

# Para entrar en el siglo XXI

Francisco Jarauta | Universidad de Murcia (España)

A nadie escapa que asistimos a un proceso de redefinición del mapa del mundo. A una situación nacida de la Segunda Guerra y marcada por las fronteras entre dos zonas de influencia, controladas por las llamadas grandes potencias, le sigue ahora un acelerado proceso de normalización que modifica radicalmente las coordenadas desde las que apenas hace una década era pensada la situación política del mundo. La caída del muro de Berlín, la crisis de la URSS y de los llamados socialismos reales, que en los análisis de estos últimos años han sido siempre interpretados como los hechos desencadenantes del proceso, adquieren hoy una dimensión indicativa a la hora de establecer las líneas-fuerza que van a definir nuestra época.

Este proceso se presenta como un ideal planetario, construido a partir de una ideología o modelo de concepción del mundo, y cuyas raíces no son otras que los una y otra vez re interpretados presupuestos del liberalismo. Una serie de hechos económico-políticos, que van desde la revolución tecno-científica a la intemacionalización y concentración del capital financiero -sin olvidar el proceso que sufren los sistemas de comunicación- son la base de una normalización progresiva del mundo que configura una nueva situación, en la que vendrían a reconocerse previsiones de fines de los años '60, como las de Marshall McLuhan, escrita en colaboración con Quentin Fiore (*War and Peace in the Global Village*) y la de Zbigniew Brzezinski (*Between Two Ages: America 's Role in the Technocratic Era*). Volver a leer estos informes permite observar de qué forma la aceleración del proceso en estos últimos años ha transformado no sólo los aspectos político-estratégicos -pensemos en las largas décadas de "guerra fría"- sino también los culturales y las formas de vida.

En efecto, una serie de transformaciones generalizadas han sido las que básicamente configuran el mundo contemporáneo. A la normalización le sucede la globalización del planeta. Su horizonte histórico no es otro que el que se presenta como una sociedad tecnocrática, controlada por poderes cada vez más abstractos y universales -se ha hablado de "tecno-fascismo"- y orientada por y desde la *pensée unique*, una especie de

doctrina legitimista que, con claras intenciones holísticas, pretende explicar y orientar las formas de vida de las sociedades postindustriales. La complejidad que define el mundo contemporáneo en sus diferentes aspectos ha servido como coartada para naturalizar una forma de pensar, controlada desde un pragmatismo generalizado que está atento únicamente a la protección de un status qua definido a partir de la propia historia, una historia que obsesivamente intenta autoexplicarse y legitimarse. Ha sido la reflexión geopolítica contemporánea la que, más allá de este mapa normalizado del mundo, nos ha mostrado otras situaciones, nuevos conflictos o, si se quiere, la emergencia de nuevas fronteras. Por una parte, frente a la comentada globalización, en los años '80 han ido creciendo nuevas zonas de conflicto. Unas eran el resultado lógico de los mismos procesos de globalización, que intentaban someter las sociedades con condiciones pre-modernas a los modelos estándar del mundo postindustrial. Otras tensiones se presentaban como la resistencia a lo uniforme de la universalidad comercial, cuyos efectos trascendían lo económico para afectar lo político, las formas de vida, la cultura misma. Frente a aquella globalización han ido generalizándose defensas fuertes de políticas de la identidad, atentas a proteger lo particular, lo individual, lo étnico, lo religioso, una larga serie de referentes con los que tradicionalmente una cultura define su forma de entender la vida. Esta tendencia marca hoy una línea de conflictos cuyo alcance no es fácil de prever.

Sin embargo, no habría que entender estos conflictos exclusivamente como formas de resistencia a la normalización sugerida. Se podría hablar de otros niveles del problema, que trascenderían lo fáctico, en el sentido geopolítico, para situarnos en una perspectiva más radical. La homologación de las fronteras conceptuales -*la pensée unique*- se presenta como una clausura que cada vez hace más difícil una verdadera cultura del proyecto, atenta a la complejidad de la nueva situación del mundo. No se trata sólo de situarse en el conflicto entre la racionalidad de la técnica normativa, en sus diferentes usos y aplicaciones, frente a la a-racionalidad de lo privado y de las formas idiosincráticas. Es necesario ir más allá y volver a pensar el espacio del hombre emergente. Frente a la normalización/clausura es urgente recuperar un pensamiento que, amparándose en la experiencia histórica de la modernidad, sea capaz de proyectar su tensión moral, para 'evitar así el cierre moral de la historia. Se trata de volver a pensar un *ethos* capaz de definir un horizonte humano en el que nadie quede excluido.

Hannah Arendt, siempre tan próxima a Benjamín, en años cargados de miedos y

sombras, exigía la responsabilidad frente a una época que había abandonado el ejercicio de la crítica, la pasión por la verdad. Se trata, también hoy, de volver a construir una distancia crítica que nos permita pensar nuestra época y, quizá sea el primer paso, definir esas primeras cartografías que definan la complejidad, las tensiones, los riesgos; en definitiva, la posible historia pendiente. Esto obliga a repensar las tradiciones en las que nos hemos formado, desde las que pensamos y desde las que se han organizado los proyectos que hoy hegemonizan el mundo. Esta mirada retrospectiva puede ayudar a una comprensión menos ingenua de lo moderno. Somos deudores de una historiografía en exceso edificante, que ha convertido la experiencia moderna en ideal y referencia absoluta para cualquier proyecto histórico. Hoyes necesario partir de una distancia más crítica y radical al respecto; de lo contrario, todo intento de repensamiento quedará prisionero de sus buenas intenciones. Frente a éstas, queda abierta esa especie de *Zwischenland*, según decía Walter Benjamin, un territorio de transición desde el cual pensar, decidir, proyectar otro mundo, otra cultura.

Una y otra vez regreso a las notas del Diario de 1919 de Max Weber. Son páginas estremecedoras, escritas desde la derrota y la humillación, desde una especie de lugar del desastre, cuya luz hacía todavía más tenebrosa la historia, el reciente final de la Gran Guerra. Es una historia imposible de imaginar y narrar, por lo cual se la deja apenas para las notas breves de los Diarios, que -como Walter Benjamin avisaba- tienen la eficacia de guardar el temblor de la vida.

Para Weber, y para tantos otros compañeros de generación, lo que había fracasado no era otra cosa que la Razón, aquella Razón ilustrada que se había constituido en el principio de los saberes y las garantías que regulaban la relación del hombre con el mundo. Y la causa de ese fracaso no era otra que la pérdida progresiva de su tensión moral -aquella que Kant pensó como específica de lo humano, y que a su vez se convertía en tutela de los fines-, para pasar a ser un simple saber técnico, incapaz de pensar un horizonte moral para la humanidad. Tal saber técnico quedaba inerte ante los hechos, que ya parecían más la forma de lo inexorable que el horizonte de la posibilidad, llámese historia o experiencia.

Para Weber, lo sabemos, sólo quedaba una salida, si se quería evitar una nueva catástrofe: refundar la Razón Práctica, volver a aquella tensión moral que Kant había

situado en la raíz de la experiencia humana, capaz de decidir el destino y tutelarlo. Pero esta refundación, escribe Weber, resulta ya imposible. Su alcance, su ideal, entraban en conflicto con aquel nuevo principio de realidad que había emergido poderosísimo a lo largo del siglo XIX, que se presentaba ahora con intenciones expansionistas -por no decir universalistas-, y al que Weber identifica como *Kapitalismus*. Para Weber, ésta era la gran novedad, el verdadero *novum* en el que se sintetizaba toda la experiencia moderna. De ahí la dificultad para reorientar el proceso.

En este sentido, la Gran Guerra podía ser entendida como un resultado lógico, implícito en las condiciones estructurales del proyecto mismo. La superación de un nuevo conflicto sólo era pensable a partir de una reorientación crítica, entendida por Max Weber como una refundación de la Razón Práctica. Este proyecto crítico, la sabía muy bien Weber, resultaba cada vez más difícil, dada la ausencia de un sujeto político capaz de una nueva experiencia, dotado de una nueva disposición moral, abierto a un proyecto acorde con una idea fuerte de humanidad.

Quizá fuera por esto que la Revolución de Octubre había despertado tantas pasiones y entusiasmos entre los sobrevivientes de la guerra, hasta el extremo, contará Benjamin, de que en la Zoo-BahnJwrf de Berlín estaba permanentemente expuesto el cartel de *keine Karte mehr für den Zug nach Moskau*. El "no hay billetes para el tren de Moscú " llegó a ser un referente imposible para tantos viajeros ansiosos.

No es necesario recordar cómo las circunstancias que acompañaron el fin de la Gran Guerra derivaron más tarde en situaciones que ni siquiera el mismo Weber podía haber intuido. Y fueron precisamente éstas las que determinaron, en los primeros meses de 1937, la concepción y fundación del College de Sociologie, una nueva iniciativa en la que se darán la mano la pasión y la lucidez, la fraternidad y la libertad. Fue Bataille el primero en hablar de un "secuestro de la experiencia", de una clausura de aquellas expectativas que, a la largo de los años '20, el surrealismo había de nuevo reivindicado e incluso experimentado. Se trataba de volver a darle voz a la experiencia, a esa expérience *intérieure* que Bataille había situado en el punto de partida de todo proyecto y toda iluminación. A su luz se perfila una nueva comunidad, un nuevo proyecto humano, político y social, bien ajeno y distante del que otros sujetos, por abstractos que sean, defienden y legitiman a pesar de su inmoralidad radical.

Aquellas primeras reuniones en el polvoriento café del Palais Royal (el Grand Véfour

estaba entonces ya casi abandonado) no eran otra cosa que el intento generoso por volver a pensar , en un tiempo difícil, las condiciones que posibilitasen la defensa de la humano. " ¿No habéis oído hablar de esos locos que encendían una linterna en pleno mediodía y luego se ponían a correr por la plaza de la Concorde gritando sin parar: ' ¡Busco la sociedad! ¡Busco la sociedad! '?" Se decían sociólogos, pero qué extraña sociología. Pensaban que la sociedad tenía que responder por la locura (la de Nietzsche, la de Van Gogh), como también por aquella violencia que secuestraba la libertad y la dignidad humana. La historia, que para Joyce era una pesadilla de la que no consigue uno despertarse, sería para el College de Sociologie más bien una pesadilla que impide dormir.

De ahí esa tensión insomne que califican de peligrosa aquellos para quienes la historia debe seguir siendo el guardián más fiel de los sueños dogmáticos. Unos y otros, Bataille, Leiris, Caillois, y cuantos asistían a las sesiones en la trastienda de la Galerie des Livres de la calle Gay-Lussac -según qué días, entre el auditorio podía verse a Julien Benda, Drieu la Rochelle, o a Walter Benjamin, a quien acompañaban sus amigos frankfurtianos, Horkheimer o Adorno- coincidían todos en la urgencia por construir un nuevo discurso que ayudara a definir y reorientar la época. Si, por una parte, coincidían con el pesimismo weberiano al verse expuestos a un proceso cuya lógica era ya irreversible, por otra, la herencia surrealista los proyectaba contra una época cuya legitimidad era más que discutible. Para los sociólogos del College como para los teóricos de Frankfurt, la única vía era la de volver a pensar el programa de la crítica, sabiendo que no se trataba de un ejercicio especulativo, sino de una clara decisión revolucionaria.

Todos sabemos cómo los hechos en aquellos años '30 se precipitaron en una dirección fatal, imponiendo su lógica perversa. Unos tuvieron que emigrar o eligieron la muerte antes de caer bajo los grilletes del fascismo; otros pasaron a la resistencia del pensamiento o de la acción. De estas ausencias y desesperación hablaba mejor que nada y nadie el Bataille del 4 de julio de 1939. La que debía ser una nueva sesión del College, elegida para presentar el segundo año de actividades, resultó ser la última. Aquella tarde, nadie compareció. Ni Caillois ni Leiris. ..nadie. Sólo Bataille, ante un escrito que sabe a testamento, y quizá a derrota.

"Si he venido aquí esta noche, si vengo desde hace dos años, es menos con la

preocupación de formar una organización influyente que con la voluntad de crear una fuerza a partir de una conciencia de la miseria y de la grandeza de esta vida perecedera que nos ha tocado vivir. HACER FRENTE AL DESTINO sigue siendo, a mis ojos, lo esencial del conocimiento."

Pocas veces la pasión había sido invocada con tanta fuerza moral. Y pocas veces también el conocimiento había sido invocado contra el verdadero enigma: el destino, que, en las fechas en las que así escribe Bataille, era ya tenebroso.

No sé por qué, recordar ahora la aventura intelectual y política del *Collège de Sociologie* resulta algo más que un ejercicio de memoria y nos precipita en un momento en el que todavía era posible, fuesen lo que fuesen los hechos, decidirse a favor de un trabajo capaz de hacer frente a uno de los momentos más difíciles de la época moderna. Como también regresar de nuevo al Diario de Weber, con el que abríamos estas páginas, era volver a abrir las páginas de la duda, ahí cuando el reconocimiento de un hecho fundamental, como es el emerger y consolidarse de las sociedades capitalistas, conllevaba para Weber la clausura del sueño emancipatorio, sometido ahora a los procesos de reificación social a partir de un complejo sistema de intereses y necesidades que estructuran la vida de los hombres.

Para el *Collège* como para Weber, la urgente era reorientar el discurso y el programa de la crítica, es decir, la construcción de un análisis que se hiciese cargo, de la nueva complejidad, al tiempo que interviniese más allá de supuestas legitimidades pragmáticas, con el objeto de recuperar una perspectiva en la que lo humano no quede secuestrado, en expresión de Georges Bataille. Esta llamada vuelve a tener hoy una indiscutible actualidad.

En efecto, cada vez resulta más generalizada la opinión de habernos convertido en simples espectadores de nuestra época, librada a una deriva cuyos horizontes últimos dependen exclusivamente de *nuevos poderes*. Estos nuevos sujetos políticos se encuentran dominados por intereses específicos, que una tradición crítica, que va de Marx a Weber, había definido como los de una maximización de la ganancia. Tal ideal se traduce, en términos históricos, en valores como los del bienestar en sus diferentes interpretaciones. y la que en este momento se presenta como nueva formulación de la *utopía liberal* no es otra cosa que la legitimación de una nueva estructura de poder, gestora estratégica de la que ha venido a llamarse *nuevo orden* del mundo. Esto es

tanto como decir un nuevo status quo, fuera del cual es imposible acceder a la normalización exigida y deseada si se quiere seguir perteneciendo a la historia. Esta normalización general -éste es el verdadero alcance del anunciado *fin de la historia*- es definida a partir de un modelo ideológico, el del liberalismo, que pretende constituirse en teoría general de lo social y lo económico, al tiempo que decide todo proyecto político, una vez que la política misma ha quedado reducida a administración o *management*.

Este proceso general de normalización se ha constituido en el único horizonte político legitimado del mundo contemporáneo. Pero su proyecto no es exactamente el de un mundo sin problemas; todo lo contrario, la línea de sombra que lo acompaña es cada vez más gruesa y difícil de explicar. Bastaría seguir ciertos análisis sobre las grandes tendencias del mundo actual para advertir inmediatamente de qué manera el proceso y las estrategias actualmente aplicadas agudizan los conflictos estructurales dando paso a situaciones más conflictivas y de difícil solución.

Un estudio como el de Paul Kenedy, *Preparing the XXI Century*, deja clara la dificultad de establecer mediaciones políticas frente a fenómenos de complejidad nueva, como pueden ser las variantes demográficas, las consecuencias derivadas de los nuevos centros de poder económico, las relaciones Estado/nación, etc. Noam Chomsky, en su más reciente *World Orders Old and New* ( 1994), partiendo del análisis de acontecimientos y situaciones de los años posteriores a 1989 (caída del Muro de Berlín), intenta explicar el funcionamiento de este nuevo *gobierno del mundo*, ofreciéndonos un panorama realista del nuevo orden mundial en que estamos comenzando a vivir y de sus reglas de juego.

Unos y otros, por no citar más que algún texto relevante de la ya amplia bibliografía crítica sobre las tendencias del mundo contemporáneo, ponen sobre la mesa una agenda de cuestiones que tanto los analistas políticos como los científicos sociales intentan normalmente olvidar. Una cierta miopía, junto a una no menor amnesia, producen en muchos casos una doctrina fuertemente mimetizada con los hechos, interpretados una vez más desde el más confeso pragmatismo. Aceptada la conclusión de una etapa de la historia moderna, tras la crisis de los socialismos, no queda otro horizonte que el de la realización del modelo *triunfador*, sean cual fuesen las consecuencias que de ello se deriven.

Más allá de esta perspectiva o lectura neutral y cómplice, se han ido desarrollando a lo largo de las dos últimas décadas debates que han puesto su mira en la formación de nuevos conflictos, nuevas situaciones y, por supuesto, en la necesidad de arbitrar soluciones pertinentes. Obviamente, estas lecturas, a las que me referiré sucintamente, constituyen hoy, en su conjunto, un lugar de reflexión y de resistencia frente a la doctrina de la normalización y legitimación del *nuevo orden* del mundo. El contexto en el que se han ido produciendo estos debates no es otro que la emergencia de nuevos problemas, resultado, en gran parte, de políticas legitimistas, atentas a mantener el sistema de los intereses antes comentados.

Uno de los debates que mejor ha articulado la discusión sobre estos problemas ha sido el llamado: *the liberal comunitarian debate*. Su punto de partida no era otro que la situación paradójica a la que habían llegado las sociedades postindustriales. Por un lado, la defensa de una cultura individualista hacía cada vez más necesaria una referencia a la comunidad, una vez que la sociedad contemporánea no se siente en condiciones de dar respuesta a todos los problemas o necesidades del individuo. Por otra parte, era necesario defender una idea mínima de bien común como elemento regulador, frente a síntomas de procesos de fragmentación de la social, cuyo riesgo último era evidente.

Charles Taylor, Michael Walzer, señalados críticos comunitaristas, han abierto un debate que hoy trasciende el espacio de problemas que la generaron para atravesar los postulados mismos sobre los que se asientan las sociedades contemporáneas. Desde la crítica más frontal a lo que se ha denominado la verdad del liberalismo, hasta las reivindicaciones más estrictas del llamado proyecto moderno, de un *ethos* dominado por el imperativo de la solidaridad -que procede de una concepción holista de la sociedad, para la que la relación individuo/sociedad debe pensarse sin someterla a procesos reductivos de abstracción- se abre, en efecto, un largo campo de discusión ético-política cuyo principal objetivo es el cuestionamiento de los modelos de legitimidad de las sociedades contemporáneas.

En un mundo sometido a procesos acelerados de globalización, la defensa de las diferentes formas de identidad se ha constituido en un problema central. Frente a la tendencia a una globalización cada vez más fuerte, dominada por la configuración de nuevos poderes, competentes a la hora de decidir las estrategias económicas y



políticas a nivel planetario, se abre una amplia línea de resistencia a la homologación, en la que emergen fenómenos de relevancia indiscutible en nuestra época, como son las diferentes formas de nacionalismo y fundamentalismo. Todos estos fenómenos políticos y sociales deben ser entendidos como resultado de una dificultad: la del reconocimiento en el modelo abstracto de un tipo de sociedad que abstrae cada vez más los elementos particulares, para sustituirlos por nuevos *patterns* culturales. Lo ha dicho Touraine recientemente: "si hoy se plantea el problema del multiculturalismo es porque el modelo republicano, 'político', de Occidente está en decadencia o descomposición". y lo está desde hace tiempo, desde que la universalidad sustantiva de la ley y del derecho ha sido sustituida por el racionalismo instrumental de la economía.

La internacionalización de la vida económica ha provocado que la soberanía de los Estados nacionales se haya visto rápidamente desbordada. Es ese desarrollo de las nuevas técnicas, mercados y consumos el que ha destruido la capacidad del orden político de mediar entre el orden natural y la diversidad de las culturas. Desde entonces, hemos visto separarse, por un lado, la racionalización y globalización de la producción y los intercambios económicos; y por el otro, una diversidad cultural que, en vez de ir disminuyendo gradualmente para crear una civilización mundial -como creían los científicos y positivistas-, no ha dejado de aumentar debido a que ya no la dominaba un sistema de valores racionalistas, sino únicamente una racionalidad reducida a instrumentalidad.

Esta resolución del proyecto moderno, que en su día constituye el eje de la crítica que de Weber a la Escuela de Frankfurt llega a nosotros, sigue siendo hoy uno de los problemas centrales a los que el pensamiento contemporáneo debe hacer frente. Entre una economía globalizada y un universo cultural fragmentado se abre un espacio en el que una y otra vez volverán a emerger los conflictos marcados por la necesidad de una defensa de la identidad. Alguien podrá decir que este conflicto ha sido permanente a lo largo de la época moderna, construida como respuesta y superación de los particularismos y definición de nuevas formas de universalidad. Pero sólo ahora este conflicto adquiere dimensiones dramáticas. Lo que está en discusión es la legitimidad de un proceso dominado por una racionalidad económica que instrumentaliza todas las otras mediaciones con el fin de realizar sus propios intereses estratégicos. Si además, y en base a un generalizado pragmatismo, se impone un criterio de explicación y valoración -el *politically correct*- a los diferentes ámbitos de los procesos

sociales -que terminan por ser legitimados en la medida en que se adecuan a los valores institucionalizados-, sólo quien se sitúe en el círculo de esta estrategia adquiere el estatus de una normalidad en la que podrá reconocerse como sujeto del mundo contemporáneo. Toda resistencia será entendida como heterodoxa, o como principio de conflicto. Tras la aparente racionalidad económica crece el Leviatán de las nuevas formas de poder que, en definitiva, configuran un mapa del planeta forzado a una ineludible homologación.

Frente a este panorama, resulta cada vez más urgente construir un pensamiento que intervenga en los procesos de globalización y fragmentación aludidos. El primer mérito de las ideas multiculturalistas ha sido el de reaccionar contra la homogeneización del mundo a partir de una cultura de masas que tiene una fuerza de imitación polémica. La eliminación de *los lugares de la memoria*, anotaba Pierre Nora, deja a las sociedades desprotegidas e incapaces de renovar su vida cultural. Es necesario mediar entre un relativismo cultural extremo y un falso universalismo, construido a partir de la generalización del poder económico.

Es una difícil dialéctica la que recorre tales extremos. Por una parte, no hay que olvidar que nuestra sociedad descansa sobre principios universalistas, sobre derechos humanos que deben ser respetados más allá del reconocimiento de las diferencias. Por otra parte, la defensa de formas de solidaridad nos lleva a la necesidad de supeditar el sistema de intereses a la defensa de la dignidad humana en cualquiera de sus manifestaciones. Este doble aspecto de la cuestión obliga a la construcción de un pensamiento que acoja los extremos y haga posible una estrategia frente a la nueva complejidad emergente.

Se trata de crear -frente al pensamiento único- una idea más abierta de tolerancia. Un multiculturalismo democrático no se reduce a la tolerancia y a la aceptación de particularismos limitados; debe pasar a una crítica de la globalización como también ejercitar la defensa de los derechos de las minorías. Hay que ampararse de nuevo en aquel *ethos* moderno que hacía suya la defensa y realización de un ideal de humanidad para todos, y entendía la historia como el tiempo de realización de ese ideal. Es una tarea que coincide con el imperativo moral de la época moderna, y que ahora más que nunca hay que reivindicar. Es nuestra forma, por recordar a Bataille, de hacer frente al destino.

