

LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA ANTE LOS RETOS DEL SIGLO XXI

Juan A. Estrada
Universidad de Granada

Resumen: Al finalizar el siglo XX resulta inevitable hacer un recorrido, establecer un balance y ofrecer algunas conclusiones que sirvan de referencia para abordar los retos del siglo XXI. El pensamiento filosófico moderno ha cambiado en el siglo XX respecto al decimonónico, aunque muchas de sus líneas y corrientes principales están en continuidad con las tradiciones anteriores. En este artículo vamos a centrarnos en tres cambios fundamentales que se han dado en el pasado siglo, mostrando la novedad y la discontinuidad de la tradición filosófica, para, a partir de ahí, plantear algunos retos actuales. Asumimos como referencia fundamental la tradición filosófica alemana, sin duda ninguna la más influyente en el continente, y también la anglosajona, que recoge buena parte de las tradiciones que han surgido fuera de Europa. En el siglo XX ha habido otras corrientes importantes, sobre todo la francesa, con aportaciones menores pero también significativas de otras áreas de pensamiento como Italia, Europa del Este y en menor medida España y América Latina. Sin embargo, la tradición alemana y la anglosajona han sido las más determinantes y las que han tenido una continuidad mayor, además de seguir siendo las más vivas e influyentes al comenzar el siglo XXI.

1. EL REPLANTEAMIENTO DE LA RACIONALIDAD CIENTÍFICA

La revolución industrial, el gran acontecimiento del siglo XIX, coincidió con el apogeo de la expansión colonial europea y con el auge de una filosofía optimista basada en el progreso científico técnico. El siglo XIX ofrecía un legado que parecía consagrar de forma definitiva a la razón científica como

prototipo de la racionalidad humana. Del positivismo científico al liberalismo y el materialismo dialéctico, que propugnaba una ciencia de la historia, pasando por el influjo del evolucionismo de Darwin y por el auge de las antropologías conductistas y materialistas parecía imponerse la ciencia como modelo del saber. La pretensión de Hegel de un saber absoluto que culminara en la filosofía, en la que se integraría la misma ciencia, se desplazó en favor de esta última. Triunfó Comte y los intentos kantianos de que la filosofía se desarrollara de forma crítica y reflexiva para imitar los éxitos de la ciencia, culminaron en una concepción de la filosofía como terapia y reflexión sobre la ciencia, más que como un saber autónomo y específico. Por eso, el gran legado del siglo XIX para el siglo XX es el de la racionalidad científico-técnica, que es parejo al desprestigio creciente de la metafísica, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, núcleo tradicional de la especulación filosófica anterior.

El siglo XX, que inicialmente potenció esta tendencia en favor de la ciencia en el marco de la segunda revolución industrial, se vio afectado por una serie de acontecimientos que obligaron a un replanteamiento del papel del conocimiento científico. Por un lado, están los desastres de las dos guerras mundiales, simbolizados por Hiroshima y Auschwitz, que plantearon el papel de la ciencia en la construcción de una sociedad emancipada. La razón científico-técnica era un poderoso instrumento de progreso pero también una amenaza potencial para el mismo ser humano. La sombra de la guerra atómica dominó todo el siglo XX y obligó a reconsiderar la pretensión de imparcialidad y neutralidad de los científicos, así como las pretensiones epistemológicas de una ciencia pura, que desconoce sus raíces sociales y su inevitable dimensión sociopolítica. El hombre se ha revelado como el animal más destructor y la utopía de la sociedad desarrollada se revela como un peligro para la humanidad.

Además, el fascismo y el estalinismo, prototipos de los movimientos totalitarios del siglo XX, se concibieron como corrientes sociopolíticas basadas en la revolución industrial e hicieron del pensamiento científico-técnico la base de su dominio social. El homo faber que ha hecho de la sociedad un gran taller se siente impotente para controlar el enorme poder social que ha generado. Hay que analizar hasta qué punto el dominio de la naturaleza no sirve de base para el control social, temática ampliamente desarrollada por las grandes antiutopías del siglo XX (Huxley, Orwell son dos de los autores más influyentes) que presentan el panorama de una sociedad muy desarrollada en la que se aniquila la individualidad en favor de la colectivización, y que desatiende la reflexión humanista en pro de la mera racionalidad científico-técnica. El triunfo de la ciencia cobra aquí caracteres apocalípticos en lugar de llevar a la prometida emancipación con la que soñó el siglo de las luces.

A esto se añade el carácter darwinista de las sociedades desarrolladas, en las que prima la competitividad y las leyes del mercado. Se impone el funcionalismo social y la eficiencia productiva, a costa de marginar crecientemente

a grupos sociales que no pueden imponerse en la lucha social o que sencillamente son eliminados como agentes y protagonistas del trabajo por el desarrollo de máquinas cada vez más eficientes. "La mano invisible" del mercado no sólo no corrige las disfuncionalidades de la racionalidad económica sino que las aumenta, al mismo tiempo que el pragmatismo de la racionalidad instrumental se impone. De ahí, la ambigüedad de las antropologías basadas en la animalidad del hombre, que buscan explicar el comportamiento humano sólo desde el mecanismo de estímulos y respuestas, y que se apoyan en el mecanismo de los instintos para negar la autonomía de la conciencia, a la que se quiere explicar como mero epifenómeno o reducir a meros mecanismos del sistema nervioso central. La racionalidad instrumental es la determinante del animal humano, a costa de las tradiciones éticas, humanistas, religiosas o políticas que cuestionan un modelo de sociedad basado en las leyes de la ciencia económica.

A esto hay que añadir la creciente preocupación por la naturaleza, a la que la revolución industrial ha convertido en mera materia bruta del proceso industrial. Los desastres ecológicos y la creciente preocupación por la contaminación del medio ambiente, así como la explotación masiva y despreocupada de las reservas naturales, se han convertido en grandes amenazas para la humanidad que siguen vigentes a comienzos del siglo XXI. Ya no es posible una mera aproximación a la naturaleza en términos de productividad, competitividad y eficiencia científico-técnica, como proponen las diversas corrientes del liberalismo económico. Hay que dejar paso a la ética, a la política y a los planteamientos humanistas contra las pretensiones absolutistas de la ciencia económica, que tienen como trasfondo una absolutización del mercado y una mercantilización de las relaciones sociales. Sólo desde el pensamiento crítico es posible responder a los retos que plantea la racionalidad científico-técnica y establecer criterios éticos para su funcionamiento.

Por último hay que añadir la creciente conciencia de que el modelo de sociedades desarrolladas que se ha impuesto en la segunda mitad del siglo XX, a partir de la reforma de la sociedad capitalista de Keynes y la derrota política del socialismo marxista, es inviable a largo plazo e injusto y generador de tremendas desigualdades y explotaciones en el presente. Es inviable porque el actual modelo de sociedades desarrolladas no es universalizable, ya que no hay recursos suficientes en el planeta para atender a las necesidades que genera una sociedad de consumo como la actual. Si el 20% de la humanidad, que es lo que representan aproximadamente las sociedades industriales desarrolladas, consume el 80% de los recursos planetarios, no hay lugar para que otro grupo similar, como, por ejemplo, sería la población china, pueda vivir con un estilo de vida como el de nuestras sociedades de consumo.

La idea de que la extensión del actual modelo de economía de mercado va a llevar al desarrollo de los países del tercer mundo es ideológica y encubridora. La realidad es la contraria: para que algunos vivan como ricos los paí-

ses pobres tienen que mantener estructuras dependientes y supeditarse a los desarrollados. La doble política de propugnar la liberación de los mercados en los países pobres, en favor de las exportaciones de los ricos, y de cerrar los de los países pobres a las mercancías y mano de obra de los subdesarrollados, muestra la verdad que esconde la actual situación del mundo en la época de globalización. El modelo de sociedad de consumo imperante, con un increíble despilfarro de materias primas y recursos, así como una creciente contaminación del planeta, no sólo es inviable a medio y largo plazo sino cada vez más peligroso e insostenible.

Hay que cambiar el modelo de sociedad o controlar a los países desarrollados para impedir que controlen los recursos que necesita el mundo desarrollado para la supervivencia del modelo actual. El fracaso de los recientes foros mundiales del comercio, sobre la contaminación y sobre la globalización muestra que los países ricos no están dispuestos a reformar las injustas leyes internacionales ni a permitir que las mercancías competitivas de los países pobres irruman en los mercados protegidos del primer mundo. En ambos casos tropezamos con problemas éticos y políticos, que muestran la insuficiencia de la racionalidad científica para resolver los problemas humanos. Mientras tanto se habla de África como un continente sin solución posible y se acumula una deuda externa que hace cada vez más inviables a muchos países. Detrás de los debates de la globalización, imparable en cuanto que la ciencia y la técnica actúan cada vez más a nivel planetario y las naciones pierden su autonomía, subsisten los problemas de un orden internacional aberrante, en el que subsisten las prácticas neocoloniales bajo distintas máscaras.

Hegel definía la filosofía como la lechuga de Minerva, que remonta el vuelo al atardecer y recoge lo que ha ocurrido a lo largo del día. Si el periódico es el desayuno del filósofo que no reduce su pensamiento a mera erudición lejana a los problemas de la vida, el pensamiento filosófico no tiene más remedio que reflexionar sobre estos problemas y a partir de ahí plantearse la pluridimensionalidad de la racionalidad humana, sus posibilidades de aplicación y las consecuencias que se siguen de ella. De ahí, algunas de las corrientes más importantes del siglo XX que han intentado desbancar la primacía de la razón científico-técnica, devolver su relevancia a la dimensión ética y política, y analizar las consecuencias del modelo de sociedad que ha generado la revolución industrial.

El primer gran debate se dio en torno al círculo de Viena, núcleo del positivismo que pretendía imponer una visión científica del mundo y consagrar el empirismo, con amplias ramificaciones continentales y anglosajonas (Wittgenstein, Rudolf Carnap, Bertrand Russell, Mach, M. Schlick, Quine, etc.)¹. La

¹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, 1980; *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, 1988; B. RUSSELL, *El conocimiento humano*. Barcelona, 1983; *Los problemas de la filosofía*. Barcelona, 1970; R. CARNAP, *Fundamentación lógica de la física*. Barcelona, 1985; *Matemáticas en*

crítica al induccionismo llevó al descubrimiento de los inevitables prejuicios metafísicos que acompañan a cualquier construcción científica, así como a una impugnación de la pretendida verdad objetiva de las afirmaciones científicas. La gran heredera e impugnadora de esta corriente fue el racionalismo crítico de Karl Popper², que tuvo su continuación en los debates de algunos de sus discípulos (Thomas Kuhn, Lakatos, Feyerabend, etc.)³. A su vez esta corriente desembocó en la disputa del positivismo alemán, representada por Karl Popper y Hans Albert, por un lado, y Adorno y Habermas, por otro, y secundada por importantes pensadores de las dos tradiciones en cuestión, el racionalismo anglosajón y la teoría crítica de la escuela de Francfort⁴.

No podemos analizar con detalle esta apasionada controversia que ha marcado buena parte del escenario filosófico de la segunda mitad del siglo XX. En ella se ha cuestionado la equiparación entre conocimiento y ciencia; la absolutización del método de investigación de las ciencias naturales y el intento de un modelo de ciencia única; la sustitución del sujeto del conocimiento por el método de investigación; la comprensión de la realidad como algo independiente del sujeto cognoscente y la eliminación del problema de la fundamentación del conocimiento. Detrás de la filosofía de la ciencia sobrevivía la idea romántica e irreal de una ciencia que avanza de forma objetiva e imparcial, sin presupuestos de ningún tipo. Por el contrario, desde finales del siglo XX vuelve a cobrar importancia la subjetividad del científico, se valora el carácter hermenéutico de las hipótesis y se acepta que la observación es ya interpretación, mientras que los hechos brutos dejan paso a facticidades construidas por los mismos investigadores y seleccionadas desde las claves de cada disciplina. No hay que olvidar que el mismo avance de la ciencia (la mecánica cuántica y el modelo relativista de Einstein) han arruinado las pretensiones de absolutez de las observaciones científicas. El mismo carácter indemostrable de las leyes universales lleva a cambiar el problema de la fundamentación por el de la falsación, que parte del hecho de que todas las construcciones universales son provisionales y fragmentarias, renunciando a la pretensión de verdad absoluta que se mantenía anteriormente.

las ciencias del comportamiento. Madrid, 1974; W. QUINE, *Las raíces de la referencia*. Madrid, 1977; *Filosofía de la lógica*. Madrid, 1970; *El soporte sensorial de la ciencia*. Granada, 1986.

- ² K. POPPER, *La lógica de la investigación científica*. Madrid, 1970; *El desarrollo del conocimiento científico*. Madrid, 1970; *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona, 1983; *Realismo y el objetivo de la ciencia*. Madrid, 1985.
- ³ Th. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*. México, 1971; P. FEYERABEND, *Tratado contra el método*. Madrid, 1971; *El mito de la ciencia y su papel en la sociedad*. Valencia, 1971; I. LAKATOS, *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid, 1983; *Matemáticas, ciencia y epistemología*. Madrid, 1981.
- ⁴ Th. ADORNO (ed.), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, 1973; H. ALBERT, *Tratado sobre la razón crítica*. Buenos Aires, 1973; *Ética y metaética*. Valencia, 1978. Por parte de la escuela de Francfort han tenido gran repercusión algunos estudios como el conjunto de M. HORKHEIMER-T. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, 1994; M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, 1973.

A esto hay que añadir la importancia que han asumido los componentes ético-políticos de la ciencia. Hay una ilustración que impugna el carácter mítico de la ciencia y que impugna la validez autosuficiente de los experimentos científicos. Surge el problema de si todo lo técnicamente posible es deseable y de si el mero interés científico es suficiente para legitimar todas las experiencias. El problema de una deontología científica se agrava al captar el poder social de la ciencia, que exige una ética de responsabilidades y consecuencias⁵, más allá de la mera intencionalidad subjetiva, así como un control político y democrático de los mismos proyectos de investigación. Se plantea el problema de una democratización del trabajo científico; se critica la erudición técnica de los expertos, que se resisten a una vulgarización que permita el control por la sociedad; y se analiza la tendencia a la tecnocracia del poder como nueva versión del despotismo ilustrado. Se puede hablar de una segunda ilustración, que ha llevado a cuestionar la ciencia, el progreso y la aplicación técnica como panaceas de la emancipación del hombre. Los científicos han perdido su inocencia y su ingenuidad purista, y se replantean su compromiso ético político en cuanto ciudadanos y sujetos humanos.

Este replanteamiento tiene consecuencias socioculturales. El sistema educativo ha sido concebido en buena parte desde la perspectiva de la racionalidad científico-técnica como paradigma de la razón sin más, a costa de las humanidades en sentido amplio. Había una reserva contra los saberes y disciplinas que no repercutían de forma directa en la productividad y competitividad de la sociedad. Por el contrario, las corrientes filosóficas actuales comienzan a tomar distancia de esta concepción de la sociedad. Se critica la tendencia a la especialización, que hace cada vez más difícil una síntesis global, así como el divorcio entre las ciencias naturales y las humanidades, a costa de la tradición, del conocimiento de la historia y de la identidad cultural, personal y colectiva. Si el que no conoce la historia está condenado a repetirla, hoy asistimos a una pérdida de las raíces por un desconocimiento del pasado.

Hay también una paradoja entre el creciente aumento del nivel de vida y la masiva llegada a la universidad, que ha perdido el carácter minoritario y elitista del pasado, y el deterioro progresivo de la formación humanista que es la base de la conciencia de pertenencia a un pueblo constituido por tradiciones socioculturales. De ahí, la incapacidad para acceder a las grandes creaciones culturales del pasado por un amplio sector de la sociedad. La paradoja es que precisamente cuando el mayor nivel de vida soluciona en los países desarrollados el acceso casi universal a los bienes primarios y secundarios, determinantes para la supervivencia, se genera una red de instituciones educativas y sociales que impiden una mayor maduración espiritual y una profundización cultural.

⁵ El estudio que ha tenido más repercusión es el de H. JONAS, *El principio de responsabilidad*. Barcelona, 1994.

A esto hay que añadir el predominio de una cultura de la imagen, que ofrece nuevas posibilidades de expansión cultural, pero que va acompañada por la pérdida creciente de hábitos de lectura, con toda su carga reflexiva, activa y de actitud crítica. El consumismo receptivo ante los medios de comunicación social contrasta con las exigencias de la cultura del libro, que exige mucha más implicación personal y posibilita una mayor maduración del pensamiento. Esta situación hace al individuo cada vez más indefenso ante la sociedad. Asistimos al desarrollo de una sociedad formalmente democrática, en la que se conceden principalmente todos los derechos, incluidos el de libertad de pensamiento y expresión, mientras que, por otro lado, creamos una red institucional que hace cada vez más difícil la autonomía de pensamiento y la posibilidad real de disentir de la opinión mayoritaria. La opinión pública se convierte en opinión manipulada y publicitada, a partir de la cual se vacían de contenido las libertades que reclaman los derechos humanos y ciudadanos. Aquí es donde se juega en buena parte el humanismo del siglo XXI y la contribución de la filosofía, y de las instituciones educativas, el desarrollo humano.

2. UNA NUEVA COMPRENSIÓN DE LA PERSONA: EL GIRO INTERSUBJETIVO.

El postmodernismo es una de las corrientes más importantes de la filosofía actual. Más allá de la complejidad y pluralidad de perspectivas de esta tradición filosófica, hay que subrayar un elemento clave al que apuntan todos los miembros de esta corriente: la toma de conciencia de que estamos cerrando el ciclo de la modernidad. El curso histórico comenzado hace cinco siglos, que llevó a la expansión hegemónica de Europa en el mundo, y el del pensamiento, marcado por el individualismo racional (Descartes, Leibniz), la autonomía del sujeto competitivo (Kant, Hegel) y la consolidación del Estado nacional como marco de referencia (Hobbes, Locke, Rousseau) ha llegado a su fin. Asistimos a una nueva época en la que hace crisis la identidad moderna personal y colectiva.

La evolución de los siglos XIX y XX ha estado marcada por una serie de corrientes de pensamiento que han ido progresivamente erosionando el carácter autárquico del individuo, las raíces racionales de la identidad humana y la autonomía absoluta del yo como punto de partida para las construcciones sociales. En el siglo XIX se creó un nuevo contexto cultural, marcado por el romanticismo, el vitalismo, el existencialismo y el historicismo. Hay cada vez más necesidad de romper el reduccionismo racionalista, de impugnar el colectivismo totalitario (anarquismo y corrientes individualistas) y de cuestionar también la autosuficiencia del yo, su autarquía descontextualizada y ahistórica, y el sociocentrismo y etnocentrismo de la cultura occidental. Lo que ha entrado en cuestión es la subjetividad individual, como fundamento desde el que llegamos a la verdad y a la realidad. El yo indivi-

dual no es ya un punto de partida adecuado, ya que aparece como entidad construida y sin ultimidad alguna⁶.

En la medida en que se subraya el carácter social de la personalidad humana, es decir, la contextualidad, historicidad y corporeidad del hombre, se hace posible la progresiva transición del sujeto individual moderno a la persona, que sólo adquiere la autonomía en el seno de la interdependencia de las relaciones interpersonales. El mismo planteamiento kantiano, a pesar de su racionalismo, comenzó a abrirse a un nuevo horizonte a partir del principio de universalidad como criterio dirimente para la moral. Se partía del presupuesto de la dignidad humana, la persona como un fin en sí que no puede utilizarse como un medio. Esta dignidad de la persona es lo que hace exigible que cualquier comportamiento pueda ser universalizado. Es decir, sólo son morales las normas que puedan ser aceptadas por todos los afectados como una ley general. Hay que romper el individualismo autárquico en favor de la autonomía moral, que sólo es defendible desde el principio de la universalidad de la dignidad humana (todo hombre es un fin en sí, que es la versión secularizada del concepto religioso de la dignidad humana y del iusnaturalismo).

Este planteamiento no logró abrirse a la intersubjetividad porque siguió primando al yo monológico que se puso en lugar de los otros (cuya alteridad heterogénea no se reconocía) para, en nombre de la razón común y universal, determinar lo que es moralmente válido o no. No llegamos a conocer al otro empírico, sino sólo al analógico *Alter ego*, y la comunicación con el otro no es constitutiva de la autonomía personal, sino que para la filosofía de raíz kantiana es algo posterior a ella. La autoconciencia kantiana es ahistórica y descontextualizada, a pesar de que se plantea la relación entre el yo individual y la comunidad. La perspectiva de la condición humana (el yo trascendental común) ahoga la perspectiva de los yoes empíricos y de las alteridades individuales. Cada uno, en nombre de todos, determina lo que es moralmente válido (es decir, lo que se puede universalizar).

Buena parte de la filosofía del siglo XX ha reaccionado contra este yo solipsista, realizando el mundo de la vida como punto de partida para hablar del yo personal (Husserl, Heidegger, Gadamer, Ricoeur). Hay que superar el yo descarnado de la tradición cartesiana-kantiana en favor de un yo corporal, mundano e histórico. Algo parecido ocurrió con Hegel. Por un lado, puso las bases de la superación de una cultura del yo, desde el momento en que afirmó que el reconocimiento del otro es el problema fundamental de la identidad humana. La sociedad es el punto de partida desde el que tenemos que plantearnos la identidad del individuo, ya que la sociedad no es el conjunto o la suma de los miembros individuales que la componen, sino que hay que

⁶ Remito a mi estudio *Dios en las tradiciones filosóficas. II. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*. Madrid, 1996.

partir de ella como un todo para, a partir de ahí, plantearnos qué es el hombre.

El problema no es el del hombre como animal social, que desde un yo constituido se relaciona con los otros en el nivel político, sino el de la familia (dando Hegel primacía a la interacción entre los hermanos, respecto a la de padres e hijos). La sociedad es el marco en el que surge el individuo, cuya individualización no es anterior a su inmersión social, sino que deriva de ella. El ser humano es autoconciencia en la sociedad. Nos relacionamos con los otros por mediación del trabajo y de las cosas (fenomenología del amo y del esclavo), en cuanto ciudadanos referidos al Estado, y en cuanto iguales pero diferentes en el ámbito familiar. La libertad no consiste simplemente en hacer lo que se quiera, sino en querer y hacer lo que es bueno, determinado socialmente. El individuo es un ciudadano y la individuación de cada uno surge desde el contexto de una sociedad dada, en la que se determina lo que es ético⁷.

Sin embargo, el reconocimiento del otro se dio en Hegel desde la dialéctica de la totalidad sustancial que privilegió la colectividad sobre el individuo y el Estado sobre la sociedad civil. La esencia genérica se concreta en los individuos, que en última instancia son superados por las entidades colectivas. Hegel puso las bases de una superación de la antropología individualista desde la sociedad como entidad referencial prioritaria. La relación interpersonal, que es subjetividad compartida, es el punto de partida para superar el individualismo atomizante, pero no sacó las consecuencias a su propia perspectiva porque subordinó e integró la sociedad civil en el absolutismo del Estado. Mantuvo también la disociación entre el individuo privado (en el que juegan un papel fundamental las relaciones interpersonales) y el ciudadano público, supeditado y subordinado al poder estatal. El Estado no deriva de la conciencia democrática de los individuos ni está subordinado a la sociedad en su filosofía. Es una instancia absoluta, encarnación del Espíritu divino e instancia trascendente, cuya legitimidad no proviene del consenso de los ciudadanos. La reificación del orden social y político, la distinción entre los derechos del individuo privado y su papel social como ciudadano y la absolutización del Estado se convirtieron en los factores que neutralizaron el descubrimiento de la sociedad y del reconocimiento personal como componentes esenciales de la identidad individual. Por eso, buena parte del siglo XX ha estado marcado por la lucha contra los diversos colectivismos de la historia, contra la hipostación del Estado (también de la patria, desde la óptica del Estado-Nación) al que se sacrifican los individuos.

⁷ La contraposición entre la libertad negativa, hacer lo que se quiere, y la positiva, querer y hacer el bien que se da socialmente determina el planteamiento de Hegel. Cfr. A. WELLMER, *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*. Madrid, 1996, pp. 41-76. El papel del otro en la dialéctica hegeliana es analizado por J. BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie*. Friburgo, 1970, pp. 51-54; R. VALLS, *Del yo al nosotros*. Barcelona, 1979, 79-113.

La revelación de la sociabilidad del hombre, como marco en el que se da la individuación personal, y el descubrimiento del carácter constitutivo de las relaciones interpersonales, que son las que posibilitan un yo autónomo y maduro, es gradual y corresponde a la evolución cultural, económica y socio-política de Europa en los siglos XIX y XX. Feuerbach rompió con el yo autárquico y con la impronta racionalista de la tradición anterior ("donde no hay tú no hay yo"⁸): Hay que volver al hombre empírico, al cuerpo y la sexualidad como alternativa al logicismo antropológico. Por otro lado, la relación de un yo con tú, que abarca los elementos afectivos y sensoriales, es la determinante del ser humano, cuya esencia es el amor y no la racionalidad. Consecuentemente, propugna la vuelta a la naturaleza, contra el idealismo hegemónico, y la revalorización de la política como dimensión fundamental de la sociedad.

Faltó, sin embargo, una mayor atención a los componentes afectivos, emocionales y sensitivos de la misma racionalidad cognitiva. Hay que tener en cuenta las dimensiones emocionales, afectivas e irracionales de la actividad cognitiva humana. La concepción cartesiana que identifica la conciencia con una actividad puramente racional e intelectual es falsa y ha sido una de las causas de los reduccionismos antropológicos y de muchos falsos problemas de la teoría del conocimiento. Cada vez es mayor el consenso acerca del cerebro emocional o sentiente⁹. El pensamiento racional se apoya en emociones y el lenguaje emocional es más corporal, primitivo, potente y efectivo que el meramente intelectual. Remite a la relación madre e hijo, actúa holistamente sobre la persona a la que motiva e inspira al mismo tiempo, tiene un valor cognitivo, potencia la memoria y encauza los razonamientos.

Sin la dimensión afectiva de lo cognitivo no habría creatividad ni genialidad, y es decisiva para la formación de un sistema de valores. El pensamiento (que radica en el hemisferio izquierdo) no controla los sentimientos (hemisferio derecho), y es más fácil cambiar de ideas para adaptarlas a las emociones que a la inversa. Esta compleja interacción es la clave para comprender la distinta incidencia de los saberes culturales en la persona humana. El saber que se dirija a ambos hemisferios, como ocurre con la religión, tiene repercusiones mucho mayores que el que se quede en uno de ellos. Se pusieron así las bases de la superación del Cogito cartesiano-kantiano como punto de partida para la comprensión del hombre. Desde el momento en que se recurre a la corporeidad y, con ella, a la dimensión sexual y política del hombre, Feuerbach abrió el espacio de la subjetividad e integró ésta en un ámbito social. La gran revolución en el campo de las costumbres, y concretamente en el ámbito

⁸ L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*. Madrid, 1995, p. 140: "Donde no hay tú no hay yo (...) El tú entre hombre y mujer tiene una resonancia completamente diferente al tú monótono entre amigos".

⁹ F. MORA, "El cerebro sentiente", en *Arbor* 162 (1999) 435-50; J. LEDOUX, *El cerebro emocional*. Barcelona, 1999; D. GOLEMAN, *Inteligencia emocional*. Barcelona, 1979.

de la sexualidad humana, arranca de esta nueva concepción antropológica, luego desarrollada por Freud, W. Reich, E. Fromm, H. Marcuse y otros.

De nuevo, como en el caso de Hegel, se limitaron aportaciones antropológicas descubiertas por Feuerbach porque mantuvo el idealismo del hombre genérico, que neutralizó el descubrimiento del individuo concreto. También porque conservó una consideración esencialista del ser humano, fruto del idealismo alemán, que marcó su dependencia radical respecto a la tradición que criticaba (a Hegel y la filosofía ilustrada). Sin embargo, el encuentro interpersonal es central para Feuerbach y la clave de su afirmación de la sensualidad, del sentimiento y del cuerpo, contra el idealismo racionalista de Hegel y la tradición anterior, ha sido desarrollada y profundizada a lo largo del siglo XX.

La revolución industrial puso las bases de una nueva concepción del hombre y de la sociedad, y el romanticismo, y las corrientes vitalistas establecieron el marco de la protesta antiilustrada y antirracionalista decimonónica. Hay que volver al individuo, contra el predominio del abstracto hombre genérico, subrayan movimientos contrapuestos como el anarquismo y el existencialismo, mientras que la consideración del hombre como ser social de raíz hegeliana continuó en la tradición marxista. Es el ser social el que determina la conciencia humana ("tesis sobre Feuerbach") y el lugar que se ocupa en el ámbito de la productividad es determinante del comportamiento personal y colectivo, más allá de las decisiones morales y de las preferencias individuales.

También se limitaron las implicaciones humanistas de la renovada antropología marxista. El determinismo histórico, bajo la pretensión de superar científicamente al capitalismo, se impuso a la denuncia de unas condiciones sociales en las que el trabajador no controla el proceso productivo y acaba alienándose en cuanto productor, en cuanto ciudadano (consumidor) y en cuanto persona privada (ya que la economía impregna tanto la vida pública como el ámbito privado). Marx es el gran crítico de la cosificación del hombre bajo condiciones sociales que hacen inviable la subjetividad personal y que imposibilitan relaciones interpersonales libres y comunicativas. Ya no se trata de buena voluntad o intenciones (la intencionalidad de la conciencia), como lo determinante de la praxis humana, sino de la ubicación socioeconómica que impone sus leyes inexorablemente en el contexto de una sociedad competitiva e injusta. El Estado de derecho y la igualdad política son meramente formales y esconden relaciones de dominio basadas en la desigualdad económica.

En el sistema de Marx, la dimensión técnico-económica se impuso a la ética y utópica en el proceso de transformación social. Por un lado, Marx puso las bases de la crítica al dominio social vigente desde la revalorización de los condicionamientos económicos y el desvelamiento de las ideologías encubridoras. Por otra parte, Marx participó del positivismo que criticó en las corrientes liberales y de su devoción por la ciencia como instrumento sufi-

ciente de liberación humana. La ciencia de la historia se impuso a la praxis humanista, que exige la cooperación responsable de los sujetos en la transformación del todo social.

La crítica a la conciencia errónea del capitalismo no fue acompañada de la crítica a la subordinación del individuo respecto a la colectividad. La importancia de la productividad, de las fuerzas productivas sobre todo, hizo que el protagonismo de la historia se desbancara del hombre a las estructuras económicas y a las condiciones sociales. Las fuerzas productivas y las relaciones de producción devinieron el auténtico agente de la historia, desbancando tanto a la conciencia individual como a la intersubjetividad compartida. A su vez, lo político se analizó desde la mera dependencia de lo económico, sin clarificar el papel del Estado, que es tanto la expresión del dominio social (dictadura de clase) como el inevitable órgano gestor en la administración de la sociedad (y por tanto irremplazable).

La alienación humana se intentó superar desde un colectivismo, la clase social, que integra al individuo (que hegelianamente tiene que subordinarse a la clase social y al progreso histórico determinado por las estructuras socializantes). Las carencias marxianas están en relación con la ambigüedad y equivocidad de su teoría del Estado, que oscila entre su desaparición última y su necesidad como instancia administradora y organizadora de la sociedad. Por un lado, se abre a las instancias democráticas como alternativa al poder absoluto del Estado, criticando a Hegel, y por otro, desarrolla una teoría de la conquista del poder que está carente de controles democráticos postrevolucionarios.

La posterior teoría del centralismo democrático de cuño leninista buscó llenar el vacío de la teoría de Marx y simultáneamente eliminó la ambigüedad en favor del Estado que representa al pueblo, con lo que resurge la concepción hegeliana¹⁰. En buena parte, la caída del socialismo real y la crisis global del marxismo a finales del siglo XX depende de esos factores. No hay que olvidar, sin embargo, la justeza de muchos de los análisis marxistas a la economía de mercado, al desarrollo imperialista del capitalismo (hoy realizado en el contexto de la globalización), y las tendencias destructivas de puestos de trabajo como consecuencia de un sistema globalmente irracional, pero enormemente eficaz y funcional en lo que concierne al desarrollo productivo desde las máquinas y una técnica cada vez más perfeccionada. Hay que recuperar buena parte de la crítica marxiana al sistema liberal de mercado y actualizarla en el contexto vigente de globalización, aunque se tome distancia de las soluciones que propuso esa tradición en crisis.

¹⁰ Juan A. ESTRADA, "¿Crisis del marxismo?: crisis de la ilustración", en *Pensamiento* 38 (1982) 129-152; A. WELLMER, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Barcelona, 1979; *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid, 1996.

El giro intersubjetivo del siglo XX

El desarrollo del pensamiento está marcado por la creciente impugnación del yo autárquico individual y racionalista, a pesar de los intentos contrapuestos de salvar al individuo del predominio del colectivismo. Surge el historicismo, que descubre el carácter evolutivo e histórico del hombre, como complemento de su ser social, desarrollado por el marxismo. La hermenéutica de finales de siglo, especialmente la de Dilthey, pone las bases para la valoración de la tradición y el contexto sociocultural como entramado para comprender las acciones del hombre, mientras que Nietzsche desafió las construcciones racionales del yo, mostrando el carácter social del lenguaje y su importancia como factor socializante. El lenguaje deja de ser un instrumento neutro utilizado por el yo, para convertirse en la matriz que impregna la identidad del sujeto y en el medio desde el que la sociedad ejerce su poder sobre la razón y el yo. Se ponen así las bases de una comprensión lingüística del conocimiento y la racionalidad humana, preparando el giro lingüístico de la filosofía en el siglo XX.

Freud, a su vez, cuestiona de forma radical la hegemonía del cogito racional, mostrándonos sus límites, así como la pervivencia de lo irracional, e incluso lo patológico bajo las racionalizaciones del yo. "El yo no es dueño de su casa", y tras las racionalizaciones del cogito se esconden las estructuras pulsionales y afectivas. Hay que reconstruir la biografía del yo, y analizar las patologías personales en el contexto de las relaciones personales. Ya no hay un yo sin un tú y el hombre es ante todo ser relacional. Por eso, tampoco hay posibilidad de captar la propia identidad por mera introspección, sino que es necesaria la comunicación al otro. Después de Freud, resulta imposible mantener el cogito puro cartesiano y se arruina el individualismo asocial. El hombre no es dueño de su yo y pierde el control de sí mismo, después de haber asistido a la ruina del universo antropocéntrico ptoleméico y de la pérdida de autonomía respecto del mundo animal, a partir de Darwin. La sociedad está dentro de nosotros y el superyo es el portavoz interiorizado de la sociedad que normatiza nuestro comportamiento.

El pensamiento del siglo XX está marcado por el creciente cuestionamiento del cogito y de sus construcciones, así como por el rechazo de la autarquía y solipsismo del yo. La conciencia humana es intencional, está referida al mundo y a las cosas (Husserl) y el hombre es ser en el mundo (Heidegger), es decir, está configurado por el conjunto de relaciones que establece en el mundo de la vida en el que se relaciona. Husserl y Heidegger pusieron las bases de la revalorización de la intersubjetividad desde la mundanidad del hombre, pero ambos desconocieron la alteridad empírica del otro porque mantenían una concepción egológica del hombre, en la que el otro es mero "alter ego" analógico¹¹ o se subordina al "ser", que es una instancia anónima

¹¹ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*. Madrid, 1979. La quinta meditación está dedicada a la intersubjetividad monadológica.

e impersonal a la que tiene que someterse el hombre. Heidegger puso las bases de la finitud e historicidad del yo y cuestionó el carácter inauténtico de la civilización científico-técnica, pero cayó en un antihumanismo metafísico (el de la mística del ser) que invalida la ética y la autonomía del hombre. La crítica a la subjetividad inflada del cogito se convirtió en impugnación de la racionalidad y en la comprensión unidireccional y reductiva del curso histórico occidental como una equivocación y un olvido, el del ser¹². Muchos de los irracionalismos, vitalismos y existencialismos del siglo XX encontraron ahí una referencia fundamental.

A partir de ahí, hay que comprender la revalorización de la tradición y del contexto cultural (Gadamer), que no es incompatible con la crítica ideológica y la toma de distancias respecto de los prejuicios culturales (Habermas)¹³. Somos en una cultura y estamos insertos en un mundo de la vida, que nunca es plenamente transparente a la reflexión, desde la cual se constituye nuestro horizonte de sentido. Hay una identidad prerreflexiva en el sujeto humano, que limita tanto el poder de la conciencia como la absolutez del yo. El horizonte de sentido en el que nacemos y vivimos determina la identidad humana y no es nunca plenamente concientizable ni superable. De ahí la importancia de la memoria cultural y la necesidad del enraizamiento en la sociedad, para desde ahí vivir el proceso de individuación y de autonomía. Al compartir una forma social de vida y participar de unos valores establecidos, normativos y legitimados por la costumbre, las tradiciones y las instituciones sociales, adquirimos una identidad y se nos abre un horizonte de sentido.

Son, sin embargo, las ciencias del hombre, más que la misma filosofía las que marcaron las etapas del redescubrimiento de la intersubjetividad y de la relación con el otro como determinante de la identidad personal. Especial importancia tienen las teorías psicológicas centradas en una teoría genética de la identidad, con etapas de crisis y de maduración que culminan en un yo maduro y estable, contrapuesto a la sociedad (Erikson, Piaget). Estas teorías se complementaron con el personalismo (M. Buber, E. Mounier), que hace de la relación con el otro el eje de constitución de la propia identidad¹⁴. Por otra parte, la contribución anglosajona se caracterizó por la importancia del giro lingüístico de la filosofía. No tenemos acceso directo a la racionalidad, sino a través de la mediación del lenguaje (individual y aprendido simultánea-

¹² M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*. México,⁴ 1971, pp. 129-46; 253-57; *Carta sobre el humanismo*. Madrid, 1966.

¹³ H. GADAMER, *Verdad y método*. Salamanca, 1992; *El giro hermenéutico*. Madrid, 1998; J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, 1989; *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, 1990; *Perfiles filosófico políticos*. Madrid, 1984. La conocida controversia entre Gadamer y Habermas acerca del valor y los límites del giro hermenéutico ha sido recogida en *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Francfort, 1975 (no hay traducción española del volumen, aunque sí aparecieron algunos artículos en revistas).

¹⁴ E. ERIKSON, *Identidad*. Madrid, 1990; J. PIAGET, *La formación del símbolo en el niño*. México, 1966; M. BUBER, *Yo y tú*. Madrid, 1993; E. MOUNIER, *Tratado del carácter*. Buenos Aires, 1955.

mente), cuyas construcciones son analizadas desde criterios de sentido, de verdad y de significación. El giro lingüístico se consolidó como giro copernicano de la filosofía y la realidad aparece constituida como un fenómeno intersubjetivo de sentido¹⁵.

Una nueva concepción humana

El yo no es el punto de partida sino el término de llegada. Aprendemos a ser personas en el contexto familiar y sociocultural, en el que la figura paterna y materna se constituye en el primer tú, desde el que se configura el yo personal. Sin un tú referencial no hay posibilidad de construir una persona, ya que sólo el reconocimiento, esto es, el saberse conocido, aceptado y querido posibilita la exploración de la propia identidad ("*insight*"), el respeto a uno mismo y la conciencia de la propia dignidad, la autoestima y autovaloración positiva. Somos seres relacionales y en este sentido dependemos de los otros, de los encuentros con los otros diferentes. No se trata simplemente de la relación interpersonal entre seres homogéneos, sino del encuentro de alteridades desde el que es posible captar y potenciar la identidad propia. La autonomía no es un presupuesto inicial sino una meta que hay que alcanzar a partir de relaciones de dependencia, que son también posibilitantes de la identidad. Por eso, el ideal de autonomía absoluta (en la teoría y en la praxis, del intelecto y de la voluntad) es irrealizable.

La pretensión del sujeto absoluto (conciencia y voluntad) y del individuo autárquico (autoafirmación independiente) implica la autodivinización ilusoria del sujeto, que se emancipa de todo rastro de heteronomía respecto a la naturaleza, a la sociedad y al mismo Dios. Se trata, por tanto, de un ideal ilusorio, que genera una dinámica psicótica, en la que se combinan las pretensiones de grandeza y el desconocimiento de la realidad. La megalomanía del sujeto individual moderno es la otra cara, la negativa, del proceso histórico de descubrimiento del individuo y la revalorización de la subjetividad, que ha llevado a la emancipación religiosa, política y sociocultural, haciendo posibles las modernas sociedades secularizadas, democráticas y pluralistas de Occidente. No se trata, por tanto, de negar la historia ni de desdecirse de la individualidad, subjetividad y autonomía de la conciencia crítica, como conquista de Occidente, sino de reformarla y completarla con una potenciación del concepto de persona y del carácter relacional de la identidad.

Por eso, la reacción ha llevado a una deconstrucción del sujeto desde el doble influjo del segundo Heidegger y de Nietzsche, así como a consecuencia

¹⁵ G. FREGE, *Estudios sobre semántica*. Barcelona, 1971; *Escritos lógico semánticos*. Madrid, 1974; *Investigaciones lógicas*. Madrid, 1984; D. DAVIDSON, *Mente, mundo y acción*. Barcelona, 1992; *Filosofía de la psicología*. Barcelona, 1994; S. KRIPKE, *El nombrar y la necesidad*. México, 1995; H. PUTNAM, *Razón, verdad e historia*. Madrid, 1988; *Racionalidad y metafísica*. Madrid, 1985; W.V. QUINE, *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona, 1962; *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid, 1974.

del influjo estructuralista (Foucault). Se subrayan las prácticas sociales como fuentes del sentido del sujeto (Rorty) y se critican las grandes creencias y relatos de la época ilustrada, en nombre de un pensamiento débil y de un sentido contingente y dinámico que se contrapone a los grandes mitos y creencias de la Ilustración (Vattimo). De ahí, la gran tensión de la segunda mitad del siglo XX: entre los que buscan continuar el proyecto de la Ilustración (como Apel y Habermas) y los que se despiden de él porque cuestionan su violencia potencial, así como la metafísica de presencia y la filosofía de la identidad que les sirve de sustrato (Derrida, Lyotard). La misma tradición analítica anglosajona se acerca a este debate desde una revalorización de la praxis plural y heterogénea del lenguaje (segundo Wittgenstein, Rorty, Davidson, etc.). La discusión cobra nuevo significado a comienzos del siglo XXI en relación con la inculturación y la multiculturalidad, el reconocimiento de la diferencia y la aceptación de una sociedad plural y mestiza.

Desde la perspectiva de la sociabilidad de la persona, lo primero es la socialización familiar, social, escolar etc. No sólo aprendemos un lenguaje que nos viene dado, ya que es una construcción social con la que nos encontramos a partir de la comunicación humana, sino que el aprendizaje se extiende a todos los ámbitos. Las costumbres y los hábitos llevan a la institucionalización social, así como los estereotipos culturales y los roles sociales, que determinan los comportamientos individuales y marcan la identidad. Somos hijos de una familia, de una sociedad dada, de una colectividad en la que nos inculturamos. La sociedad está dentro de nosotros y no es una instancia externa con la que nos relacionamos de forma extrínseca. Robinson Crusoe en su isla desierta, antes de encontrarse con el otro, llevaba consigo la sociedad de la que provenía y no era un individuo absolutamente autónomo y autárquico. Nuestra dependencia ontológica de la naturaleza y de la sociedad, ya que la cultura es nuestra segunda naturaleza, limita, condiciona y potencia nuestra libertad práctica y autonomía cognitiva. No partimos de cero, sino que nos resocializamos en relación con los otros, modificando nuestra primera socialización infantil. El hombre es un animal cultural y la individuación es correlativa a la inculturación¹⁶.

El yo es un término de llegada. No el punto de partida. El problema está precisamente en cómo se da la individuación a partir de la socialización primaria y original. La evolución biográfica de la persona se caracteriza por una libertad creciente, que permite tomar distancia de los influjos infantiles y adolescentes, de la familia, de la escuela, de la Iglesia, de la sociedad, etc. Tenemos que seleccionar aquello que hay que conservar, lo que modificamos y lo que eliminamos, para dejar de ser hijos de alguien y pasar a ser nosotros mismos, con un yo maduro y autónomo (aunque siempre limitado y condicionado). Se trata de un proceso dinámico de resocializaciones, que posibilita una libertad creciente respecto las pautas introyectadas de la sociedad y con-

¹⁶ José A. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid, 1996, pp. 178-224.

figuradas en la socialización anterior. El precio de la libertad es la inseguridad, que se genera desde el momento en que se cuestionan hábitos, mentalidades, valores y comportamientos en los que nos hemos educado y que hemos asimilado como determinantes de nuestra identidad. Surgen así los conflictos de identidad, la posibilidad de separar el yo personal de los roles sociales asimilados, y la necesidad de reestructurar nuestra personalidad y comportamientos¹⁷.

El miedo a lo nuevo, en cuanto que cuestiona las raíces primarias de la socialización, es la otra cara del proceso de personalización. Hay que reinterpretar el pasado desde el presente y desarrollar nuevas experiencias con otras personas referenciales, que desbanquen y relativicen la influencia especial. De ahí el miedo a la pérdida de la propia identidad, inherente al encuentro con el otro, que me desestabiliza. Ese complejo proceso de libertad en tensión con la seguridad, así como la necesidad de asumir el protagonismo de nuestra vida y distanciarnos del influjo de las personas referenciales más determinantes, depende de los encuentros interpersonales y de las nuevas experiencias que determinan nuestro desarrollo. Seguimos dependiendo del otro y del reconocimiento interpersonal. Sólo, en la medida en que hay nuevas relaciones intersubjetivas en las que se dé un encuentro de identidades diversas, es posible distanciarse de las viejas relaciones y tomar conciencia de la propia alteridad.

El encuentro con el desconocido, con el extranjero, no sólo nos permite captar lo específico de nuestra identidad, por contraste y por comunicación, sino que nos capacita para tomar distancia selectiva de ella, es decir, para crecer. Estamos condenados a la libertad, pero ésta se da por mediación de las relaciones con los otros. Al comunicarnos al otro, nos autocomunicamos con nosotros mismos, tanto a nivel cognitivo (y adquirimos un nuevo "*insight*" de nuestra personalidad) como afectivo y sensitivo. La dinámica de crecientes encuentros interpersonales marca la distancia progresiva, que no la negación, respecto de la familia, la patria local y nacional, la educación asimilada y los valores recibidos. También posibilita el "conócete a ti mismo" de la tradición socrática, que se da relacionalmente y no por mera introspección. Al comunicarnos con los otros percibimos nuestra propia identidad. De ahí, el valor del viejo refrán castellano: "el mejor espejo, un amigo viejo".

Por eso, el hombre isla difícilmente puede profundizar en el autoconocimiento (a pesar de su capacidad de interiorización y de autorreflexión). Mucho menos puede escapar a los peligros del aislamiento, tanto en su propensión al narcisismo, cuanto respecto a la pérdida de sentido de la realidad. "Sólo el que ha bajado al infierno del autoconocimiento, puede escapar a los peligros de autodivinización del yo", dice Kant, pero esto no se logra desde el yo solipsista, sino desde la intersubjetividad que se relaciona. Y para ser una isla no hace falta vivir la dinámica de Robinson Crusoe, sino que es posible

¹⁷ E. FROMM, *El miedo a la libertad*. Barcelona, 1980.

vivir inmerso en la multitud, sin que en ella haya ninguna persona interpe-lante con la que nos comuniquemos¹⁸. Al desvincularnos del mundo de rela-ciones interpersonales de la sociedad tradicional, ganamos en potencialidad y libertad de relaciones en la sociedad cosmopolita, pero éstas pierden pro-fundidad y capacidad de relación. El ciudadano de las grandes ciudades es crecientemente un solitario en la multitud. Las condiciones de vida de las metrópolis favorecen numerosas relaciones anónimas e impersonales, funcio-nales y pragmáticas, pero con pocas raíces en la comunicación personal. De ahí, la inseguridad interior, la atonía y despersonalización, que hacen del ciu-dadano un nostálgico del orden tradicional perdido. Ésta es una de las causas del auge tardomoderno de las sectas, que ofrecen confort y seguridad en una comunidad cerrada y xenófoba respecto al desconocido, que se vislumbra como una amenaza.

El mayor potencial de libertades y de capacidad crítica de la sociedad urbana moderna se neutraliza desde el vaciamiento interior del individuo, la manipulación de la conciencia por la propaganda social y la masificación de los comportamientos. La creciente libertad de opinión se neutraliza desde la manipulación social que busca que no pensemos ni opinemos, sino que nos dejemos llevar por la opinión pública prefabricada. Cada uno tiene libertad formal para pensar, creer y opinar, pero la sociedad configura a los indivi-duos de forma que piensen, crean y opinen lo que les dictan los medios. De ahí la superficialidad del potencial de libertades del ciudadano, el desencanto e insatisfacción del individuo y la vulnerabilidad de las propias convicciones y creencias. Hay miedo al encuentro con uno mismo, a la soledad, y al encuentro con los otros, sobre todo con los diferentes.

Este tipo de personalidades masificadas y superficiales es propenso a los mecanismos de rechazo del extranjero, que constituyen un reto y una interpe-lación por su propia existencia. Es lo que ha llevado a algunos autores a hablar de la "personalidad autoritaria"¹⁹. La Escuela de Francfort ha estu-diado el síndrome de las personalidades propensas al antisemitismo y, en general, a la xenofobia. El miedo a la comunicación y la tendencia a compor-tamientos sociales estereotipados (es decir, la sustitución de la creatividad y espontaneidad personales por los códigos de comportamientos reglamenta-dos socialmente) marca a esta estructura del carácter. No temen incluso hablar de un "carácter social", en sentido amplio y analógico, que caracteriza a este tipo humano y lo hace receptivo a la xenofobia, al racismo y, en general, a la hostilidad contra las minorías diferentes. Son personalidades a la defen-siva, en las que sus creencias religiosas, sexuales, nacionales, socioculturales, políticas y económicas forman un todo global a defender contra cualquier

¹⁸ D. RIESMAN (ed.), *La muchedumbre solitaria*. Barcelona, 1981; D. OBERNDÖRFER, *La soledad del hombre en la sociedad contemporánea*. Madrid, 1984.

¹⁹ M. HORKHEIMER (ed.), *The Authoritarian Personality*. Nueva York, 1950; E. FROMM, *Ética y psico-análisis*. México, 1971, pp. 51-130; A. CAPARRÓS, *El carácter social según Erich Fromm*. Sala-manca, 1975.

amenaza desestabilizadora, representada por el otro diferente. Este síndrome cultural y social es muy importante a comienzos del siglo XXI. La inmigración, la afluencia de personas de otras culturas, y el derrumbe de los viejos muros socioculturales que favorecían una sociedad autárquica, son un fermento para los comportamientos autoritarios.

La "personalidad autoritaria" tiene raíces en la primera socialización, la familiar: "El estudio del entorno familiar autoritario revelaba que se ponía el acento en la disciplina, en la rigidez afectiva e impersonalidad de las relaciones interpersonales, en un acusado sentido del deber, del honor, del patriotismo, de la moral y de la religión. La falta de espontaneidad y de creatividad en la familia, la tabuización del sexo, la dificultad para la autocrítica, la autodeterminación y el riesgo, así como una predominante identificación con los convencionalismos sociales, las jerarquías y la homogeneidad ideológica caracterizan, según los estudios de la Escuela de Francfort, al modelo familiar proclive al fascismo y la xenofobia en la Europa de los años cuarenta"²⁰.

La propia inseguridad personal, que se revela en la dificultad para la espontaneidad, creatividad y expresión de las emociones, lleva a la identificación con la colectividad, al mismo tiempo que alimenta la agresividad personal y colectiva que se desata contra el extranjero. Éste ha de ser fácilmente identificable, con una alteridad definida exteriormente que le posibilite ser etiquetado. Por otra parte, hay que escoger un grupo suficientemente débil para que no se tema su poder y convertirlo en un macho cabrío al que se achacan los problemas, crisis y tensiones del cuerpo social. El rol desempeñado por los judíos en la década de los treinta y cuarenta es el que puede ser asumido posteriormente por otros grupos propicios (minorías extranjeras, grupos religiosos, personas de otra raza, o colectivos con una sexualidad diferente, etc.). A partir de aquí se podrían estudiar los rasgos de xenofobia e intolerancia en nuestras sociedades actuales e indagar los rasgos familiares predominantes en los ciudadanos más propensos a estas ideologías totalitarias.

En la medida en que se vive de estereotipos rígidos aprendidos socioculturalmente, con una escasa personalización y con unas relaciones intersubjetivas formales, poco espontáneas y comunicativas, mayor es el potencial xenófobo. El antisemita, antijudío, antihomosexual o anticomunista es potencialmente propenso a enfocar su miedo y su resentimiento contra otras minorías. La amenaza a la propia identidad que supone la existencia del otro-diferente es la que genera la reacción regresiva, la otra cara de no saber asumir los riesgos de la libertad (E. Fromm). Un problema permanente es la relación con los demás. Somos comunicación y nuestra personalidad es relacional, pero tenemos miedo a comunicarnos y a percibir la vaciedad de nuestra experien-

²⁰ Juan A. ESTRADA, "La relación familia-sociedad: un cambio de modelo", en A. SÁNCHEZ SÁNCHEZ (ed.), *Relación familia y escuela en el proceso educativo de niños y adolescentes*, Granada, 1996, pp. 46-47.

cia personal. Por eso, el “infierno son los otros”, como nos dice Sartre en “A puerta cerrada”, cuando se da una relación frustrada, en la que la comunicación se rompe y el otro permanece como extranjero inaccesible, es decir, con una identidad desvinculada y yuxtapuesta a la propia.

La denostada debilidad del pensamiento postmoderno, también caracterizado por algunos como pensamiento débil, apunta a estas relaciones cotidianas, privadas e interpersonales como nuevo giro sociocultural y de pensamiento tras la época de las grandes ideologías y de las grandes creencias y utopías de la modernidad. En este sentido hay una corrección de la tradición ilustrada que se ha ido preparando históricamente durante varios siglos, pero que ha cristalizado en la situación actual²¹. Hay que replantear la subjetividad y la individualidad personal en el marco de la relacionalidad de la persona. Por otra parte, los análisis de la escuela de Francfort acerca de la ideologización en el marco de las sociedades consumistas, cobran aquí una nueva dimensión, profundizando por una parte en la concepción decimonónica de la alienación humana, sobre todo desde la tradición marxista, y por otro en la masificación y pérdida de individualidad de las modernas sociedades urbanas de masa. Estos problemas se agravan cuando se encuadran en el actual marco de globalización que actualmente se está produciendo, que supone el fin de los estados nacionales y el comienzo de una época mucho más marcada por lo planetario y lo multicultural.

3. DE LA COMUNIDAD NACIONAL A LA GLOBALIZACIÓN MULTICULTURAL

El siglo XIX fue el del triunfo de la Ilustración en el pensamiento occidental, y con ella del Estado democrático, social y respetuoso de los derechos humanos, que se convirtió en el gran ideal para muchas corrientes y colectivos. Pero también fue la época en que resurgió transformado un nacionalismo regresivo. La descomposición de los imperios multinacionales y las dos guerras mundiales, con la consiguiente emergencia de nuevos Estados y la política de descolonización no hicieron más que revelar y agravar la situación. Las guerras de religión secularizadas resurgieron a lo largo de los siglos XIX y XX ante la sacralización de la nación siguiendo la dinámica de la revolución francesa (el abate Sieyès con su proclamación sobre el tercer Estado). Los símbolos sagrados fueron utilizados como lenguaje patriótico: sagrada unidad de la patria, altar de la patria, exaltación de la bandera, tumba al soldado desconocido, creación de un ritual político y nacionalista, etc. El derecho a la autodeterminación se combinó con la exigencia de desarrollar la propia personalidad individual y colectiva, desembocando en los siglos XIX y XX en la proliferación de múltiples Estados Nación, frutos de la descomposición de los viejos imperios multinacionales.

²¹ Remito al análisis histórico y sistemático mucho más detallado que he hecho en Juan A. ESTRADA, *Identidad y reconocimiento del otro en una sociedad mestiza*, México, Universidad Iberoamericana, 1998, pp. 8-34.

La invención de la "nación" fue un recurso ideológico para el surgimiento de nuevos Estados, tras la fragmentación de los viejos imperios europeos y se tradujo en una equiparación entre pueblo/nación/Estado. Dado que no era posible la unidad étnica, por la mezcla de poblaciones que hay en toda Europa, y que las fronteras geopolíticas habían cambiado constantemente, haciendo muy difícil el recurso a la geografía para legitimar a los nuevos Estados, se recurrió a otras instancias. Primeramente, a la lingüística, a pesar de que muchas poblaciones eran bilingües y de que viejas lenguas habían devenido minoritarias. En segundo lugar a la unidad social, basada en una tradición cultural compartida (y en parte inventada) que se pretendía diferente. Finalmente fue necesario reescribir la historia, haciendo que muchos acontecimientos contingentes que fueron fruto del azar y las circunstancias se convirtieran en un destino y una necesidad histórica. Había que determinar una presunta esencia nacional y redescubrirla detrás de los eventos históricos, aunque esta presunta identidad escondida fuera desconocida para los protagonistas y, a veces, incluso contraria a su mentalidad y simpatías políticas. El pasado, recreado ideológicamente, se convirtió en normativo desde un presente presuntamente homogéneo con las fases anteriores, ignorando las discontinuidades y rupturas²². Si a estos elementos se podían añadir rasgos étnicos diferentes y tradiciones religiosas distintas, entonces ya se daban los elementos necesarios para crear una nueva nacionalidad diferenciada que avalara el surgimiento de los nuevos Estados Nacionales.

El siglo XIX y la primera mitad del XX representan el culmen de la mitología nacionalista de origen romántico, que eleva la nación a una entidad moral preexistente y normativa, cuya soberanía exige la organización estatal. Hoy, por el contrario, asistimos a un proceso paradójico. Por un lado, a una creciente globalización e interdependencia de los distintos pueblos y naciones, que rompe con el marco del nacionalismo estatal decimonónico construido a comienzos de la modernidad. Por otra parte, a una revitalización de lo comunitario, tanto a nivel local como nacional, intentando compensar el universalismo. Esta tensión desemboca tanto en un nuevo auge del nacionalismo en una época de universalización, como en un reequilibrio de la globalidad y del carácter supranacional de la comunidad política, desde un repotenciamiento de las tradiciones locales.

Por un lado, asistimos a una planetarización fáctica. El desarrollo de las comunicaciones, los viajes y el turismo, la interdependencia económica, las catástrofes ecológicas, el aprendizaje de otras lenguas y la revolución de los medios de comunicación han llevado a un mundo mucho más pequeño, interaccionado y global. Desde 1989, caída del muro de Berlín y comienzo del derrumbe del bloque soviético, asistimos al intento de imponer un nuevo orden mundial. No sólo se ha acabado la guerra fría, y, con ella, se ha puesto

²² J. BERJAIN, "La construcción de la identidad colectiva en las sociedades modernas", en J. BERJAIN- P. LANCEROS (Comps.), *Identidades culturales*. Bilbao, 1996, pp. 13-44.

fin a la segunda guerra mundial, sino que hay una toma de conciencia de que estamos asistiendo al final de una época y comienzo de otra. Vivimos ya la tercera revolución industrial (la de la microelectrónica, las comunicaciones y los transportes) y el mundo se asemeja cada vez más a una "aldea global" (McLuhan), con múltiples contactos y una creciente interdependencia. Lo económico es determinante y lo más visible, pero la globalización afecta también a la forma de vida (creación de grandes urbes a costa del declive de lo rural), a la cultura (impuesta de forma estandarizada por los medios de comunicación social), a la religión (obligada a la coexistencia plural), a los flujos poblacionales (permanentes y pasajeros) y al orden político, cada vez más afectado por instancias, foros y agrupaciones supranacionales.

Se multiplican los síntomas que hacen del Estado-nación cada vez más inviable, una vez derrumbados los imperios coloniales: el auge del turismo, la mundialización del mercado de trabajo, la creciente movilidad social, la creación de grandes bloques internacionales, el dominio de las multinacionales... Parece que todo confluye también hacia el final de las sociedades cerradas, centralizadas, unitarias y homogéneas, en favor de otras abiertas, descentralizadas, polivalentes y heterogéneas. De esta forma, se hunde el paradigma de un Estado centralizado, soberano y autónomo, y de una sociedad compacta y uniforme, determinantes ambos de la modernidad. El siglo XXI ha comenzado porque ya nos movemos en un marco diferente mucho más policéntrico, plural y diferenciado, a pesar de que haya un único imperio con pretensiones mundiales²³.

La globalización es ambigua, ya que está ligada al capitalismo y a la ideología del mercado único, que es la que se propone hoy como la única alternativa válida. De ahí la preponderancia actual de la ideología neoliberal, a la que ya hemos aludido al hablar del predominio de la racionalidad científica. Hoy, sin embargo, iniciamos una etapa nueva porque los medios técnicos hacen posible una ciudadanía mundial. En este contexto, surge un nuevo modelo de sociedad plural en lo económico, en lo político y en lo cultural, que plantea nuevos retos y desafíos. Desde la perspectiva del primer mundo occidental, lo que está en juego es continuar la tradición ilustrada, democrática, universalista e igualitaria, con todas las modificaciones y matizaciones que se estimen necesarias. El peligro, por el contrario, está en revitalizar las corrientes regresivas que han acompañado a la modernidad desde finales del siglo XV. La regresión antiilustrada no sólo es posible desde la repotenciación de la sociedad cerrada, xenófoba, etnocentrista y homogénea de la época anterior, sino también, en la absolutización de un pluralismo relativista, que llevaría a defender la inconmensurabilidad y heterogeneidad absolutas de las distintas culturas y civilizaciones. En nombre del particularismo grupal, se negaría toda posibilidad de universalización. La defensa de la identidad

²³ X. GOROSTIAGA, "Ya comenzó el siglo XXI: el Norte contra el Sur", en *Revista de Fomento Social* 47 (1992) 11-37.

específica concreta (individual y colectiva) tendría como contrapartida la negación de la común condición humana, transcultural, que es la que posibilita el encuentro, la comunicación, el reconocimiento o el rechazo del otro y la reciprocidad.

Consecuentemente, no sería viable el diálogo intercultural, ya que las diferencias radicales entre culturas lo harían imposible. Por eso, no sería posible criticar una tradición o estilo de vida de otras culturas, por ejemplo, la opresión de la mujer por el fundamentalismo religioso de Afganistán, la ablación en Africa o la lapidación de presuntas adúlteras en países de tradición islámica. Al absolutizar las diferencias resultaría imposible apelar a la dignidad y derechos del hombre, para conculcar prácticas y costumbres de otros pueblos²⁴. Tampoco sería realizable la sociedad multicultural, sustituida por una yuxtaposición de pueblos, etnias y colectividades, cuya heterogeneidad inconmensurable impediría las mezclas, la interacción y el influjo mutuo. Desde esta perspectiva se rechaza la política de integración del extranjero, ya que los rasgos específicos propios se convierten en discriminación excluyente para el que es diferente, que por ello, tiene que vivir aparte. En nombre de la no asimilación e integración, se crearían guetos étnicos, culturales y políticos, que posibilitarían mantener segregados a los emigrantes, asilados y extranjeros. Los derechos ciudadanos plenos serían los del propio grupo de pertenencia, ahora extendido a la entidad supranacional (la Unión Europea), más allá del propio Estado-nación. Los demás coexistirían como residentes permanentes pero ciudadanos de segunda clase, con legislaciones específicas y diferenciadas para ellos en lo económico, político y cultural, que es lo que últimamente proponen instancias gubernamentales en España o Italia.

El dilema de civilización o barbarie, que los europeos utilizaron para justificar la expansión colonial, se aplica hoy a la misma civilización que lo ha inventado. El problema está en qué corrientes van a imponerse en el futuro cercano. Por un lado, sigue siendo válido el universalismo inherente a los derechos humanos, la democracia y la ilustración que busca desnaturalizar al Estado y la sociedad política. La vigencia de esas tradiciones exige nuevas actualizaciones económicas, políticas y culturales. Hacen falta ulteriores concreciones que continúen un desarrollo que se ha iniciado y consolidado en los últimos dos siglos. La tradición ilustrada y democrática sólo está vigente cuando se renueva y se continúa, no es algo estático, sino dinámico.

Una vez más, la situación actual ha generado diversidad de reflexiones y de planteamientos filosóficos. Por un lado, están los que sostienen las posturas tradicionales de la Ilustración. Es decir, un planteamiento universalista basado en los derechos humanos y en la ciudadanía mundial, entre los cuales destaca actualmente Jürgen Habermas²⁵. Por otro, los que defienden una

²⁴ A. FINKIELKRAUT, *La derrota del pensamiento*. Barcelona, 1987.

²⁵ J. HABERMAS, *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid, 1989; *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid, 1991; *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona, 1991.

identidad cultural, colectiva y no sólo personal, que lleva a la defensa del comunitarismo y a la vinculación a leyes específicas de la comunidad de pertenencia, entre los cuales destaca el canadiense Charles Taylor²⁶. Si el primero acentúa la dignidad personal, fuente de los derechos humanos, el segundo pone el acento en los peligros de un universalismo abstracto, que no tiene en cuenta el carácter social de la identidad personal y los peligros de un modelo universal estandarizado que se impondría a todos los pueblos. El primero pone el acento en el carácter personal de los derechos humanos, el segundo recurre a los derechos de los pueblos, sin negar la prioridad de los primeros derechos, a los que busca complementar.

El reconocimiento universal de los derechos humanos, firmados por unos ciento cincuenta países del mundo, vincula a la comunidad internacional en un reconocimiento mutuo que tiene implicaciones supranacionales. El consenso universal, aunque la fundamentación y legitimación de esos derechos sea plural y responda a diversos planteamientos ideológicos, humanistas, éticos y religiosos, tiene aquí fuerza normativa y debe inspirar una política de intervención cuando se lesionan gravemente y de forma continuada los derechos humanos de una población. En este sentido, hay que hablar de una soberanía estatal limitada, del derecho de intervención internacional y de la necesidad de reformar las Naciones Unidas y abolir el control absoluto que ejercen sobre ellas las antiguas potencias imperiales, sobre todo con el derecho de veto, para que sea posible un nuevo orden político. El derecho de intervención, que no tiene por qué ser militar, salvo en casos extremos, y que puede ejercerse con la presión diplomática, económica y político-cultural, es el reverso de la cogestión y corresponsabilidad de todos los Estados en una sociedad única y plural al mismo tiempo, la mundial. En este mismo sentido va la idea de crear una corte penal internacional y de crear instancias que velen por el equilibrio ecológico del planeta.

A nivel interno de cada Estado, el reconocimiento del otro pasa también por la distinción entre el Estado y la sociedad civil. Hay que potenciar el Estado y la constitución política (Habermas no teme hablar de un patriotismo de la Constitución²⁷) para que se asegure a todos una igualdad jurídica, política y económica mínima. La sustancia del Estado de derecho viene dada por su origen democrático y su función tuteladora de los derechos ciudadanos, que son la traducción de los humanos. De ahí la importancia de preservar los derechos mínimos de todos, contra los que nadie puede atentar. Por eso, hace falta tanto Estado cuanto sea necesario para proteger el mínimo innegociable de derechos económicos, políticos, jurídicos y sociales que constituyen el Estado democrático como Estado social solidario. El Estado social de derecho se ha ido construyendo en los dos últimos siglos y es una conquista irrenun-

²⁶ Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*. Barcelona, 1996; *Argumentos filosóficos*. Barcelona, 1997, pp. 293-334; *La ética de la autenticidad*. Barcelona, 1994, pp. 11-34; 77-88.

²⁷ J. HABERMAS, *Identidades nacionales y postnacionales*, pp. 83-110.

ciable, en contra de los que ideológicamente hablan del Estado benefactor, para, desde ahí, suprimir conquistas sociales que hoy son derechos inalienables en las sociedades democráticas desarrolladas.

Por otra parte, hay que reducir el Estado y subordinarlo a la sociedad civil en todo aquello que no compete a esos derechos mínimos del hombre. La sociedad civil del futuro se caracterizará por la multiculturalidad y el mestizaje, y hay que proteger las diferencias y dejar de verlas como un obstáculo. Es el final de las sociedades cerradas, incapaces de resistir la presión laboral, de los medios de comunicación, de los transportes y de la cultura. Se ha acabado el inmovilismo y la estaticidad en unas sociedades móviles, interdependientes y abiertas. Esto implica asumir un futuro caracterizado por la relatividad y los conflictos. La homogeneidad facilita la coexistencia, pero tiene la contrapartida de ser empobrecedora y localista. Por el contrario, el pluralismo es potencialmente universalista y cosmopolita, es decir, ayuda a concientizar los propios prejuicios socioculturales, que se relativizan al coexistir con los de otros grupos de otro signo.

En este sentido, las sociedades nacionales y locales tienden cada vez más a ser concreciones de una "ciudadanía del mundo", posibilitada, sobre todo, por el mercado del trabajo, los medios de comunicación social y el transporte, que han acercado las culturas. Pero también implican una mayor conflictividad ante la convivencia de los diferentes. El cosmopolitismo multicultural se mueve entre la tendencia estandarizante, propia de la civilización industrial capitalista, en la que se impone un estilo de vida común generalizado (vestidos, productos, canciones, diversiones) y las inevitables reacciones particularistas, tanto de los individuos como de las colectividades. Se impone el modo de vida occidental, especialmente norteamericano, que desplaza lo autóctono, tanto más cuanto menos integrable sea en la cultura hegemónica. La tendencia al regionalismo, al folklore, a las autonomías de las minorías, a la valoración de la propia historia y tradiciones cobran importancia en este contexto, en el que hay una amenaza por parte de las instancias universalistas. La memoria histórica, las raíces culturales, la lengua y las tradiciones son determinantes de la propia identidad. Ignorarlas supondría una pérdida irreparable que contribuiría a la crisis de identidad y a la desarticulación del todo social.

La universalización tiene que equilibrarse con la particularización, que exige el derecho a la diferencia. Esto es lo que constituye el punto fuerte del comunitarismo, patrocinado por Taylor²⁸. Para Taylor hay una vinculación entre identidad y reconocimiento social, lo cual implica el derecho de una comunidad nacional a defender su propia indiosincrasia cultural y a un tratamiento diferenciado de las tradiciones culturales y los ciudadanos para preservar las propias raíces. Taylor busca hacer compatible el reconocimiento

²⁸ La diferencia de perspectivas entre Habermas y Taylor se refleja en el volumen colectivo, Ch. TAYLOR (ed.), *El multiculturalismo*. México, 1993.

universal de los derechos del ciudadano, que son la versión política de los derechos humanos, con la sustantividad de los valores culturales, sin que esto degenera en una imposición cultural que atentaría al liberalismo que preconiza. Acepta un trato a favor de una tradición, por ejemplo lingüística, aunque sólo con carácter provisional y sin que la tradición pierda su dinamicidad y carácter abierto y reformable. En cuanto ciudadano de la sociedad canadiense, propugna una sociedad y educación bilingües, pero defiende a las minorías y pone límites a las exigencias de hablar francés en el marco público, optando por las ventajas sociales, que son una forma de presión indirecta, más que por la imposición a través de leyes estatales.

Lo universal es garante de los derechos humanos, lo particular de las diferencias específicas sustanciales que tienen que desarrollarse en la sociedad civil. Éstas tienen que ser protegidas por el Estado en tanto en cuanto no atenten contra los derechos humanos, que tienen un carácter transcultural y son primarios respecto a cualquier Estado o comunidad nacional. La identidad cultural exige una política de la diferencia que ofrezca un contrapeso a la política del universalismo, centrada en el reconocimiento igualitario de la dignidad de todos²⁹. Sin embargo, la identidad cultural es dinámica, reformable y variable. No es un todo sustancial ahistórico, sagrado o absoluto, caracterizado por la inmutabilidad y la fijación. Por eso, ninguna cultura tiene asegurado el futuro y éste, en caso de darse, es siempre el fruto de la continuidad y discontinuidades. El fundamentalismo culturalista, como el nacionalista o el religioso es precisamente la negación del futuro en nombre del pasado; la fijación en una sociedad cerrada en contra de la dinámica de interacción y apertura; la sacralización de las contribuciones de las generaciones anteriores a costa de negar la vitalidad y creatividad de la propia.

Por eso, la multiculturalidad implica conflictividad. Hay miedo a perder la propia identidad, tanto a nivel grupal (nacional, local, de clase social, lingüístico, etc.) como individual. De ahí la amenaza latente y frecuentemente explícita de los fundamentalismos regresivos: nacionalistas, religiosos, lingüísticos, étnicos, etc. Actualmente, la mayor amenaza a la sociedad abierta y mestiza vienen no tanto de las ideologías totalitarias del pasado³⁰, aunque el peligro de los autoritarismos fascistas subsiste, cuanto del particularismo disfrazado de universalista que hoy está resurgiendo. El auge del universalismo ilustrado viene limitado hoy por una vuelta regresiva a la exaltación romántica de la especificidad, tanto a nivel individual como grupal.

Estas corrientes regresivas entran en contradicción con el universalismo de la Ilustración y al mismo tiempo lo modifican. Lo universal sólo es alcanzable desde lo particular que se abre a lo diferente y heterogéneo (a lo otro) y

²⁹ Remito a la excelente exposición de José A. PÉREZ TAPIAS, *Claves humanistas para una educación democrática*. Madrid, Alauda-Anaya, 1996; "El vertigo del universalismo y los límites de nuestras identidades": *II Congreso Nacional de Antropología filosófica* (en prensa).

³⁰ Estas han sido analizadas por K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona 1981.

no desde una abstracción de las particularidades específicas. Hay que radicalizar y asumir lo particular, lo empírico, para abrir la nacionalidad a la ciudadanía y ésta universalizarla en lugar de limitarla. La universalidad surge desde el encuentro de culturas, sociedades e individuos y no desde la particularidad absolutizada que se pretende universalizar. Por eso, los problemas del siglo XXI están en continuidad con los de los siglos XIX y XX, siendo el gran reto la construcción de un ethos democrático, humanista y universal³¹. Aquí está el germen de muchos de los problemas que tenemos planteados al comenzar un nuevo siglo.

Hay que revalorizar el nosotros, como subrayan las filosofías comunitaristas (Taylor, Rawls, McIntyre), sin renunciar a los postulados universalistas de las tradiciones liberales, que defienden los derechos humanos vinculantes de cualquier cultura particular. El discurso crítico y reflexivo en una sociedad democrática, es decir, la crítica a las ideologías y la transformación práctica del entramado institucional económico, político y sociocultural, es la que posibilita la libertad y la superación (siempre relativa) de la presión social. Por eso, la legalidad vigente (aunque sea el resultado del consenso democrático) no equivale a validez ética ni puede sustraerse a la crítica y al cambio. La discusión filosófica actual se mueve entre las reivindicaciones del yo y del nosotros sociocultural, entre el individuo y la comunidad, entre las pretensiones de la filosofía de los derechos del hombre y las correcciones fundamentales que hay que hacer desde el respeto a la particularidad cultural. Encontrar una síntesis entre ambas corrientes, que no son contradictorias pero sí generadoras de tensión, es el gran reto al que se enfrenta el siglo XXI.

³¹ Remito al estudio de K. O. APEL (ed.), *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona, 1991; José A. PÉREZ TAPIAS, *Claves humanistas para una educación democrática*.