65). Mientras que se lucha hacia ello, hemos de cuidar no confundir la idea de universalidad, entendida como *unidad humana*, con otras acepciones *desenfocadas*, como a mi entender hace V. Camps (1998), cuando *asimila una* idea dual de *unidad* con alguna clase de *mito totalitario*:

El mito de una armonía total y última ha vertebrado todos los sueños utópicos que quisieron subsumir la riqueza de la variedad humana bajo un solo proyecto supuestamente racional. La manía de la unidad nos ha impedido aceptar de buen grado lo diverso (p. 92).

Porque la *unidad del ser humano* no "subsume", en la medida en que es una conquista positiva. Eso sólo lo hacen la imposiciones violentas (uniformizadoras o segregadoras, que tanto da). La verdadera *unidad* es un anhelo —como pueda serlo el deseo de cooperación generosa o el amor real—, que, además de ser una magnífica y necesaria utopía educativa, también se desarrolla de manera concreta y poco a poco, como siempre ha ocurrido en el desarrollo de la historia y de las maderas más sólidas de la naturaleza. Y esa unidad, o se realiza desde la diversidad para realzarla, o no es tal, porque "la Unión, diferencia" (P. Teilhard de Chardin, 1984, p. 265) y conduce a la mayor *descentralización* y *diversidad* posibles, esto es, el que es capaz de realzar el valor real de cada persona. La *conciencia de unidad* trae repercusiones orgánicas positivas, medibles experimentalmente. Afirma D. Goleman (1997): "El móvil de la unidad y otras sutiles medidas psicológicas de la motivación, como la confianza afiliativa, se han vinculado con cambios favorables en el sistema inmunológico, en otros estudios que hicimos con el doctor David Mc Clelland en la Universidad de Harvard" (p. 156). Lo que ocurre es que las rutas neurológicas de la universalidad o de la unidad no son frecuentes, y que su anhelo no forma parte honesta del acervo de las culturas dominantes. Pero esto también es adquirible de las más evolucionadas; también esta puede ser una "vía de excelencia" para el aprendizaje, como quizá diría M.Á. Cornejo, aunque en este contexto no hablemos de economía o de nuevas tecnologías sino de la conciencia.

SÍNTESIS ENTRE SINGULARIDAD Y UNIVERSALIDAD. El derecho a la diferencia, aunque intensificado reactivamente en la posmodernidad, no es nuevo, como bien apunta M.J. Izquierdo (1997), porque cobra importancia en Europa, precisamente con el desarrollo de los nacionalismos en el XIX (p. 21, adaptado). Pero, desde luego, confundirlo u oponerlo al de *universalidad* nos parece un error grosero cuya normalidad hace pagar altos y dolorosos precios, empezando porque *tapona* la posibilidad de soñar.

Cuatro conceptos relacionados pueden aclararse de entrada: *Concreto, general, universal* y *particular:*

Debemos distinguir entre concreción y particularidad, entre universalidad y generalidad. Lo concreto puede ser universal; lo particular no puede serlo. [...] Lo

universal es universal porque representa la totalidad, no porque excluya lo concreto (como es el caso de lo general). Lo universal está centrado; mira hacia su propio centro —universus, mira hacia el uno—. Se encarna en lo concreto (R. Panikkar, 1999, p. 215).

Sin embargo, a nuestro juicio, el mayor problema conceptual oscilaría entre tres: *parcialidad, singularidad* y *universalidad*. Insistimos de nuevo: Una *universalidad* opuesta a otra clase de opciones, incluso profundamente contrarias, no es completamente *universal*. La *universalidad*, si es plena, será compatible y complementaria con toda opción menor o superada, ya que, desde su validez *dialéctica viva*, podrá realzarla, enriquecer su sentido o incluso proporcionarle nuevos contenidos, fundamentos y métodos orientadores. Pero el ser humano vive cotidianamente rodeado e integrando sistemas parciales. ¿Cómo conjugar funcionalmente *parcialidad* y *totalidad*? El dilema tiene solución dialéctica, por ejemplo, partiendo del concepto de *identidad* y del de *identificación*. La *identidad* hace referencia a la cualidad natural de *igualdad*. En cambio, la *identificación* comporta un esfuerzo por *igualar seres distintos*, cuya aceptación se puede traducir en dependencia, apego y egocentrismo colectivo, casi automáticamente. Mientras que la *identidad* es más fácilmente separable del yo, la *identificación*, por mor de aquel esfuerzo, se hace más profunda, a medida que la dependencia se incrementa, interpenetrando al yo, confundiendo *raíz y roca*, y es capaz de establecerse o de afianzarse como respuesta (errónea) a la pregunta *¿quién soy yo?* Para *ser universal*, no hace falta dejar de ser sevillano, inglés, vasco o ruso, sino actuar en función de la *evolución de toda la humanidad* desde la circunstancia existencial, con todas las consecuencias, necesariamente humanizadoras. Lo expresa, por ejemplo, F. Mayor Zaragoza, al responder en una entrevista a la pregunta "*¿Qué piensa de los nacionalismos?*":

Pienso que una cuestión importante hoy día es asumir la complejidad de los propios ciudadanos en el mundo de hoy. Yo, por ejemplo, soy catalán, soy español y soy europeo, pero me siento cada día más ciudadano del mundo. Me parece que la mejor manera de ser un buen catalán es ser ciudadano del mundo y el ser un buen español es ser ciudadano del mundo. Aquella cosa que decía Antonio Machado, "si quieres ser universal, ama a tu pueblo y al revés", yo creo que es muy importante [...]

En resumen, esta complejidad que vosotros estáis tratando y que creo que es tan interesante, debe hacerse descender también a algo que es muy importante como son los aspectos culturales y étnicos del mundo de hoy, y hacer ver que el mejor horizonte sería un mestizaje, un gran mestizaje, porque en la realidad somos un crisol, y cómo vamos después a decir "nosotros defendemos esta cultura", si al final resulta que somos una mezcla (por fortuna), o el resultado de una mezcla tremenda, que forma parte de algo tan esencial para la vida como es esta complejidad existente de civilizaciones, de líneas de pensamiento, de perfiles culturales distintos (J. Lizcano, y R. Marco, 1999, p. 217).

En conclusión, afirma E. Vera Manzo (1999): "Toda persona tiene por lo menos una identidad, el reto es tener múltiples identidades simultáneamente y protagónicamente en un momento determinado, asumir la que se quiere representar". Así pues, llega el momento histórico en que, sencillamente, hay que asumir que "la identidad humana es transcultural y no puede tener, por lo tanto, un solo punto de referencia" (R. Panikkar, 1999, p. 135), ni siquiera la sola-universalidad (*pseudo*, al fin). Estamos en la misma línea necesaria de E. Vera Manzo (1997) "Todas las personas debemos ser singulares y universales", o de E. Morin (2000), en el sentido de enseñar la condición humana, y al mismo tiempo reconocer la diversidad cultural inherente a todo lo humano (p. 1534, adaptado). Pero vamos más lejos al mutar el segmento en vector, sosteniendo que, mejor, singulares en función de lo universal o singulares para la universalidad. Estamos viviendo una fase de crecimiento del ser humano: el paso de la *personalización* a la *superpersonalización*, el tránsito de la *persona-parcial* a la *persona-totalizada.* Cuando el argentino, el gitano, el alemán, el vasco, el judío, el egabrense, el estadounidense o el católico comiencen a sentirse más *terrícolas,* o mejor, más *universales* que *fragmentarios,* habrán cambiado de *confesionalismo,* de objeto de apego, de verdadero *paradigma,* de la limitación a la proyección de la mayor autoconciencia. Y si bien es cierto que ninguna decisión es neutral, sino ideológica, porque responde o no a la doctrina que controla en el poder, la propia decisión neutral, en caso de existir, es definitoriamente una opción más. La universal parece otra bien distinta, aunque formalmente y en el más estricto de los casos cabría comprenderse como una opción más... ¡pero qué diferencia!

LA *UNIVERSALIDAD* DESDE EL *NUEVO SER HUMANO*. C. Rogers (1984) ha observado una serie de rasgos comunes, de muy variado tipo, en lo que denominaba "nacientes nuevas personas", minoritarias aún y proclives a un mundo en el cual "la mente, en su sentido más amplio, sea simultáneamente consciente y creadora[23]" (p. 20) y puedan por tanto sintetizar *autorrealización*[24] *profunda* y *vida creativa:*

a) Concepción de la vida como un proceso en transformación.
b) Idea de la *naturaleza* como algo con lo que hay que relacionarse armónicamente, no que haya que *conquistar*.
c) Experiencia de unidad con las demás personas: tendencia a conceptuar comunidades a escala humana, junto con las que afrontar problemas comunes.
d) Rechazo al ejercicio del *poder sobre las personas*.
e) Necesidad de *recuperar al individuo*, desde el que pueden plantearse proyectos comunes.

(23) Más allá de la creatividad superficial o vulgar, no relacionada biunívocamente con la madurez personal (A. de la Herrán, 2000).

(24) Más allá de la autorrealización basada en el sentir o aparente, no relacionada biunívocamente con la madurez personal.

f) Rehúse a los mundos compartimentados duales (cuerpo-mente, salud-enfermedad, intelecto-sentimiento, ciencia-sentido común, grupo-individuo, cordura-locura, trabajo-esparcimiento), y lucha por una vida totalizadora, donde pensamiento, sentimiento, energía física, energía curativa, etc. estén integrados en la experiencia (transformadora).
g) Actitud de búsqueda e investigación espiritual. Reconocimiento y experiencia de estados de conciencia, control de energía psíquica, meditación, trascendencia del ámbito individual.
h) Apertura al mundo interior y exterior, a nuevos modos de percibir, a formas distintas de ser.
i) Valoración de la comunicación con los demás.
j) Rechazo de la hipocresía, el engaño y la ambigüedad de nuestra cultura.
k) Solicitud para la ayuda a los demás cuando hay necesidad. Práctica de esa ayuda, no como *comportamiento moralista*, sino como atención gentil, natural. Desde ahí, reservas a priori en los *profesionales de la ayuda*.
l) Consideración de que las instituciones están para las personas, y no al revés. Antipatía consiguiente por las instituciones burocráticas inflexibles y sumamente estructuradas.
m) Autoconfianza en sus propios juicios (como fuente de ética), hasta el punto de llegar a desobedecer aquellas leyes o normas tenidas como injustas.
n) Articulación de su vida en una filosofía coherente, cuyas premisas son confianza básica en la naturaleza, esperanza básica en la construcción humana, respeto a la integridad de cada persona, convicción de que la libertad de elección es esencial para una existencia plena, creencia en que la comunicación armoniosa entre los individuos puede ser favorecida, y reconocimiento de lo esencial que es la comunicación íntima para el desarrollo de nuestra vida (pp. 19,20, adaptado).

El reflejo social de este cambio es extremadamente lento y paulatino, pero *irreversible*.

LA *UNIVERSALIDAD* DESDE LOS *ISMOS*. Desde el referente de cada persona, cada día nadamos lo mejor que podemos en un *océano de sistemas*, sin encontrarnos con la *universalidad*. En efecto: "Las inserciones del Hombre son muchas: familiares, geográficas, profesionales, económicas, culturales, políticas, sociales. Es un puro injerto, sin acceso directo a lo universal" (D. Soldevilla, 1958, p. 159). Pero el anterior enunciado no es una contradicción. La *universalización* es algo más que un deseo: es un hecho, si acaso accesible o indirectamente estimulable a través de una educación y una sensibilidad más y más conscientes. La premisa, ya apuntada, es que el *universalismo* anhelado no podría nacer de otros lugares que no fueran los cotos sistémicos que albergan las *naciones* y organizan las mentes identificadas. Si esto se admite, esa *universalidad* puede ya reconocerse en estado de potencia. Luego, *es relativamente*, para

serlo *más y más concretamente*. Lo ilustra este texto de P. Teilhard de Chardin (1967), al expresar que: "En varios puntos de la Tierra, simultáneamente, fracciones de la Humanidad se aíslan y se alzan impulsadas lógicamente por 'universalización' de su nacionalismo, a afirmarse como herederas exclusivas de las promesas de la Vida" (P. Teilhard de Chardin, 1967, p. 17).

V. Educación para la *universalidad*

En los primeros años del siglo XX, el único Nobel por haber escrito sobre la *evolución interior del ser humano,* R. Eucken (1925), clamaba:

Nuestra vida y acción deben estar ligadas de algún modo a la vida universal, pero, ¿cómo llegaremos a ésta y con qué derecho podemos elevar esta corta existencia terrenal a una esencia universal y creerla partícipe del reino de la eternidad, de la infinitud y de la perfección? (p. 379).

Creemos que hay una respuesta principal: *a través de la educación*. La *universalidad* es tan propia de la condición humana, como independiente de todo género de cualificación o calificación (racista, sexista, política, nacionalista, económica, religiosa, cultural, geográfica, etc.). La *universalidad* no es *parcialista*: no se adhiere, no depende de *ismo* alguno, ni se dedica más que al beneficio de la *totalidad*, cuyo asiento básico es la noción de *ser humano* sin más apellidos *egóticos*. Coincidimos por tanto con G. Peces Barba, rector de la Universidad Carlos III, en que:

Desde nuestra cultura los grandes valores en que basar la moralidad pública de la modernidad son la libertad, la igualdad y la solidaridad, hermosamente expresados en el lema de la Revolución francesa, y desarrollados hoy con las modificaciones de dos siglos transcurridos. Son valores universales y sobre ellos hay que construir la universalidad, desde la firme y estable idea de la dignidad de la persona humana (Fundación Educativa y Asistencial Cives,1998, p. 352).

La primera pregunta que un educador ha de tener bien contestada —y que, por cierto, no suelen recoger los diseños curriculares prescriptivos de los sistemas educativos para cada una de los niveles de educación— es *para qué educar*, a partir de cuestionamientos globales como "¿qué estamos haciendo?" o "¿qué estamos construyendo, desde el punto de vista de la evolución y desarrollo humanos?". Y no bastan como respuestas las declaraciones de intención ligadas a unos determinados objetivos generales o más específicos.

Para responder a ello sin escorarse, parece imprescindible trascender, aunque sea por escasos momentos, los límites de los sistemas educativos y entrar en sintonía con todos los demás y con la función y el sentido principal del ser humano: ***ser más para cooperar mejor en el proceso de la evolución y conver-***

gencia universal.¿A quién perjudica este *ideal*? ¿A quién favorece? Un *sistema educativo* se trasciende a sí mismo cuando coloca el énfasis en el *desde sí*, y no en el *hacia sí* o el *para sí*. Falta socialización, unidad y trabajo en beneficio de la *evolución humana*, único *interés* que a ninguna parcialidad menoscaba —salvo a los *sistemas egotizados*—, para el desarrollo profundo de la "aldea global" (de la que hablaba el ensayista y profesor de la Universidad de Toronto H.M. McLuhan en los años 60), de la "ciudad mundial" (de D. Soldevilla, 1958), o de la *centración, complejificación* y *elevación* de la "Noosfera" hacia el Omega, a que hace referencia la ingente obra *teilhardiana*.

UN DERECHO HUMANO INEXISTENTE. En la "Declaración Universal de los Derechos del Niño", proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 20 de noviembre de 1959 (resolución 1386), se reconoce, entre otros, el "Derecho a un nombre y una nacionalidad" (nº 3). ¿Qué significa esto? Desde mi entender dos cosas: La primera, que *el niño tiene derecho a una limitación nacionalista*. A efectos de planteamientos educativos, políticos, etnoculturales, etc. basados en tal contenido, se está invitando, tácitamente, a asumir como normal y deseable la *limitación nacionalista*. La segunda, que *esa limitación es anhelable porque está avalada internacionalmente*. Siendo así: *¿Qué sistema educativo se resistirá a promoverla?* Se trata de una premisa concebida para ser asumida y desarrollada de un modo principal por los sistemas educativos y sus administraciones, que actúan como mediadores formales entre los *derechos internacionales* y sus elementos personales en formación. A esta invitación desde el aval más prestigioso se une un factor agravante, de inercia histórico-educativa:

Los sistemas escolares nacieron en gran parte como consecuencia del nacionalismo y se pusieron como uno de sus objetivos primordiales el de servir al nacionalismo, es decir, a eso que a veces se ha denominado el espíritu nacional o bien la identidad nacional del país en cuestión (J.L. García Garrido, 1997, p. 60).

El segundo volumen de la "Teoría de la Enseñanza" de Rufino Blanco (1912) comienza así: "Cuanto más se observa al niño, más se le conoce; cuanto más se le conoce, más se le quiere, y cuanto más se le quiere, mejor se le educa. **El amor al niño es universal**" [negrita suya] (p. 7). Siendo así, ¿por qué desde la Declaración "Universal" se imprime al infante una consideración *parcializante*? Tomando como referencia la perspectiva que desarrollamos, al *derecho del niño* antes enunciado tendría que seguirle otra razón: *Es un imperativo el derecho a poder trascender ese derecho limitante*. Es más, tendría que ser un deber de toda Administración, del adulto y de los profesionales de la educación otorgárselo. En consecuencia, sería imprescindible orientar la enseñanza, desde las declaraciones de derechos del *menor* (hasta los 18 años) más allá del sesgo nacionalista y de todas las demás creencias parciales. ¡*Las limitaciones para el ser humano, y no el ser humano para las limitaciones*! Sobre todo, aquellas que da-

ñan o que no benefician, como es el caso cuestionado. ¿Cómo podría la educación conformarse con menos?

EL TIBIO CONTEXTO EPISTEMOLÓGICO DE LAS CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN. Desde el punto de vista de la *universalidad*, que comentamos, no es que las Ciencias de la Educación estén *despistadas*. Nuestro *diagnóstico* es peor: están *indiferentes* desde una posición incompatible:

a) Se desarrollan en el seno de *parcialidades* (disciplinas, "paradigmas", sistemas, suprasistemas, etc.), y para ellas.
b) No disponen, como referencia empírica y epistemológica, de una Antropología Pedagógica, de una Psicología de la Conciencia y la Transformación[25] ni de una Didáctica *de la Posible Evolución Humana*, ni en consecuencia la estudian ni la pretenden.
c) A juzgar por sus reiteraciones temáticas y relativas a los ámbitos de investigación y de trabajo, no parecen muy ocupadas en lo universal, ni en lo profundo de lo humano, ni en cuestiones de educación perenne.
d) No integran en sus conocimientos la variable *evolución humana*, ni por tanto relacionan *transdisciplinarmente* la *educación* con la *interiorización*, la *madurez profunda del ser humano*, el *ego*, la *conciencia*, la *autoconciencia*, el *autoconocimiento*, etc. Y tampoco los investigadores universitarios o los centros que financian investigaciones parecen mostrar gran inquietud por estos temas. ¿Cuántos investigadores e investigaciones hay sobre ellos? ¿Y cómo es posible esto?
e) El problema fundamental que subyace en ellas, además de los temas que la sociedad *neoliberal* apoya, nace de su propia limitación proxémico-científica y epistemológica, que frecuentemente se comporta como un verdadero *tapón* que impide la consideración de nuevos temas y síntesis originales que atañen al fenómeno (*pero a todo el fenómeno*) de la educación. Además, con demasiada frecuencia, sus profesionales no conocen bien la realidad de que se ocupan, y adolecen de anhelo por *ser más*, primero, y por luchar por el desarrollo de una educación desde y para la complejidad de la conciencia, después.
f) Relacionado con lo anterior, es un hecho que no se aspira a algo semejante a una *"formación total" de los profesores/as* (A. de la Herrán, 1999) o de *docentes más autoconscientes*, extraordinariamente maduros/as, como *agentes decisivos de universalización* o *cambio* para los tiempos nuevos. En consecuencia la *enseñanza de la cortedad de visión* o del *silencio sobre la profundidad* se hace tendencia o *línea sorda* dominante. La atención se centra en una concepción restringida de *lo técnico* (alumno, ac-

(25) Esto es completamente lógico, en la medida en que la Psicología alopática ha dado la espalda por completo a Oriente, a pesar de las reiteradas recomendaciones de destacados contemporáneos, como Blay, Rof Carballo, Pinillos, Almendro...

ción educativa, organización, etc.), y en cambio, el *desempeoramiento (*técnico y *egótico*) y la *madurez personal* quedan entre relegados y activamente olvidados.

De estas presencias y ausencias *descompensatorias* son responsables fundamentalmente quienes forman en el ámbito y los estudios sobre educación. Se enseña que los compromisos sociales no deben ir más allá de los intereses de los sistemas con que los alumnos, desde su más tierno conocimiento, se han identificado. Todavía se tiene cuidado de que no entrevean por encima de las barreras de siempre, de que se sientan *asegurados* y en la certeza, y de que no *duden* demasiado. Para ello, nada mejor que aprovechar el prurito del *aprendizaje significativo*, ciegamente pretendido. Poco importa lo que se aprenda, con tal de que sea *muy significativamente.* La educación del *bienestar,* del *hacer,* del qué, *cómo, cuándo* y del *con qué* predomina sobre la educación del *quién,* el *más ser* y el *para qué.* He aquí un posible *error fundamental,* que se traduce en costos enormes y desapercibidos que se reflejan en lo que se construye (con mayor o menor acierto y siempre con esfuerzo), y en lo que no se realiza. ¿Y cómo evaluar lo inexistente?

UNIVERSALIDAD Y DIDÁCTICA. Cuando el niño es pequeño, percibe, juega, se comunica y experimenta sólo con seres diferentes. Cuando desde los medios de comunicación, las figuras de autoridad y otros niños influidos por ellos se resaltan las diferencias que antes quedaban ocultas por la *gestalt persona,* y, muy atento a las comparaciones, se sensibiliza (abre y nutre rutas neurológicas) y reflexiona sobre ellas, se ve impelido a clasificarlas dualmente: conocidas o desconocidas, mías o tuyas, buenas o malas, mejores o peores. Éste es el origen de la *motivación por la desigualdad* de muchos *ismos:* de raza, de sexo, de nación, de religión, de ideología, etc. Los adultos tenemos mucho que aprender de esos *niños anteriores,* de su *inteligencia directa,* de su percepción *globalizada,* de su conocimiento complejo, sintético. En ellos radica la fuente metodológica inicial para la orientación universal. La dualidad es la perdición del ser humano, la garantía de la mediocridad y del conflicto. La única esperanza que tiene la inteligencia parcial es "volver al tronco no trozado", como diría Lao Tse, a la unidad originaria, a la totalidad. Se puede llegar *meditando* hacia el centro de la circunferencia, o bien *ascendiendo exteriormente* por la espiral del eje de la universalidad. Ambos métodos educativos se dan cita en la adquisición de una conciencia superior (A. de la Herrán, 1998b). Una educación de la *universalidad,* no sólo *es compatible* con la tan deseada mayor *desexteriorización* del ser humano, sino que puede favorecer expresamente su *interiorización,* a través de su *potencial universalizador.* Creemos que los profesores con sus alumnos, y la escuela con la sociedad, han de asumir comunicaciones didácticas *individuales* y *colectivas* orientadas al desarrollo de la necesaria convergencia, desde *estados de (conciencia de) universalidad* y hacia *zonas de conciencia de próximo desarrollo* (ZCPD) más avanzadas que las que habitualmente predominan. Desde luego, como ocurre con

cualquier conocimiento, este *sistema de referencia universal*, relativamente más complejo, puede aportarle al docente conocimientos desde los que demandar aprendizaje a sus alumnos. La *universalidad* es una premisa y una finalidad susceptible de integración cercana y/o contextual, inmediata y/o remota, con cualquier otro contenido y pretensión, y puede ser realizada por la educación, desde la comunicación didáctica, a través de actuaciones y objetivos más concretos como pueden ser las siguientes pretensiones o *andamiajes* de enseñanza:

a) Orientar reflexiones en grupo cuya alternativa sea la *no-parcialidad* o la *universalidad*.
b) Desarrollar actitudes de flexibilidad, integración, cooperación y tolerancia, pensando en lo universal o tomando a la humanidad como referencia.
c) Destacar aquellos objetivos y contenidos educativos afines a esta aspiración global y convergente.
d) Atender objetivos y contenidos de síntesis y convergencia de parcialidades, pretendiendo ir más allá de las *semiuniones* y *pseudoglobalizaciones*.
e) Contemplar a las personas más allá de toda *cualificación* o *calificación humanas*, enseñando a apreciarlas y valorarlas desde su *condición humana*.
f) Enseñar a dudar de las *seguridades* y de las *invitaciones al quietismo*, normales en las opciones parciales (no universales) y en las *pseudouniversales*.
g) Reforzar con equilibrio y orientar el trabajo y los esfuerzos de aquellos alumnos que se identifiquen con el fenómeno y el sentido universalizador del conocimiento y de la realización humana, en cualquier aplicación o vertiente, desde la apertura y la flexibilidad de criterios.
h) Descubrir con los alumnos las facetas menos *parcializantes* y más *universalizadoras* de las elecciones profesionales.

La propuesta educativa más importante que en este contexto podemos hacer es la *adquisición del acceso a la universalidad*, con una *moneda*, cuyas dos caras son la externa o hacia afuera: Enseñar desde pequeños a los niños y jóvenes a colocar los propios intereses (de los sistemas parciales: personales, locales, comunitarios, nacionales, internacionales, etc.) en función de un vector más amplio, el de la *evolución humana*, de tal manera que, entre ellos, no haya objetivos egocéntricos o *dependencias* que contrarrestar, ni pugnas que desarrollar. Cuando los límites del entorno físico y emocional se amplían suficientemente, se desemboca en la *universalidad*. Y la interna o hacia dentro: Puede ser causa o consecuencia de la anterior, y desde esta lógica está ligada al problema del *autoconocimiento*, tan mal resuelto o tan bien *irresuelto* por la educación. Y es que, como se apunta en otro lugar (A. de la Herrán Gascón, 1998, pp. 398-400, adaptado), para saber quiénes somos, primero resulta necesario saber quiénes *esencialmente* no somos. Porque la cuestión se escora, a veces sin remedio, cuando a uno le acaban convenciendo de *ser lo que se cree ser*, a saber, su *programa mental-circunstancial*, so pena de ser considerado inadaptado. Y de este modo

nos identificamos con nuestro nombre, nacionalidad, sistema de creencias políticas, religiosas, personales, cuerpo, sexo, etc., porque se lo han repetido a uno hasta la saciedad desde pequeñito y se lo recuerdan a diario en las familias, los centros escolares, los medios de comunicación, etc. sin requerir de sí mismo la necesaria indagación.

¿Cuál es, pues, la vía de entrada, de Educación con mayúsculas? A nuestro juicio, los sentidos para su desarrollo serían dos, que transcurrirían *desde el ego (parcial) a la plena conciencia (universal)*: Desde el punto de vista del individuo, la *desexteriorización* e *interiorización-madurez personal*. Desde el punto de vista de la sociedad, la *reflexividad* y *convergencia-evolución social*. Sendas líneas de acción son complementarias, convergentes y pueden formar más allá de la parcialidad, hacia el aprendizaje de mentalidades y creencias propias de adultos sanos, saludables e internamente amplios. La idea de enseñar no ha de identificarse sobre todo con actuaciones *exteriorizantes* u orientadas a que el alumno *viva en función de lo de afuera*. Lo natural sería que el ser humano estuviera más (o al menos *tan)* interesado en sí mismo que sobre *contenidos objetales que orbitan en torno a sí* y con los que se relaciona. La educación actual es sobre todo *una educación para el ser* (*interés*). Y que, por tanto, circunvala sin penetrar en lo verdaderamente útil, tan sólo *descubrible* por uno mismo, mediante *meditación* y *autoconocimiento*. Esto es muy importante, porque determina una laguna fundamental y asegura en los futuros adultos y en la sociedad en su conjunto una *inmadurez generalizada*, algo que vivimos tan cotidianamente que casi nos pasa desapercibido.

MUTACIONES ESENCIALES EN LA COMPRENSIÓN DE LA EDUCACIÓN. Una percepción miope puede transformarse en una verdadera dificultad de aprendizaje de origen egocéntrico. Un punto de vista *cerrado* nos puede hacer actuar hacia o para los pequeños sistemas con que nos sentimos identificados. En *estados de conciencia sistémicos* (ordinarios y estrechos) podemos llegar a definir o interpretar mal ideas naturalmente amplias. O sea, incurrir en errores del tipo "si p, entonces q"[26]. Desde las nuevas comprensiones y una actitud de totalidad entendida como anhelo, parece conveniente un significativo cambio de enfoque en la educación y en la formación de los profesores. En el caso de los profesionales de la enseñanza, este cambio de enfoque alcanzaría el punto de vista de su conocimiento y de su percepción de la función social que realizan, además de orientar investigaciones y descubrimientos futuros. Las justificaciones generales, que se sitúan directamente en la universalidad, pueden resumirse en los siguientes contenidos:

a) La opción *más universal* será siempre superior a la más parcial, desde un punto de vista no sólo lógico, sino humano, social, epistémico, educativo, psicológico, etc.

(26) R.D. Tweney, y E. Doherty (1983) lo evidenciaron en otros contextos, con personas no cualificadas y con graduados no universitarios e incluso científicos (en L.M. Romero Fernández, 1992), nosotros lo recreamos en éste.

b) *La importancia del papel que cumple el personal docente como agente de cambio, favoreciendo el entendimiento mutuo y la tolerancia, nunca ha sido tan evidente como hoy. Este papel será sin duda más decisivo todavía en el siglo XXI. Los nacionalismos obtusos deberán dejar paso al universalismo, los prejuicios étnicos y culturales a la tolerancia, a la comprensión y al pluralismo, y un mundo dividido —en que la alta tecnología es privilegio de unos pocos— a un mundo tecnológicamente unido. Este imperativo entraña enormes responsabilidades para el personal docente, que participa en la formación del carácter y de la mente de la nueva generación (J. Delors et al. 1996, p. 162).*

Puede ser pertinente concretar aquellas premisas, capaces de ahormar una renovada *racionalidad compleja* y *orientada* para nuevos *frentes de indagación*:

CAMBIO EN LAS COMPRENSIONES DE LOS SISTEMAS EDUCATIVOS. Los sistemas educativos deberían superar su *conciencia sistémica* (egocéntrica: *desde sí* y *para sí*) y pasar a transformarse en "sistemas evolucionados" (generosos: *desde sí para otros y para la humanidad*) (A. de la Herrán Gascón, 1998b). Para ello, un paso intermedio es superar el nacionalismo de origen, aprender a mirar ampliamente mucho más allá de él. Hacemos nuestra las palabras de J.L. García Garrido (1998) a la hora de proponerse un programa de acción para la formación del profesorado del siglo XXI:

En primer lugar, me refiero a la necesidad de trascender el concepto de "nación" y de "nacionalidad" a la hora de formar al profesorado de hoy y de mañana. En todas partes del mundo, las instituciones de formación del profesorado padecen una fijación casi enfermiza por lo nacional, por los problemas del propio país relativos a la escolarización, a la elevación del rendimiento académico con respecto a otros países, etc. Parece como si se utilizaran los estudios comparativos (que además se utilizan poco) sólo para suscitar la competencia entre países. O para justificar el talante nacionalista (p. 37).

En otra obra anterior (J.L. García Garrido, 1996, p. 99) continúa el razonamiento:

Las instituciones de formación docente piden con frecuencia a sus alumnos (sobre todo en países de escaso desarrollo) que, cuando sean docentes, trasciendan los límites de su escuela y sepan convertirse en líderes comunitarios, empapándose completamente de su inmediato entorno. Lo que está muy bien, siempre y cuando les pidan también una radical apertura al ancho mundo. En contra del "pueblerinismo" del que tan frecuentemente hacen galas las instituciones de formación docente en todos los países, habría más bien que asegurar a los futuros docentes una visión abierta y despierta ante los agudos problemas no sólo económicos y sociales, sino también morales y espirituales, que padece hoy la humanidad en su conjunto.

NECESIDAD DE CAMBIO PROFUNDO EN LOS "*PARADIGMAS*" EDUCATIVOS: Todos los denominados *paradigmas de investigación y formación del profesorado* aportan perspectivas y procedimientos útiles para un mejor desarrollo del trabajo docente, pero cuando el reto es la *(trans)formación del profesorado* se muestran llamativamente limitados. Urge una reordenación transversal y profunda a la búsqueda de un nuevo ¡y verdadero! paradigma de corte *complejo-evolucionista* capaz de explicar la hondura que al resto escapa (A. de la Herrán, e I. González, 2002, p. 253,255; A. de la Herrán, 2003).

CAMBIOS EN LA MENTALIDAD *DOCENTE*: Abogamos por la propuesta de *cambio de mentalidad*, antes de pretender que, de unas actitudes o conocimientos duales, se propongan parcialidades o incoherencias. Señalemos algunas consecuencias lógicas del *efecto de incremento de complejidad* sobre el pensamiento del profesor/a de los tiempos nuevos, desde la perspectiva de una posible *conciencia universal:*

LA HUMANIDAD, EN EL PUNTO DE MIRA: Sobre la humanidad se conversa poco y se reflexiona menos. Y no es extraño. La ignoran los adultos, la ignoran las naciones más poderosas —a la inversa ocurre menos— y, por la falta de vivencias o de rutas neurológicas, no se considera una ideación de realismo primario o de importancia. Sin embargo, el psicólogo evolutivo H. Gardner (1999) viene a expresar la capacidad del niño de 5 años para elevar algo así como la cota de su identificación hasta la cota de la propia humanidad:

El niño de cinco años está bien asentado en la cima de la posibilidad. Ya ha logrado mucho en virtud de ser miembro de una especie; ya tiene una personalidad propia y un perfil idiosincrásico de cualidades. Pero ya está a punto de sumergirse para siempre, en las prácticas evidentes explícitas de una cultura más amplia. El cómo combina sus inclinaciones naturales con las posibilidades y las restricciones de la sociedad que le rodea determinará el que alcance o no nuevas alturas y, si lo hace, si dichas alturas serán las reconocidas generalmente por la sociedad o las que le pone en estado de alerta, o incluso a la Humanidad como un todo, para dar origen a nuevas posibilidades (p. 39).

Nuestra experiencia nos dice que la mayor parte de los niños son capaces de abstraer esa intuición con validez parecida desde los tres años y medio. Y sin embargo, para poder soñarlo, es preciso creer que los docentes pueden interiorizar (normalizar) la idea, y que la presimbolización y simbolización infantil de éste y otros contenidos son verdadera antesala de amplitud y de apertura de conciencia. Desde un punto de vista psicosociológico (o de sentido común), quizá la falta de cultivo de esta noción ocurra porque, percibido en su auténtica amplitud, es uno de los conocimientos/fenómenos menos sesgados-en-sí. Por lo tanto, no interesa su realce excesivamente a los *ismos* o al resto de sistemas y personas parciales, salvo para *parcializarlo*, apropiárselo, monopolizarlo

o estropearlo. Pero, aunque su escasa relevancia sea comprensible, no es lógica: no percibirla en primer término, es un mal aprendizaje global, resultante de una enseñanza fragmentaria, cuyo mal hacer está costando caro. Actualmente, como mucho, es una especie de *trasfondo*, de *pared*, ni siquiera de *marco*:

Y actualmente la humanidad, como no ha sido nunca ninguna patria, es una comunidad de vida y de muerte [...] Al mismo tiempo que vive sus pluralidades de vidas nacionales, la humanidad vive ya su muerte sin haber podido nacer todavía (E. Morin, 1983, p. 517).

Pero, "¿Vivimos hoy nuestra agonía o la agonía de un nuevo nacimiento del hombre, que se producirá por el nacimiento de este cuarto término [los otros tres son: individuo, especie y sociedad] necesario para su expansión: la humanidad?" (p. 520). La respuesta básica, que es la actitud, depende de las reflexiones y de las acciones, casi nunca del azar. Por tanto, digamos finalmente lo sustancial a esta propuesta: es muy importante volver a comprender la humanidad como conjunto, y cultivar esta percepción en las escuelas. Porque, si no se hace, ¿en qué ideas de afianzamiento se asentará el sentimiento de universalidad? Y en ese caso, ¿cómo podría el ser humano cohesionarse? Hay que hablar de la humanidad, hay que hablar de evolución humana. Sin ser mucho pedir, pudiera ser definitivo. Es preciso realzar la relevancia de este sujeto de sujetos en muchas más proposiciones y razones. Porque está tan elíptico, que lo hemos dejado de percibir en la conciencia. Cuanto más se haga para su refuerzo, mejor para todas las partes, porque se estará evidenciando y cubriendo la mayor de las carencias, un déficit de totalidad. En principio, para lograrlo bastaría con querer plenamente, a tres bandas: con el sentimiento, con el conocimiento y con la conciencia. Las tres se resumen en querer con honestidad y durante largo tiempo la unidad.

EL NIVEL DE REALIDAD *PLANETARIO*, REFERENCIA PRINCIPAL: "Esta idea de humanidad vive aquí y allá desde hace mucho tiempo, mantenida por la reflexión de moralistas o por el ejemplo de sabios. Pero la humanidad se ha convertido en una realidad planetaria sólo muy recientemente" (E. Morin, 1983, p. 517). De forma acorde con las percepciones globales y siempre que los contenidos lo permitan, los temas y sus perspectivas, no sólo tenderán a superar las fronteras, sino que expresamente se referirán a *horizontes verdaderamente planetarios*. Esto ocurrirá, con toda probabilidad, por tres razones básicas: La primera, el incremento de complejidad de la conciencia individual, que conduce a la formación de cada vez más "conciencias sin fronteras" (K. Wilber, 1990), al que sin duda pueden ayudar los futuros medios de comunicación social, frente a los actuales *medios de confusión social*. La segunda, la densificación de las relaciones entre los sistemas menores (ya hemos reparado en Internet), cada vez con más rapidez, originando *pseudoglobalidades* cuyo caminar sólo pueden conducir a la *globalización real* o a la composición de un

sistema único, dotado de una *equifinalid*ad planetaria: "El futuro del planeta habrá de configurarse como una sola unidad de objetivo único" (R. Portaencasa, y J.A. Martín Pereda, 1992, p. 2). Y la tercera, la salida de la Tierra, o sea, la exploración y profundización humana, más allá de la atmósfera, importantísima para la apertura actitudinal, cognoscitiva y útil para la educación (disolución) de nuestro *recalcitrante egocentrismo*.

ESQUEMA DE UNA EDUCACIÓN PARA LA EVOLUCIÓN HUMANA: DEL *BIENESTAR* AL *MÁS SER*: En una sociedad que emerge ciegamente sobre sí misma, se hace cada vez más importante diferenciar entre dos conceptos y fenómenos básicos: *progreso* y *evolución*. "Porque muchas veces lo que la sociedad necesita para *progresar*[27] no coincide con lo que las personas requieren para *evolucionar*" (A. de la Herrán, 1998). Ambos deben granar relacionados. El *desarrollo exteriorizante* y orientado al *bienestar* ha de verse compensado con el *crecimiento interior*, basado en el deseo de "ser más" (P. Teilhard de Chardin, 1974), para ser mejores. Actualmente, guiados por un *recalcitrante egocentrismo*, individuos, grupos, instituciones y sociedades en general se *anudan* más y más para centrarse cada cual en su sistema, y perderse en objetivos que se desentienden de aquellos conocimientos y realizaciones que pudieran incidir en la *posible evolución del ser humano*. La ausencia generalizada de ese sentido nos ha sumido en una época de espíritu frágil, de debilidad intelectual, de voluntad descafeinada, de falta de responsabilidad, de ausencia de compromisos sociales serios, y de objetivos que no van más allá de la polarización de los comportamientos en torno a los propios deseos (A. de la Herrán Gascón, 1993). Teniendo en cuenta que el *ego* es el principal bloqueo o dificultad para la apertura y flexibilidad mentales, la capacidad de síntesis, la capacidad de cooperación, integración y convergencia, el sentimiento de unidad, la humildad, el autoconocimiento, la serenidad interior, la capacidad de duda, el sentido crítico no-dependiente, la capacidad de rectificación, la generosidad, la ética autógena, etc., nos parece esencial su análisis, de cara a su posible reflexión educativa. Por eso, la superación del ego humano podría entenderse como *epicentro* de la educación *perenne*. Sin una comprensión y superación del *ego*, no puede darse verdadera educación, ni integración, ni desarrollo profundo de personas, colectividades, instituciones o pueblos. Porque, ¿cómo puede la *educación* avanzar desconectada de la *madurez individual y colectiva*? Se desprende de ello que el control o dominio del ego y su posible tratamiento son competencias educativas. ¡O deberían serlo! Porque lo que resulta palpable es que éste, que ya calificamos como "problema principal de la educación", está como *tapado* o *ignorado*.

(27) Como expresa el profesor A. Velasco (1999), el progreso debe estar al servicio del ser humano, no contra el ser humano, contra ningún ser humano. Y si 80 países no sólo no progresan, sino que marchan hacia atrás, algo falla en el general progresar. El progreso, el verdadero progreso, "debe dirigirse al bienestar y a la realización de todos los hombres —no de una parte de la humanidad, de los privilegiados".

¿Por qué no todos los hombres pueden desarrollarse y tornarse seres diferentes? La respuesta es muy simple. Porque no lo desean. [...] La idea esencial es que para convertirse en un ser diferente el hombre debe desearlo profundamente y durante mucho tiempo (P.D. Ouspensky, 1978, pp. 14,15).

El anterior *diagnóstico* es duro y tan contundente que perfora las *dianas de las honestidades inteligentes*, dejándolas atrás. Sin embargo, una vez expreso y dado por bueno, lo esencial es la *terapia*, la *intervención* o el *tratamiento educativo*. ¿Cuál podría ser el norte activo? Si la educación (formal, informal y no-formal) impulsase desde sus esfuerzos cotidianos el vector del crecimiento interior desde la perspectiva de la superación de la *inmadurez individual* y *colectiva*, podría favorecerse, quizá a varias generaciones vista, la emergencia de mejores personas, o sea, de seres humanos menos *egotizados* y cada vez más *conscientes*. Y ese norte formativo tendría como método de trabajo educativo lógico la posible evolución humana percibida inversamente, o sea, con la mirada deshollinadora de puesta en sus *descosidos* y *roturas egoicas*, o sea, contemplando en primer plano lo que esencialmente la evita o sobra.

ÁMBITOS FORMATIVOS PARA LA UNIVERSALIDAD. Esquemáticamente propondría los siguientes ámbitos:

a) De formación del profesorado: 1) Técnico-reflexivo-transformador (formación actual). 2) Autocrítica y *desempeoramiento* (A. de la Herrán, e I. González, 2002). 3) Mejora profunda centrada en la conciencia (A. de la Herrán, 1998).
b) De objetivos didácticos: 1) Sobre la necesidad de comprenderse y comprender a los demás. 2) Sobre la posibilidad de dudar y de desaprender significativamente en torno a multitud de capacidades con cuya eliminación se gana (*didácticas negativas*). 3) Sobre la coherencia como fuente de ética y signo de buen aprendizaje. 4) Sobre el propio proceso de desempeoramiento egótico aplicado a la comunicación didáctica y a la relación con los compañeros, para favorecer la madurez personal más allá del desarrollo profesional propio y ajeno. 5) Sobre la enseñanza de la superación de los sesgos de los alumnos debidos al docente y al medio social 6) Sobre la neutralidad, entendida como no-parcialidad y universalidad en y de la educación, más centrada en la condición humana que en cualquier tipo de cualificación circunstancial y fragmentaria, buscando la universalidad, o en su defecto la no-parcialidad. 7) Sobre el respeto didáctico, entendido como modo de desarrollar la enseñanza de forma insesgada o desde planteamientos o actividades ecuánimes o procesos dialécticos, más allá del razonamiento fragmentario. 8) Sobre la inducción a la complejidad, desde la capacidad de rectificación y la superación de sesgos, fluctuaciones hacia lo más completo o no-parcial y su capacidad de complejidad de conciencia aplicada. 9)

Sobre las influencias y prejuicios evaluativos, desde la evitación de la influencia de prejuicios en el conocimiento.10) Sobre lo que comunica, une y eleva socialmente, destacando aquellos contenidos sociales y humanos convergentes, por encima de los fragmentadores y distanciadores. 11) Sobre la evolución grupal e individual a través de una didáctica orientada a la evolución personal y grupal de profesores y alumnos.

c) De capacidades más allá del ego: 1) Relacionadas con el reconocimiento de los apegos, identificaciones y sesgos propios y ajenos. 2) Relacionadas con el desarrollo de un razonamiento dialéctico, integrador y creativo más capaz. 3) Relacionadas con el incremento de complejidad de conciencia (discriminación, reflexión, comprensión, empatía, visión, interiorización, convergencia, apertura, etc.)

d) De temas *perennes, radicales* o *espirales de transversales*: 1) Educación para el autoconocimiento, el control y la reducción del ego. 2) Educación para la complejidad de la conciencia. 3) Educación para la duda, la autocrítica y la rectificación. 4) Educación para la no-dependencia. 5) Educación para la convergencia y la cooperación no-parcial. 6) Educación para un *lenguaje universal*. 7) Educación para la muerte.

VI. A modo de síntesis

PROGRESO Y EVOLUCIÓN (DE LA CONCIENCIA). Todo parece indicar que lo que vale para *progresar* no siempre sirve para *evolucionar* (avanzar con conciencia).

En el Shichisuo, un antiguo texto chino (h. 1600), se dice que "en el mundo vegetal los tallos crecen hacia arriba, y las raíces lo hacen hacia abajo, pero en ningún momento la planta deja de nutrirse y repararse".

Si trasladamos esta imagen al desarrollo de la humanidad podremos reconocer que lo de *nutrirse* o *crecer hacia arriba* el ser humano no lo hace del todo mal; que *elimina* peor, y que eso de *repararse*, como exige una cierta *autocrítica*, es lo que peor se hace.

CONCIENCIA FRAGMENTARIA. Formamos parte de un todo con demasiados muros y demasiadas grietas.

Un mundo cuajado de *ismos* que nunca llegarán a ser *istmos*. Un montaje sin *conciencia de totalidad*.

En esta especie de *edificación* lo que más abunda es la conciencia de *adoquín*, de *fragmento*, en algunos incluso de *molécula de pieza de puzzle*... de toda índole: política, religiosa, cultural, histórica...

¡Y la verdad es que casi todo el mundo está *muy contento*, porque lo que se consideran y valoran son procesos y resultados *parcialistas* o *de puertas para adentro de la propia partición*!

Hasta tal punto pervive ese relativo bienestar que, por ejemplo, resulta raro que nos preguntemos si en qué medida esto de la *universalidad* debe preocupar y proyectarse en el diseño, la enseñanza y la evaluación continua de la educación o en la formación de los profesores.

Alguien podría decir que:

- la vida es así: limitada y para la limitación;
- un interior roto es lo normal;
- su desmembramiento está tan extendido que pasa desapercibido;
- pensar en otra cosa es ingenuo, utópico o propio de *chalados;*
- el discurso de la *conciencia de marcos más amplios* no es lo *concreto*, ni siquiera debería considerarse como *contexto*, porque va mucho más allá de lo *controlable*, etc.

¡Abultado error con consecuencias inmensas!, diríamos nosotros, pues es precisamente ese *desapercibimiento* o *indiferentismo,* lo que debería motivar que la educación reaccione.

Porque la verdadera educación es —o debería ser— *vanguardia sensible y autoconsciente* de la historia y el anhelo humanos, incluyendo lo que se hace y lo que se deja de hacer, quién lo realiza y para qué se hace. Y no sólo *vagón de cola de la sociedad,* destinado a satisfacer demandas sectoriales que, entre otras funciones no escritas, tiene la de *pensar lo "educativo"* y *administrárselo* (comunicárselo, suministrárselo) a la escuela de fuera a dentro y de arriba abajo, de modo que lo único que interesa es que se sepa nutrir, y no que se autoabastezca.

Contra la posibilidad de un desarrollo endógeno y centrífugo de la educación tenemos pues esta poderosa influencia "educativa" de los poderes fácticos, el indiferentismo de muchos y también la raíz o tradición histórica-nacionalista de los sistemas educativos, cuya obvia inercia es la parcialidad.

CONCIENCIA SISTÉMICA O *SÓLO-RENTABILISTA*. Esta excesiva identificación con el propio sistema parcial tiene efectos secundarios que pasan por un fortalecimiento de una *conciencia rentabilista,*

- lo que asocia un apego a la eficacia,
- lo que precisa de una cierta insensibilidad,
- lo que dificulta la autocrítica,
- lo que interfiere la posibilidad de rectificación,
- lo que impide percibir la autoimagen con ecuanimidad,
- lo que bloquea que se desarrollen sinapsis de generosidad, de cooperación y de convergencia,
- lo que evita la posibilidad de reidentificarse con unidades más amplias, situadas en una dimensión diferente de "nuestro pequeño 'mundo' o 'terrenito' de intereses".

Pues bien, esa *falla social* es fundamentalmente educativa, y requeriría como respuesta *lógica*, pero no *inminentista*, una gran *reforma educativa de todos los sistemas sociales con los que el sistema escolar se relaciona*: familia, política, economía, medios de comunicación, etc. (A. de la Herrán, 2003).

EL SIGLO TERRIBLE. El XXI podría ser el siglo terrible. Ya lo está siendo.

Una vez más, parece que pasamos por la historia pero que no aprendemos bien. ¡Dónde queda la autoconciencia histórica de Fichte o de Hegel!

Sin embargo, esto que ocurre podría convertirse en una magnífica oportunidad para aprender. El XXI podría ser entonces el *siglo de la educación*, o, como mantiene Jesús Muñoz, quizá no pueda ser.

UN DIAGNÓSTICO Y UNA TERAPIA: ATENCIÓN A LO QUE NOS SOBRA MÁS QUE A LO QUE FALTA. Pero, ¿por qué?

¿Nos falta inteligencia? ¿Nos falta información? ¿Carecemos de conocimientos? ¿Son decisivos los recursos disponibles?

A mi juicio, lo que sobre todo pasa es que sobra *conciencia de fragmento* e *interés miope*, en una palabra, nos sobra *egocentrismo* y *narcisismo* colectivos. Cuando el *egocentrismo colectivo* se refracta en los *nacionalismos* enraizados en un *caldo de cultivo de globalización*, puede decirse que nos encontramos en las antípodas de la universalidad.

Esta observación da pie a cambiar ciertos esquemas y empezar a pensar en lo educativo al revés, o sea, con una perspectiva de *lastres*, de *anclas* o de *cabos* que nos tienen atados al suelo. Porque lo que parece es que estamos muy pendientes de la solidez de la barquilla, de los colores de la tela, del logotipo de la nave... pero por muy bonito que esto sea, lo cierto es que, si no se sueltan *lastres* y *cabos*, el *globo* no se elevará.

Nosotros decimos que no hay tarea más importante para la educación que cultivar este sentimiento desde el que:

- diluir los *egos nacionalistas* —y de otras clases de *ismos* (pasado del presente),
- ampliar-profundizar las *conciencias estrechas* y
- desplegar, con voluntad decidida, una alternativa a medio-largo plazo a la globalización (entendida en este contexto como *estado de conciencia* social de carácter económico) que pivote sobre la educación de todos —no sólo del sistema educativo—, porque la problemática social podría tener hondas raíces formativas.

Si se admitiera que la raíz más destacada de la problemática humana fuera un estado de *inmadurez generalizado*, de lo que estaríamos hablando es de la *columna vertebral* de la *formación humana*, objeto y objetivo principal de la Didáctica. Siendo así, estaríamos definiendo el mayor problema educativo.

Conclusión

"No se puede dejarlo así; no se puede no dejarlo así; no se puede dejarlo así, ni no dejarlo así" (Thich Nhat Hanh, 1978, p. 133).

Bibliografía

ARNOLD, T. (1920): *Ensayos sobre educación*. Madrid: Espasa Calpe.

CAMPS, V. (1998): *Los valores de la educación* (5ª ed.). Madrid: Anaya, (e.o.: 1994).

CAPRA, F. (1996): *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*. Argentina: Troquel (e.o.: 1992).

DELORS, J. et al. (1996): *La educación encierra un tesoro. Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el siglo XXI*. París: UNESCO.

DEVEREUX, G. (1975): *Etnopsicoanálisis complementarista*. Buenos Aires: Amorrortu.

DÜRCKHEIM, K.G. (1982): *Hacia la vida iniciática. Meditar. ¿Por qué y cómo*? Bilbao: Mensajero.

EUCKEN, R. (1925): *La lucha por un contenido espiritual de la vida. Nuevos fundamentos para una concepción general del mundo*. Madrid: Daniel Jorro.

Fundación Educativa y Asistencial Cives (1998): *Por la escuela pública. Homenaje a Mariano Pérez Galán*. Madrid: Fundación Educativa y Asistencial Cives.

GARCÍA GARRIDO, J. L. (1986): *Problemas mundiales de la educación* (2ª ed.). Madrid: Dykinson.

GARCÍA GARRIDO, J. L. (1996): Formación del profesorado: Reflexiones a escala mundial. En V. García Hoz (Dir.), *Formación de profesores para la educación personalizada*. Madrid: Rialp.

GARCÍA GARRIDO, J. L. (1997): Educación global: Un nuevo reto para los sistemas escolares. En Fundación Santillana, *Aprender para el futuro. Desafíos y oportunidades*. Madrid: Fundación Santillana.

GARCÍA GARRIDO, J. L. (1998): Formación de maestros en Europa. En A. Rodríguez Marcos, E. Sanz Lobo, y M.V. Sotomayor (Coords.), *La formación de los maestros en la Unión Europea*. Madrid: Narcea.

GARDNER, H. (1999): *Mentes extraordinarias. Cuatro retratos para descubrir nuestra propia excepcionalidad*. Barcelona: Kairós (e.o.: 1997).

GOLEMAN, D. (1997): *La salud emocional. Conversaciones con la Dalai Lama sobre la salud, las emociones y la mente*. Barcelona: Kairós.

GUADARRAMA, P., y TUSSEL, E. (1986): *El pensamiento filosófico de Enrique José Varona*. La Habana: de Ciencias Sociales.

HARGREAVES, A. (1996): *Profesorado, cultura y postmodernidad (Cambian los tiempos, cambia el profesorado).* Madrid: Morata.

HERRÁN GASCÓN, A. de la (1993): *La educación del siglo XXI: Cambio y evolución humana*. Madrid: Ciencia 3.

HERRÁN GASCÓN, A. de la (1997): *El ego humano. Del yo existencial al ser esencial*. Madrid: San Pablo.

HERRÁN GASCÓN, A. de la (1998): *La conciencia humana. Hacia una educación transpersonal*. Madrid: San Pablo.

HERRÁN GASCÓN, A. de la (1999): Claves para la Formación Total de los Profesores. *Tendencias Pedagógicas* (4), 37-58.

HERRÁN GASCÓN, A. de la (1999b): Teoría de los Sistemas Evolucionados. Aplicación a la Organización de Instituciones Educativas. *Actas del IV Jornadas Andaluzas sobre Organización y Dirección de Instituciones Educativas.* Dpto.: de Didáctica y Organización Escolar, y Asociación para el Desarrollo de la Comunidad Educativa en España (Universidad de Granada). 14-17 de diciembre.

HERRÁN GASCÓN, A. de la (2000): Hacia una Creatividad Total. *Arte, Individuo y Sociedad* (12), 71-89. Dpto. de Didáctica de la Expresión Plástica. Universidad Complutense de Madrid. Servicio de Publicaciones.

HERRÁN GASCÓN, A. de la, y GONZÁLEZ SÁNCHEZ, I, (2002): *El ego docente, punto ciego de la enseñanza, el desarrollo profesional y la formación del profesorado*. Madrid: Universitas.

HERRÁN GASCÓN, A. de la, y MUÑOZ DIEZ, J. (2002): *Educación para la universalidad. Más allá de la globalización.* Madrid: Editorial Dilex.

HERRÁN GASCÓN, A. de la (2003): *El siglo de la educación. Formación evolucionista para el cambio social*. Huelva: Editorial Hergué.

IZQUIERDO, M. J. (1997): Construcción de la subjetividad: Estructura social y escuela. En M. J. Izquierdo, R. Sellarès, R. Flecha, y J. Leal, *Pedagogia crítica: Malestar i ocultació*. Lleida: ICE Universitat de Lleida.

JIMÉNEZ DE PARGA, M. (1996): Nacionalismo, Victimismo, Historia. *ABC*, 26 de mayo.

JUNG, C.G. (1983): *La psicología de la transferencia*. Barcelona: Paidós Ibérica.

KANT, I. (1989): *Crítica de la razón pura* (6ªed.). Madrid: Alfaguara (e.o.:1978).

LAO TSE (1983): *Tao te ching*. Barcelona: Orbis.

LEÓN-DUFOUR, M. (1969): *Teilhard de Chardin y el problema del porvenir del hombre*. Madrid: Taurus. (e. o.: 1968).

LIZCANO, J. y MARCO, F. (1999): Entrevista con D. Federico Mayor Zaragoza. *Encuentros Multidisciplinares* (3), 209-221.

LODGE, sir O. (1924): *La evolución biológica y espiritual del hombre. Ensayo optimista*. Barcelona: Maucci.

LÓPEZ QUINTÁS, A. (1991): *Los jóvenes frente a una sociedad manipuladora* (2ª ed.). Madrid: Ediciones San Pío X.

MARSILLACH, A. (1999): *Blanco sobre Negro*. TV2. 31 de enero.
MASLOW, A. H. (1987): Una teoría de la metamotivación. Las raíces biológicas de la vida valorativa. En A. H. Maslow, R. Dass, D. Coleman, J. Kornfield, S. Grof, Ch. Tart, F. Capra, T. Roberts, W. Harman, D. Elgin, y K. Wilber, *Más allá del ego. Textos de psicología transpersonal* (3ª ed.). Barcelona: Kairós (e.o.: 1980).
MASLOW, A. H. (1991): *Motivación y personalidad*. Madrid: Díaz de Santos.
MORIN, E. (1983): *El método II. La vida de la vida*. Madrid: Ediciones Cátedra (e.o.: 1980).
MORIN, E. (2000): Los Siete Saberes Necesarios para la Educación del Futuro. *Escuela Española* (3469), 1534.
OUSPENSKY, P. D. (1978): *Psicología de la posible evolución del hombre* (9ª ed.). Argentina: Librería Hachette.
PANIKKAR, R. (1999): *Invitación a la sabiduría*. Barcelona: Círculo de Lectores.
PÉREZ GÓMEZ, A. I. (1998): *La cultura escolar en la sociedad neoliberal*. Madrid: Morata.
PERICH (1991): El Gato Pardo (Una Exclusiva del "5 Canal"). *Interviú* (776), 31.
PRECIADO, I. (1996): (trad.). Notas. En *Zhuang zi*. Barcelona: Kairós.
ROF CARBALLO, J. (1986): Terapéutica del hombre. En J. Rof Carballo, y J. del Amo (Eds.), *Terapéutica del hombre. El proceso radical de cambio.* Bilbao: Desclée de Brouwer.
ROGERS, C. (1984): Un Nuevo Mundo, una Nueva Persona. *Ecofilosofías. Diseñando Nuevas Formas de Vida*. Barcelona: Integral Edicions.
ROMERO FERNÁNDEZ, L. M. (1992): Crisis de Racionalidad, Presuposiciones y Apertura Trascendente. *II Encuentro Boliviano de Filosofía*. La Paz.
ROSZAK, T. (1984): Persona/Planeta. *Ecofilosofías. Diseñando Nuevas Formas de Vida*. Barcelona: Integral Edicions.
SOLDEVILLA, D. (1958): *El ser uno-trino. La historia como ontología. La ciudad mundial*. Madrid: Talleres Tipográficos del Instituto Reus.
TEILHARD DE CHARDIN, P. (1964): *El grupo zoológico humano* (3ª ed.). Madrid: Taurus. (e.o.: 1957).
TEILHARD DE CHARDIN, P. (1967): *La activación de la energía* (2ª ed.). Madrid: Taurus. (e.o.: 1963).
TEILHARD DE CHARDIN, P. (1967b): *La energía humana* (2ª ed.). Madrid: Taurus. (e.o.: 1963).
TEILHARD DE CHARDIN, P. (1967c): *La visión del pasado* (6ª ed.). Madrid: Taurus. (e.o.: 1958).
TEILHARD DE CHARDIN, P. (1974): *Las direcciones del porvenir.* Madrid: Taurus. (e.o.: 1973).
TEILHARD DE CHARDIN, P. (1984): *El fenómeno humano*. Barcelona: Orbis (e.o.: 1955).

VERA MANZO, E. (1997): Fundamentos Filosóficos-Científicos de la Educación para el Siglo XXI. *Cristianismo y Sociedad* (131), 7-15.
VERA MANZO, E. (1999): Propuesta para una Nueva Era del Ecuador y de la Humanidad. *I Encuentro Iberoamericano sobre Reforma Educativa.* Guayaquil. 4-8 de octubre.
VITÓN DE ANTONIO, M. J. (1998): Freire: Una Herencia para el Futuro (Aportaciones de P. Freire a la Acción Socioeducativa de Nuestro Tiempo). *Documentación Social* (110), 53-66.
WILBER, K. (1990): *La conciencia sin fronteras. Aproximaciones de Oriente y Occidente al crecimiento personal.* Barcelona: Kairós
ZACARÉS, J. J., y SERRA, E. (1998). *La madurez personal: Perspectivas desde la Psicología*. Madrid: Pirámide.
ZHUANG ZI (1996): *Zhuang zi*. Barcelona: Kairós.

CAPÍTULO IV.3
EDUCACIÓN PARA LA EVOLUCIÓN HUMANA

CAPÍTULO IV.3.1
SUGERENCIAS PARA UNA EDUCACIÓN CREATIVA

Prof. Dr. D. César Díaz-Carrera
Universidad Complutense de Madrid
Presidente del Instituto para el Desarrollo de la Creatividad

"La mayor crítica que podemos hacer de la deriva de nuestra cultura puede formularse en términos de la muerte de la Creatividad".

CARL ROGERS

"Cada ser humano es el arquitecto de su mente".

SANTIAGO RAMÓN y CAJAL

"La imaginación es más importante que el conocimiento".

ALBERT EINSTEIN

Resumen

Nuestra cultura educativa tradicional —y las políticas que la nutren— han tendido a preterir la dimensión creativa respecto de otras prioridades, por lo general, más limitadoras y condicionantes de las mentes. Frente a ella se alza el derecho al desarrollo del potencial humano, la expansión de la consciencia y autonomía individual, en definitiva el derecho a recibir una educación creativa y a vivir como lo que genuinamente somos: seres creativos. Un derecho que, en estos momentos, se revela no como un lujo sino como condición de responsabilidad social si hemos de abordar con posibilidades de éxito los retos a nuestra supervivencia —como humanidad— en los albores de este siglo apenas inaugurado. Abordar alguno de estos desafíos en el contexto histórico y panorama

educativo actual es el propósito del autor de estas sugerencias para una Educación Creativa.

¿Introito o *provocatio?*

Tras una conferencia de Sigmund Freud en Viena se le acerca una señora con el gesto preocupado y le interroga: "*Maestro, ¿cómo debo de educar a mi hija?*". La respuesta del padre de la psicología occidental no se hace esperar: "*Como Vd. quiera señora porque en cualquier caso lo hará Vd. Mal*". La anécdota, poco importa si apócrifa o real, no tiene por objeto enviar un mensaje pesimista sino tan rabiosamente realista como de importancia capital y generalmente ignorado; en efecto, hora es de que nos preguntemos por el valor de la enseñanza y la capacidad de los enseñantes para influir conscientemente en los comportamientos adultos de nuestros alumnos. En otras palabras, ¿en qué debemos de focalizarnos en la enseñanza o en el aprendizaje?. La distinción, como veremos, es cualquier cosa menos banal.

En segundo lugar, y en presencia de un tema complejo y controvertido como el que nos ocupa, no es mala idea el comenzar formulándonos algunas preguntas penetrantes. Ya que ¿qué es en definitiva pensar sino el arte de formular y contestar preguntas?. Preguntas del tipo de: *¿Qué es crear?. ¿Se puede enseñar a alguien a ser creativo?. ¿Están las instituciones educativas por la labor de educar creativamente?. ¿Estamos los profesores preparados para educar creativamente?. ¿Qué dice la literatura científica sobre la creatividad educativa?.* Las anteriores cuestiones y alguna otra nos servirán como hilo conductor de las páginas que siguen y en las que trataré de responder a las interrogantes planteadas.

Parto de la premisa de que por ***educación creativa*** cabe, al menos entender dos cosas: la educación para una vida creativa protagonizada por un sujeto autotélico (la cuestión de fondo) y un modo creativo, es decir no convencional, de educar (la dimensión metodológica). Pues bien yo entiendo que ambas dimensiones son necesarias y complementarias, sin que quepa por tanto separarlas más allá de la abstracción analítica, pero nunca en la vida real. Estamos ante lo que se ha denominado la ***praxoléctica*** o ***praxología***, es decir que como sujeto me transformo al tiempo que transformo mi entorno y que implica la superación del dualismo cartesiano del viejo paradigma científico. Entre nosotros, Ortega y Gasset pareció verlo cuando escribió: "*Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo*". En otras palabras, **toda educación creativa es necesariamente contextualizada y dialógica,** y es difícil ver cómo pudiera ser de otra forma dada nuestra condición "aristotélica" de *zoon politikon.* Olvidar lo anterior paga un alto peaje como cualquier observador desapasionado y atento de la escena mundial, en estos primeros años del siglo veintiuno, puede fácilmente comprobar porque para decirlo en palabras de nuestro tan citado filósofo *"cada realidad ignorada, prepara su propia venganza*".

Duc in altum

Pero tal vez hayamos ido demasiado deprisa y antes del "remad mar adentro" de la rúbrica que encabeza estas líneas convenga asegurar bien los aparejos que llevaremos en la travesía, una especie de "*back to basics*" de la creatividad y de la educación. *¿Qué es crear?*. De pequeño solía escuchar que "crear es sacar algo de la nada" y que ese es el atributo de Dios. Aquí hablamos de los atributos del hombre y la creatividad (humana) tiene que ver con *hacer posible lo invisible*, trayendo a la existencia algo nuevo y valioso. Lo invisible son las ideas, creencias y proyectos que transformadas en decisiones se convierten en acciones y, en su corolario, los resultados que, a su vez, refuerzan o ratifican los modelos mentales de partida. O también crear es hacer de la contradicción, del desfase, que observamos entre hechos y valores una cuestión personal, comprometiéndonos con aproximarlos. Vista así, la creatividad contiene una dimensión axiológica que difuminaría la diferencia entre los medios y los fines, de forma que los medios que no son también fines en sí mismos carecerían de legitimidad moral. Comprendo que esta visión es discutible y además es la que elijo defender aquí.

Y ¿qué es educar?. Etimológicamente el término viene del latín *"ex ducere"* que significa literalmente sacar fuera; ¿el qué?. Pues nada menos que nuestra ***unicidad*** o ***mismidad.*** Es decir, aquella configuración genotípica y fenotípica, aquel "*chip*" que nos convierte a cada uno en seres únicos y valiosos distintos de todos los que han sido, existen en este momento y existirán en el futuro. Educar no consiste tanto en *atiborrar* las mentes con conceptos e ideas precocinadas o de creencias heredadas y convenientemente adoctrinadas cuanto en liberarlas para que puedan volar por sí propias. Para ello las mentes, de las que en palabras de Ramón y Cajal, somos sus arquitectos, deben de estar abiertas. Mejor abiertas del puro asombro que nos provoca el vivir que cerradas por las creencias. Alguien escribió que la mente es como un paracaídas que solo funciona cuando se abre. Pues bien la función de ***toda educación creativa*** consiste en primerísimo lugar en lograr y hacer operativa esa apertura. En palabras del poeta Kalil Gibran, "*la educación no siembra semillas en ti, pero hace que tus semillas fructifiquen*".

Ubi sumus…

Entrados ya en el siglo veintiuno en plena revolución de la información y camino de la era del conocimiento, los humanos de la zona privilegiada del planeta poseemos el acceso a ingentes cantidades de datos, más de los que podemos procesar y de datos contextualizados es decir de informaciones, más de las que estamos en condiciones de asimilar. Por ello se hace urgente el ayudar al alumnado a **desarrollar criterio** para separar "el trigo de la paja", discernimiento. Esta es una de las principales responsabilidades —sino la principal—

de todo enseñante hoy. El objetivo que se persigue es el que nos convirtamos todos en **seres generadores** —y no solo gestores— **de nuestro propio conocimiento.** Se trata de motivar al alumno para que desarrolle la capacidad de ejercer su autonomía en el proceso de aprendizaje y de desaprendizaje, un proceso permanente que no termina jamás. Y un requisito para lograrlo es el de estimular actitudes creativas —condición previa de las conductas creativas— junto con el entrenamiento en habilidades y técnicas de pensamiento creativo, en definitiva de **apertura** a los planos cognitivo, emocional y óntico.

Pero visto desde la universidad española y europea que conocemos, *¿estamos enseñando creativamente en la doble acepción que aquí nos interesa, de fondo y forma?*. Más aún ¿estamos ante una propuesta realista o utópica?. O incluso peor ¿quimérica?. ¿Estamos los profesores formados para educar creativamente?. Me gustaría no dejar dudas sobre este punto. La creatividad como tal no se puede enseñar puesto que se trata de una cualidad que, en mayor o menor grado, todos poseemos. Pero sí es posible generar las condiciones para que las personas la desarrollen. Y esto sí que debe constituir una obligación moral y meta profesional de todo enseñante que se precie.

La segunda cuestión es si la universidad como institución apuesta resueltamente por la formación creativa de sus miembros. Aquí la tarea es ingente pero no imposible contando con la buena disposición de todos los implicados. Por una parte si el desarrollo de la creatividad no es un lujo, ni siquiera tan solo un elemento esencial de ventaja competitiva (personal, organizacional y societal) sino más aún una condición para nuestra supervivencia y por tanto una necesidad imperiosa entonces uno de los pilares de toda política educativa seria debería de ser el desarrollo de las capacidades creativas de sus miembros. Entiendo aquí por política el arte de hacer posible aquello que se considera necesario. Y para ello deben de facilitarse a profesores y alumnos las experiencias que desarrollen el potencial creativo que puedan poseer.

En lo que más directamente nos atañe, *¿cómo podemos ayudar los profesores en esta apasionante misión?*. En primer lugar comprometiéndonos con **desarrollar todo nuestro potencial creativo** a todos los niveles. Lo que implica caer en la cuenta de que vivimos una realidad muy condicionada (con el "piloto automático" puesto), situación que demanda una invitación a des-condicionarnos, des-hipnotizarnos y des-anestesiarnos. ¿A qué niveles?.

1º) En el **plano cognitivo** desarrollando la capacidad para pensar con rigor de manera lógica y lineal y también convergente y divergente así como el "pensamiento lateral". Nuestra educación escolar y universitaria potencia sobre todo las funciones analíticas, lógicas y secuenciales del hemisferio cerebral izquierdo; resulta imperativo complementarlas con las intuitivas, espaciales e imaginativas propias del hemisferio derecho. Este hallazgo le valió al Dr. Sperry el premio Nobel de Medicina en los años sesenta. Dicho en palabras de Spranski, la meta es compatibilizar el desarrollo de la mente procesadora (*computer mind)* función del hemisferio izquierdo con las perceptivas de la mente recep-

tora localizada, sobre todo, en el derecho. Más concretamente aprender no solo dialéctica sino sobre todo **dialógicamente** superando el letal dualismo del viejo paradigma científico como la tajante separación entre el "sujeto" y el "objeto", aprendiendo a transformar tensiones destructivas en polaridades creativas. Un ejemplo de ello consistiría en poner los avances tecnológicos al servicio de la libertad interior del ser humano (recordemos la noción de "retroprogresividad" de Rof Carballo). Ahora bien, tan importante como pensar con rigor y método cuando hay que hacerlo es el desarrollo de la capacidad de inhibir todo el fenómeno automático del pensar haciendo el **silencio mental.** Es la vía de la observación atenta, de la contemplación serena a la vez que activa, superadora del sujeto como foco de experiencia, vía que conocen muy bien los meditadores y místicos.

2º) En el plano **ontico-existencial** viviendo una vida no escindida, saliendo de nuestras respectivas "torres de marfil" intelectuales (y de nuestras especializadas zonas de confort) abriéndonos a la comprensión de la conexión entre el "todo" y las "partes", superando el divorcio entre el **pensamiento** y la **acción**. Pensar como hombres (y mujeres) de acción y actuar como gentes de pensamiento, desde el propio proyecto. Para ello resulta fundamental comprender hasta qué punto somos prisioneros de nuestras ideas y creencias que a su vez determinan las decisiones que adoptamos, éstas las acciones que emprendemos y, en definitiva, los resultados que cosechamos en la vida. Resultados que retroalimentan a su vez nuestras creencias, reiniciándose así el bucle. Por otra parte se trata de que nos desidentifiquemos respecto de nuestras ideas que según Ortega es algo que tenemos (frente a las creencias en las que se está instalado). Pero no es siempre cierto que tengamos ideas, a veces son precisamente las ideas las que colonizan nuestras mentes sin que nos demos cuenta siquiera, y por ello resulta aún más difícil lograr esa desidentificación con ellas paso previo al proceso creativo de construcción de nuestra propia mente. Se trata de no invalidar a la persona por las ideas que pueda tener lo que nos conduce inmediatamente a una actitud de tolerancia y de valoración de la diversidad sin la cual no es posible crear. Porque yo no soy mis ideas (las tengo o me tienen) pero en ningún caso constituyen el núcleo de mi identidad, y la prueba es que mudan con el tiempo, las vivencias y las circunstacias. Comprender vitalmente y no solo cognitivamente esto implica un plus de consciencia, condición y corolario a la vez de toda educación creativa.

Si difícil resulta desidentificarnos de las ideas, ¿qué decir de las creencias? ¿cómo cambiar las creencias si muchas de ellas (ej. los mitos) son inconscientes?. Inconscientes y además poseen el poder de guiar nuestras vidas, grave peligro. La Creatividad posee instrumentos para ayudarnos a reprogramar el inconsciente, abrirnos al supraconsciente y vivir de modo más atento y consciente en el aquí y ahora. Al cambiar la calidad de nuestra experiencia empezamos a saborear de modo más rico, auténtico y genuino nuestra vida con acrecentado poder para crearla y recrearnos en y con ella.

3º) En el **plano relacional** superando el espejismo de la división entre el "yo" y el "tú" (el "I" y "Thou" de Martin Buber), ya que la calidad de nuestra vida depende también de la calidad de nuestras relaciones en lo personal (pareja, familia) y en lo profesional (equipos, armonía del clima laboral, etc.)

4º) En el plano de la **Física moderna** (pero que también podríamos denominar la dimensión trascendente, *nouminosa* o cósmica), comprender nuestra doble realidad como "onda" (invisible, causal y dinamógena) y de "partícula" (tangible, causal y fenoménica). Se trata de familiarizarnos con las leyes de la Física pero también de la Psicología: *aquello en lo que nos focalizamos se expande*; y además en lo que me gusta denominar la primera ley de la Creatividad: ***"todo va de lo más sutil*** (la idea, plan, proyecto) ***a lo más denso,*** (su concreción física en objeto, acontecimiento, suceso)". En esa línea los humanos serían el pensamiento manifestado en una energía tridimensional. Una manifestación más ¿la más sublime? del carácter endogénico del proceso creador. **Hacer posible lo invisible valioso.**

Y en el plano cósmico, se trataría de vivir de acuerdo con las leyes universales. Subyacente a la Ley de la Creación está la Ley de la Atracción, *atraemos lo que pensamos, y nos convertimos en lo que ejercitamos,* expresado en las biblias inglesas con ese delicioso lenguaje arcaico *"As a man thinketh, so is he"*. La segunda ley de la Intención Deliberada complementa a la primera. Del mismo modo que los iguales se atraen, *aquello que buscamos, nos busca,* y es que el propósito focalizado posee el poder creativo de manifestar físicamente la intención.

Solo desde el previo compromiso con el desarrollo personal de las propias capacidades creativas, puede el docente ofrecer su mejor aportación que no es otra que el ejemplo, el estímulo inspirado por el "modelo viviente". Ahora ya estamos en condiciones de plantearnos: ¿y además de las actitudes, aptitudes y destrezas auto-desarrolladas (o, más modestamente, en proceso de desarrollo), ¿qué queremos manifestar en el aula los profesores para favorecer la emergencia de unos "aprendices" creativos?. Estaremos en mejores condiciones de responder a esta pregunta tras echar una ojeada a algún aspecto de la literatura científica sobre la creatividad educativa.

Ubi est thesaurus tuus…

¿Qué dice la literatura científica sobre la creatividad educativa? Parte de estos estudios se han centrado en el hecho de que las personas creativas son independientes y por lo tanto poco aquiescentes y no fuertemente motivadas por el expediente escolar y el logro académico mientras que los programas universitarios están dirigidos fundamentalmente a los alumnos que poseen "talento académico". Las autoridades universitarias deberían de preguntarse pues qué interesa fomentar: ¿el talento para el aprovechamiento académico o el talento para obtener logros en la vida real y para la autorrealización integral del suje-

to?. Porque una conclusión parece clara, según el profesor MacKinnon de Berkeley "el rendimiento académico (expediente) no correlaciona con el potencial creativo".

Tampoco lo hace la inteligencia. En un muestreo de arquitectos y de investigadores científicos realizado por ese autor los índices de -0,07 y de -0,08 respectivamente, atestiguaban numéricamente el aserto. "Por encima de un cierto nivel mínimo necesario para el dominio de un determinado terreno, ser más inteligente no garantiza un aumento correlativo de la creatividad. Simplemente no es verdad que la persona más inteligente sea la más creativa. Y si bien sería tonto seleccionar para el ingreso en la universidad a los alumnos con los índices más bajos de inteligencia en los tests (porque los alumnos creativos también son inteligentes aunque no necesariamente los más inteligentes), nos estamos engañando cuando seleccionamos a un alumno en vez de otro solo porque tiene un promedio de 10 ó 20 puntos más en algún indicador de inteligencia". (Cfr. MacKinnon en la bibliografía anexa, pág. 224). En la universidad española el asunto es todavía más grave ya que la selección del alumnado admitido ni siquiera se basa en índices de inteligencia sino en la simple capacidad memorística. Un ejemplo entre muchos. Para ser fisioterapeuta, una profesión en alza y de gran demanda (es fácil emplearse con tal titulación en la España del 2004), se precisa una nota media escolar de 9,8. Y yo me pregunto ¿qué tiene que ver la memoria abstracta con las destrezas kinestésicas (táctiles) que requiere el ejercicio de la profesión?. Muy probablemente nada. Asistimos a una lamentable y flagrante desconexión entre los criterios de selección para el ingreso y las habilidades precisas para una buena práctica profesional.

Uno de los descubrimientos más interesantes consiste en el origen de la independencia de los sujetos creativos cifrado en el clima familiar que predomina en la infancia de los niños creativos y del que es fácil derivar consecuencias para el clima en el aula y el rol del profesor. En efecto esa independencia "parece haber sido fomentada por padres que, desde muy temprano tuvieron un respeto extraordinario por el niño y gran confianza en su capacidad para hacer lo que fuera apropiado. La seguridad de los padres de que el niño va a actuar de manera independiente pero razonable y responsable parece contribuir mucho al sentido ulterior de autonomía personal que se irá desarrollando luego …" (Ibid, pág. 228). En suma ni sofocante rigidez autoritaria ni permisividad total. Se trata de encontrar un **equilibrio dialógico** entre estructura normativa y espacio en el que experimentar y ejercitar libertad y responsabilidad.

Por ello esa confianza paterna no se traduce en un "ancha es Castilla", en un espacio desestructurado sin reglas ni exigencia. Por el contrario existe una disciplina coherente y predecible que equilibra la estructura normativa con el espacio en el que experimentar. Existían efectivamente reglas, normas familiares y prohibiciones parentales que el niño conocía explícitamente y que rara vez incumplía. Se trata pues de una estructura con libertad y con expecta-

tivas de acción razonable y responsable. Ni permisividad extrema y total tolerancia ni ausencia de normas y falta de estructuración del espacio vital. El otro extremo igualmente negativo sería el de un clima sofocante, autoritario sin espacios para ejercitar su libertar y responsablidad. El equilibrio permite al niño saber quien es y el terreno que pisa, qué se espera de él, qué debe y puede hacer.

¿Cómo extrapolar provechosamente estos hallazgos al ámbito educativo?. Rescatando para el profesor el rol de guía, de mentor que estimula el pensamiento abstracto en sus alumnos, invitándoles a ejercitar sus capacidades, mostrando su apreciación por su "unicidad" y por sus estilos y modos particulares de concebir el mundo (incluidos los estéticos); invitándole a explorar y experimentar superando el miedo a equivocarse; potenciando su intuición y su imaginación. El profesor se convierte así en un profesional no de la transmisión del conocimiento (que cada cual tiene que generar) sino en un ***facilitador de sus procesos de aprendizaje.*** En un consejero y en un entrenador, además de en un árbitro moral y de un modelo. Ayudándole a autoconocerse y a superar sus miedos (recordemos que el miedo puede muy bien ser la creencia de que no podemos crear). Tratando al alumno como a un colaborador total, en todos las fases de la investigación, asociándolo a sus elucubraciones y no sólo a los ámbitos materiales del "trabajo sucio"; generando una comunidad de aprendizaje en el que cada cual se sienta libre de aportar lo mejor de sí enriqueciéndola, practicando el "diálogo generativo" y mostrando las herramientas y técnicas creativas de generación de ideas, auto-conocimiento y auto-liderazgo y, en definitiva, brindándole un modelo con el que identificarse infundiéndole así confianza para que desarrolle todo su potencial creativo al servicio de su proyecto personal y de las más altas metas de la sociedad a la que pertenece.

Resumen. Conclusión

El sentido de la Creatividad y del proceso creativo, el rol de la educación creativa y la centralidad del aprendizaje, configuran los tres grandes ejes de este breve ensayo. Partiendo de una anécdota de Sigmund Freud sobre la dificultad de educar, se exploran resueltamente temas de gran interés para los profesionales de la enseñanza: ¿Qué es crear?. ¿Se puede enseñar a ser creativo?. ¿Apuestan las Instituciones educativas por la tarea de educar creativamente?. ¿Estamos los profesores preparados para educar creativamente?. ¿Qué dice la literatura científica sobre la creatividad educativa y cómo aplicar sus hallazgos al aula?. Son algunas de las cuestiones que, con intención provocativa, original y contextualizada, aborda el autor con el indisimulado deseo de entablar una conversación con el lector. Conversación, entendida etimológicamente (del latín *cum-versare*) que podríanos entender como un crecer o transformación mutua.

Bibliografía

Bartolomé, M. y Ferreiros, P. (1979): *Educación y valores*. Madrid. Narcea, Ediciones i.e.p.s.

Botkin, J. y Elmandjra, M. (1979): *Aprender, horizonte sin límites. Informe al club de Roma.* Madrid. Santillana.

Carter Forrest (1991): *The education of little tree*. New Mexico. University of New Mexico Press.

De la Herrán, A. (2002): *El ego docente.* Madrid. Editorial Universitas.

Díaz-Carrera, C. (2002): "*Cómo formar líderes creativos*" en *Antropología y Educación.* Madrid. Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Díaz-Carrera, C. (2000): *Creatividad global.* Madrid. Colección Emprendedores de Economía y Empresa, formato CD. ESIC

Hamann, B. (1992): *Antropología pedagógica.* Barcelona. Vicens Vives.

MacKinnon, D. (1989). "*Educación para la Creatividad: ¿un mito moderno?* en Davis, G y Scott, J. (comps.): *Estrategias para la creatividad*. Argentina. Paidós Educador.

Perkinson, H. (1993): *Teachers without goals students without purposes.* New York. Mcgraw-Hill.

Puyol, R. (2000): "*Rasgos y desafíos de la Universidad del futuro*" en Nueva Revista de política, cultura y arte. Nº 69. Madrid.

Ruiz Corbella, M. (1995): "*Hacia una educación para la madurez*" en Revista española de pedagogía, nº202. Madrid.

Senlle, A. (1988): *Pedagogía Humanista. Lo que educadores y padres deben saber.* Bilbao. Ediciones Mensajero.

CAPÍTULO IV.3.2

CAOS, EVOLUCIÓN, EDUCACIÓN

Prof. Dr. D. Manuel Almendro
Psicólogo. Ex presidente de ATRE

Introducción

Todo tiene visos de agotamiento. La entropía termodinámica que el determinismo programó puede ser cierta a niveles de autohipnosis de los que se consideren sistemas cerrados.

Pero el ser vivo en continuo dinamismo es un sistema abierto y complejo que no puede negar la incertidumbre, garantía de evolución.

La ilustración y el racionalismo establecieron el modelo mecánico del universo y del ser vivo dando paso a lo que se conoce como el modernismo. Bajo el parámetro cultural que de esta concepción del mundo se ha derivado todo es reducido a un complicado aparato de relojería cartesiano-newtoniano: la vida, el ser vivo... Muerto dios como relojero el científico se hace cargo cosificando su objeto de estudio: la vida, el ser vivo....

Y la frialdad del hierro se convierte en la forma de relación. La ciencia se convierte en tecnología al servicio de lo económico y de lo material, y los seres se reducen a productores y a consumidores, los índices económicos en los himnos nacionales de crecimiento. La educación así concebida se convierte en un manual de instrucciones de estrategias y habilidades para ser el *Nomber One,* bajo la ley de la competitividad: la pérdida de la moral y la psicopatogenia están servidas. La vida concebida de forma determinista no da lugar a la coope-

ración sino a la supervivencia por el puesto, y éste ha de ser consagrado en forma de nivel de presencia y en base a la marca de moda en la ropa, el coche, el barrio.....La educación solo contempla el mundo exterior, la acumulación de cosas de *prestigio*, el culto perverso a la cultura de la imagen como expresión de la verdad. En nuestras consultas aparece el hombre informático exhausto, ansioso, sin energía, musitando quejidos sobre su vida destarlada con diez minutos a la semana para poder disfrutar con sus hijos.

Si la ciencia determinista es tan poderosa ¿por qué no va mejor el mundo? ¿es la expresión de un telediario el triunfo de esa ciencia? Mientras tanto los *misiles* con sus efecto colaterales y los *coronavirus* mutantes parecen que se quedan con la banca. Las alergias se disparan como un alejamiento de las leyes naturales.

El ser genético programado, la medicina y la vida a la carta, ha sido aclamado a toda pompa en los telediarios dando a entender que por fin.....!ya sí que hemos sometido a la Naturaleza! . Sin embargo cuando lees la letra pequeña toda esta propaganda se ha basado en vender humo. Y no es visión depresiva el admitir la incertidumbre y la imposibilidad de someter a programación a la Naturaleza sino cantar su grandeza y su impredecibilidad.

Agotado el modelo mecánico de universo y en su agonía el *fin de la ciencia* aparece paralelamente al *fin de la materia* como "cosa programable" (Hisenberg-Gödel). Más allá el vacío, la mutación biológica, ..¿Qué inteligencia mandará en el virus del sida, en el de la neumonía "atípica" en los virus que pasan de los animales al ser humano? ¿está esa inteligencia respondiendo así a la cosificación de lo vivo que hoy ejerce el hombre moderno .....?.

Solo los índices de crecimiento económicos (¿sin fin?) parecen sostener en espejismo el último reducto. Queda el aliciente de sostener el *fin de la materia* como artefacto programable, siendo esta programación una consecuencia más a cuenta de la concepción de la estupidez autómata del mundo. ¿El fin de la ciencia no estaría por ahí unido al verdadero fin de la historia posibilitados por el agotamiento de esta cultura (ó civilización) determinista previa destrucción del ecosistema?

Si la educación económico-competitiva es el eje base de una educación para este modelo es obvio que otra educación es posible si empezamos a entender la posibilidad de otros modelos que puedan emerger del cementerio mecánico. Más allá del caos es posible porque la entropía de los sistemas abiertos no significan la muerte térmica sino el paso discontinuo que da posibilidad a la "elevación" *zubiriana*. Por eso estamos en época de preguntas, épocas de parto, más que de respuestas. Es necesario una nueva forma de enfocar el desorden en nuestras sociedades desestabilizadas.

Estamos ante la época de una educación para el *sí mismo* como *ojo del huracán* y como esencia que no necesita de prótesis ni de culto a la imagen como falsa expresión de la verdad. Estamos ante la consciencia, una de las pocas palabras que se resisten a convertirse en *desagüe de la historia*.

Una educación para una consciencia instaurada tal vez por ley natural en las profundidades interiores del ser humano, unas profundidades despreciadas co-

mo subjetivas por el determinismo con el a veces alarde soberbio de no poder ser verificadas por escrutinios públicos simplistas de profesionales de la mecánica. Las leyes que sirven para construir un puente de hierro no sirven para entender la rica interioridad de cualquier ser vivo. Y esa interioridad es una gran pregunta, porque es la que va a poder establecer un equilibrio cuando el caos emerge: perdidos en una "realidad" objetiva, mecánica, de superficie, controlada y aséptica ¿cómo abrirse a la interioridad del ser?.

Pregunta que abre perspectivas en el horizonte sobre:

- Una *consciencia autoperceptiva* que sea capaz de presenciar el fenómeno interno y no reducirlo a racionalización.
- La posibilidad de entrever una *consciencia unitaria* que rebasa el paradigma racional y que puede tal vez ser capaz de v*islumbrar* la totalidad en la parte. Y con unos nuevos métodos de conocimiento a investigar.

Podría ser que estas dos notas pudieran llamar a la puerta, puesto que si cada ser humano entra en reflexión y en cierta ecuanimidad los caparazones y las armas dejan de ser importantes. Ello daría posibilidad a nuevas concepciones de la existencia como proceso de evolución y de conocimiento —no como proceso de consumo y de control— y se otorgaría así un sentido individual y posteriormente colectivo a la humanidad y al cosmos.

La educación para el sí mismo nos lleva a comprender la cuadrinidad del ser humano: Cuerpo, emociones, intelecto y consciencia, encuadrada en una unidad indisoluble. Una cuadrinidad una e irrepetible. Cualquier ser humano por infeliz que se considere cuando aparece en la consulta y nos adentramos en la investigación interior es descubierto como un rey de la creación. Toda una maravilla. Aunar cuerpo emociones e intelecto, salir de la autodestrucción, nos posibilita el acceso a esa consciencia.

Estamos en la antesala de dejar de hacer terapia para hacer pedagogía.

1. Perspectivas de la situación

Acabo de llegar de un seminario en el que se trabaja básicamente con la infancia a unos ciento y pico kilómetros de El Escorial, en el que participan unas veintitantas personas, y venía pensando mientras conducía por la pequeña carretera que llega hasta aquí que era muy difícil realmente el que una niña o un niño, en este caso una niña con un pasado real y difícil de pudiera tener una educación muy importante si su madre amenaza con suicidarse cada vez que no hace lo que ella le dice. Entonces, partiendo de eso, partiendo de recordaros que, entre la gente que participa en este seminario al que regresaré después de este encuentro, en el que la mayor parte son universitarios, venía pensando que hay veces que se ponen piedras muy difíciles en el camino como para poder llevar una continuidad. Pero lo que no mata engorda, dice un refrán maravilloso

de la España castiza, con lo cual entramos así en el poder de la creatividad y tal vez quienes realmente saben más de creatividad son las plantas, que son capaces de transformar el estiércol en luz —qué maravilla—, porque si no hay estiércol no hay luz.

Evidentemente, el problema que hay, que nosotros desde una perspectiva integrativa y de consciencia frente a la curación humana planteamos, es que cada día la sociedad se mueve en unos planteamientos agotados, y con visos evidentes de desorientación entre un consumismo desorbitado como elemento de vida y un miedo extremo a la interioridad y a la incertidumbre. El sometimiento de la Naturaleza, el todo reducido a vida exterior basada en el control competitivo y el desarraigo de la conciencia traen como consecuencia la pérdida de la moral. No se puede tirar todo por la borda puesto que es defendible que esta sociedad que ha surgido de los planteamientos racionalistas y científicos ha permitido un conocimiento del mundo material y una comunicación en ese ámbito. Y es esto lo que parece que ya ha llegado a su fin.

Difícilmente podemos plantear una sociedad elevada, si tiene como destino el Alzheimer, cuando en los viejos pueblos, el senado, los mayores, eran los portadores del saber. No digamos siguiendo el elemento salud donde quedan las galopantes alergias que implican nuestro alejamiento de la Naturaleza ya que hasta el propio polen nos está haciendo enfermar, las depresiones y ansiedades, etc., parece que la sociedad está de baja ó de parto, según se mire.

Días atrás en la presentación de un libro discutía amigablemente con Eduard Punset —periodista de divulgación científica—

Él decía: —Sí, pero el reduccionismo es muy importante porque si no fuera por el reduccionismo, el oscurantismo todavía nos estaría asfixiando”,

Y yo le contestaba:

—Eduard, está muy bien lo que dices, pero es muy importante que tengas en cuenta una cosa. En este momento, las teorías del caos, los nuevos paradigmas que se están proponiendo son para el reduccionismo lo que el reduccionismo fue para el oscurantismo, y no podemos quedarnos en el reduccionismo en estos momentos como panacea de la seguridad.

Dicho esto, lo que planteamos, es que concebimos que la sociedad es en estos precisos momentos determinista y reduccionista y que está concebida como una máquina cartesiana, newtoniana, de relojería, en la cual, muerto Dios, después de Descartes y de Newton, efectivamente, el científico se ha hecho el dueño, el amo y el señor. En el mundo de la clínica, tenemos muy claro que el enfermo —desgraciadamente en la clínica oficial— no ocupa un lugar; lo que está ahí es el clínico y la enfermedad, y cuando el enfermo habla se le recomienda con poder que se calle porque él no tiene ni idea de lo que le está sucediendo. Y además no se trata al paciente como un organismo, una totalidad, sino que se trata simple y sencillamente a una parte, a un síntoma que es el reflejo de una totalidad y de un organismo, y en absoluto en ese momento se está teniendo en cuenta lo que es el ser humano. El ser humano no es una pieza, la enfermedad no es una pieza, el síntoma no es una pieza. Por eso esta sociedad se está per-

diendo fundamentalmente, porque lo que busca es vender piezas, y cuando aplicamos una pieza lejos de la totalidad de ese ser humano, ese ser humano se destotaliza y pierde posibilidades para una curación auténtica. Por eso, posiblemente el Alzheimer e incluso las alergias y las enfermedades auto inmunes se están mostrando fundamentalmente como las grandes amenazas en estos momentos de la sociedad occidental. Es como si el sistema se vengara por no ser reconocido como tal, como una totalidad con inteligencia improgramable.

Dicho esto, la educación bajo la concepción del ser humano como una pieza mecánica competitiva se convierte en un manual de instrucciones, de estrategias y habilidades para ser el *number one*. Entonces la psicopatogenia está servida. Los psicopatólogos en estos momentos están diciendo que esta sociedad es psicopatogénica y que el psicópata está creciendo a marchas forzadas, probablemente buscando ocupar un sitio en la prensa.

La educación bajo estos parámetros competitivos productos de una cultura determinista sólo contempla el mundo exterior, la acumulación de cosas de prestigio y el culto a la imagen. A partir de ahí, evidentemente lo que nos encontramos es que el ser humano es concebido como un robot genético programado al cual hay que administrarle un fármaco cuando aparece el "desorden". La salud pasa, pues, por encontrar un fármaco-pieza que pueda de alguna manera modificar el gen para que la persona pueda de alguna manera ser mecánicamente modificada.

Hay una cosa que siempre me ha llamado la atención: ¿por qué estamos en contra de los virus sin preguntarnos qué inteligencia hay detrás de ellos?. Me he preguntado algunas veces: ¿por qué no hacemos una especie de ministros de "asuntos interiores" que trataran de establecer contacto con las inteligencias de los virus, sobre sus mutaciones etc., qué vienen a hacer a este mundo? ¿Por qué tenemos que plantear de entrada la lucha contra ellos y no preguntarles cuál es el papel que tienen en la naturaleza? Al fin y al cabo la ciencia es una forma de hacer preguntas a la Naturaleza y hemos establecido antes que la maravilla de la fotosíntesis es que el estiércol permite la vida. Sin embargo siempre estamos fabricando cosas en contra, estamos en un mundo todavía de vaqueros, el mal y el bien; está claro que siempre el mal y el bien son relativos y forman parte de la educación de los subsistemas que de alguna manera forman nuestra sociedad. Ahí tenemos una educación económico-competitiva, por ello nos encontramos en la clínica a montones de grandes ejecutivos que realmente están en una situación deplorable en esa lucha por el puesto viendo como enemigos a sus propios compañeros.

Pensamos que lo que tiene que haber también es una educación para el sí mismo, que realmente es el gran ojo del huracán; en el sí mismo está la consciencia realmente. Y necesitamos entonces aprender o tener en cuenta que necesitamos una educación para la interioridad, es decir, puesto que el ser humano es una máquina, recordemos que las máquinas no tienen sentimientos y, como no tienen sentimientos, no tienen interioridad. Ahí están todas las teorías sobre la vida artificial y la programación en las que llega un momento en que,

efectivamente —y esto parece mentira—, nos encontramos con gente, tanto en Estados Unidos como aquí, que dice que el ser humano es un ordenador, y no se dan cuenta de que el ordenador ha salido del cerebro y no al contrario. Yo hay veces que reconozco que hay científicos que pueden ganar el premio Nobel, pero les falta ir todavía al parvulario de lo que es realmente el primer sistema de humanidad.

Creo que una de las cosas importantes es ser capaz de formular una gran pregunta, es decir, a veces la esencia de la creatividad está en formular una gran pregunta, porque a partir de formular una gran pregunta, si mantenemos eso, nos pueden llegar muchísimas respuestas. Entonces, hay algunas preguntas que yo me hago como, por ejemplo: para qué educar y qué educar. A partir de ahí, creo que es necesario empezar a introducir —y creo que lo estamos introduciendo— un marco, abstracto en estos momentos, pero que es ineludible. Creo que en estos momentos nos estamos yendo a pensar qué puede suceder más allá del caos, más allá del caos en el que la sociedad realmente se ha metido. Creo que tenemos que trabajar para la educación como la lluvia fina, el trabajo de la hormiguita, frente al consumo desorbitado y efímero de todo, que es realmente la cultura de las sociedades industrializadas de hoy que se basan en una educación rápida —comidas rápidas, terapias rápidas, poder, fama y dinero, rápido—, todo .....pero rápido. Todo para formar máquinas de ganar dinero, máquinas sexuales, máquinas de comer, máquinas de matar.

2. Crisis emergente

La perspectiva evolucionista ofrece una visión dinámica de la vida que como vamos estableciendo y partiendo del agotamiento del sistema determinista que impregna a la ciencia y a la sociedad, ha de tener en cuenta: a) la necesidad de una educación para la interioridad humana, que como consecuencia considere esa interioridad como imprescindible puesto que el niño no puede considerarse como un robot programable. Tengamos en cuenta que una sociedad también se funda en su concepción de la infancia y en su idea sobre cómo pretende educar de cara a la continuación de esa sociedad y b) mantener una puerta abierta al valor del desorden como principio de movimiento y evolución.

Una de las ideas básicas es saber si las leyes del caos y en concreto el modelo de las estructuras disipativas (Prigogine 1988, 1994, 1991, 1997, 1994) (Almendro 2002) podrían ofrecernos una vía para entender todo esto. E incluso si nos pudieran ayudar para establecer procesos de autoconocimiento y toma de consciencia, ambos de implicación absoluta en la toma de decisiones en todos los ámbitos de la vida.

Un concepto interesante para todo ello es el de la *universalidad* expresada a través de los fractales: la universalidad en la parte. Precisamente la característica del fractal es la autosimilitud que señala Mandelbrot (1988) en el sentido de que la naturaleza se mueve en unas leyes dentro del caos y no por un capricho

sin sentido. El desorden, pues, se movería dentro de unas leyes impredecibles. Es interesante poder conocer esas leyes que nos pueden abrir la puertas al autoconocimiento y a la toma de consciencia accediendo a los patrones dinámicos que mueven la interioridad. Una universalidad dinámica e impredecible que tiene que ver con los procesos y no la universalidad mecánica de las trayectorias.

La forma en como podemos expresar esa interioridad la hemos llamado Crisis Emergente y estaría dentro de un modelo disipativo de la psique.

Crisis Emergente (Cr.E.) representaría ese fenómeno natural —*no lineal*— que bajo la forma de crisis psicológica emerge rompiendo el orden considerado como normal, ofreciendo, si es respetada, una reorganización de la vida de la persona, al no considerar la ruptura como un proceso destructivo al que hay que parar mediante técnicas supresivas.

"Crisis Emergente" tiene que ver, pues, con una mutación súbita, inesperada, indomable, caótica, que produce una ruptura en la continuidad de la existencia de la persona. Podemos entender que "Crisis Emergente" viene a poner de manifiesto que existe, pues, en ese momento crítico, una inadecuación entre la persona y su forma de vida, una ruptura en el interior del individuo que afecta a sus referencias externas. Cuando esa inadecuación llega a un límite, a un punto crítico de no retorno para la persona, entonces se produce la cúspide de esa ruptura que acuña verdaderamente el significado de la acepción "Crisis Emergente".

"Crisis Emergente" Parte de dos principios:

1.ª El proceso de diferenciación como soporte del proceso evolutivo (H. Spencer 1850). La naturaleza proporciona al individuo la posibilidad de constituir un ser que se va a desmarcar por su diferencia, algo que se afirma a la hora de tomar decisiones que afectan a su propia supervivencia como "ser vivo" en principio y posteriormente como "ser diferenciado" y en evolución. Entendemos que este camino lleva un proceso *no lineal*, con ciclos que manifiestan una tendencia a repetirse en forma de patrones dinámicos que reflejarían un posible cauce natural de gran valor para la psicoterapia.

2.º La positivación de lo patológico. A partir de considerar al proceso vital como *proceso de diferenciación* el síntoma como punto de atracción se despatologiza, la ruptura agitadora, productora de inestabilidad y de gravedad, no es degradada ya que se considera que va a permitir diferencia y posibilidad de curación al permitir la emergencia de nuevos órdenes vitales para la evolución general del paciente. Bajo el criterio de la "positivación de lo patológico" y a partir de la sensibilidad como "cualidad de recibir impresiones" el síntoma es mensajero de una normalidad precaria y caduca para el individuo que necesita renovación a pesar de su posible espectacularidad y representa así mismo una complejidad que encontraría significación en la coherencia más allá del punto máximo de la agitación psicosomática, en el hallazgo por parte del paciente de una *autoorganización* y de nuevos acoplamientos con el entorno.

La Crisis Emergente se muestra a traves vórtices disipativos. Vamos a hablar solo del vórtice A "SENSIBILIDAD-INESTABILIDAD-BIFURCACIÓN" por razones de espacio.

Las diferencias en los seres vivos, cuya sensibilidad es clave, engendran diferencias que representan cualidades extraordinariamente complejas y que implican, como propio de la condición humana, sentimientos, ideas, deseos, voluntades, percepciones, conciencias y creatividades. Visto así la *sensibilidad* —como cualidad de lo psíquico, de lo subjetivo y de lo diferencial— representa el hecho de que el ser vivo tiene la cualidad de recibir impresiones y permite por lo tanto el comienzo de los imprescindibles procesos *no lineales*. Una sensiblidad que se entiende como emergencia de lo vivo y como emergencia de lo nuevo, bajo un no control que libere de restricciones que de paso a la creatividad psicológica. Desde esta posición lo subjetivo se abre a partir de la sensibilidad que nos lleva a la toma de consciencia y a la transformación.

La inestabilidad en el modelo disipativo se sitúa lejos de una concepción que mantiene al síntoma como enemigo de la salud mental. Los episodios agudos y de desorganización no son necesariamente enemigos de la salud mental (Mahoney y Moes 1997). Precisamente esa inestabilidad imprime un proceso de diferenciación marcado a través de las crisis de los sistemas que pasa por una ruptura de simetría. La inestabilidad nos lleva la región de máximo desequilibrio para desembocar en la bifurcación: más allá del límite. Aparecen nuevos estados y principalmente los estados de consciencia que se establecen como atractores: puntos del sistema alrededor de los cuales se organiza el propio sistema (combs 1995).

Todo esto forma parte de un modelo sobre funcionamiento de la psique ampliado en Almendro 2002.

De forma más sencilla podemos establecer que más allá de una concepción mecánico computacional del ser humano, necesitamos una educación para una consciencia autoperceptiva y tendríamos que investigar y evaluar también el hecho de poder contemplar y llevar a la práctica con metodologías adecuadas el que exista una Consciencia Unitaria, que efectivamente sería transrracional puesto que se situaría más allá del espacio y del tiempo. Por lo tanto, esto sí que nos llevaría a unas nuevas concepciones de la educación y de la vida como un proceso de evolución y de conocimiento. Tendríamos que trabajar con procesos autoperceptivos —y sus metodologías— y establecer posteriormente consensos —en el proyecto Oxígeme trabajamos en ello—. Algo que excede a las pretensiones de este escrito.

Creo que una de las cosas importantes es ser capaz de formular una gran pregunta, es decir, a veces la esencia de la creatividad está en formular una gran pregunta, porque a partir de formular una gran pregunta, si mantenemos eso, nos pueden llegar muchísimas respuestas. Creo que tenemos que trabajar para la educación como la lluvia fina, el trabajo de la hormiguita, frente al consumo desorbitado y efímero de todo, que es realmente la cultura de las sociedades industrializadas de hoy que se basan en una educación rápida —comidas rápidas, terapias rápidas, poder, fama y dinero, rápido—, todo .....pero rápido.

Frente a eso, creo que tenemos que poner una semilla de reflexión y provocar una repercusión con fundamento, de aquí extraigo lo siguiente:

Primero, siguiendo lo expuesto sobre una educación para el autoconocimiento y la autoconsciencia, realmente se han de exponer cuáles son los conceptos del ser y qué es el ser, que está muy bien representado en el símbolo de la espiral y en el valor de la creatividad. Creo que tenemos que tener en cuenta que el ser humano es una *cuadrinidad* dentro de una unidad, una *cuadrinidad* compuesta por cuerpo, emociones, intelectos y consciencia. Además nos encontramos con que hay una lucha generacional enorme en la cual están involucrados los sentimientos. Es decir, en el hijo. —frente a los progenitores y cuidadores— lo que nos encontramos es la herida generacional. El niño y la niña están buscando el amor de los padres y los imitan —sabéis que los niños cojos imitan a los padres cojos, al maestro cojo, etcétera—, entonces el niño dice: "Papá, mamá, amadme porque soy igual que vosotros"; pero, cuando el niño y la niña crecen y ven que no han recibido ese amor, dicen: "Papá, mamá, soy efectivamente lo mismo que vosotros, la misma basura que vosotros"; ahí empieza realmente uno de los grandes conflictos educacionales, en la propia familia, que después va a proseguir en la escuela. Por eso hay realmente un gran conflicto en la educación de hoy, basado a mi modo de ver en que solo existe el individuo versus el individuo producto de un modelo competitivo de la vida, y una educación basada en el intelecto versus sentimiento; efectivamente no existe el mundo de los sentimientos contemplado en el mundo de la educación, no está el mundo de los sentimientos. ¿Y por qué? Porque la sociedad industrializada tiene sigue al modelo mecánico de la computación y, efectivamente, las máquinas no sienten, sólo computan, procesan de una forma causal. Por eso nos encontramos en terapia gente que viene desfenestrada precisamente porque su propia patología está basada en una excesiva programación, en un excesivo protocolo y en una educación para el córtex. Se está educando solamente para el córtex, cuando realmente el sistema límbico se está demostrando que es tan importante o quizá mucho más importante que el propio córtex, y el propio sistema límbico tiene funciones absolutamente desconocidas que se están en estos momentos investigando. Y, frente a "eso", colocamos al cuerpo como taxi y a la enfermedad como rebeldía. Curiosamente, el desorden está viniendo a decir, desde las leyes del caos, que debemos ver la forma en cómo podemos contemplar "eso" que está rompiendo la maravillosa convivencia o "coexistencia" que nos venden a veces los programas competitivos de los gobiernos.

Es un peligro sentir la vida como un robot por parte de los programas de educación —siempre cambiando de planes por su desajuste continuo— no olvidemos las variantes delicadas ante las cuales se mueve el joven de hoy, el mundo de las drogas y de la búsqueda, no olvidemos que muchísima gente está buscando nuevos estados de consciencias, que para mí es el gran reto de nuestra *postmodernidad*, es decir, no solamente el poder atómico, no solamente el poder genético, sino el gran poder de los estados de consciencia.

Y yo propongo en medio minuto una reflexión: una educación como proceso de creación, una exploración del "yo", la necesidad de una nueva exploración del "yo", preguntarnos quién educa a quién y decirnos también que la naturaleza y la vida son maestros también de nuestros procesos, no podemos estar en contra de la Naturaleza y de que se plegue a nuestros intereses de control competitivo; la ciencia está recibiendo el encargo por parte de esta sociedad de que se someta a la naturaleza y las consecuencias son gravísimas. Y termino, el autoconocimiento y la autoconciencia y el encuentro con el papel a desarrollar ahí representa siempre o lleva consigo unas grandes preguntas que las han mantenido todos los grandes maestros de la historia —quién soy yo, qué hago aquí—, pregunta que está detrás, por supuesto, de incluso grandes científicos; el mantenimiento de esa pregunta para mí sigue siendo realmente la génesis de la creatividad, por eso, yo soy optimista.

Conclusiones

Caos, evolución, educación lo hemos enfocado partiendo de una crítica al modelo determinista tanto en la ciencia actual a la que la sociedad le ha pedido que someta a la naturaleza. Un determinismo controlador que hoy habría impregnado a la cultura y sus diversas formas de entender la vida.

De esta concepción determinista surgiría una educación económico-competitiva basada en la programación de trayectorias.

Sin embargo surge una contestación que pretende entender el desorden como un motor de transformación y que parte de la concepción de Crisis Emergente que como expresión de un modelo disipativo en psicología postula el valor de la interioridad humana y de la consciencia como respuesta al agotamiento del sistema actual.

Es inquietante que una sociedad desemboque su senado en el *alzheimer* desfenestrando el gran valor de los ancianos dentro de su pueblo en las culturas llamadas primitivas. Hoy día el reduccionismo es el oscurantismo y los nuevos paradigmas en la ciencia abren las puertas de nuevas fronteras para la evolución humana.

Tal vez todo consista en formular una gran pregunta como motor de nuevos hallazgos.

Bibliografía

ALMENDRO, M. (2001): *Psicología del Caos.* Vitoria: Ediciones La Llave.

COMBS, A. (1995): Psychology, chaos and the process nature of consciousness. En Abraham F. D., Gilgen A. R. (1995): *Chaos theory in psychology*. Wesport(Usa) : Praeger.

DE LA HERRÁN GASCÓN, A. (1998): *La Conciencia Humana.* Madrid. San Pablo.

DE LA HERRÁN GASCÓN, A. y GONZÁLEZ SÁNCHEZ, I. (2002): *El Ego Docente.* Madrid. Universitas.

DESCAMPS, M. A., CACENAVE, M., FILLIOZAT, J. (1990): *Les Psychothérapies Transpersonelles*. Trimegiste. París.

FEYERABEND, Paul (1989): *Contra el método.* Barcelona. Ariel.

MAHONEY, M. J., MOES, A. J. (1997): Complexity and psychoterapy : promissing dialogues and practical issues. En Masterpascua F. y Perna PhA.(ed) *The psychological meaning of chaos.* Washinton DC : APA.

MANDELBROT, B. (1988): *Los objetos fractales*. Barcelona : Tusquets.

MASLOW, A. (1991): *El hombre autorrealizado*. Barcelona : Kairós.

MASTERPASCUA, F. (1997): Toward a dynamical developmental understanding of disorder. En Masterpascua F. y Perna PhA.(ed) *The psychological meaning of chaos.* Washinton DC : APA.

MATURANA, H., VARELA, F. (1990): *El Árbol del Conocimiento*. Madrid : Debate.

MONSERRAT (1995): ¿Está realmente el mundo en mi cabeza ?. A propósito de J. J. Gibson y D. Marr. *Pensamiento,200 (51)* ps. 177-213.

MONSERRAT, J. (1995): Lectura epistemológica de la teoría unificada de la cognición en Allen Newell. *Pensamiento,199(51)* ps. 3-42.

NEWEL, A. (1990): *Unified Theories of Cognition*. Howard University Press. Cambridge.

PINILLOS, J. L. (1999): *El Corazón del Laberinto*. Madrid. Espasa Calpe.

PLATÓN (1996): *Diálogos*. Madrid. Espasa Calpe.

PRIGOGINE, I. (1980): *From Being to Becoming*. Usa: Freeman.

PRIGOGINE, I., STENGERS, I. (1990): *Entre el Tiempo y la Eternidad*. Madrid : Alianza Univ.

PRIGOGINE, I. (1988): *¿Tan Sólo una Ilusión?*. Barcelona: Tusquets.

PRIGOGINE, I., Stengers, I. (1994): *La Nueva Alianza*. Madrid: Alianza.

PRIGOGINE, I. (1991): *El Nacimiento del Tiempo*. Madrid: Tusquets.

PRIGOGINE, I. (1997): *El Fin de las Certidumbres*. Madrid. Taurus.

PRIGOGINE, I. (1994): ¿El Fin de la Ciencia? En D. Fried Schitman (Ed.): *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad.* Buenos Aitres: Paidos.

POPPER, K. (1994, 1956): *El Universo Abierto*. Madrid: Tecnos.

VARELA, F. THOMSON, E., ROSCH, E. (1992): *De Cuerpo Presente*. Barcelona: Gedisa.

VARELA, F. (1990): *Conocer*. Barcelona: Gedisa.

CAPÍTULO IV.3.3

DE LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN A LA EDUCACIÓN DE LA CONCIENCIA

Prof. Dr. D. Agustín de la Herrán
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen

Aún no estamos en la sociedad del conocimiento. Estamos en la *sociedad del acceso a la información*, pero sobre todo podríamos decir que nos encontramos en la *sociedad del egocentrismo*. Es éste —el ego humano— el principal lastre hacia el conocimiento, y más allá, hacia la posible evolución de la conciencia.

Cruzamos el atrio de la sociedad del acceso a la información y el *bien estar*. Lejos están la *sociedad de la conciencia* y del *más ser*, pero podemos orientarnos hacia ella trabajando por y para una *sociedad de la educación*. En este transitar la persona no puede difuminarse y perder de vista su naturaleza esencial. La educación debe ser ambiciosa, centrarse en el binomio ego-conciencia y proyectarse hacia el futuro como principal recurso de la posible evolución del hombre.

NO ESTAMOS EN LA SOCIEDAD DEL CONOCIMIENTO

I. Si tan sólo 1 de cada 5 seres humanos pertenece al barrio privilegiado y blindado de la humanidad, no estamos siquiera en la *sociedad de la información*: sólo unos pocos está en la *sociedad del acceso a la información*. Pero ni siquiera

aseguraría que eso fuera alguna clase de triunfo terminal o motivo de autocomplacencia. Identificarse sólo con ella apunta a que nos hemos alejado de las coordenadas de Sócrates —que para los más *informados*, está *superado*—, que hemos dado una *patada en el trasero* de Kant, y que, después de ignorar el *guiño* de Eucken o de Teilhard de Chardin, seguimos haciendo lo mismo: identificarnos o erigir *ismos*, en nombre de la *mejor verdad* o *ilustración de la razón* —declarada o tácita— que nunca llegarán a ser *istmos*, aunque *se conecten* por Internet.

II. El prurito de la *información* se centra en la creación y mejora de tecnologías para el incremento, acceso, conservación, almacenamiento, recuperación, transferencia, uso, intercambio y expresión de la misma información. Pero no reflexión, comprensión, estudio, producción, empleo, sentido, autoconocimiento o conciencia. Por tanto, dista del desarrollo de las grandes utopías-motivaciones-movimientos, como la *coherencia* de Confucio, la *no-dependencia* de Siddharta, la *humildad* de Sócrates, el *amor* de Yeshua, la *síntesis* de Fichte-Hegel, la *complejidad* de Teilhard de Chardin-Morin, la *lucha por un contenido espiritual de la vida* de Eucken, la *autoconciencia uno-trina* de Soldevilla-García Bermejo, etc. ¡Qué tendrán que ver una con otro! —dirán algunos—. Pues bien: este hiato es el error.

III. Somos, en general, malos aprendices de los grandes maestros/as. En muchos casos *nos los sabemos pero no les conocemos* —por *no querer querer hacerlo*—, ni practicamos la destilación (*¿alquimia?)* de conocimiento a conciencia mediante la *coherencia*. No les pretendemos llevar a la práctica *ejemplarmente* y no nos interesa la autocrítica individual, mucho menos colectiva y aún menos la rectificación, aunque sí ejercer el *abanderamiento*... con lo que los traicionamos e invalidamos triplemente. Quizá en todo esto radican los más urgentes aprendizajes para el siglo XXI y sucesivos, que sobre todo son *huecos* y *raíces* perennes.

Estos retos han sido, son y serán la base de la verdadera alfabetización de los tiempos nuevos, que no es otra que la *alfabetización e la conciencia.*

SOCIEDAD DEL EGOCENTRISMO (BIEN INFORMADO)

I. Sobre todas las posibles *cualificaciones de sociedades* quisiera subrayar que, muy por delante de otros reflejos y refracciones —aunque apenas se mencione en los entornos académicos—, estamos en la *sociedad del egocentrismo*, por cierto, característica más destacada del adulto —*versus* Piahet— y de la vida humana sobre la tierra. En ella los sistemas (personas, grupos, instituciones, naciones, comunidades internacionales y sociedades en general) tienden a *anudarse* más y más para centrarse cada cual en su reducto y en el sentido de lo propio (autores, tesis, intereses, prejuicios, etc. que acaban cuajando en verdaderas *programaciones mentales compartidas*), desatendiendo expresamente otros anhelos, conocimientos y realizaciones universales (no-parciales) que pudieran incidir en la *posible mejora de la ev*olución *humana*.

II. En mi opinión, formamos parte de una sociedad poco culta (cultivada) —aunque muy autocomplaciente—, que tiene a su disposición un océano de *información deteriorada*. La información sirve, de hecho, para *mirar, refrescarse, chapotear, nadar* o *navegar* —según las posibilidades— pero no para orientarse. Pese a que sus aguas encauzadas no son muy profundas, se corre el peligro de agotarse y de ahogarse. Además el medio está turbio: sus corrientes colectan toda clase de vertidos, que discurren a merced de los mercados, que la arrastran a un bienestar miope: *progresar a toda costa* sin evolucionar.

III. Para todo esto —además de para contribuir a que la humanidad *anude* su noosfera—, Internet es necesario. Y ya lo decía F. Mayor Zaragoza (2000c), al recibir uno de los II Premios "Educación y Libertad"[1]:

Se nos dice ¡qué bien, ya tenemos todos estos sistemas de información! Está bien, está bien, es igual a como tener libros, pero lo que es importante es que después se lean y que se mediten y que no seamos exclusivamente estos espectadores del mundo de la información, espectadores que ya no tenemos tiempo para pensar, y por tanto no tenemos para existir, y por tanto no tenemos para sentir, y por tanto actuamos al dictado, no somos libres [...].

José Saramago ha dicho algo que me parece muy importante, ha dicho, corremos el peligro de tener tecnología 100 pensamiento 0. Este sería realmente el cambio más importante desde un punto de vista de valor de civilización y de identidad cultural, de defensa de la unicidad de cada ser humano que ya se ha producido en los últimos siglos. Yo espero que no. Yo espero que no tenga razón (p. 79).

IV. Por tanto, no estamos aún en la *sociedad del conocimiento*. No tanto porque *información* y *conocimiento* sean incompatibles, sino porque éste ha sido enterrado por una estrato inmenso de aquélla información, cuyos residuos aumentan. Si estuviéramos en la *sociedad del conocimiento*, la persona, su razón y su espiritualidad importarían mucho más.

V. Dicho de otro modo: en la *autodieta* humana, sobran datos sobre *sabores* y falta cultura sobre *nutrición*. Este esquema nos ha sumido en una época de espíritu frágil, de debilidad intelectual, de voluntad descafeinada, de ausencia de compromisos sociales serios, y en cambio polarizada en objetivos que no van más allá de los propios sistemas y deseos.

VI. Por eso, con datos escalofriantes sobre el estado mundial (A. de la Herrán, y J. Muñoz, 2002), todo indica que el mundo se desmembra, porque se abre en tantos pequeños nortes (tantos como sistemas orientados a la rentabilidad —luego egocéntricos— hay) que se abandona a una *entropía* informativamente estimulada pero huérfana de conciencia de humanidad (Herder), acicateada desde dentro por una importante carga de inmadurez.

VII. En síntesis: Mientras el acceso a la información aumenta, el conocimiento se hace cada vez más y más necesario. El conocimiento pasa por el *des-*

(1) Otorgados por Fundel (Fundación Europea Educac.ión y Libertad).

condicionamiento o *desprogramación* del pensamiento, por la lucha por la conquista de un pensamiento propio, complejo y orientado a su evolución posible, de modo que atravesaría tres fases: a) Identificación (fase egocéntrica o *actual*), b) Desidentificación (fase autocrítica o *dura*) y c) Reidentificación en la evolución humana (fase consciente o *madura*).

DIAGNÓSTICO Y TERAPÉUTICA DE LA HUMANIDAD

I. ¿Existe alguna causa o foco común a la mayoría de problemas y debilidades sociales interiores? La respuesta a mi juicio es afirmativa, y podría calificarse como *inmadurez* o *egocentrismo generalizado.* Radicaría en lo que hemos denominado *ego humano* (A. de la Herrán, 1997), entendido como la parte o *costra* inmadura del yo[2].

II. ¿Y la esperanza podría apoyarse en alguna capacidad humana, acaso poco contemplada, capaz de contrarrestarlo? Análogamente contesto que sí, y que no ha de ser otra que la *conciencia humana* (A. de la Herrán, 1998), que vincularía conocimiento y espiritualidad, desde la *destilada intuición* que otorga el bien sentir y el buen pensar.

III. Como corolario a lo anterior, un deseo, en la medida en que se aceptase el postulado de que la evolución humana transcurre del ego a la conciencia: si la educación *avalase* e impulsase *expresamente* el vector *ego-conciencia* como eje de la formación individual y colectiva, podría favorecer a varias generaciones vista, el surgimiento de seres humanos significativamente menos polarizados en lo propio y cada vez más *conscientes* (capaces, generosos, éticos e inteligentes).

IV. Y ese norte formativo tendría como sistema de referencia la posible evolución humana, pero percibida en parte inversamente; o sea, con la mirada *deshollinadora* puesta en sus *descosidos* y *roturas egoicas* y contemplando en primer plano lo que esencialmente la lastra, evita o sobra. Será el momento de considerar "didácticas negativas" (A. de la Herrán, e I. González, 2002, pp. 333,334), articuladas sobre *capacidades egógenas,* con cuya pérdida se *gane ser y* con ello *se desempeore esencialmente.*

DEL BIENESTAR AL MÁS SER

I. Para algunos la vida transcurre en el umbral de la sociedad del acceso a la información y el *bien estar*. Para todos demasiado lejos están la *sociedad de la conciencia* y del *más ser.* ¿Demasiado tarde? ¿Demasiado pronto? Quizá sea el mejor de los momentos: podemos orientarnos hacia ella trabajando por una *sociedad de la educación*. En este transitar la persona no puede difuminarse.

(2) Atribuible tanto a personas como a colectivos identificados, con independencia de su amplitud.

II. Mantovanni escribía en "Educación y plenitud humana": la educación es "un riguroso proceso de formación humana que parte del individuo (ser psicovital) y concluye en la persona (ser cultural)" (B.S. Calvo, 1997, p. 54). A pesar de que Platón y Aristóteles ya destacaban que la esencia y el fin de la república y la democracia era la educación, hoy ésta no siempre nace para el individuo, y mucho menos se pretende su plenitud. "En una democracia, educar es cultivar la diversidad, la riqueza y la participación humanas" (J. Bruner, 1988, p. 207). Dicho de otro modo: el individuo, como dice A. Sobral, no es un "medio" para fines sociales o estatales, sino también, un "fin", que se configura conforme a sus posibilidades, a sus energías potenciales y a su particular destino (B.S. Calvo, 1997, pp. 67, adaptado).

III. Desde la conciencia de ser *hijos de Kant*, centramos las mayores esperanzas iniciales en la atención y la educación de la "capacidad de soberanía personal" (F. Mayor Zaragoza, 2000b, p. 9), contemplada tanto durante el proceso como en el resultado de lo que denominamos *base de la diversidad*. Y, como afirma E. Vera Manzo (1997b): "La riqueza de la humanidad se encuentra en la diversidad y no en la homogeneidad o reducción cultural. Debemos respetar a las personas, culturas y comunidades existentes y enriquecernos con lo mejor de cada una de ellas" (p. 29), porque "La uniformidad es la muerte, la diversidad es la vida" (M. Bakunin), hasta tomar conciencia del sentido del caos[3].

IV. Desde esta perspectiva, nuestro estado actual es *embrionario*. No la estamos permitiendo ni la estamos favoreciendo ni educando (ayudando a descubrir). Pudiendo ser así: "¿Por qué no todos los hombres pueden desarrollarse y tornarse seres diferentes? La respuesta es muy simple. Porque no lo desean. [...] para convertirse en un ser diferente el hombre debe desearlo profundamente y durante mucho tiempo" (P.D. Ouspensky, 1978, pp. 14,15). Porque formar es autoformarse, como diría Gadamer, autoeducarse. Y he aquí que, desde este punto de vista, la educación de la humanidad, depende por entero de cada uno de nosotros.

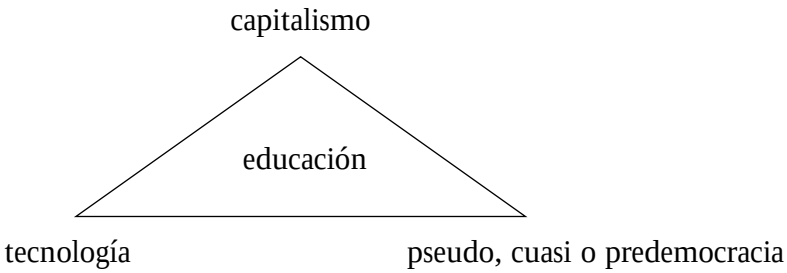
COORDENADAS DEL SINSENTIDO SOCIAL

I. A la luz de lo anterior, podemos cuestionarnos: ¿Qué estamos haciendo? ¿Qué estamos construyendo? G. Bateson ya demostró en "Los efectos del Propósito Consciente sobre la Adaptación Humana" que, desde un punto de vista ecológico amplio, la sociedad no sabe lo que está haciendo (W.I. Thompson, 1992, p. 165, adaptado). ¿Cabe alguna observación más grave? En los umbrales de la primera gran guerra, R. Steiner (1991) declaraba: "vivimos en medio de algo que podemos llamar una enfermedad social cancerosa, un carcinoma

(3) No casualmente, un corazón saludable presenta un diseño caótico. Sin embargo, cerca del infarto, su ritmo se muestra regular, periódico, hasta que el sujeto muere. Con todo, ese *caos* está profundamente "ordenado" y "matematizado".

del organismo social" (p. 69). V.E. Frankl (1965), que experimentó el dolor de la segunda gran guerra desde cerca, también coincidió en calificar el estado social como "neurosis noogénica colectiva", alguno de cuyos síntomas eran: fatalismo, ausencia de significación existencial en el día a día, fanatismo y pérdida de identidad personal en la masa social (pp. 16,17, adaptado). A. López Quintás (1991) ha acotado que: "Desde la primera guerra mundial, la sociedad de Occidente se halla carente de ideales firmes que den sentido a su existencia y la impulsen hacia metas valiosas" (p. 141). F. Mayor Zaragoza ha calificado como "catastrófico" y "creciente" el panorama de desigualdad mundial. N. Caballero (1979) ha calificado la nuestra como: "Una sociedad de sonámbulos satisfechos". Mi percepción es que el egocentrismo generalizado que caracteriza a los sistemas que componen la humanidad define automáticamente las coordenadas de su sinsentido.

II No hay norte en la sociedad, no hay norte en la vida. El timón de la *formación* también se ha desorientado. Sin hundirse, la *escuela* (desde el preescolar hasta la universidad) chapotea en medio de la historia, sin nadar mar adentro o a la orilla. Los límites entre los que el *todo social* se estanca ayudan poco a trazar algún rumbo. En palabras de Dale Mann[4] (1999) éstos son la "democracia", la tecnología y el capitalismo. Fin.



DE LA GLOBALIZACIÓN A LA CONCIENCIA

I. Al área de esta nueva *Trimurti* (los nuevos Brahma, Vishnú y Shiva) del primer mundo se ha denominado *globalización*, para nosotros, *sistema para el englobamiento.* En un primer momento, entiendo que la *globalización* debe considerarse, además de "una fase del capitalismo" (P. Freire, 1996), una estrategia más amplia centrada en la mayor ganancia de los mejor situados. Siendo *hija legítima* de los anteriores *vértices obligatorios*, unidos por obsesiones de crecimiento, de expansión, de aumento de productividad y de conquista material, es preciso desmitificarla, porque trata de la "generalización del proyecto neoliberal, no de otra cosa" (L. Regueiro, 1997, p. 78). Quizá desde este enfoque lo negativo no sea la *globalización* en sí, sino la comprensión y desarrollo que de

(4) Department of Organization and Leadership Teachers College de la Universidad de Columbia.

ella se hace desde el modelo neoliberal asociado al capitalismo feroz que la acompaña. Porque el pensamiento, mecanicista, simplificador, lineal y *funcionalista*, no está a la altura de la verdadera *globalidad*[5] del ser humano, esencialmente compleja, *transdisciplinar*, dialéctica, espiral y evolucionista, mucho más allá de la *confusa* y *mediocre postmodernidad*, actual intersticio, introducido con calzador, de la *sociedad de la información*.

II. Todo lo anterior, percibido desde las coordenadas de la *conciencia humana*, nos reta a la lucha por la *humanización*, más allá de la hominización (Teilhard de Chardin), por una *mutación epigenética* de la vida humana, por una "rehumanización" (J.L. Cañas) que no puede realizarse en nombre de nadie, por un "cambio radical" basado en alguna clase de "*terapéutica del hombre*" (J. Rof Carballo, y J. del Amo, 1986), porque en un *futuro gradual* la *globalización* pueda tornarse en *proyecto de integración humana*, necesariamente orientado a *redibujar la persona* y a potenciar la diversidad y el pensamiento propio pero maduro, esto es, autocrítico, cooperativo, consciente, transformador, universal..., apuntando siempre más allá de Kant.

III. Para ello, un primer paso puede consistir en reparar en los brotes de la *insensatez rectora* que rigen de hecho al *pensamiento postmoderno*. Me refiero a poner fin a ciertos absurdos existenciales, que desde el neoliberalismo[6] "ha puesto de moda —o más bien, de la noche a la mañana, ha decretado— un sinfín de fines: 'fin de la historia', 'fin de las utopías', etc." (G. Santa María Suárez, 1997, p. 2), que invitan a "adoptar el día a día como 'eternidad'" (A. Bolívar Botía, 1999, p. 159) comunicando la certeza de la desesperanza y el convencimiento de la imposibilidad de mejorar y de cambiar el mundo.

IV. Estamos con P. Freire (1996) en que es urgente combatir el modelo neoconservador y neoliberal, cuyas premisas fundamentales son: "Se acabó la historia", "se acabaron las clases sociales", "se terminaron las ideologías". Pero ¿cómo? Un modo fundamental es no creerse en el final del camino, como el mismo P. Freire (1994, 1996) ha hecho, y refutar esas mismas premisas desde su raíz: "la historia no se acabó, la ideología sigue viva, las clases sociales están ahí, la explotación no terminó y las cosas pueden cambiar". F. Mayor Zaragoza (2000c) expresaba una reacción semejante: "yo espero que no tenga razón Fukuyama [F. Fukuyama (1993)] cuando nos dice *ha concluido la historia*. ¡Hombre, no! Señor Fukuyama, ha concluido la historia de la fuerza y de la dominación, y de la ley del más alto y del más fuerte y ahora llegamos a la histo-

(5) Es preciso, como hace F. Mayor Zaragoza (2000), distinguir entre *globalidad* y *globalización*.

(6) Para G. Travé González (1998): la tendencia neoliberal, de claro matiz conservador, se fundamenta en los posicionamientos ideológicos del liberalismo de Adam Smith (1725-1790) y en su versión actualizada, del monetarismo de Friedman. En estos momentos es considerada la base del pensamiento único, una vez desaparecido el socialismo real representado por la extinta URSS. y, cada dia, está más interesada en destacar el papel que el sistema educativo debería proporcionar en la búsqueda de la prosperidad y competitividad económica (p. 205) [...] Este enfoque conservador ha impulsado una propuesta educativa basada, por una parte, en la orientación curricular hacia una determinada profesión; por otra, en el gerencialismo, por el cual se pretende que los responsables o gerentes de estos planes de estudio no sean docentes, sino el propio mercado; y, en definitiva, en el consumismo, que traspasa la planificación educativa del estado al individuo (p. 206).

ria, ¡ojalá!, a la historia de esa libertad que proporciona la educación" (p. 79). Creo que éste es un problema educativo que, de no resolverse, podría significar el comienzo de la cosecha de la decadencia del *primer mundo*.

V. En segundo lugar, se trata de intentar desarrollar un referente orientador desde la propia educación, quizás comprendido como eje ausente, para fundar la mutación de aquella figura triangular en *tetraedro*. Evidentemente, esta *reconstrucción* pasa por la crítica, pero se catapulta más allá, no se queda con ella. La superficie de aquel triángulo también ha saturado a la educación, que bombea poco *oxígeno para su renovación* o *complejidad* para su *conciencia*. Situación contextual y realidad interior han conducido al *hamburguesamiento* social, y desde él, al de la escuela[7]. "La McDonalización de la sociedad (Ritzer, 1996) nos introduce en un ritmo trepidante que se preocupa poco de lo que sucederá pasado mañana" (M.Á. Santos Guerra, 1999, p. 100), y que promueve la inmersión en lo superficial. Además, entendida como *fagocitación* "cultural" homogeneizante, brutal y generalizada, se lleva por delante ecosistemas, biotopos, especies, diversidades lingüísticas y a gran diversidad del ser humano (nativos no-dominantes, culturas milenarias...), que, sucumbe o se castra, o se extingue. La *macdonalización* puede entenderse como un efecto y una aplicación de la *globalización política y económica* en ámbitos diversos. La tendencia al sesgo puede llegar a ser de tal calibre que el sistema puede perder su *autoconciencia* (desde la percepción de su imagen como sistema de referencia y actuación). El modelo capitalista estadounidense-europeo es quien impone los objetivos, los contenidos, los recursos, las actividades, los ritmos, las *excelencias*, lo que vale, lo que puede o debe prevalecer y lo que ha de cambiar, y quien dicta lo que se ha de evaluar, para que los sistemas nacionales e institucionales se aproximen más y más a este perfil.

GLOBALIZACIÓN Y EDUCACIÓN DE LA CONCIENCIA

I. Al desarrollo de la *globalización* en la educación es a lo que se ha denominado con sentido del humor *educación macdonalizada* (superficial, *exteriorizante*, *economicista*, *eficientista* e *inminentista*), que también podría interpretarse como una forma de educación *egotizada*, inmadura, con conciencia inhibida. El progreso humano necesita a la educación como instrumento.

II. *Macdonalización* y pretensión eficientista van unidas, y esta combinación permea sus regiones menores y expresiones: enseñanza, formación de profesores, investigación, difusión y vida cotidiana. El planteamiento eficacista-eficientista queda esencialmente definido por los siguientes rasgos: Obsesión por los resultados, búsqueda de buena imagen, idealización de la competitividad, personalización de las instituciones, revalorización de la empresa y valor de la propaganda

(7) Por *escuela* entiendo el conjunto de establecimientos de educación, desde la Educación Infantil hasta la universidad.

(M.Á. Santos Guerra, 1999, p. 87, adaptado). Este autor conceptúa el discurso de la eficiencia como peligroso, tanto más en tanto que lógico, pragmático, oficialista, obvio y fulminante (p. 86, adaptado). Es profundamente criticable, en la medida en que sustituye los valores humanos por el *productismo*, porque:

Lo que predomina en la sociedad, lo que se valora, es el hecho de ser eficaz, de alcanzar unos logros, de conseguir unos resultados. No se analiza tanto el esfuerzo, el proceso, la honestidad, el dinamismo... Si no se han conseguido los resultados, se ha fracasado (p. 89).

Además, es posible que los objetivos pudieron estar fijados de forma pobre o deshonesta, que para alcanzar los objetivos quizá haya que renunciar a la ética, que esos objetivos pueden ser accesibles sólo para unos privilegiados sociales, y que una vez alcanzados pueden ser referente de un mal uso (M.Á. Santos Guerra, 1999, p. 89, adaptado).

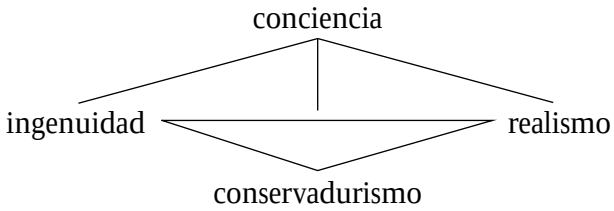
III. Este esquema no se corresponde con la verdadera educación, universal y profunda. ¿Podría identificarse algún factor (variable) causal, que por un lado explique el deterioro educativo y que por tanto anide la esperanza? Científicamente, "Comer mal atonta"[8] (J.M. Bourre), refiriéndose también a las *hamburguesas*. Y pareciera como si tanta y tanta carne picada *informativa* nos hubiera afectado a la capacidad de reflexión y a la conciencia. Quizá por esto se ha optado por un filósofo como Jurgen Habermas, como epicentro de la racionalidad didáctica, y no por verdaderos gigantes como Eucken, Teilhard de Chardin, Krishnamurti, Panikkar, Dürckheim, Rielo, Blay, etc. Pero las condiciones y los *elementos de entrada* o *de ingesta* del ambiente *egocéntrico* y *psicodinerario* imperante no invitan a ello.

IV. Para la educación, el triángulo anterior no sólo actúa como el más determinista de los *currícula cerrados*, sino que contribuye a alimentar la *ilusión de apertura*, basada en la superficialidad y en la *uniformización*. Éste ha sido el regalo promocional por la compra de la obligada *globalización capitalista, inventada* por quienes en su casa cosechan tantos éxitos bolsistas como fracasos educativos; fracasos tan grandes que el mismo D. Mann (1999), expresaba que el sistema educativo de EE.UU. ya no respondía a los intentos de mejora, porque casi se había inmunizado a las reformas educativas. Casi está inmunizado contra las dietas, los bienestares, la sensibilidad social altruista, la empatía internacional, y otras virtudes aplicadas más allá del ego. He ahí la paradoja bien denunciada por la *pedagogía crítica flotante* de quienes tienen más motivos y conocimientos para criticar: Latinoamérica, el principal cuarto trastero de EE.UU., y, dentro de ella, los países en proceso de *fagocitación "dolarosa"*.

V. Como posibles sujetos *respondientes* a esta actitud crítica, se suele hablar de tres clases de mentalidad: la *conservadora*, que no cambia, la *idealista-inge-*

(8) En *El País*, del 17 de febrero de 1992.

nua, que lo hace compulsivamente, y la *realista*, que así mismo puede optar por alguna clase de movimiento consecuente. A mi juicio, estas tres mentalidades receptoras están definidas por las dos dimensiones sistémicas que definen el plano en que se inscribe el triángulo anterior. O dicho de otro modo, constituyen la representación bidimensional *fotográfica* de una realidad mucho más rica y esperanzadora. Y esa realidad es de nuevo la *conciencia*, entendida como la *capacidad en la que cabe radicar la interiorización educadora*, tanto personal como colectivamente comprendida.



VI. Éste podría ser un buen momento para comenzar a hablar, sin reparos, de otra clase de mentalidad no excluyente con las tres anteriores: la *consciente* o *evolucionista* cuya molécula constituyente no sería la *información objetal* sino el *conocimiento*, entendido como tejido bien ahormado de la madurez personal y social. Si nosotros no lo hacemos, otros lo harán, porque, aunque en este discurso se lleva muchísimo retraso, la evolución *desde el ego a la conciencia* es un proceso imparable.

PREMISAS PARA UNA *EDUCACIÓN COMPLEJO-EVOLUCIONISTA*

I. Más lejos de toda antítesis, esbozada cuidadosamente, como respuesta a los esquemas alienantes que supura nuestro tiempo, más allá de los humanismos amorfos y de las metafísicas sin norte —por muy fundamentadas que estén—, infinitamente más lejos de las filosofías nihilistas o de las *poses pseudocríticas* de tantos falsos pedagogos de moda, cuyo razonamiento no trasciende las fronteras de la *actividad* (mental o externa, individual o social), como "tercera vía" entre el *capitalismo obsesivo* y el *socialismo atascado* debe haber algo más definitivo, convincente y permanentemente actual. Y lo hay, porque lo hubo. Podría sintetizarse la complejidad evolucionista o el anhelo de R. Eucken (*activismo*) o de P. Teilhard de Chardin (*complejidad-conciencia*), quienes nos recuerdan que:

a) El universo y la vida no son inútiles o accidentales.
b) Estamos y somos con un propósito.
c) La existencia tiene un sentido, más allá de lo entendido como "nuestro" (sistemas, intereses, etc.): impulsar el proceso de la *hominización* a la *humanización*, construir la Humanidad.

d) El ser humano es la flecha de una evolución cada vez más autoconsciente.
e) Estamos en los primeros cm de un apasionante viaje cooperativo —la evolución humana—, que ni empieza ni acaba en nosotros.
f) Somos el eslabón perdido de nosotros mismos y de lo que podríamos llegar a ser. Porque todo ser humano está capacitado para elevarse interiormente desde el *ser* que es o el *bienestar* que tiene, hacia un *más ser* o un *bien ser* para *ser más* y *mejor.* Por tanto, esencialmente somos un *ser más.*
g) Sus fuentes de energía son de modo principal el sufrimiento humano y el sentimiento de cooperación en el mejoramiento de la vida humana.
h) En este devenir, el pensamiento, el conocimiento y la conciencia son centrales.
i) Conocimiento y conciencia están unidos, conectados y son accesibles.
j) Lo universal es siempre mejor que lo parcial.
k) El sentimiento de universalidad es esencial.
l) La evolución humana tiene lugar hacia delante y hacia arriba, irreversiblemente, pero en *espiral.*
m) La evolución es un proceso irreversible, pero no gratuito, en el que las negatividades existenciales tienden a convertirse en positividades esenciales, lo que define una directriz con que puede cualificarse el *arte de vivir.*
n) La educación es uno de los motores principales de la evolución de la humanidad, y su sentido *noogenético* puede reconocerse.
o) La autoconciencia es esencial para ser más y mejores. Esta autoconciencia puede tener varios ejes de lectura: espacial, temporal, relativa a la evolución y relativa al ser. Requiere de *activación del interior* ("activismo", lo llamó Eucken) orientado a la lucha por un contenido espiritual de la vida, no sólo individual sino unánime o universal.
p) La medida de la evolución interior del ser humano es la ausencia de ego y la complejidad de conciencia.
q) El comportamiento básico que expresa esa complejidad superior es la elevación o el ascenso desde el interior, desde el *ser* que somos o el *bienestar* que tenemos a un *más ser* o un *bien ser* para *ser más* y *mejores.*
r) Todo lo que se eleva, converge. Lo que profundiza, así mismo converge. Lo que no converge es que no se ha elevado todavía, o lo suficiente. Lo que no profundiza jamás podrá converger en lo esencial. Y lo que no suelta "lastres" o corta "amarras" no podrá tampoco elevarse.
s) La unión, la verdadera unión, no confunde, diferencia.
t) Somos libres para dudar y para optar.
u) En la evolución humana nada se pierde. Todo trasciende: lo que se hace bien, lo que se construye peor y lo que se deja de hacer.
v) Hay dos clases de vidas: la vida que muere y la vida que trasciende y que nunca muere del todo (M. Gascón, 1997, comunicación personal).

w) El sentido de la vida de cada quien y de cada sistema social es una consecuencia de pensar *hacia* o *desde* la propia circunstancia. "La Luna o el dedo que apunta a la Luna" (T. Deshimaru, 1981): evitar o no su confusión puede ser la elección más importante de la vida humana.

Conclusión

Vamos, resplandece ya, hora de la creación nueva,
ven a sonreírnos, dulce Edad de Oro,
y que, en esta hermosísima alianza indestructible,
el Infinito te celebre.
Hermanos, ¿cuándo llegará ese tiempo?
¡En nombre de aquellos que engendramos
para la vergüenza,
en nombre de nuestras reales esperanzas,
en nombre de los bienes que colman el alma,
en nombre de esta fuerza divina, nuestra herencia,
y en nombre de nuestro amor,
hermanos míos, reyes del mundo hecho, despertad!
(Hölderlin)

Bibliografía

HERRÁN GASCÓN, A. DE LA, y GONZÁLEZ SÁNCHEZ, I. (2002): *El ego docente, punto ciego de la enseñanza, el desarrollo profesional y la formación del profesorado*. Madrid: Universitas.

HERRÁN GASCÓN, A. DE LA, y MUÑOZ DIEZ, J. (2002): *Educación para la Universalidad: Más allá de la globalización*. Madrid: Dílex.

HERRÁN GASCÓN, A. DE LA (2003): *El siglo de la Educación: Formación evolucionista para el cambio social*. Huelva: Editorial Hergué.

CAPÍTULO IV.3.4

EDUCACIÓN PARA LA EVOLUCIÓN HUMANA

Prof. Dr. D. Jesús Muñoz Díez
Director de la Fundación Fernando Rielo

Me gustaría que pudiéramos reflexionar juntos en lo que es el motivo de la mesa: "Educación para la evolución humana". En un contexto que es el de este curso: "Los jóvenes en un mundo en transformación". Y dando alguna dirección y algún sentido al tema de hoy: "La educación para universalidad, más allá de la globalización y la interculturalidad".

Remitiéndonos al tema de la mesa, cuando se habla de evolución humana, siento la invitación a hacerme una pregunta: si pensar en "evolución humana" a mí me dice algo en términos de mi propia experiencia, de mi propia vivencia o de mi propio estado de vida en este momento. ¿Yo me considero en estado de evolución? ¿Evolucionado?, ¿involucionado?... ¿En qué situación me encuentro? Y esta pregunta es la que yo les traspaso a cada uno de ustedes.

Podríamos todos pensar en lo que implica evolucionar humanamente, o estancarnos, o involucionar. Lo que es cierto es que todos tenemos la experiencia personal de haber vivido momentos de evolución en nuestra vida, de haber vivido también experiencias de gran confusión, que por tanto podríamos llamar momentos de estancamiento; o haber vivido experiencias que podríamos considerar incluso de involución.

Para acompañarnos en esta reflexión me gustaría hacer mención a tres o cuatro ideas que pongo en vuestra consideración.

La primera y la que me parece eje transversal de las otras: lo que sí está claro —nos lo han dicho ya aquí— es que lo que sea evolucionar humanamente

hay que trabajarlo, hay que trabajarlo con tal intensidad que uno no puede bajar la guardia al respecto. En el momento que se baja la guardia, uno se estanca, que es igual que involucionar. Entonces, lo que venga a ser el cultivo personal o la evolución humana es algo que hay que trabajar.

Recordemos también que el tema general del presente curso: "Los jóvenes en un mundo en transformación". La mayoría de los que estamos aquí somos agentes para poder transmitir alguna experiencia o vivencia a los jóvenes. Me gustaría que pensáramos ese trabajo de cultivo personal o de evolución humana de los jóvenes en este momento que vive el mundo actual. ¿Cómo puede el joven cultivar su vida personal y evolucionar humanamente en el conflictivo mundo presente?

Permítanme la inmodestia de referirme a mi propia experiencia de vida. Yo "viví" y "habité" 23 años en España, porque nací en España. Viví y habité 26 años en América Latina, en los países andinos —Perú, Bolivia, Ecuador—, y ahora "habito" en Madrid y "vivo" en cualquier parte del mundo. Me gustaría que jugáramos un poco con el significado de esas palabras: *vivir* y *habitar*. Lo voy a comentar con una anécdota.

Ayer conversaba con un estudiante polaco de Erasmus que, después de un año, regresaba a Polonia. Hemos hecho una buena amistad y me contaba lo que había supuesto para él estar en España un año. Regresa a Polonia a terminar sus dos carreras, una de marketing y otra de administración de empresas, y tiene asegurado ser gerente de la empresa de su papá, pero me decía que su mayor preocupación, después de su experiencia de un año en España y haber hecho un gran trabajo en la universidad y en las prácticas profesionales, su mayor preocupación era lo que hoy podríamos llamar la evolución humana suya personal, es decir, aquel crecimiento suyo personal que garantizara que no fuese cualquier empresario, que fuese "un empresario humano", decía él con estas palabras. Cuando se refería al hecho de haber vivido un año en España, él decía que había sido un antes y un después de su vida. Me contaba cosas muy interesantes de su experiencia en España y me mencionaba otras no tan interesantes, porque (él las llamaba así) eran experiencias bastante negativas.

Vivir o *habitar* es el tema que les pongo delante en esta reflexión. ¿Dónde vivimos? ¿Cómo vivimos? A lo mejor, sólo habitamos en un lugar. Vivir en el mundo es distinto a sólo habitar un lugar de este mundo. Y esto es muy importante para la evolución humana o el crecimiento personal.

Me gustaría echar un vistazo a un marco muy amplio de lo que pueda ser la evolución humana en el mundo actual:

Vivimos un **cambio de época** que exige un nuevo modelo de pensamiento, que —entre otras cosas— renueve los sistemas sociales, económicos, educativos, políticos, mediante **nuevas teorías y nuevos estilos o formas de vida**.

Para comprender esta tesis —con sus argumentos y derivaciones— y para incentivar nuestro apasionado interés, junto con nuestro motivado compromiso, nos hacemos muchas preguntas. Algunas de ellas las veremos acto seguido, con algún intento de respuesta inicial.

Vivir un cambio de época es vivir en una situación de re-evolución de visión, de innovación de paradigmas, de mutación en la interpretación de la realidad. Ya se viene diciendo mucho sobre este cambio. Conocemos en parte lo que significa conceptualmente, pero sabemos poco de lo que implica para la necesaria evolución humana. Juzgamos que es muy importante considerarlo, más aún si pensamos en los jóvenes a los que por vocación nos debemos.

¿Qué significa este *cambio de época*? Déjenme jugar con una metáfora para graficar hacia donde apunta. El derrumbe de las Torres Gemelas (respetando y doliéndonos, por supuesto, por el sufrimiento humano que esa tragedia haya podido causar y esté ocasionando) tiene para mí una lectura de este cambio de época. Los dos modelos o los dos sistemas modélicos que están rigiendo la humanidad y la deshumanización de la humanidad —el sistema mercantilista-economicista y el sistema mecanicista-cibernético— están derrumbados, se han desvanecido; no sostienen más a este mundo tal y como está pensado y *habitado*.

El problema no es el derrumbe de esos dos sistemas modélicos que rigen la vida humana, el problema es que no tenemos delante una alternativa para ellos. Ese es la mayor dificultad que tiene el mundo actual, la consecuente evolución humana y la formación consciente de los jóvenes.

Estamos en medio de la tragedia del derrumbe de estas dos formas de regir la actual situación de la humanidad. Debemos evitar en lo posible el dolor humano que esta situación está causando, pero más aún debemos trabajar creativamente en la búsqueda o la identificación de ese sistema modélico alternativo que sustituya a las "torres gemelas".

Este es el gran desafío que tiene el mundo actual. Aventurarse en él es importante, pero también arriesgado. Sospechamos que quien pretenda poner delante esta alternativa le va a suceder como si estuviera en medio de los escombros de los dos sistemas derrumbados hablando de construir un mundo nuevo. Es necesario, sin embargo, aventurarse a poner delante una propuesta de sistema modélico o de modelo de vida, de paradigma, de modo de enfocar la vida humana, la evolución humana, diferente a esos dos que están derrumbados y que, además, su desplome es cada día más catastrófico.

¿Cuál puede ser ese tercer modelo que favorezca realmente la evolución humana? Para intentar una respuesta tenemos que pensar previamente en una idea más. Me voy al campo nuestro, al campo educativo, y digo una cosa muy sencilla: hemos pasado de una educación de la *presencia* a una educación de la *ausencia*. El alumno, como siente ausente al profesor, se rebela contra el sistema; el profesor, como siente ausentes a todos los componentes personales de su equipo, se rebela contra el sistema; la Administración siente la ausencia de lo que pueda suponer un apoyo honesto a una propuesta digna.

Entonces, estamos viviendo la realidad de la ausencia en la educación. La propuesta alternativa en este caso es: ¡vivamos la realidad de la presencia! ¿Nosotros nos sentimos real y vivencialmente presentes aquí? ¿O estamos simplemente de paso? ¿Yo estoy aquí con ustedes tratando de decirles algo para cubrir los minutos que se me están acabando? ¿O estoy queriendo hacer presencia humana en vuestra presencia humana? Es muy diferente. Tratar de comunicarnos, de podernos realmente llegar al fondo de lo que es nuestra humanidad es lo que permitiría hablar de evolución humana. Entonces, transformar ese sistema educativo de la ausencia por el sistema educativo de la presencia sería una alternativa práctica a ese modelo que estamos buscando, en el campo que nos compete. Ciertamente lo que sea ese cambio de época, y el sistema modélico alternativo, está refiriéndose a todos los campos del quehacer humano.

Volvamos al tema del que he comenzado diciendo que es el eje de lo que pueda ser evolución humana. La evolución humana hay que trabajarla, pero hay que trabajarla con las armas propias de dicha evolución, o sea, de lo que es el ser humano. Decía ahora Manuel "las preguntas básicas de la educación son el para qué y el qué". Por mi parte subrayo otra pregunta que está ajena en la educación y que es "quién" —él lo ha dicho de otra manera, ahora lo recuerdo—. Si no tenemos claro quién es el ser humano, sujeto y objeto y binomio de educación, si no tenemos claro quién soy yo para poder evolucionar, lo mismo estoy empujando en dirección a la supuesta evolución y estoy equivocado porque no sé adónde voy, no tengo visión. No se trata, ya lo sabemos, de tener conocimiento, se trata de tener visión, de saber, de tener sabiduría, hacia dónde voy, ahí es posible hablar de evolución humana.

Entonces, ¿qué nos dice en este momento la ciencia, la genética, de la educación humana, de la evolución humana? Que ya hemos descubierto el secreto de la vida, hemos descubierto el mapa genético, el atlas genético del ser humano: ya podemos manipular perfectamente al ser humano. Quien se sienta conforme y considere que eso es la base de la evolución humana, es decir quien considere que el número y la cualidad de los genes biológicos definen su condición humana, se identifica prácticamente con otros seres vivos no personales, por ejemplo con el chimpancé, que tiene prácticamente nuestra misma composición genética biológica.

Ahora se acaba de reclamar que, como tenemos los mismos genes que un chimpancé, debemos meter a los chimpancés en la especie humana porque tienen todo el derecho. También se señala que nos distinguimos tan sólo de un ratón en un pequeño número de genes, los demás son todos iguales a los del ser "humano".

Si nos quedamos en esos espectaculares resultados del proyecto genoma, la evolución humana está realmente en contradicción. No nos hemos preocupado quizá por ver el proyecto genoma desde el campo de la ciencia del que se viene insistiendo desde el siglo XIX, el ámbito de las llamadas ciencias humanas, —o ciencias del espíritu, ciencias culturales o ciencias noológicas— que está paralelo al de las ciencias naturales —o ciencias exactas, ciencias cuantificacio-

nales. O sea, no me vale a mí solamente saber que tengo 30.000 genes y que en ese sentido soy ya de la especie humana porque igual es un chimpancé. No me vale sólo la cuantificación. Lo que es específico del ser humano —y tenemos que trabajar creativamente esa parte de la ciencia— es la vivencia, es decir, aquel mundo interior, el espíritu —que hoy se le declara muerto—, el espíritu del ser humano que es lo distintivo realmente de la especie humana.

En este doble ámbito hay que trabajar la evolución humana. Lo que no es vivencia está dado, está cuantificado. Pero sabemos, por ejemplo, que no se puede cuantificar cuánto le quiero yo a alguien, ni cuál es en este momento el sentimiento que yo tengo frente a ustedes o ustedes frente a mí, o aquella impresión que siento cuando pienso en mi evolución como ser humano. Eso no se puede cuantificar, pero sí se puede vivenciar, y eso es científico también.

Hay que insistir, además de en la *unidad de medida* en la que se ha basado la ciencia exacta, la ciencia cuantificacional, las ciencias de la naturaleza; hay que insistir también en la *unidad de vivencia* como método científico de evolución humana. Y ahí aparecen otros requisitos que son los que específicamente nos distinguen del chimpancé, del ratón o de la lombriz de tierra, con los que nos parecemos desde el punto de vista genético biológico.

Claro está, nos hemos decepcionado. ¿Sentirme yo un chimpancé o una lombriz de tierra o un ratón, y con eso haber dicho que hemos descubierto el "secreto de la vida"? Con ello nos hemos sentido nuevamente decepcionados respecto a lo que pueda suponer evolución humana.

Hay que trabajar científicamente desde las ciencias humanas aquello que ha estado olvidado por los prejuicios que ha tenido el siglo XIX y el siglo XX y que el siglo XXI está llamado a "re-evolucionar" —si quieren usar esta palabra ya que estamos en el tema—, tenemos que re-evolucionar en esta línea de descubrirnos quiénes somos para poder trabajar realmente la evolución humana.

Para tratar de fundamentar mejor estas ideas expuestas hasta aquí, permítanme proponerles analizar algo que había meditado para este encuentro universitario y antes de sabernos ante ustedes.

¿Vivimos en una época de cambios o un cambio de época?

¿Qué es lo esencial del cambio de época? ¿Qué puede convertir las debilidades y amenazas desestabilizadoras de estos cambios en singulares oportunidades para el futuro? ¿Cuáles son las condiciones personales para la nueva época, las características de los cambios de estructuras sociales, las exigencias de las nuevas e influyentes teorías educativas y pedagógicas en estos nuevos tiempos? ¿Qué distingue a los pocos que asumen el cambio de época frente a la inmensa mayoría que no lo comprende y, menos aún, lo digiere mentalmente?… Particularmente nos interesa cuestionarnos: ¿qué requieren la escuela, el colegio, la universidad; los sistemas educativos, los organismos multinacionales para poder cumplir la tarea que los nuevos tiempos les demandan?…

El cambio es experiencia común en el ser humano y en la sociedad. Es más, se constituye en condición de posibilidad de su educación y progreso. Ahora bien, hay momentos fuertes en la vida personal y en la historia de la humanidad; suelen estar acompañados de crisis, inestabilidad o incertidumbre; se presentan con similar expectativa a la que se tiene ante un parto complicado o ante los conflictos prolongados sin solución. Para la inmensa mayoría se ven como gran amenaza; solo para algunos —un tanto extraños al contexto primario— se constituye en una oportunidad… ¿Son estos los distintivos de los cambios de época que exigen —además— diversos estilos de vida a los que tenemos en los decadentes tiempos que vivimos? Lo que está aconteciendo actualmente en el mundo, ¿no nos habla de una nueva era cuyas características esenciales están todavía por reconocerse?

Un nuevo modelo de pensamiento

Podemos afirmar con cierta seguridad que estamos en uno de estos cambios de época históricos. El anuncio del mismo ha tenido voces especialmente dramáticas: progresivo desastre ecológico, "fin de la historia", muerte de Dios, de las ideologías, …

Todo cambio de época requiere un nuevo modelo/paradigma/visión del mundo. Exige situarse desde los más elevados estadios del conocimiento-visión al que —en principio— solo algunos se arriesgan.

Hablar y tratar de fundamentar un nuevo modelo de pensamiento supone necesariamente un riesgo intelectual y moverse en un campo pantanoso, incierto, incómodo y, muy probablemente, portador de muchas incomprensiones; pues supone cuestionar al modelo precedente en el cual está establecido el pensamiento de la mayoría de nuestros interlocutores. No es prestigioso en principio y supone un cierto afecto a la incertidumbre y a los cuestionamientos ajenos implacables o al menos controvertidos. Solo resisten en esta posición incómoda los que, además de una convicción intelectual, poseen un fuerte y generoso compromiso vivencial con lo que da razón y visión intuitiva a esta nueva cosmovisión.

En cualquier caso toda reflexión antropológico-sociológica, como la que en este Curso queremos hacer, supone necesariamente situarse en un modelo de pensamiento. Sea uno u otro, hay que explicitarlo para obtener del mismo la validación y coherencia de nuestras proposiciones y de los persistentes análisis de los sistemas, las teorías y experiencias que estemos tratando.

Hay que distinguir además, críticamente, las características y niveles de profundidad y extensión de estas concepciones humanas y sus manifestaciones operativas. Se puede tener una concepción desde el simple interés primario (económico, político, sociológico, elitista), desde la necesaria implementación de la tecnología, desde la observación y reflexión experimentada acerca de la praxis social, desde una postura científica, filosófica, metafísica de las teorías y

sistemas que la sustentan; o podemos identificar nuestras concepciones y nuestra conducta con el mundo de nuestros pre-juicios, ideologías, cultura, convenciones de grupos.

Un nuevo concepto de ciencia

Tenemos que trabajar metódicamente una ciencia humana más integradora de la persona, que abarque no solamente lo que desde las ciencias de la naturaleza podemos decir sino también lo que —hasta ahora— sólo la vivencia y la experiencia íntima del ser humano han podido constatar. Desarrollar este sector de la ciencia, rompiendo todos los prejuicios que hay al respecto, es nuestra principal ocupación intelectual.

Por ejemplo, las nuevas pedagogías consideran las etapas de desarrollo que Jean Piaget ha establecido en el ser humano y añaden al pensamiento formal o lógico los que llaman "categorial" y "paradigmático", abriendo con ello lo que fundamenta su aporte más significativo en relación con una de las exigencias que consideramos de mayor importancia en este concreto cambio de época que vivimos: devolver, con nuevas características, al pensamiento humano la visión, la meta-[ta]-física, el nivel más profundo y más elevado, la condición vivencial y trascendente del mismo. Llenar este vacío es para nosotros el desafío más imperioso que tiene el ser humano al comenzar el siglo XXI, si quiere realmente desarrollar su capacidad creativa y "competir" con la ciencia robótica a la cual, en cierto modo, ya se encuentra enfrentado o, al menos, es muy discutible que esté realmente a su servicio[1]. ¿Pero a qué nos estamos refiriendo con este nivel más elevado del pensamiento humano?

Sus implicaciones educativas

El campo educativo es el escenario privilegiado de las nuevas actitudes, afectos, esperanzas; propuestas innovadoras e, incluso, conmocionantes que un cambio de época lleva consigo. Aunque es previsible una gran confrontación

(1) Remito a ustedes a obras de arte cinematográficas como son: "2001. Una odisea en el espacio", "Blade Runner", o la actual "Inteligencia artificial" (Spilbert, 2001). Lo que hace treinta años era ciencia-ficción, hoy es ya una realidad cuestionante y que desafía dramáticamente a la humanidad actual. A manera de ejemplo, recuerden que en "Blade Runner" (primera versión, 1982, producida por Michael Deeley, dirigida por Ridley Scoot e interpretada por Harrison Ford), se nos hacía imaginar un mundo futuro próximo: año 2019. Hombres "sabios" y "genios", especializados en ciencia robótica, ya pueden diseñar y crear otros hombres, programados para vivir poco tiempo y sin sentimiento ni afecto alguno. Estos son usados al servicio de los más variados intereses de individuos y grupos de poder, en un mundo totalmente inequitativo. Su perfección genética se convierte en una amenaza para la humanidad; el miedo, por ello, elimina la libertad y toda posibilidad de restaurar una sociedad caotizada, irracional e intrascendente. Es el culto a la biología mecánica a cuyo cielo nadie aspira, ni aún los más "inteligentes" de estos robots fabricados por los hombres. Ellos son, paradójicamente, el único atisbo de restauración del sentido de la vida y la muerte, del amor y de los valores, en la misma medida que alcanzan algún nivel de sentimiento, de emociones, de afectos, en contra de la voluntad de sus progenitores biomecánicos.

con los “técnicos o expertos”, los “científicos”, los “prudentes” y los “filósofos” de la estabilidad social; y, sobre todo, con los maestros/profesores/enseñantes, cuya mayoría “tiene las cosas claras”, como es propio de quienes se acomodan en la indiferencia o en el aparentemente cómodo escenario de la invalidez paradigmática, sin posible visión de futuro. Los docentes profesionales nos hemos visto enfrentados por distintas causas a esta parálisis o crisis de efectividad en nuestro encargo de dirigir y formar a las nuevas generaciones. Queremos salir de este estancamiento, pero a veces “no se puede” sino por reacción violenta ante hechos que nos impresionan sobremanera. Somos optimistas frente a esta difícil tarea, pero hace falta conmocionar un poco nuestra sensibilidad.

Teorías “fuertes” frente a las teorías “débiles”

¿Cómo halar a la Pedagogía hacia el futuro promisorio de una consistente teoría, que sistematice la educación de acuerdo a un modelo de ser humano viable (con dirección y sentido)?

¿El desarrollo del pensamiento formal (Piaget), o el pensamiento paradigmático/científico/concreto-complejo (Pedagogía Conceptual) es su reto próximo más significativo?

Si la escuela-colegio (básica-bachillerato) tiene que alcanzar el desarrollo del pensamiento formal y la universidad asegurar el nivel categorial del mismo, ¿podrán lograrlo sin haber sido desarrollado el pensamiento paradigmático/ /científico (afectivo-cognitivo-expresivo) y sus correspondientes operaciones intelectuales? ¿Se puede caminar por la selva baja o llana, con seguridad de llegar a donde se quiere, sin tener una brújula o algún sistema alternativo de orientación? ¿Si no se posee “visión” se puede alcanzar la máxima aspiración de la inteligencia? ¿Cuál es el “límite” del desarrollo del pensamiento humano,… ¿Será el conocimiento histórico acumulado, o la validez del mismo dictaminada por la comunidad científica internacional, o más bien la inspiradora creatividad sin término del espíritu humano?… ¿Es solo la edad cronológica el determinante fundamental o la condición de posibilidad del pensamiento paradigmático? ¿Qué otras exigencias tiene el desarrollo del mismo? ¿Puede ser este difundido y perfeccionado en la universidad de hoy (tal y como está)?…

Desarrollo y educación

¿Qué diferenciará en las próximas décadas a los países *desarrollados* de los que no lo serán (aunque lo sean en la actualidad)? ¿En qué consistirá *ser educado* dentro de veinticinco años, es decir cuando nuestros actuales niños estén en la etapa más significativa de sus madurez vital?… Si estas son preguntas básicas que cualquier teoría pedagógica y educativa con vocación de futuro debe

hacerse, ¿las tiene bien planteadas y adecuadamente respondidas la Pedagogía y los sistemas educativos en la actualidad?

Bibliografía

HERRÁN, A y J. MUÑOZ (2002): *Educación para la Universalidad más allá de la globalización*. Madrid: Dilex.

RIELO, F. (2001): *Mis meditaciones desde el modelo genético*. Madrid. FFR.

SOUSA, J. DE (2001): *La dimensión institucional del desarrollo sostenible*. Ibarra-Ecuador: PUCEI.

CAPÍTULO IV.3.5

ATENCIÓN, PODER Y TRABAJO DOCENTE: EL VALOR EDUCATIVO DE LA MUERTE

Profra. Dña. Mar Cortina
Universidad de Valencia

Índice

1. Introducción.
2. Breve lectura del momento socio-histórico.
3. Percepción social de la muerte.
4. Actitudes Individuales.
5. El valor educativo de la muerte.
6. Claves formativas para el profesorado.
7. El destierro de la muerte en la escuela como estrategia de poder.
8. Conclusiones.
9. Bibliografía consultada.

El valor educativo de la muerte

"De quien quiero ocuparme no es de lo humano ni de la humanidad sino del hombre de carne de hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come, bebe, juega, duerme, piensa y quiere, el hombre que se ve y se oye, el hermano, el verdadero hermano".

UNAMUNO (1982: 26)

De lo que trata esta intervención es del valor formativo que tiene la muerte, entendiendo como formativo todo aquello que facilite y permita el desarrollo pleno de las potencialidades del sujeto.

Este ensayo se deriva del intento de dar respuesta a una serie de preguntas: ¿Por qué se elude el tema de la muerte en la sociedad y por tanto en la escuela? ¿Siempre ha sido así? ¿Es así en todos los lugares? Si no es así en todas las civilizaciones ¿qué relación hay entre esta ocultación y el sistema socioeconómico imperante? ¿Cuál es ese poder formativo de la muerte que hace que el mercantilismo la niegue? ¿Puede la escuela, aún siendo una institución que reproduce el poder, recuperar el valor formativo de la muerte? ¿De qué manera recuperar la conciencia de mortalidad nos aporta claridad al momento socio-histórico que vivimos y al papel que desempeñamos en él? ¿Puede llegar a ser, el educar para la muerte, una herramienta de transformación social y de evolución? ¿Pensar en el morir contribuye a un vivir menos deshumanizado que el actual?

Ya sé que el dar respuesta a todas esas preguntas requeriría de una investigación más profunda y extensa que la que aquí se hará, pero vamos a tomar esta conferencia como un disparo de salida que invite a cada uno a hacer su propio recorrido, sus propias preguntas. Son muy pocos los/as maestros/as o pedagogos/as que hayan dedicado atención al binomio educación-muerte y que esto sea así, también da para pensar.

Breve lectura del momento socio-histórico

El mercantilismo en su cultivo del materialismo y el individualismo, nos ha llevado a situaciones de desigualdad extremas y el desarrollo tecnológico nos permite estar enterados de ello y darnos cuenta de que lo que ocurre en cualquier lado del mundo nos incumbe y nos afecta, facilitando ese sentimiento de especie que habita un lugar común. Prueba de ello son los Foros Sociales Mundiales que se vienen celebrando en Porto Alegre (Brasil) desde hace 3 años, así como las manifestaciones a favor de la paz del 15 de febrero de este mismo año, después de la violación del Derecho Internacional (y de todos los derechos) por parte de los EEUU en la guerra contra Irak. Por otro lado, la adhesión a ella del actual Gobierno de este país, ha puesto en mayor evidencia el estar viviendo en una *pre-democracia* (A. de la Herrán, comunicación personal, 05/02/03) donde se toman las decisiones sin tener en cuenta la opinión de los que, en teoría, son representados. Este hecho, escogido por haber provocado por primera vez en la Historia una reacción de protesta unificada, pone de manifiesto un sentimiento común de injusticia. Más significativo que en otras ocasiones porque ahora se ha dejado ver y oír. O sea, que la propuesta que antepone el bienestar económico de unos pocos ante cualquier otra cosa está llegando a unos extremos que nos hace reaccionar. Y este reaccionar no ya sólo en busca de nuestro propio interés, confiere a las personas que así lo hacen, un sentido.

Por un lado, hemos tomado conciencia de que ese bienestar del que algunos gozamos está basado en el no-bienestar de más de medio mundo, también de que este modo de vivir en el que sólo se cultivan algunas ramas del árbol de la vida y se ignoran otras esenciales nos conduce a un *estado de desorientación y desánimo,* manifiesto en muy diversas formas de conflicto, consumo de drogas, enfermedades y violencia. En la calle, en las escuelas, en la familia, en las relaciones, en el trabajo,... La situación actual está clamando un cambio. El cambio debe ser *profundo, estable, de largo alcance e irreversible* como decía Dewey, J. (1958)

Percepción social de la muerte

¿Por qué no se habla de la muerte de una manera abierta y sincera si es algo que todos tememos y nos preocupa?

Hablar de la muerte es algo delicado y complejo, y a la vez absolutamente simple ya que es el final ineludible de nuestras vidas. Algunas culturas han dado una explicación al hecho de morir por medio de los sistemas de creencias, integrando la muerte en un diálogo profundo con la vida y los demás seres humanos. En nuestra cultura es una realidad sobre la que no trabajamos abiertamente, continúa siendo un tema tabú por lo que hace más evidente revisar nuestra relación con la muerte y con las personas que están cerca de ella. Sorprende el hecho de que siendo la muerte un aspecto tan decisivo en la historia de nuestras vidas como el mismo nacimiento, que celebramos puntualmente cada año y que, habiendo sido la muerte un punto culminante del simbolismo ritual de todas las culturas de la Tierra hoy sea una temática marginal. Podemos entender que sea así si nos paramos a pensar que la muerte tiene dos características que la convierten en angustiante: es impredecible, nadie sabe con certeza cuando será el último día de su vida y, por otro lado tiene un carácter absolutamente misterioso. Impredecible y misteriosa en su esencia, la muerte ataca la misma raíz fundamental de los valores que estamos persiguiendo en nuestras sociedades: la seguridad planificada y la predictibilidad.

Los sistemas socioeconómicos condicionan el modo de pensar, de sentir y de hacer de las personas pero también son condicionados por ellas. A las épocas de florecimiento económico, político y social le han sucedido contextos de caos y confusión; los ideales que en una época parecen válidos e inamovibles, son cambiados por un manotazo de la historia. Este estado cambiante de las situaciones que nos recuerda de manera constante la impermanencia de las cosas, de los pensamientos, de los sentimientos, de las creencias,...cuya cumbre es la muerte, produce como contrapartida una constante búsqueda de seguridad que ha permanecido como una corriente de fondo a lo largo de la historia de la humanidad. Nuestra época es uno de los mayores exponentes de esa búsqueda manifestándolo a través de la preeminencia del tener, del poseer. Paradójicamente, mientras por un lado intentamos que nuestra existencia sea cada vez más larga y más confortable, las patologías —personales y sociales— rela-

cionadas con el sinsentido de la vida, con el sentimiento de vacío, de insatisfacción, de ansiedad van en aumento.

Es verdad que somos el fruto de la influencia que las diferentes instituciones (estatal, familiar, escolar) han dejado en nuestra vida pero "entre huella y huella de estas instituciones hay rendijas, *espacios vacíos*" (F. Beltrán, comunic. en aula, 26/03/03) por los que podemos asomarnos a lo que somos esencialmente, más allá de la época y el lugar en el que nos haya tocado vivir, más allá de la raza y del género, más allá de nuestro estatus y nuestra profesión y que nos une en la diversidad como seres humanos. Somos, entonces, además de seres culturales y pensantes, cazadores de conocimiento (*homo sapiens*), seres biológicos y sociales, buscadores de la cooperación, la libertad y el amor (*homo amans*, Maturana, 1995) y seres intuitivos, relajados, buscadores del yo, de la identidad, de la comunidad (*homo ludens*, G. Steiner, 2001:128) esto hace que tengamos en común algunos aspectos muy básicos que a veces el ritmo de vida nos hace olvidar: necesitamos ser valorados, queridos y escuchados; necesitamos tener una relación armónica y con sentido con nosotros mismos, con los demás y con el entorno; necesitamos una explicación —ya sea científico-racional o espiritual-trascendental— para este mundo. Estas necesidades básicas del ser humano se ponen más en relieve en momentos de crisis, ya sea personal, social o mundial y entonces nos damos cuenta de que hay aspectos de nosotros que el poder del sistema socioeconómico actual hiperdesarrolla en detrimento de otros que al ser silenciados impiden un desarrollo equilibrado. El haber puesto el acento en nuestra capacidad pensante, en esa mitad izquierda de nuestro cerebro, verbal, ambiciosa, dominadora ha silenciado pero nunca anulado, la mitad derecha, "el amor, la intuición, la misericordia, las formas orgánicas y más antiguas de experimentar el mundo sin agarrarlo por el cuello" (G. Steiner, 2001:128). Y el hombre es todo eso:

"El ser humano es un ser racional e irracional, capaz de mesura y de *desmesura; sujeto de una afectividad intensa e inestable; sonríe, llora y ríe, pero también es capaz de conocer de una manera objetiva; es un ser serio y calculador, pero también ansioso, angustiado, gozador, ebrio, extático; un ser de violencia y de ternura, de amor y de odio; un ser invadido por lo imaginario y que puede reconocer lo real; que sabe de la muerte pero no puede creer en ella, que segrega el mito y la magia, pero también la ciencia y la filosofía (...). El ser humano es* complexus" (E. Morin, 1999, p:72)

Actitudes individuales ante el vivir teniendo en cuenta la muerte

Vistas algunas razones por las cuales la idea de la muerte se ha ido arrinconando, vamos a ver que las actitudes individuales ante ella, a pesar de la invitación social a dejarla de lado, pueden ser de dos tipos: considerarla o no considerarla. Antes de entrar en ello, quiero detenerme en la etimología de la palabra

"considerar" ya que ha sido elegida conscientemente. Me baso para ello en J.A.Marina (2000: 127): "Procede de "sideral" y debió de significar el atento examen de los astros en busca de augurios. A principios del siglo XVII, mi admirado Covarrubias lo define como "pensar bien las cosas", pero durante el siglo siguiente se fue convirtiendo en un modo de evaluarlas y el curios *Panléxico de* 1843 lo relaciona con el respeto hacia las cualidades de los seres. Considerar algo o a alguien es concederle atención y tiempo, creer que es presuntamente valioso"

Empezaremos por la segunda opción:

a) *No considerarla*. Utilizando la terminología de J.H.Newmann (1892:36, citado por J. Gevaert, 1981) y esta *no consideración* de la muerte equivale a una *conciencia nocional.* Si la conciencia de la muerte es meramente nocional es válida para todos sin una relación especial con mi existencia individual. Es como todas esas cosas que se saben por haberlas oído decir a otros, pero que no implican un conocimiento real y personal. La conciencia general de la muerte no es una verdadera conciencia, no es darse cuenta en el sentido propio de la palabra, no es una realidad que me estruja el corazón, desconcierta mi existencia y condiciona mis acciones. Ésta es la opción de esta sociedad nuestra y eso provoca comportamientos de huida y evasión. Es obvio, la muerte está ahí, forma parte de la vida desde el mismo momento en que nacemos y si uno no quiere enterarse, le da la espalda. Esta tentación de la huida hace que las personas se dejen llevar por la disipación exterior. M. Heidegger (1984 :277,370) ha insistido en el hecho de que esta huida en la mentalidad de las masas, en el trabajo, en la diversión, etc. es, a su modo, una confirmación de la conciencia universal de la muerte. Huir significa de alguna manera darse cuenta del peligro inminente y de la amenaza. Muchos intentan no pensar en ello, apartan la idea de la muerte, como la de cualquier otro mal. La negación de la muerte es característica para una parte de la civilización occidental intensamente industrializada, actualmente es la realidad que más se arrincona en la vida social. Pascal (1972) decía:

"No habiendo podido encontrar remedio a la muerte, a la miseria, a la ignorancia, los hombres para ser felices, han tomado la decisión de no pensar en ello"

Hay muchas manifestaciones de este proceder: ya no se muere en casa, se muere en los hospitales, clínicas o residencias. En cualquier caso, se separa rápidamente el cadáver de sus familiares, algunos de los cuales ni siquiera quieren verlo. Se aleja a los niños del "horror" de la muerte. No se la nombra, se dan curiosos y forzados circunloquios para evitar la palabra muerte: "Me he enterado de lo de tu padre, ¿cuándo sucedió la desgracia?", etc. O en el caso de los enfermos graves o terminales que, aún empeñándose el personal sanitario y los familiares a no nombrarla

pero buscando a alguien con quien compartir sus temores, en algunos casos se atreven a comentar que sienten que se están muriendo y se les contesta con un "No digas tonterías", "Todos nos vamos a morir", etc. Incluso las exequias se han simplificado hasta límites casi inhumanos. La frialdad y asepsia de los mortuorios o sanatorios para evitar las molestias a los familiares evitan también el contacto con el difunto que tantos recuerdos despertaba y le hacía "vivir" entre nosotros.

Así que, por un lado parece lógico y comprensible que uno quiera olvidar que es mortal, ya que la muerte "siempre nos humilla, es la dolorosa constatación de nuestra total impotencia ante no sabemos qué. Es el fracaso, la derrota de todos los esfuerzos y los logros de la ciencia médica o de las plegarias y promesas. De hecho, ya Freud señalaba que esa verdad ineludible no tiene cabida en nuestro inconsciente y de ahí que todos nuestros mecanismos vitales y racionales estén destinados a olvidar, negar o reprimir la idea misma de la muerte" (Magda Català, 2001). También para Sartre (1943:617) la muerte no puede quedar nunca asumida e integrada en un proyecto existencial, la muerte viene radicalmente desde fuera e interrumpe radicalmente la existencia que se proyecta hacia la libertad y en la libertad, es la aniquilación siempre posible de mis posibilidades.

Es de sentido común saber que la huida del problema no lo hace desaparecer, sólo lo posterga hasta que el discurrir de la vida, más tarde o más temprano, nos gira la espalda y nos lo pone delante.

Aún así:

"*Nuestra época niega simplemente la muerte y, juntamente con ella un aspecto fundamental de la vida. En lugar de permitir que la conciencia de muerte y del sufrimiento se conviertan en uno de los estímulos más poderosos de la vida (...) el individuo es obligado a reprimirla. (...) pero los elementos reprimidos no dejan de existir (...). Así el temor de la muerte goza de una existencia clandestina entre nosotros*" (Fromm, 1979: 222 citado por Mèlich, 1989: 132)

¿Dónde está precisamente el punto en que la conciencia nocional de la muerte se convierte en conciencia real y concreta? ¿Cuándo queda desenmascarada la huida y la ignorancia?

b) *Considerarla*: Siguiendo de nuevo a Newmann, considerarla equivaldría al *conocimiento real* de la muerte. Lo que quiere decir haber vivido la muerte de alguien querido y que ese hecho haya cuestionado la jerarquía de valores con los que, antes de esa muerte, nos movíamos; que ese hecho haya removido cimientos de creencias, formas de relacionarnos, interpretación del futuro, valoración del presente. Así pues, el punto de inflexión donde quedan desenmascaradas la huida y la ignorancia es cuando, a través del vacío que deja esa persona preciada, la muerte se revela como una amenaza real. Aquí es donde el hombre se da existen-

cialmente cuenta de lo que significa ser mortal y de cuál es la verdadera naturaleza de la muerte. No basta con perder a un ser querido, es necesario que nos abramos a lo que eso significa para nosotros, a todos los cuestionamientos que esa muerte suscita. G.Marcel (1959:182) ha insistido en el hecho de que el único planteamiento real y concreto del misterio de la muerte es el misterio de la muerte de la persona amada:
"Lo que importa no es mi muerte, sino la muerte de las personas que amamos. En otras palabras, el problema , el único problema esencial es el que plantea el conflicto del amor y la muerte"
Si optamos por vivir en la conciencia de la muerte ¿Qué beneficios existenciales nos reporta? ¿No es mejor olvidarse del asunto y ya sufriremos cuando nos llegue?
Retomamos aquí el concepto de *experiencia* para poder dar respuesta a estas preguntas, es decir, más allá de creencias, preconceptos, filosofías, psicologías, pedagogías, antropologías, está lo que vivimos, la apertura y disposición con que lo hacemos, la conciencia que le ponemos y la interpretación que hacemos de ello que luego puede ser corroborado, ratificado, intensificado o desmentido por otros a través de sus experiencias o sus escritos.
La *experiencia* ha sido una palabra clave en el pensamiento de autores como J. Dewey, Leonardo da Vinci, A. Einstein, Buda, Lao-Tsé, entre muchos otros:
"La experiencia no miente nunca; es nuestro juicio el que yerra prometiéndose cosas de lo que no es capaz. Los hombres se equivocan al quejarse contra la experiencia y tacharla de engañosa. Dejad a la experiencia tranquila y volved las quejas contra vuestra propia ignorancia que os lleva a fantasías e insensatos deseos y esperáis de la experiencia cosas que no están en su poder"(Leonardo da Vinci, citado por Racionero, L., 1986, p. 94)
Desde nuestra occidental manera de pensar, de entender lo que sucede —que no es más que una entre tantas otras posibles— es muy difícil percibir la muerte como algo no catastrófico. Para ampliar esa idea fatal de la muerte, es preciso pues que ampliemos nuestra manera de mirar, de pensar, de sentir y esto empieza por abrirse a la experiencia.
Partiendo pues de esa apertura, puedo decir que vivir en la conciencia de la muerte permite:

1. A nivel individual:
    - Percibir la vida como un regalo y por tanto no desperdiciarla.
    - No dejar para otro momento lo que verdaderamente se considera importante: Resolver conflictos interpersonales, decir "lo siento" o "te quiero" antes de que sea demasiado tarde.
    - Vivir desde la sinceridad y la autenticidad, así como desde el respeto profundo por cualquier otra vida que entre en relación con la de uno.

- Practicar el desapego y la no acumulación como entrenamiento a lo que vendrá sin previo aviso.
- Preguntarse si estoy viviendo cómo, con quién y dónde quiero y tomar decisiones más coherentes con nosotros mismos.

2. A nivel social:
   - *Impulsa a reaccionar*. En contra de la inseguridad fundamental de la existencia, permanentemente expuesta a la muerte, el hombre ha creado las estructuras y los elementos de una gran civilización. El tiempo no es solamente amenaza sino distancia y retraso de la muerte, de ahí su lucha contra las enfermedades y el alargar la vida y sus condiciones. "H. Marcuse (1968, p:231-233) y M. Verret (1961, p : 175) y otros muchos insisten en este poder estimulante de la muerte. Toda la empresa cultural de la humanidad es vista como lucha en contra de la muerte".(J. Gevaert, 1981:318). Según demuestran una cantidad de historiadores recientes, entre ellos A. Ballesteros en su *Historia de la Serenidad,* el habitante normal y corriente de la Edad Media era especialmente festivo, en parte por esta presencia constante de la muerte a través de la peste, las guerras y las hambrunas, esto creaba en muchas mujeres y hombres del medievo un deseo más acendrado y auténtico de disfrute de la vida en términos generales, acogiéndose a una actitud de *carpe diem* y a un ideal de existencia más gozoso.
   - *Reconoce un determinado valor a lo material:* El significado de la existencia humana no puede estar en la acumulación de bienes privados para uso exclusivo de algunos individuos. Tampoco reside en la acumulación de éxitos sociales y profesionales. Nadie se lleva consigo al morir los bienes conseguidos ni los éxitos cosechados. Me parece importante, sin embargo, señalar que la muerte no descalifica el *tener* como tal sino el *tener* como objetivo absoluto del individuo con exclusión de los demás. En realidad lo único que dejamos al morir es el recuerdo y las huellas de una vida cuya profundidad y calificativos estarán en estrecha relación con la conciencia de muerte con la que hayamos vivido.
   - *La libertad*: Según Jaspers (citado por Mèlich, 1989:136), la libertad absoluta es un sueño; unicamente hay libertad desde la aceptación profunda de mis condicionamientos, es decir, del límite, en este caso, de la muerte. También Camus compartia esta opinión:
     "Frente a la muerte, la libertad es ilimitada. Ella le confiere al hombre la responsabilidad total y exclusiva de sus propias acciones" (A. Camus, 1943: 49)
   - *Amplia el concepto de amor*. Si basamos nuestro vivir en el amor a otra persona y se la lleva la muerte, nuestra existencia deja de te-

ner sentido. No es que este amor esté privado de grandeza y de valor, pero buscar en ello el sentido último de la propia vida significa perderla. La muerte amenaza a toda existencia individual e invita a ampliar el circuito cerrado de un amor puramente entre dos personas para abrirse a la definición de amor de H. Maturana (1995): "La apertura de un espacio de existencia digna del otro junto a mí"

- *Confiere orientación y seriedad a la vida*. El hecho irreversible de la muerte le confiere un límite al tiempo existencial y por eso le da una gran seriedad e importancia a cada uno de los momentos limitados que están disponibles y a cada uno de nuestros pensamientos, sentimientos y acciones.

  "Ser la muerte un hecho ineludible no conlleva a la persona, al heideggeriano ser-para-la muerte, sino, contrariamente a ser para la vida y a hacer de ella como único escenario posible ese hacer" (Castilla del Pino, 1981: 39, citado por Mèlich, 1989 p.136).
- *Da sentido al compromiso y responsabilidad social*. Podemos llegar a sentir que la vida puede no tener sentido si la muerte nos la arrebata en cualquier momento, pero es indudable que este absurdo queda anulado por la experiencia concreta de la solidaridad, del estar disponible al otro, del realizar acciones que contribuyan a aminorar las desigualdades, del asumir nuestra parte de responsabilidad moral ante las injusticias y hacer nuestra contribución para que el mundo sea menos inhóspito.
- *Nos iguala como seres humanos*. La muerte nos nivela a todos en la misma prueba, hayamos hecho lo que hayamos hecho y sido lo que hayamos sido. En este sentido, la muerte nos invita a fomentar la convivencia humana donde se reconozca la igualdad fundamental de todos.

  "La muerte desenmascara al egoísmo y a la explotación, a la voluntad de poder y a la sed de dominio. Nos invita a la tolerancia, a dejar sitio para todos, ya que nadie es indispensable en la comunidad humana. Quedan borradas todas las diferencias entre pobres y ricos, poderosos y miserables" (J. Gevaert, 1981, p: 321).
- *Fomenta el pensamiento crítico,* la perplejidad, la decisión individual y, por tanto, la responsabilidad. Potencia la duda, el cuestionamiento, de cualquier filosofía o creencia social o religiosa para devolver el valor de la constante búsqueda y de la experiencia.
- *Plantea cuestiones esenciales sobre el sentido de la vida.* ¿Qué significa vivir si todo acaba? ¿Para qué estoy aquí? Y por tanto fomenta la indagación y la búsqueda que ganan terreno sobre la desesperación y la apatía. También podemos invertir la pregunta, tal y como propone V. Frankl (2001) desde su experiencia en los campos de concentración nazi:

> "Lo que de verdad necesitamos es un cambio radical en nuestra actitud hacia la vida. Tenemos que aprender por nosotros mismos y, después, enseñar a los desesperados que *en realidad no importa que no esperemos nada de la vida, sino si la vida espera algo de nosotros* (...). En última instancia, vivir significa asumir la responsabilidad de encontrar la respuesta correcta a los problemas que ello plantea (...) Resulta completamente imposible definir el significado de la vida en términos generales, el significado de la vida difiere de un hombre a otro y de un momento a otro".

El valor educativo de la muerte

Voy a desarrollar este punto a través de varios aspectos que se derivan y se interrelacionan con los ya desarrollados en el punto anterior:

A. *Educar para la muerte es educar para entender la vida*

La muerte forma parte de la vida y de la evolución. Cualquier ser viviente, independientemente de si vive más o menos, acaba muriendo. No hay vuelta de hoja. Desde el momento en que se entra en la existencia cíclica, no hay manera de vivir al margen de ella. Aunque las cosas sean bellas y hermosas, acaban desapareciendo o transformándose porque forma parte de su naturaleza y de la nuestra que disfrutamos de ellas.

Por sentido común, si la escuela no tiene en cuenta el sufrimiento, la adversidad o el dolor descarta importantes cantidades de vida y por tanto, una enseñanza que no tenga en cuenta la muerte, no se está dirigiendo a los seres humanos. Impide una mirada global, un percibir al ser humano como perteneciente a una especie que habita un lugar que nos condiciona y al que condicionamos, que nos nutre y al que nutrimos, como habitantes de un planeta inserto en un universo, el cual —tanto planeta como universo— evoluciona a través de la muerte, del cambio ,de la transformación, de la extinción. Estas reflexiones invitan al alumno a observar la naturaleza y sentirse parte de ella, por tanto a respetarla así como les motiva cuando se les habla de las transformaciones físicas y químicas, de la evolución de las especies desde la óptica del continuum vida-muerte. Les despierta el interés sobre la evolución.

VIA, VERITAS ET VITA

Ver en todas las cosas
De un espíritu incógnito las huellas;
Contemplar
Sin cesar
En las díáfanas noches misteriosas,

La sana desnudez de las estrellas...
¡Esperar! ¡Esperar!
¿Qué? ¡Quién sabe! Tal vez una futura y no soñada paz...
Sereno y fuerte

AMADO NERVO (Poesía Selecta)

Decía A. Oliver (1996): "Es el desconocimiento de la vida el que nos hace concebir el terror de la muerte".

B. *Educar para la muerte, aminora su temor.*

Si la educación es formación, introducir la muerte en los estudios es proveerles de una perspectiva más cierta e intensa de la vida, es dotarles de recursos existenciales para cuando suceden las "pequeñas muertes": perder dinero, rompimiento de la familia, fallo de la salud, decepción amorosa, fracaso escolar, profesional, etc.

"El miedo a la muerte requiere de dosis homeopáticas, es decir, de pequeñas muertes continuadas que poco a poco nos revelan el sentido de la vida, porque nos empuja a vivir inteligentemente, yendo un poco más allá de nuestras limitaciones egóticas" (Magda Català, 2001:6).

También J. Krishnamurti habla del temor a la muerte en dos sentidos:

- La relación entre temor a la muerte y vivir con plenitud:
  "Si amara los árboles, la puesta de sol, la hoja que cae, si amara los pájaros; si estuviera atento a los hombres y mujeres que lloran, a los pobres, y si de veras sintiera amor en su corazón, ¿temería la muerte? ¿La temería?" (1995:12 de noviembre).
- El morir cada día a lo conocido:
  "El miedo engendra dolor, terminar con el dolor es entrar en contacto con la muerte mientras se está vivo, muriendo para su nombre, para su casa, su propiedad, su causa, su sociedad —esto es lo que va a ocurrir cuando uno muera—, de modo que esté fresco, joven y claro y, desde ese estado pueda considerarla y pueda ver las cosas como son, sin distorsión alguna (...) Vivir cada día muriendo es estar en verdadero contacto con la vida (1995: 15 de noviembre).

Pero nos aferramos a nuestras creencias —aunque no tengamos una comprobación cierta de ellas—, nuestros hábitos, como si eso fuéramos nosotros y desde esa identificación, aparece el miedo a perderlo.

La muerte —como dice tantas veces Heidegger— no es un hecho puntual que se realiza en un momento fugaz y preciso. La muerte se instala en nosotros desde el momento que vivimos; mientras vivimos, también morimos. Avanzamos gracias a aquello que dejamos y abandonamos detrás nuestro. Vivir es des-

pedirse y no solamente de las cosas y de los otros sino de uno mismo, vamos cambiando, evolucionando. Como dijo Montaigne "La muerte es más fácil para aquellos que se han ocupado de ella durante la vida".

Llevar esto a la escuela no es nada más que **facilitar el espacio para que los alumnos se expresen** en momentos de sufrimiento, dolor o fracaso. Con el respeto y el cuidado de **no introducir ninguna nueva creencia**, sólo en ese permitir su expresión y el hecho de compartirlo, le garantiza un espacio cálido y seguro para que elabore lo que tenga que elaborar según su madurez.

C. *Educar para la muerte abarca:*

C.1.-*La educación emocional.* Ya que abre ese espacio donde se pueden expresar y compartir miedos, angustias y temores en un entorno de confianza, seguridad, respeto y afectividad.

"Los chicos y las chicas, los adultos cambiarían su forma de comportarse y juzgar el mundo si fueran imbuidos de su final. Y tampoco se trata de amargarlos sino de espabilarlos. La razón de introducir la muerte en las escuelas sería la de proveerles de una perspectiva más cierta e intensa de la vida real. La idea de la solidaridad, del dinero, del amor, ganaría el incalculable valor que proporciona la presencia de la mortalidad" (Vicente Verdú *"La enseñanza del fin"*, artículo para "El País", 5 de julio de 2002.

C.2.-*La educación para la democracia.* Ya que hemos visto como fomenta el pensamiento crítico, la participación, la responsabilidad, el respeto, el considerar al otro igual a mí y diferente.

C.3.-. *La educación para la interculturalidad.* A través del estudio de otras culturas y de la nuestra a través del tiempo (Antropología comparada) podemos relativizar el poder hegemónico de nuestra manera de pensar y de nuestras creencias y enriquecernos con la diversidad de formas de encarar la muerte.

C.4.- *La educación estética.* Pensar en la muerte, nos devuelve la mirada al presente y a apreciar la belleza de lo que nos rodea y de los que nos rodean.

D. *Educar para la muerte es abrir un espacio al sentido de trascendencia.*

El hombre ha generado desde siempre mitos y dioses, las iglesias y las corrientes cristianas organizaron en gran medida la visión occidental de la identidad humana y de nuestra función en el mundo, pero estaremos de acuerdo en que han perdido gran parte del control sobre la sensibilidad y existencia cotidiana. Steiner (1974) nos habla de que esa pérdida de control ha generado un vacío que han intentado llenar otros grandes movimientos de explicación del mundo, el marxismo y el psicoanálisis, entre ellos, pero que al no haberlo conseguido, seguimos perdidos, desorientados. Lipovetsky (1986) nos habla tam-

bién de “la era del vacío” donde predomina el culto al yo (narcisismo) y la indiferencia pura o apatía.

Si partimos de esa premisa básica de abrir un espacio para que el alumno se exprese, sin introducción de ninguna nueva creencia, sino relativizando las existentes y animándole a la investigación y a su propia experiencia y descubrimiento, se deduce que no ignoraremos, censuraremos, descalificaremos ni desvirtuaremos cualquier manifestación espiritual o trascendental del niño o del adolescente.

Ciertamente, el desprestigio que sufren hoy en día las religiones es fruto de sus acciones incoherentes, pero también es la consecuencia de una cultura mercantilista. Permitir ese sentimiento religioso en el modo en que lo hicieron Einstein y Krishnamurti sólo puede resultar beneficioso y el pensar en el morir abre ese espacio íntimo de comunicación con lo misterioso, donde el poder no penetra:

“La experiencia más bella y profunda que pueda tener el hombre es el sentido de lo misterioso (...) Percibir que, tras lo que podemos experimentar se oculta algo inalcanzable a nuestros sentidos, algo cuya belleza y sublimidad se alcanza sólo indirectamente y a modo de pálido reflejo, es religiosidad. En este sentido, yo soy religioso (A. Einstein, 1980: 35, citado por A. de la Herrán, 2002, p. 152).

“Ser religioso es simplemente tener una mente indagadora, en constante búsqueda de la verdad, que es lo mismo que afirmar el deseo pleno de mejora y de superación de uno mismo para el bien de los demás (sentido místicoantropológico de la propuesta de Krishnamurti) (Colom, A.J. y Mèlich, J.C., 1994).

El destierro de la muerte en la escuela como estrategia de poder

Para detectar las estrategias de poder (poder en el sentido en el que lo definió Weber: “la imposibilidad de imponer la propia voluntad al comportamiento de otras personas) podemos seguir algunas sugerencias que el propio Foucault escribió (1994:387):

“Soltad las amarras de las viejas categorías de lo negativo que el pensamiento occidental ha sacralizado durante tanto tiempo como forma de poder y de acceso a la realidad. Preferid lo que es positivo y múltiple, la diferencia a la uniformidad, los flujos a las unidades, las articulaciones móviles a los sistemas. Considerad que lo que es productivo no es sedentario sino nómada”.

Así que para empezar, pongamos todos los conceptos del revés, dudemos de todo y pongamos atención. ¿Por qué la muerte tiene una acepción tan terrible? ¿Es la muerte un fracaso? ¿Un fracaso es necesariamente algo negativo?.

En una sociedad mercantilista donde lo que interesa es el individuo como productor y consumidor, la muerte es un fracaso. Como todo aquello que no implique lozanía, juventud y capacidad de trabajo.

Fomentar el vivir en la conciencia de la muerte impediría el modelo de vida actual. Si vivimos como si fuera el último día, el mercantilismo no tendría ninguna razón de ser, no lo tendría el consumo ni el acumular ni la competitividad sino la cooperación, el trabajo no tendría el mismo valor y las relaciones entre humanos se darían no desde la jerarquía y el poder sino desde el respeto de nuestra unidad de nuestra igualdad siendo diversos.

Vivir en la conciencia de la muerte implica, ya lo hemos visto, el planteamiento de cuestiones esenciales para las que este modelo de vida no tiene respuesta. No interesa de ninguna manera, potenciar el conocimiento y aún menos el autoconocimiento, porque si entramos en ese terreno de la atención, de la conciencia y de la observación, el montaje se desmorona.

"La sociedad actual no es la sociedad del conocimiento, sino del acceso a la información en función del propio interés y orientada hacia lo propio. El conocimiento está enterrado bajo este *humus* organizado sobre un tejido de *sistemas rentables, eficientes y pseudoabiertos*, y necesita sujetos (des) educados o egotizables para nutrirse" (A. de la Herrán, 2002:272).

Basta que nos fijemos en qué situaciones nos sentimos más capaces, animados, inteligentes, generosos ¿Son las que se potencian desde el poder?.

No interesa pues que nos hagamos grandes preguntas sobre el sentido de la vida. En realidad las estrategias de poder son técnicas de "despistaje" y adormecimiento sobre lo que realmente nos importa y a lo que los seres humanos volvemos la mirada siempre que podemos y queremos, en la medida en que esas rendijas entre condicionamiento y condicionamiento se van volviendo más amplias y claras.

La muerte remueve todos los cimientos conceptuales, religiosos, políticos, educativos,... Conviene pues mantenernos apartados de su sola idea para seguir comprando tranquilos.

En la "eterna vigilancia" de la que habla Dewey, en el "estar al acecho" del brujo Don Juan en los libros de C. Castaneda, en la atención profunda, en la experiencia, en la soledad y el silencio, en la "visión directa" de Rossellini, en la observación de la naturaleza y sus ritmos, de *mi* naturaleza como humano y sus ritmos, en el estudio de los grandes pensadores de todas las épocas, en esa experiencia religiosa de Einstein, es donde el poder se desenmascara.

"La "visión directa" nos permitirá tomar conciencia de que el sexo y la muerte, que representaron siempre los nudos psicológicos más graves de nuestra vida, garantizan por el contrario la riqueza de la especie humana" (R. Rossellini, 1977:65).

Conclusiones

1. El valor educativo de la muerte entra en la categoría de **reivindicación moral**:" Las reivindicaciones morales buscan el reconocimiento de un derecho, el acceso a un valor merecido, la abolición de una presunta injusticia, ponen de manifiesto una carencia indebida. No es conquistar una situación o aceptar un privilegio, sino que se nos devuelva algo que nos pertenece". (Marina y Válgoma, 2000:24).
2. Hay **síntomas de esperanza** para empezar a creer que también el tabú de la muerte se superará:
   2.1. Las autoridades sanitarias han aprobado en algunas Comunidades Autónomas —Valencia es una de ellas— algunos Documentos como el "Testamento Vital" y "Ultimas Voluntades".
   2.2. Las publicaciones sobre el tema son cada vez más abundantes, así como Congresos, Jornadas, Ciclos de Conferencias y Cursos Formativos.
   2.3. Sacar a colación el tema, provoca debate e interés.
3. Los tiempos están muy revueltos, se ha llegado a situaciones muy extremas de desigualdad y violencia. Aprovechemos este aparente desmoronamiento para lanzar propuestas y **acciones que reedifiquen este mundo** desde otras bases: El respeto, el amor y el compromiso. Una de esas propuestas es no desterrar la muerte de las escuelas ni de la sociedad, darle el espacio digno que se merece como condicionante de nuestra vida para enriquecernos y fortalecernos moralmente, para no sentirnos solos y desorientados, para adquirir una solidez vital, emocional y cognitiva que nos permita afrontar retos, desafíos, desengaños, pérdidas,...para mantener siempre ese espíritu crítico, indagador y buscador que poseen los niños.

Bibliografía

CAMUS, A. (1996): *El mito de Sísifo.* Alianza. Madrid.

CATALÀ, M. (2001): *"El amor y la muerte: la claridad"*. Ponencia para las I Jornadas sobre el amor y la muerte. Valencia.

COLOM, A. J. y MÈLICH, J. C. (1994): *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación.* Paidós, Barcelona.

DE LA HERRÁN, A.; GONZÁLEZ, I.; NAVARRO, M.J.; BRAVO, S. y FREIRE, M.V. (2000): *¿Todos los caracoles se mueren siempre? Cómo tratar la muerte en educación infantil.* Ediciones de la Torre. Madrid.

DE LA HERRÁN, A.; MUÑOZ DÍEZ, J. (2002): *Educación para la universalidad.* Editorial Dilex, Madrid.

DE LA HERRÁN, A.; GONZÁLEZ, I. (2002): *El ego docente. Punto ciego de la enseñanza, el desarrollo profesional y la formación del profesorado.* Editorial Humanitas, Madrid.

DEWEY, J. (1989): *Cómo Pensamos. Nueva relación exposición entre pensamiento y proceso educativo.* Paidós. Barcelona.
FLECHA, R.; LÓPEZ, F.; LLERAS, J. (1994): *Planteamientos de la pedagogía crítica. Comunicar y transformar.* Graó, Barcelona.
FRANKL, V. (2001): *El hombre en busca de sentido.* Herder. Barcelona, (21ª edición).
FOUCAULT, M. (1999): *Estrategias de poder.* Paidós. Barcelona.
GEVAERT, J. (1981): *El problema del hombre.* Ediciones Sígueme. Salamanca.
HEIDEGGER, M. (1984): *El ser y el tiempo.* Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1951.
KRISHNAMURTI, J. (1995): "*El Libro de la Vida*". Edaf. Madrid.
LIPOVETSKY, G. (2002): *La era del vacío.* Anagrama. Barcelona, (14ª edición).
MATURANA, H. (1995): *La realidad ¿objetiva o construida?. Fundamentos biológicos de la realidad.* Anthropos Editorial, Barcelona.
MARINA, J. A. (2000): *Crónicas de la ultramodernidad.* Anagrama. Barcelona.
MARINA, J. A.; de la VÁLGOMA, M. (2000): *La lucha por la dignidad*. Anagrama. Barcelona.
MÈLICH, J. C. (1989): *Situaciones-límite y educación.* PPU, Barcelona.
MORIN, E. (1999): *Los siete saberes para la educación del futuro.* Paidós, Barcelona.
PASCAL, B. (1972): *Pensaments.* El Ciervo. Barcelona.
POCH, C. (1996): *De la vida i de la mort*. Editorial Claret. Barcelona.
RACIONERO, L. (1986): "*El desarrollo de Leonardo Da Vinci*". Plaza & Janés, Barcelona.
ROSSELLINI, R. (2001): *Un espíritu libre no debe aprender como esclavo.* Paidós. Barcelona.
STEINER, G. (2001): *Nostalgia del absoluto.* Ediciones Siruela. Madrid.
TERRASSA, J. (1996): "*La muerte, plenitud de la vida. Diálogos con el P. Oliver*". Lleonard Muntaner Editor. Palma de Mallorca.
UNAMUNO, M. (1976): *Del sentimiento trágico de la vida.* Austral, Madrid.

MÓDULO V:

EL SUJETO ENTRE LA GLOBALIZACIÓN Y LOS COMUNITARISMOS

CAPÍTULO V.1

COMO RESISTIR A DOS GRANDES PELIGROS: EL SUJETO ENTRE LA GLOBALIZACIÓN HEGEMÓNICA Y LOS COMUNITARISMOS AUTORIATARIOS

Prof. Alain Touraine[1]
Director de la Escuela de Altos estudios de Ciencias Sociales de París
Director del Centro de Análisis y de Intervención Sociológicos (CADIS)

Presentación
Prof. Andrés Canteras

Como conferencia de clausura de este curso, quiero presentarles con extraordinaria honra al profesor Touraine, sin duda un "grande" de la sociología cuyo pensamiento y escritos han servido de referencia en la formación de varias generaciones de sociólogos. Vaya pues por delante, profesor Touraine, nuestro agradecimiento por su obra y por honrarnos con su presencia en este curso.

El profesor Alain Touraine es sociólogo, director de estudios y profesor en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS), y fundador y todavía miembro del Centro de Análisis y de Intervención Sociológicos (CADIS, EHESS/CNRS), en Paris. Ha publicado numerosas obras sobre la sociología del trabajo, los movimientos sociales y los problemas del desarrollo en América latina. De entre sus numerosas publicaciones, cabrían destacar algunos ensayos teóricos tales como: *Sociología de la acción* (l965), *La sociedad postindus-*

(1) Esta trascripción no ha sido revisada por el profesor Touraine

trial (l969), *La producción de la sociedad* (l973), *La sociedad invisible* (l976), *El regreso del actor* (l984). Sus últimas obras, *Crítica de la modernidad* (l992), *¿Qué es la democracia ?* (l994) e *Igualdad y diversidad* (l997), se centran en el estudio de la sociedad como producto de la acción social. Su último libro es: *La búsqueda de sí. Diálogo sobre el sujeto* (con Farhad Khosrokhavar, 2000).

Alain Touraine es doctor honoris causa por las Universidades de Cochabamba (l984), Genève (l988), Montreal (l990), Louvain-la-Neuve (l992), La Paz (l995), Bologne (l995), Mexico (l996), Santiago (l996), Québec (l997), Córdoba (Argentina, 2000), Cándido Méndes de Río de Janeiro (2002), Roma (2003). Es también miembro honorario extranjero de la Academia Americana de Artes y Ciencias, de la Academia Polaca de Ciencias, miembro de la Academia Mexicana de Ciencias y de la Academia Brasileña de Letras y miembro de la Academia de Historia Argentina.

En mi opinión, la obra del profesor Touraine podría dividirse en tres etapas o períodos: Un primer período dedicado a la sociología del trabajo y más precisamente a la sociología de la conciencia obrera. Durante este período escribe sus primeros trabajos en América Latina sobre los obreros chilenos en las minas de carbón y en la metalurgia; y también su libro, *La sociedad postindustrial*. Durante este período, definió y centró su sociología, como lo explicó en *Sociología de la Acción*, y, diez años más tarde, en *La producción de la Sociedad*.

Los acontecimientos de Mayo 68 y los golpes militares en América Latina le condujeron a concentrar su interés en el estudio de los movimientos sociales. Con un grupo de amigos, elaboró un método de intervención sociológica y realizaron una serie de estudios, desde *La voix et le regard* (La Voz y la Mirada), l978, hasta *Le mouvement ouvrier* (El Movimiento Obrero) en l984. Es durante este segundo período que concentró sus esfuerzos en estudiar América Latina y más generalmente los problemas del desarrollo. Pasó el año l981 en Polonia, estudiando *Solidarnosc* y luego escribió un libro en América Latina, primero publicado en Chile y después modificado, reescrito y publicado en Francia bajo el título : *La Palabra y la Sangre*.

El tercer período del pensamiento del profesor Touraine se abre con *El Regreso del Actor* y sobretodo, *Crítica de la modernidad*, *¿Que es la Democracia?*, *¿Podemos vivir juntos? Iguales y diferentes*, y *¿Como salir del liberalismo?* en los que su idea predominante es la del sujeto considerado como el principio central de la acción de los movimientos sociales (V. : Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine (Pensar el Sujeto. Acerca de Alain Touraine), F. Dubet et M. Wieviorka (eds.) Fayard, l995). Títulos que representan un cambio de talante, una inflexión importante en su trayectoria intelectual. Su idea predominante es la del sujeto, considerado como el principio central de la acción de los movimientos sociales y de los modos de sociabilidad de interes en estas jornadas.

Profesor Touraine, agradecemos de nuevo su presencia y le invitamos a que ilumine con sus conocimientos el que podría ser el broche final de este curso. Por favor, reciba este aplauso de bienvenida.

Prof. Alain Touraine

Muchas gracias por su amable presentación.

Como dicen de mí muchos: "*todavía vive*", lo que es extraño porque son 53 años desde que publiqué mi primer artículo. En realidad, estaría interesado en comentar su análisis de mis trabajos. Quisiera solamente hacer una observación. Es cierto que en mi línea de trabajo hubo una primera fase dedicada al problema del trabajo porque era el momento de la industrialización, el momento del movimiento obrero, el momento de posguerra en toda Europa, por lo menos en la Europa democrática, sin embargo, quisiera hacer una observación. Mi primera preocupación, tal vez no muy consciente, a la cual dediqué muchos años, fue estudiar la conciencia de clase obrera, y eso en mi opinión indicaba la orientación que iba a seguir durante toda mi vida. Mientras la mayoría de la gente estudiaba la contradicción del capitalismo, la evolución de... no sé qué, yo intenté concentrarme en el *análisis en una conciencia*, es decir, en la formación de la capacidad de la visión colectiva. No por casualidad me apoyé en una definición de la situación obrera en términos más tecnológicos, es decir, siendo el problema mayor la conquista o la destrucción de la autonomía obrera por la organización del trabajo. *Era, por tanto, una defensa de un aspecto de la autonomía del sujeto frente a la organización del trabajo más que una referencia directa al capitalismo*. Además, me acuerdo que se conmemoró hace poco —no creo que muchos de ustedes se acuerden de eso— que en Berlín, en el año 1953, por primera vez hubo una sublevación grande de obreros de Alemania del Este con reivindicaciones idénticas a la de los consejos obreros de Praga en el 68, o también, lo que conocí mucho mejor, en Polonia, en 1980. Ambas contemplaban la condición obrera en el sentido de un sujeto confrontado no con un poder económico sino con un poder organizativo.

Sí, es cierto que después del 68 —porque, por casualidad, estaba de director del departamento de sociología en Nanterre, es decir, en el epicentro del movimiento estudiantil— me dediqué más directamente a los movimientos sociales. Y usted tiene razón, no hay ruptura sino que hay un cambio en mi pensamiento. A partir de los años 90, por razones personales y por razones generales —los nuevos movimientos sociales se cayeron rápidamente—, tuve, como todo el mundo, incluso por la misma influencia del 68, la idea de que había una transformación de los movimientos sociales que pasaba de lo económico a lo cultural, y no sé si de significado mayor que en el año 64 en Estados Unidos, Francia, en el 68, y en otros países. Fue la *invasión de lo público por lo privado*, de la misma manera que a mediados del siglo XIX lo económico había invadido la esfera política.

Solamente, y para terminar con esta biografía algo antes del fallecimiento del sujeto, quería agregar que no sé si habrá una cuarta parte, una cuarta etapa; por lo menos no lo veo así, yo lo veo como parte de mi trabajo sobre el concepto de sujeto. No obstante, durante estos dos o tres últimos años he dedicado mi trabajo a un tema del cual casi no voy a hablar hoy que es "las mujeres",

con la idea, tal vez un poco arriesgada y posfeminista, de que después de la caída o de la pérdida de influencia de los movimientos sociales aparece algo más importante que es una mutación, con la formación de una nueva cultura en la cual el sujeto es un sujeto mujer o la mujer es sujeto, pero eso no lo voy a desarrollar demasiado. Tal vez..., no sé, eso podría significar una cuarta etapa porque el tema es inmenso.

Ahora vuelvo a mi conferencia personal y voy a entrar directamente en mi tema, un tema al cual nos referimos todos en casi todo el mundo. Por lo menos en el mundo llamado occidental o mundo desarrollado.

El bloque central de la vida social crea una correspondencia más o menos directa —en general muy directa— entre un sistema económico, actores sociales, fuerzas políticas y democracia representativa. Los partidos representan clases o grupos que se definen en términos en gran parte económicos. Entonces, la izquierda, la derecha, tienen algo que ver con una estructura social y económica y con luchas. Es muy evidente que durante los últimos 50 años en el mundo europeo y en otras partes —incluyendo Canadá— hemos vivido un período de progreso social gracias a un siglo de luchas obreras que empezaron realmente en Inglaterra y Alemania a finales del siglo XIX y, con menos fuerza pero más o menos en el mismo tiempo, en Francia, Estados Unidos, Bélgica.... Durante este medio siglo de oro que acabamos de vivir tuvimos cierta estabilidad en la lucha social —derecha, izquierda, etc.,, el *welfare state*, etc., gracias a que la vida política realmente representaba a la sociedad, sus luchas, su progreso, sus conflictos, etc.

Ahora, el punto de partida de todo lo que fue el bloque central, la fortaleza central, la misma definición de la sociedad, es un terreno vacío o un campo de ruinas. Lo social y lo político prácticamente no existen ya. Nadie sabe bien lo que es derecha e izquierda (yo, personalmente, nunca recuerdo si Aznar es de izquierda y Blair de derecha o lo contrario, o si los dos son de derecha, excluyo que sean los dos de izquierda, pero no está claro, francamente). En muchos casos tenemos una conciencia muy fuerte de la ausencia de relevancia de tales conceptos. Hace ya 30 años que sabemos que el concepto de clase no significa mucho porque hay una diferenciación muy fuerte, eso ya es una observación un poco menos banal. Lo que sabemos bien es que la línea de conflicto, la línea de oposición social en nuestros países no es ya entre la gente que está *arriba o abajo*, sino entre la gente que está *adentro o afuera*. Estos conceptos de exclusión o de marginalidad tienen una fuerza enorme. Por ejemplo, un 80 por ciento de la gente que entra en el mercado de trabajo en el sector privado tiene un trabajo que es interino, de duración limitada, a tiempo parcial, etc., es decir, que en los países más ricos del mundo, y tal vez Canadá es el país que tiene menos de esta marginalidad, pero en Estados Unidos y en los países de Europa Occidental seguramente ya está entre el 15 y 20 por ciento, y en México o en Brasil, 50 por ciento. Es decir, la dualidad estructural —para hablar como los amigos latinoamericanos— a nivel mundial es más visible que antes. Yo suelo hablar de una latinoamericanización del mundo en este

sentido de una dualización creciente. ¿Qué pasa?. Ha habido una destrucción de lo social y lo sociopolítico, por un lado, y la famosa globalización, de la cual se hablaba siempre antes de que los americanos dejaran de interesarse por eso (ahora les interesa más la guerra y las conversaciones diarias del presidente con Dios). Entonces, ¿la globalización qué es? La globalización es la forma extrema del capitalismo, y el capitalismo —que no es una palabra ni fea ni bonita— es la desaparición, la ruptura de los controles no económicos de la actividad económica. La palabra globalización tuvo mucho éxito porque es mundialización, y no hay por el momento autoridades sociales, políticas, morales, etc., a este nivel —alguna cosa, pero no mucha—, puede que en los Estados, tal vez en Europa, pero en Europa más bien a partir de la posglobalización, es decir, nadie tiene la capacidad de ser contrapeso, como sucedía durante este último medio siglo.

De tal manera que, por un lado, tenemos una visión de la economía que es una visión impersonal, de un mundo inestable, en gran parte imprevisible como son los mercados, como son los descubrimientos tecnológicos también, de tal manera que la idea de una política económica, de una política de desarrollo, todo eso aparece en el aire porque nadie tiene la capacidad de realizar eso. Y nuestras empresas o las empresas de ustedes —supongo que algunas son españolas— sé que viven en el mercado español, pero son pocas —yo, como un poco latinoamericano, encuentro bancos españoles, pero son entidades internacionales, a nivel mundial—, o, en otros casos, si ustedes tienen empresas que son españolas, alemanas o francesas son empresas internacionales; bueno, todo eso es demasiado conocido. Agregando una cosa que es la más visible: el mundo económico, el mundo financiero tiene una autonomía que no había tenido nunca, y las empresas financieras ganan su vida básicamente con actividades que no tienen nada que ver con la economía y que están basadas en la capacidad de transmitir información en tiempo real. Entonces, en lugar de un sistema político, económico y social, hay una economía salvaje en el sentido de no controlada, un mundo de la objetividad; no hablamos ya de sociedades capitalistas, socialistas, industriales, etc., sino de mercados. En sociología, por ejemplo, 20 o 30 años atrás, el personaje central era el empresario y la empresa como sociedad; usted no se preocupe de eso, se echa a un empresario multimillonario, se lleva algunas pesetas...; pero no, es el mercado, son los fondos de pensión que juegan, etc., lo que todos sabemos.

Ahora hablemos en serio. Frente a eso, frente a este objetivismo, frente también a la *desocialización*, que voy a comentar dentro de 10 segundos, ¿cuál es la fuerza de oposición? ¿Una fuerza social?, ¿una clase social?, ¿una política? No, todo eso pesa poco. Por un lado, el objetivismo absoluto de los mercados; por el otro lado, el subjetivismo total también, sea como un comunitarismo o como vuelta a un sistema religioso. La cosa es impresionante. Yo diría que en cada época hay más o menos un problema: la destrucción de la monarquía y el movimiento republicano nacional desde Holanda, Inglaterra hasta Estados Unidos y Francia; después, las ex colonias; luego, el conflicto del movimiento

obrero, etc. En el momento actual el gran conflicto es entre una objetividad total impersonal —lo mercados— y, por el otro lado, el subjetivismo. Hablando de manera un poco brutal: entre la economía financiera y la religión no hay nada, lo social ha desaparecido. Los sociólogos deberían de buscar otro trabajo, o buscar otro nombre. Ya lo dije hace 25 años en un congreso internacional donde mi tema se llamaba *How to get rid of the idea of society*, cómo deshacerse de la idea de sociedad. Creo que ya está más o menos hecho.

Entonces, aquí nos encontramos todos, aunque de maneras muy distintas, frente a una dualidad de resistencia-oposición al mundo económico-financiero. Por un lado, individualismo, ¿por qué no los nietos del individualismo moral a lo Kant?, pero básicamente, como todos sabemos, un individualismo más individual, más global, con la extraordinaria importancia dada al tema del cuerpo o del sexo o de la sexualidad o del amor. Por el momento no me importan las palabras, pero incluso a nivel bajo, con un tipo de hedonismo (satisfacer mis deseos en el sentido más alto o más bajo de la palabra). Para decir una cosa más concreta: lo que estamos viviendo, creo yo, es que, después de estas luchas a las que me he referido antes para conseguir libertades cívicas y políticas del siglo XVII hasta el siglo XX; después de haber luchado por conseguir derechos sociales, básicamente en el trabajo; de haber hablado de justicia social con la sociedad, con los sindicatos, etc., yo creo que estamos luchando —o no luchando— pero metidos en una situación en la cual el tema central es el tema de los derechos culturales. Eso fue en el 68, en gran parte de los movimientos religiosos, en defensa de un idioma, de costumbres, etc.

Actualmente, todo eso tiene una expresión blanda, agradable, en los países centrales. Los países centrales con libertades públicas —no con muchos sindicatos o mucha defensa de los trabajadores, pero con algo— se reúnen, atacan la economía globalizada y luchan para tener una visión alternativa a la globalización, eso es muy importante. Y dentro de este *portoalegrismo* general, se observa que los problemas de la individualidad —problemas de la mujer, problemas de minorías, sexuales, étnicos, problemas de gente con hándicaps, etc.—, todos estos temas culturales tienen una enorme importancia. Esto, diría yo, es la respuesta bonita, agradable, que a la vez tiene un espíritu de conflicto y un contenido un poco libertario, anarquista, de liberación de tal y tal cosa, y con muchas limitaciones: en estos países todavía sigue la dominación del sistema económico-financiero, no solamente eso, sino que rápidamente se ha visto y se ve todos los días que los Estados Unidos se oponen a cualquier medida que sea una consecuencia de esta orientación, desde Kioto hasta el Tribunal Penal Internacional, etc.

Pero quiero insistir más en esto porque es el aspecto más negativo pero más importante del momento actual. Frente a este objetivismo, lo que acabo de llamar "subjetivismo total" toma otras formas. Estas formas, diría yo, se expresan a través de dos o tres palabras que son muy importantes y en mi opinión muy peligrosas. La primera, tal vez la más central, es "identidad". La noción de identidad significa que yo me defino de una manera global, holística, si uno lo quie-

re decir así. Por ejemplo, si me defino como."sociólogo", como "católico", en términos étnicos como hutu o tutsi, o como judío, checo etc., el concepto de identidad cultural está más y más unido al concepto político-social de comunidad, de tal manera que a partir de un concepto discutible pero muy fuerte de tipo religioso comunitarista, que se opone a este mundo del mercado, se va creando la construcción de un contrauniverso, de una visión global con un poder central, con un control de todos los aspectos de la vida a través de autoridades que son a la vez políticas y religiosas. Un ejemplo reciente, es Jomeini. Jomeini no era un *ayatolah* de los más importantes, pero era un personaje religioso. Los estudios que tenemos demuestran que Jomeini fue perseguido, incluso antes del golpe, como un personaje político, como el que iba a hacer la revolución y echar al S*ha,* la influencia occidental, la revolución blanca, etc. Les decía entonces que nos encontramos frente a esta objetivación, a esta desaparición del contenido sociopolítico de las sociedades, la desaparición en cierta manera del Estado nacional. Nos encontramos, por un lado, con esfuerzos para reconstruir conflictos, debates, y con este movimiento de una globalización alternativa que es lo principal; lo que es importante porque eso nos recuerda que los problemas importantes se ven a nivel mundial, por eso, a la globalización hay que tomarla en serio. No significa que no haya problemas locales, que las naciones no tengan importancia —ustedes saben mucho sobre eso—, pero frente a eso, hay una nueva formación que no existía a este nivel, que sólo existía a nivel muy local, diríamos, en el siglo XIX o en el siglo XX. Se forma la imagen de un mundo unificado e integrado porque tiene sentido, porque tiene capacidad de movilización, porque está basado en la fe y no en la plata, y a veces, a través de un modelo político a lo Jomeini, el famoso islamismo político que conocimos y que está ahora en decadencia o, lo que es mucho más nuevo, basado en el rechazo personal del mundo occidental por parte de gente que está muy integrada en este mundo occidental y que se apoya en una fe personal no para construir un mundo islámico, sino para destruir al mundo occidental, que es el tema más reciente. Entonces, yo creo que no hay problema más urgente, más difícil y más dramático que éste, y gracias a Dios —o gracias al reloj— no tengo mucho tiempo para proponer salidas a este mundo de contradicciones, pero tengo que decir dos o tres cosas:

La primera, la más fácil de formular, se ubica a nivel macrohistórico. Existe la posibilidad de un enfrentamiento entre el bien y el mal; y ahí es donde radica la fuerza del nuevo grupo ideológico de los Estados Unidos de haber formulado esta idea con claridad, brutalidad, sinceridad, todo a la vez. No existe nada comparable —el Imperio británico no se expresó así nunca—, y entonces... guerra y, por qué no, ¡guerra mundial!. El mundo norteamericano, los Estados Unidos, no es ya un país laico: no solamente *God bless America, but God bless Bush* o *Bush bless God, I do not know.* En comunidad hay valores comunes, eso ya es una institución nacionalizada, una vuelta a la comunidad; eso es exactamente lo que tenemos en muchos países asiáticos, pero básicamente en los Estados Unidos.

Frente a eso, y lo digo rápidamente porque para mí es un tema apasionante, los europeos que hasta la fecha no existen —como dicen los americanos con razón, "Ustedes no tienen ni ideas, ni armas, ni unidad" y además, ayudan a que no haya unidad— tienen la posibilidad de imaginar y de crear otros procesos. Se trata de buscar nuevos caminos que no sean de enfrentamiento. Es lo que estamos tratando de hacer o que los mismos turcos están intentando hacer desde hace muchos años, y estoy convencido de que eso se puede hacer también en Irán. Eso supone solamente que haya un ministro de Relaciones —y no un tipo sin poder como el pobre Solana— que puede ser uno de los tres dirigentes de Europa. Esto lo indico porque no estamos tan acostumbrados, espero que no, a una tentación tan fuerte. Es decir, todos los caminos llegan a Roma, pero digamos que llegan a Nueva York o a Washington o a no sé dónde; no, reconocer la pluralidad de los caminos hacia la modernización de la misma manera que el camino holandés-inglés, el camino francés o el camino alemán fueron muy distintos durante los siglos XVIII y XIX, y Japón, por supuesto, y muchos países más, México también.

Entonces, ésta es una primera conclusión, o sea, debemos acordarnos de la famosa fórmula de Huntington. No existe un choque de las civilizaciones, pero sí existe un peligro de choque ya; si por civilización entendemos la cosa total, no solamente la cultura, no solamente la sociedad, sino la unidad global. Entonces, sí existe el Occidente y el mundo islámico (expresiones puramente vinculadas a la situación de dominación contra dominación. Guerra). Si ustedes se definen en términos de "yo soy un occidental", entonces, tengo que creer en un cierto Dios, tengo que creer en el mercado, etc., Esta dualización, esta polarización, que fue la gran tradición europea que le dio poder y sangre, tiene que ser abandonada; es fundamental no definir al otro de manera negativa en relación conmigo.

Y ahora viene, para terminar, el problema real, el problema más difícil que tenemos, y todos los países tenemos que pensarlo con mucha atención y con mucho esfuerzo: Como indiqué antes, el problema —y lo digo de manera tal vez un poco más directa y clara— es que tenemos que combinar dos cosas: primero, reconocer más y más los derechos culturales —el derecho a la lengua, a la religión, al tipo de alimentación, al tipo de organización familiar, etc.,—, y, por otro lado, tenemos que oponernos a lo que es el totalitarismo, es decir, lo que la integración de todos los aspectos que hacen que se hable de una sociedad musulmana o de una sociedad católica —y ustedes tienen todavía algunos malos recuerdos al respecto—. En un país como el mío, todos los días se plantean problemas de este tipo: el famoso problema de las niñas que se ponen el velo islámico, que era una declaración religiosa y ahora es religiosa y política a la vez; la gente que consigue de la municipalidad que la piscina municipal sea cerrada a las mujeres islámicas durante un par de horas; la presión sobre los comerciantes en un barrio mayoritariamente judío para que no se venda alcohol, etc., ¿Cómo podemos combinar la eliminación del globalismo de nosotros, y de la gente de otro lado y, a la vez, fomentar el respeto de los derechos culturales, en lugar de la visión, digamos, francesa jacobina, de que "las puertas están

abiertas, señores y señoras, ustedes pueden transformarse en ciudadanos del mundo"? Hay que ser francés o hay que ser inglés o hay que ser americano.

No voy a dar una respuesta porque ya di como elementos de respuesta todo lo que puedo decir. Hay que buscar fronteras entre lo que son derechos individuales —yo defendí en su tiempo el derecho de estas muchachas a llevar velo en la escuela, el derecho de afirmar lo que no es laicidad tradicional, la capacidad del derecho a expresarse culturalmente— y, por otro lado, la oposición a lo que es comunitarismo mediante un tema que hay que mantener a toda costa que es el concepto que hemos inventado de "ciudadanía". ¿Cómo ser realmente ciudadanos con derechos culturales propios que muchos quieren utilizar para destruir la propia ciudadanía y crear una visión más global? Eso es el problema de hoy, yo no veo en el mundo actual un problema más central.

Para indicar la enorme dificultad de todo eso, basta mencionar el problema en las mujeres: Obviamente, los que defienden el mundo occidental, la cultura, etc., tienen razón en cuanto a la igualdad de derechos de la mujer, y dicen con toda razón que según nuestros criterios este movimiento que llamamos islamista se define básicamente por la pérdida de personalidad y autonomía de las mujeres. Podemos entender más o menos fácilmente que una serie de cosas estén prohibidas, que los derechos civiles de la mujer sean respetados en nuestros países, etc., pero también que estas mujeres no están siendo totalmente manipuladas. Existe un derecho cultural. Estas mujeres no son solamente fanáticas, dominadas por algunos personajes de tipo semirreligioso, no; hay también una conciencia muy fuerte de representar un sentido de vida frente a una vida que no tiene sentido que es la vida del puro consumo.

Entonces, yo les dejo con este tipo de interrogantes porque aunque uno sea cientista social, sea abogado, sea médico, político local, gerente de una fábrica o cualquier cosa, lo que es cierto es que los problemas de los que estoy hablando los encuentra cada uno de nosotros en su vida diaria personal. Se trata de la capacidad de analizar nuestra problemática y por tanto de la capacidad de defender lo que nos parece fundamental en la democracia y en la modernidad. No hay que tolerar lo que es intolerable, pero hay también que dejar de identificarnos. Tenemos que hacer un análisis crítico de lo que es fundamental y lo que es no fundamental para nosotros. Digamos que la laicidad a la francesa solamente existe en Francia o ha existido en España en ciertos períodos cortos. No ha existido en Inglaterra, hubo luchas fuertes en Holanda, pocas en Estados Unidos, bastantes en Alemania... El trabajo de las ciencias sociales, del pensamiento social, es obligarnos a tener una visión crítica y creadora a la vez de la nueva situación mundial en la cual estamos cada uno. Esa es la primera conclusión: todo se juega a nivel mundial. Y segundo, hay que luchar contra todas las formas de comunitarismo en el sentido de que política, sociedad, religión, maneras de vivir, todo es un bloque que hay que aceptar en su totalidad de manera que la única salida es la violencia. Nuestra tarea básica, en este momento de comienzo de siglo, es luchar contra la violencia.

Los jóvenes en un mundo en transformación

Una de las mayores dificultades con las que se enfrentan nuestras modernas sociedades avanzadas es integrar la diversidad de órdenes de conciencia, de sentidos individuales y sociales que, debido a la intensa diferenciación cultural que la globalización ha propiciado, comparten hoy un número creciente de individuos. Un sinfín de modos distintos de pensar, de sentir; de maneras diversas de ser y estar en el mundo que, por lo general expresadas bajo creencias, actitudes, valores y comportamientos dispares y paradójicos, conviven inarticuladamente en un clima de invisible interacción extraordinariamente complejo y diferenciado. Una dinámica de cambios sin precedentes que, por drástico distanciamiento cultural que representa respecto del modo tradicional de reproducción del sentido histórico de nuestras sociedades, está poniendo sigilosa pero progresivamente en crisis el uniforme orden moral de sentido único que tradicionalmente cohesionaba nuestras sociedades y la eficacia socializadora de las instituciones que lo sustentan.