



TESIS DOCTORAL

EL INDIVIDUALISMO: ¿PARADIGMA DEL HOMBRE CONTEMPORÁNEO?

AUTOR:

D. ESTEBAN DE VEGA ALONSO

Licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA**

UNED

MADRID 2011



**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**EL INDIVIDUALISMO:
¿PARADIGMA DEL HOMBRE CONTEMPORÁNEO?**

AUTOR:

D. ESTEBAN DE VEGA ALONSO

Licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación

DIRECTOR:

D. MANUEL SUANCES MARCOS

**“ A mi comunidad,
a mi profesor D. Manuel Suances
y a mi amigo Javier López”**

ÍNDICE

	ÍNDICE	7
0.	INTRODUCCIÓN	15
0.1.	¿Por qué paradigma?	15
0.2.	¿Por qué hombre contemporáneo?	16
0.3.	¿Por qué pregunto y no afirmo?	18
0.4.	Desarrollo del trabajo	20
0.4.1.	Primer capítulo: las contradicciones del individualismo.	20
0.4.2.	Segundo capítulo: ¿Qué es propiamente el “individualismo”?	21
0.4.3.	Tercer capítulo: el análisis de las nuevas antropologías	22
0.4.4.	Cuarto capítulo: el comunitarismo: ¿Realidad tendente a desaparecer? ¿Realidad emergente?	23
0.4.5.	Manifestaciones del individualismo	24
0.4.5.1	Consumismo	24
0.4.5.2	Ética	25
0.4.5.3	Política	25
0.4.5.4	Sexualidad	26
0.4.5.5	La nueva espiritualidad	27
0.4.6.	Conclusión	28
1.	LAS CONTRADICCIONES DEL INDIVIDUALISMO	31
1.1.	Ejemplos concretos de contradicciones	31
1.2.	Otro tipo de contradicciones	34
1.3.	La ambigüedad del individualismo	36
1.3.1.	Comunidad sí, comunidad no	36
1.3.2.	El individualismo: ¿versión positiva o negativa?	37
1.3.3.	Entre la universalidad y la particularidad	38
1.4.	Dos visiones contrapuestas	39
1.4.1.	La visión alemana	39
1.4.2.	La visión de Durkheim	40
1.5.	Un mundo hecho de paradojas	42
1.6.	La paradoja también en el trabajo	44
1.7.	Desde la noción de sistema	45
1.8.	La paradoja en el cristianismo	47
1.9.	La paradoja en el consumismo	48
1.10.	La paradoja en la educación	49
1.11.	Conclusión	51
2.	¿QUÉ ES PROPIAMENTE EL INDIVIDUALISMO?	53
2.1.	Evolución del Individualismo	53
2.1.1.	Evolución de la conciencia	53

2.1.1.1.	Estadio preconsciente (Edad de Piedra: 2,5 millones 200.000 a.C.)	53
2.1.1.2.	Estadio mágico (Del 200.000 al 10.000 a.C.)	54
2.1.1.3.	Estadio mítico (10.000 -1.500 a.C.)	54
2.1.1.4.	Estadio racional (1.500 a.C. -...?)	55
2.1.1.5.	Estadio integrado	57
2.1.1.6.	Estadios transpersonales	57
2.1.1.7.	Una visión ligeramente diferente, pero con la misma dirección	58
2.1.2.	La evolución histórica del individuo	59
2.1.2.1.	El mundo griego	60
2.1.2.1.1.	La vinculación del individuo a la polis	60
2.1.2.1.2.	La importancia de la palabra	61
2.1.2.2.	La Edad Media	63
2.1.2.2.1.	La influencia del cristianismo	63
2.1.2.2.2.	La prolongación de la influencia del cristianismo a lo largo de la Edad Media	65
2.1.2.2.3.	La especificidad del concepto de “persona”	66
2.1.2.3.	La aportación del renacimiento	68
2.1.2.4.	La etapa moderna	70
2.1.2.4.1.	La concepción de la nueva ciudad	70
2.1.2.4.2.	Importancia creciente de la producción y el mercado	72
2.1.2.5.	El momento actual	73
2.1.2.5.1.	Nos encontramos en medio de un cambio vertiginoso	73
2.1.2.5.2.	Pero el encanto del futuro hoy no es tan fuerte	74
2.1.2.5.3.	La toma de conciencia respecto al cambio	75
2.1.2.5.4.	El individualismo institucionalizado	76
2.1.2.5.5.	Tres análisis diferentes sobre la evolución del individualismo en nuestros días	78
2.1.2.5.6.	El proceso de individualización según Bauman	80
2.1.2.5.7.	La evolución en el mundo de la mujer	82
2.1.2.5.8.	El advenimiento de una nueva cultura individualista	83
2.1.3.	Conclusión	84
2.2.	Análisis del Individualismo	85
2.2.1.	El individualismo según Lipovetsky	85
2.2.1.1.	Las “válvulas de escape del individualismo”	87
2.2.1.2.	Causas del individualismo según Lipovetsy	88
2.2.1.2.1.	El individualismo de las clases sociales	88
2.2.1.2.2.	El individualismo de la beneficencia	90
2.2.1.2.3.	El individualismo de la felicidad personal	90
2.2.1.2.4.	Individualismo y medios de comunicación social	91
2.2.2.	Profundizamos en el análisis del individualismo	92
2.2.2.1.	La libertad: el factor determinante del individualismo actual	93
2.2.2.1.1.	Dos tipos de libertad	94
2.2.2.2.	La identidad y el individualismo	96
2.2.2.2.1.	Relación entre identidad y comunidad	98
2.2.2.2.2.	Relación entre identidad y trabajo	99
2.2.2.2.3.	Sin embargo, los demás son importantes	100
2.2.2.3.	Las sombras del individualismo	102
2.2.2.3.1.	Desde posicionamientos cristianos	103
2.2.2.3.2.	Del humanismo al individualismo	105

2.2.2.3.3.	El atomismo y la debilidad del individuo	106
2.2.2.3.3.1.	Individualismo y egoísmo	108
2.2.2.3.3.2.	La necesidad del reconocimiento	109
2.2.2.3.3.3.	Individualismo y vulnerabilidad	111
2.2.2.3.3.4.	Individualismo, infantilización, reducción y decepción	112
2.2.2.3.3.5.	Individualismo y comunicación	113
2.2.2.4.	Las luces del individualismo	114
2.2.2.4.1.	Individualismo y liberalismo	115
2.2.2.4.2.	El individualismo, causa de dinamismo social	117
2.2.2.5.	El individualismo, la realidad de nuestros días	118
2.2.2.5.1.	De nuevo Lipovetsky	119
2.2.2.5.2.	Más intentos de equilibrio	121
2.2.3.	Conclusión	123
3.	EL ANÁLISIS DE LAS NUEVAS ANTROPOLOGÍAS	125
3.1.	Introducción	125
3.2.	La dialéctica sujeto-objeto	127
3.2.1.	El existencialismo: una ontología antropocéntrica: M. Heidegger y J. P. Sartre	127
3.2.1.1.	M. Heidegger	127
3.2.1.2.	J. P. Sartre	128
3.2.2.	La antropología estructural: M. Foucault y L. Althusser	128
3.2.2.1.	M. Foucault	128
3.2.2.2.	L. Althusser	129
3.2.3.	El marxismo humanista: A. Schaff, R. Garaudy y E. Bloch	130
3.2.3.1.	A. Schaff	130
3.2.3.2.	R. Garaudy	130
3.2.3.3.	E. Bloch	131
3.3.	La dialéctica hombre-animal	132
3.3.1.	Sobre la evolución	132
3.3.2.	El reduccionismo biologista	135
3.3.2.1.	J. Monod	135
3.3.2.2.	E. Morin	135
3.3.2.3.	E. O. Wilson	136
3.3.2.3.1.	En confrontación con Wilson respecto a la ética	137
3.3.2.3.2.	En confrontación con Wilson respecto a la religión	138
3.3.2.3.3.	Debate respecto al altruismo	139
3.3.3.	El planteamiento antropobiológico:	140
3.3.3.1.	A. Gehlen	140
3.4.	La dialéctica mente-cerebro	140
3.4.1.	Identidad mente-cerebro: la versión del monismo fisicalista: H. Feigl y D. M. Armstrong	141
3.4.1.1.	H. Feigl	141
3.4.1.2.	D. M. Armstrong	141
3.4.2.	Identidad mente-cerebro: la versión del monismo emergentista: M. Bunge	142
3.4.3.	Diversidad mente-cerebro: el dualismo interaccionista: K. Popper	143
3.5.	El planteamiento del cristianismo	145
3.6.	Dos opiniones más	147

3.7.	Conclusión	148
4.	EL DISCRETO ENCANTO DEL COMUNITARISMO	151
4.1.	Presentación del comunitarismo	151
4.2.	El individualismo es imposible	152
4.2.1.	Apoyándose en Aristóteles	152
4.2.2.	El individuo necesita de lo social	153
4.2.3.	Pero la sociedad fácilmente se transforma en masa	155
4.2.4.	Identidad y sociedad	157
4.3.	Un individualismo que se va transformando	158
4.4.	Acercamiento al sistema económico dominante	160
4.4.1.	El economicismo y el materialismo práctico	161
4.4.2.	Las nuevas tablas de la ley	161
4.4.3.	Anatomía de la crisis económica	162
4.4.3.1.	Génesis de la crisis económica actual	163
4.4.3.2.	Las víctimas del sistema	164
4.4.3.3.	¿A dónde nos conduce todo esto?	166
4.5.	Conjugación de lo social y lo individual	167
4.6.	Deseo y necesidad de la comunidad	170
4.6.1.	Necesitamos una nueva fe	171
4.6.2.	La necesidad de la educación	172
4.6.3.	Comunidad y seguridad	173
4.6.4.	Comunidad y pobres	174
4.6.5.	Comunitarismo equilibrado	175
4.6.6.	Sujetos de derechos y deberes	176
4.7.	Es urgente el cambio de nuestra sociedad	178
4.8.	Comunitarismo equilibrado pero real	179
4.9.	Conclusión	180
5.	MANIFESTACIONES DEL INDIVIDUALISMO	183
5.1.	El Consumismo	183
5.1.1.	¿Por qué lo elijo como primera manifestación?	183
5.1.2.	De la posibilidad de consumir a la obligación de hacerlo	184
5.1.3.	Vivir es consumir	186
5.1.4.	Las tres fases del consumo	187
5.1.4.1.	Fase I	187
5.1.4.2.	Fase II	188
5.1.4.3.	Fase III	189
5.1.4.4.	Cambios fundamentales en la fase III	189
5.1.5.	El fenómeno de la masificación	191
5.1.6.	La búsqueda de la felicidad	193
5.1.6.1.	Felicidad y consumo	194
5.1.6.1.1.	Felicidad, consumo e infantilismo	196
5.1.6.1.2.	El consumismo, una especie de sucedáneo	197
5.1.6.2.	El desbordamiento del deseo	197
5.1.6.3.	El veredicto ambiguo de Lipovetsky respecto a la felicidad	199
5.1.7.	La superpublicidad envolvente	199

5.1.8.	El consumo, ¿potencial democratizador?	202
5.1.9.	El ritmo trepidante del consumismo	203
5.1.10.	De la ética del trabajo a la estética del consumidor	205
5.1.11.	Nuevos campos que el consumo desea explota.	207
5.1.12.	Consumismo y espiritualidad	208
5.1.13.	Conclusión	210
5.2.	La Ética	211
5.2.1.	El fundamento de la ética	211
5.2.1.1.	¿Pero es eso posible hoy?	212
5.2.1.2.	El relativismo envolvente	213
5.2.1.3.	El relativismo moral está en relación con un relativismo más amplio	215
5.2.1.4.	¿Qué hacer?	216
5.2.2.	El origen de la ética	217
5.2.2.1.	Ética, altruismo y Dios	218
5.2.3.	El planteamiento de Lipovetsky respecto a la ética	220
5.2.3.1.	La evolución de la ética según Lipovetsky	220
5.2.3.2.	Aún así, no estamos en una fase inmoral	221
5.2.3.3.	Entonces, ¿cómo es nuestra ética?	223
5.2.3.3.1.	La razón no sustenta la moral	223
5.2.3.3.2.	La transformación de los valores	224
5.2.3.3.3.	La ética de la realización	225
5.2.3.3.4.	Individualismo y carencia de valores objetivos	227
5.2.3.3.5.	¿Todo tiene que girar en torno a uno mismo?	228
5.2.3.3.6.	La fuerza de la costumbre	230
5.2.4.	La paradoja se mantiene	231
5.2.5.	El deseo de escapar del deber	233
5.2.6.	Ética mínima	234
5.2.7.	¿Motivos para la esperanza?	235
5.2.8.	Ética y justicia	237
5.2.9.	¿Posibilidad de una ética abierta a la trascendencia?	239
5.2.10.	La realidad del nihilismo	241
5.2.10.1.	¿Para qué sacrificarse?	244
5.2.11.	Una “especie” nueva	246
5.2.11.1.	Esto afecta a nuestra forma de amar	247
5.2.11.2.	Y afecta también a la procreación	249
5.2.11.3.	La nueva ascética	249
5.2.12.	Conclusión	250
5.3.	La realidad política	251
5.3.1.	Ante todo, democracia, pero entendida de un modo paradójico	252
5.3.1.1.	Democracia e individualismo	252
5.3.2.	La inevitable paradoja, también en la democracia	254
5.3.3.	Nos encontramos en La sociedad de la decepción política	255
5.3.3.1.	El análisis de la decepción	256
5.3.3.2.	La decepción en el mundo de la política	257
5.3.3.2.1.	Indiferencia creciente	258
5.3.3.2.2.	La indiferencia, algo intrínseco a la democracia	260
5.3.3.2.3.	No quedan alternativas políticas por las que optar	260

5.3.3.2.4.	La responsabilidad de los medios de comunicación social	262
5.3.3.2.5.	¿Qué hacer ante esta situación?	263
5.3.4.	Es necesaria otra política	264
5.3.5.	¿Una tercera vía?	266
5.3.6.	¿Es posible otro tipo de propuestas?	268
5.3.7.	El cambio exigiría otra forma de ser persona	269
5.3.8.	Libertad y totalitarismo	271
5.3.9.	Una cultura antiutópica	272
5.3.10.	El mundo del mercado invade todo	274
5.3.10.1.	Esclavos de la economía	275
5.3.10.2.	El capitalismo ha cambiado, y con él el individuo	277
5.3.11.	Conclusión	278
5.4.	La sexualidad	279
5.4.1.	Cambios que se han producido en el mundo de la sexualidad	279
5.4.2.	Cambios producidos en el mundo de la mujer	281
5.4.3.	Biología y cultura y una mayor igualdad entre los sexos	283
5.4.4.	Sobrealoración y trivialización del sexo	286
5.4.5.	Desvinculación ética de la sexualidad respecto a la ética	287
5.4.6.	Una valoración exorbitada de la sexualidad	290
5.4.7.	¿Y la fidelidad?	290
5.4.7.1.	Una nueva comprensión del matrimonio	291
5.4.7.2.	Sin embargo, tampoco la familia está exenta de paradojas	292
5.4.7.3.	Hedonismo y sexualidad	293
5.4.7.4.	¿Implica el amor la fidelidad en las relaciones sexuales?	294
5.4.7.4.	A pesar de todo, se sigue buscando el complemento de la pareja	295
5.4.8.	Conclusión	296
5.5.	La nueva espiritualidad	297
5.5.1.	Estado de la cuestión	297
5.5.1.1.	Transformaciones que se han experimentado en el mundo de la religión	297
5.5.1.1.1.	Un mundo que sigue necesitado de dioses, aunque estos se conciban de otra forma	298
5.5.1.1.2.	Aquí la paradoja se hace especialmente evidente	299
5.5.1.1.3.	La aspiración de los deseos del hombre	300
5.5.1.1.4.	¿Retorno a la religiosidad?	301
5.5.1.2.	Hablar del misterio de la vida no es hablar necesariamente de Dios	303
5.5.2.	Diferencia entre espiritualidad y religión	304
5.5.2.1.	Asistimos a la independencia de la espiritualidad respecto a las religiones	304
5.5.2.2.	Nueva paradoja: superación del materialismo en un mundo que parecía rendido al materialismo	306
5.5.2.3.	Acerca de la espiritualidad laica	306
5.5.2.4.	Variaciones dentro del mismo tema	307
5.5.2.5.	Espiritualidad experimentada dentro de la inmanencia	309
5.5.2.6.	Diferentes posturas ante la nueva espiritualidad	310
5.5.2.6.1.	Respaldo a la nueva espiritualidad desde el mundo de la cultura	310
5.5.2.6.2.	Respaldo a la nueva espiritualidad desde el mundo de la ciencia	311
5.5.3.	Religiosidad individual	312
5.5.3.1.	Primacía de lo individual sobre lo comunitario	313

5.5.3.2.	Dispersión de vida	314
5.5.3.3.	Religiosidad a la carta	315
5.5.3.4.	¿El individualismo como una nueva religión?	317
5.5.3.5.	El encanto del orientalismo	318
5.5.3.6.	Religiosidad abierta y cerrada	319
5.5.3.7.	¿Es posible la aut plenitud humana?	320
5.5.3.7.1.	¿A qué se asocia la idea de “plenitud”?	321
5.5.3.7.2.	Coincidencias de otros autores	322
5.5.3.7.3.	Plenitud y autonomía	323
5.5.3.8.	Polémica interpretativa respecto al presente y al futuro de la religión	324
5.5.3.8.1.	¿Nuevas formas de trascendencia?	324
5.5.3.8.2.	¿Qué juicio ofrecer sobre la religiosidad tradicional?	325
5.5.3.9.	Una nueva forma de religiosidad tal y como la ve Lipovetsky	328
5.5.3.9.1.	Características del momento religioso actual que Lipovetsky subraya	329
5.5.3.9.2.	En la nueva religiosidad cabe todo	330
5.5.3.9.3.	Religiosidad y búsqueda de la felicidad	331
5.5.4.	Conclusión	332
6.	CONCLUSIÓN	335
6.1.	“Somos individualistas, nadie lo duda”	335
6.1.1.	Tres visiones no opuestas, sino complementarias	336
6.1.2.	Pero esta no es toda la realidad	338
6.1.3.	Muchos derechos y pocos deberes	339
6.1.4.	El individualismo nos seduce y nos reduce	341
6.2.	Lo más triste del individualismo: el olvido del otro (y especialmente de las víctimas)	342
6.2.1.	El análisis se centra sólo en el primer mundo	343
6.2.2.	Es necesaria una visión diferente, desde los pobres	344
6.2.3.	Breve historia de los pobres	346
6.2.4.	Necesidad de una filosofía comprometida	347
6.3.	De ahí la necesidad de planteamientos de tipo comunitarista	348
6.3.1.	La necesidad y el miedo a lo comunitario	349
6.3.2.	Concreciones comunitarias	350
6.3.3.	O fraternidades o nada	351
6.3.4.	Fraternidad: la felicidad del otro tiene que ver con mi felicidad	353
6.4.	La gran baza: la educación	353
6.4.1.	La educación, siempre en el centro del debate	355
6.4.2.	Lo más efectivo es lo más afectivo	356
6.4.3.	Educación para la justicia: la gran tarea pendiente	357
6.4.4.	Claves para la educación en la justicia	358
6.4.4.1.	Para que el Plan de Educación en la Justicia sea realmente efectivo y fecundo, debe dirigirse tanto al grupo como a cada persona	358
6.4.4.2.	No basta con cambiar a la persona: hay que cambiar las estructuras	360
6.4.4.3.	Es necesario confiar en los jóvenes	360
6.4.4.4.	Es necesario confiar en el joven	361
6.4.4.5.	Creemos en los educadores	363
6.4.4.6.	Formar el carácter	363

6.4.4.7.	Hay dimensiones educativas que sólo se descubren desde la experiencia	364
6.4.4.8.	El trabajo del grupo, para caminar como peregrinos y no como vagabundos	365
6.4.4.9.	Nadie tiene la clave del éxito: todos aprendemos de todos	366
6.4.4.10.	Mi propuesta concreta: la educación desde una actitud de fe	367
6.4.5.	Acoger la realidad	368
	BIBLIOGRAFÍA	369

0. INTRODUCCIÓN

El estudio del individualismo es apasionante. Iniciar un trabajo en torno a este tema es entrar en un camino con múltiples ramificaciones, ya que en él confluyen contenidos relacionados con la antropología, la ética, la ciencia. Para estudiar el individualismo es necesario adentrarse en el conocimiento de las distintas teorías de la evolución, la política, la economía, la historia... Pero, junto a todos estos campos de estudio, es necesario añadir uno más: el de la metafísica, puesto que las preguntas que surgen al abordar el estudio del individualismo no se reducen al terreno de los *cómo*: cómo es el hombre, cómo es su dimensión social, cómo ha llegado a ser lo que hoy es, cómo se desarrollan sus potencialidades... sino que tienen que ver también, y quizá en primer lugar, con el *qué*: ¿Qué es el hombre? Obviamente, para responder a esta pregunta de tipo metafísico es imprescindible tener en cuenta la evolución histórica del concepto del hombre; y no sólo la *evolución del concepto*, de un modo intelectual, sino la propia *evolución real* de lo que significa ser hombre, es decir, el modo de vivir, de agrandar o acortar sus derechos, de tomar conciencia de los deberes, de formar parte de la sociedad...

Obviamente, no puedo abordar, ni lo he pretendido, todos estos contenidos. Es muy amplia la bibliografía que existe para poder acercarse a conocer cada uno de ellos. Yo he pretendido analizar la situación actual del ser humano desde el prisma del individualismo, para preguntarme si realmente podemos considerar el individualismo como el paradigma del hombre actual. Por eso he titulado mi tesis de esta forma: “El individualismo: ¿paradigma del hombre contemporáneo?”. Deseo explicar el porqué del título y lo voy a hacer parte por parte.

0.1. ¿Por qué *paradigma*?

Utilizo el término *paradigma* con un sentido similar al que lo utiliza Kuhn en su obra *Estructura de las revoluciones científicas*¹. El paradigma es el modelo explicativo de toda la realidad. Al referirse su obra al mundo de la ciencia, obviamente el paradigma se refiere a un modelo explicativo de tipo científico; pero el mismo Kuhn añade que ese modelo supera las fronteras de lo estrictamente científico para adentrarse en otros campos más generales, que tienen que ver con la cultura en un sentido amplio, con el concepto del hombre, la sociedad, la religión...

Al utilizar el término *paradigma* referido al individualismo pretendo proponer el modelo de individuo como la estructura de análisis de lo que hoy es el hombre. Plantearse si es el individuo el modelo para entender hoy al ser humano significa analizar si el hombre se concibe actualmente, ante todo, como individuo, no como ser social. Esto, por supuesto, tiene connotaciones fortísimas en todos los campos en los que se despliega el ser humano: en sociología, política, ética, economía...

¹ Kuhn, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México 1990.

0. 2. ¿Por qué *hombre contemporáneo*?

Ya he dicho que la evolución del concepto *hombre* a lo largo de la historia es muy interesante. Lo que era el hombre en la antigua Grecia es algo muy diferente a lo que fue en la Edad Media o lo que fue a lo largo del Siglo XIX. Aunque sea imprescindible hacer una referencia a esta evolución, además de muy clarificador, yo voy a centrar mi estudio fundamentalmente en el hombre contemporáneo, en el hombre actual. A lo largo de la historia ha habido jalones especialmente significativos, pero en el tema que nos ocupa ha habido uno especialmente importante: el que corresponde a la modernidad. Entiendo por “modernidad” en este caso, puesto que es un término que puede tener muchas connotaciones, el equivalente a ilustración. No son lo mismo, pues la modernidad es más amplia que la ilustración; pero al referirnos al estudio que deseo hacer de la persona, me parece especialmente relevante. Es obvio que la cultura, la historia y la filosofía de la ilustración han contribuido profundamente a configurar la imagen del hombre actual.

Sin embargo, hago caer en la cuenta de que mi trabajo no trata sobre el *hombre moderno*, sino sobre el *hombre contemporáneo*. Es importante esta diferenciación, en la que profundizo un poco más. Si es cierto que somos deudores, como no podía ser de otra forma, de todo el proceso que se desencadenó con la modernidad, lo cierto es que la modernidad *está siendo superada*. No puedo decir que “haya sido superada”, porque seguimos viviendo de ella. Pero en sí misma la modernidad tiene los genes de su propia superación y se encuentra, desde hace ya muchas décadas, en un proceso de contradicción, superación y dialéctica constante.

¿Cuál es el término con el que podemos referirnos para hablar de la contemporaneidad? No hay acuerdo. Es más: ni siquiera hay acuerdo respecto a si realmente la modernidad está siendo superada. Palabras como “posmodernidad”, “tardomodernidad”, “modernidad líquida”, “modernidad tardía” y muchos otros, se suceden constantemente. Y parece que nos encontramos en un tramo histórico en el que realmente nos cuesta encontrar no sólo el término, sino también la clave interpretativa para saber analizar de un modo certero la historia que vivimos, como si fuésemos más conscientes de lo que vamos dejando atrás que de lo que vamos incorporando a nuestro bagaje histórico. Así lo expresa Gabriel Albiac:

“Para ejemplificar la omnipresencia de dicha idea, bastaría con mencionar esa publicística y reiterada costumbre consistente en definir cualquier nuevo movimiento o tendencia utilizando el prefijo *post*, como si lo único que ya estuviera en nuestra mano saber fuera lo que vamos abandonando, aquello a lo que venimos obligados a renunciar. Esa «dificultad para autonombrarse», por decirlo a la manera de Bernstein, constituye la expresión fiel de una percepción epigonal –por no decir terminal– de la propia época analizada como pocos por Martin Heidegger”².

Así pues, no hay acuerdo ni en el nombre ni en el significado para referirnos a este momento histórico. Para muchos autores, que citaré a lo largo del trabajo (A. Touraine, G. Balandier, A. Giddens, U. Beck), el concepto de posmodernidad es demasiado ambiguo, pero en general significa que hemos traspasado ya el horizonte fundamental de la modernidad. Giddens, concretamente, dice: “Vivimos precisamente un periodo de radicalización de esta modernidad”³. Otros autores, sin embargo, más que de radicalización hablan de superación o

² Albiac, G., “El siglo como unidad de medida”, 7-27, en Cruz, M., Vattimo G. y otros, *Pensar en el siglo*, Taurus, Madrid 1998, 20.

³ Giddens, A., *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid 2004, 57, citado por Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 161.

ruptura con la modernidad. Jean Paul Willaime prefiere hablar de “ultramodernidad”, refiriéndose a ella como a una modernidad sin la esperanza que la alumbró⁴.

Albiac reflexiona, en el artículo que cité hace un momento, en torno a la idea del final de la historia, tan presente en autores como Heidegger, Hegel, Kojève, Fukuyama... Y concretamente aquí se detiene en la incorporación tan utilizada del prefijo “post”. Cuando añadimos este prefijo, en realidad seguimos poniendo el acento en aquello que parece que queremos dar por superado, pero dándole un carácter completamente diferente. Victoria Camps, en otro artículo del mismo libro citado, se refiere a la posmodernidad entendiendo por tal el rechazo absoluto de la modernidad y, con ella, el rechazo del método trascendental. Un rechazo que se proyecta en las críticas más actuales al liberalismo moral y político⁵. Por método trascendental entendemos el método de Kant, que analizaba al ser humano como un ser al que se le extraían sus características personales, los contenidos de tipo más individualizado, precisamente para llegar a afirmar la autonomía moral del individuo, de cada individuo, que residía en su trascendentalidad, en su capacidad razonadora, común a todo ser humano. Su capacidad individualizadora residía precisamente en que era un ser trascendentalmente igual a los otros seres. Y por eso se podía elaborar y proponer un imperativo categórico, que era formalmente igual para todos los hombres.

Pero Kant fue pasado por la criba de otros filósofos posteriores que ni tenían la pretensión de realizar un análisis trascendental ni concebían al ser humano como alguien idéntico en la forma y en el fondo a los demás. Vattimo considera que Nietzsche y Heidegger han abierto un camino completamente nuevo, que ha impulsado profundamente la época de los “post”, y cree que actualmente vivimos en un mundo distinto, en el que aún no se ha manifestado completamente lo que el hombre llegará a ser desde que se inició el período del nihilismo.

Pues bien: mi deseo es analizar al hombre contemporáneo, al hombre deudor de todo el proceso histórico transcurrido, que se debate, por una parte, entre las certezas y la confianza en la historia y en el progreso que heredó de la modernidad, y, por otra, entre la desconfianza y la conciencia de límite que los acontecimientos históricos y la filosofía de gran parte del siglo XIX y del siglo XX han despertado. Es más difícil estudiar al hombre contemporáneo, pues no hay grandes acuerdos en el análisis, y por otra parte falta la distancia que permitiría un punto de vista más objetivo y contrastado de la realidad que se desea analizar. La reflexión de María Zambrano nos ilumina en este sentido:

“Cada época es como un acto en el drama de la historia humana, que sólo alcanzará la plenitud de su sentido dentro del drama acabado. Sólo desde el final de los tiempos podríamos ver claramente el sentido de cada época y aún de cada vida individual. Pero como no hemos llegado a él, sucede que nos vemos forzados a ser al mismo tiempo juez y parte. Vivimos dentro de una época, prisioneros de ella”⁶.

“Vivir prisioneros de una época” nos impide mirarla con objetividad y entenderla plenamente, entre otras cosas porque no tenemos distancia y porque nuestra subjetividad nos impide ver con total claridad. Eduardo Punset dice que la realidad es una fabricación cerebral⁷, y podríamos añadir que más aún la realidad del momento presente. Quizá las personas de cada época histórica vivieron con la conciencia de que su época concreta, en

⁴ Cfr. *Ibid.*, 161.

⁵ Cfr. Camps, V., “Universalidad y mundialización”, 61-87, en Cruz, M., Vattimo G. y otros, *Pensar en el siglo*, Taurus, Madrid 1998, 20.

⁶ Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, S.A., Madrid 2008, 123.

⁷ Cfr. Punset, E., *El viaje al poder de la mente*, Destino, Barcelona, 2010, 108.

la que les tocó vivir, era una época especial, por su problemática o su complejidad. En ese sentido, nuestra época no es una excepción. El fenómeno de la globalización, de creciente importancia, nos permite descubrir que vivimos en un mundo nuevo, con una cultura planetaria inimaginable en otras épocas. Parece que hoy todo ayuda a que los viejos ideales del cosmopolitismo estoico resurjan con fuerza, avalados y fuertemente respaldados por la tecnología y la economía. Pero esto ocasiona nuevos problemas de difícil solución. Así lo expresan Lipovetsky y Serroy:

“Con la cultura-mundo se difunde por todo el globo la cultura de la tecnociencia, del mercado, los medios, el consumo, el individuo; y con ella una muchedumbre de problemas nuevos con repercusiones globales (ecología, inmigración, crisis económica, pobreza del Tercer Mundo, terrorismo...), pero también existenciales (identidad, creencias, crisis de sentido, trastornos de la personalidad...)”⁸.

Si algunos pensadores creen que nos encontramos abocados a un final de la historia, otros opinan todo lo contrario. El desencanto del que habló Max Weber, que surgía de la separación de las esferas de la verdad, la belleza y la bondad, que hasta entonces habían estado unidas, nos lleva a desconfiar, según Claus Offe, del momento actual. Nos encontramos, tras el recorrido confiado de la modernidad, en un momento más parecido al periodo pre-moderno. En lugar de considerar que el momento actual es el fin de algo, más bien nos encontramos en un estadio que requiere en seguida superación, y que es en sí mismo punto de partida de algo nuevo⁹.

0.3. ¿Por qué pregunto y no afirmo?

Con esta tercera pregunta deseo terminar de explicar por qué he elegido este título para mi tesis. Quiero explicar por qué pregunto y no afirmo, porque lo normal en una tesis, y más en su título, debería ser afirmar algo. Sin embargo, me quedo en la pregunta, porque considero que no se puede afirmar, al menos de entrada, que realmente el individualismo es el paradigma del hombre contemporáneo. Esperaré a la conclusión, en todo caso, para ver si mantengo la pregunta o la resuelvo por medio de una respuesta, aunque ahora adelanto algo de la dirección que irá tomando mi trabajo.

Cuando comenzaba la elaboración de mi tesis, sin duda habría afirmado que, efectivamente, el individualismo es el paradigma del hombre actual. ¿Por qué? Porque se me hacía evidente que el hombre tenía más de solitario que de solidario, que su desatención por lo común era creciente, que tenía más conciencia de sus derechos que de sus deberes, que, el *ciudadano* que había existido en otras épocas, ahora era ante todo un *burgués*, que vivía fundamentalmente pendiente del consumo... En fin, un sinfín de notas que dibujaban al ser humano como un ser individualista, y no precisamente del individualismo moderado y hasta positivo que cabría también imaginar, sino del individualismo de tipo más egocéntrico.

Influía en mi opinión la lectura detenida de muchos libros de Lipovetsky, filósofo y sociólogo que analiza al hombre actual desde claves profundamente individualistas, y siempre de una forma muy convincente, al que

⁸ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 9-10.

⁹ Cfr. Offe, C., “Modernity and Modernization as Normative Political Principles”, *Praxis International*, 7.1 (abril de 1987) págs. 2 y ss, citado por Benhabib, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y postmodernismo*, Gedisa, Barcelona 2001.

haré muchas referencias a lo largo de mi tesis. Pero un estudio más profundo del mismo Lipovetsky y, sobre todo, una lectura y una reflexión mucho más detenida y más amplia como la que he tenido que hacer a lo largo de mi tesis, contrastando con muchísimos más autores, que me han ayudado muchísimo, me permite dudar actualmente de que esté tan claro que podamos hablar de un paradigma de tipo exclusivamente individualista. A lo largo de mi trabajo he de reconocer que he aumentado en mis dudas y no en mis certezas.

Por clarificar un poco más mi postura, que iré presentando con detenimiento a lo largo del trabajo, y especialmente en la conclusión de la tesis, debo clarificar que sí creo que el individualismo sea actualmente el paradigma dominante, pero no el único, y que hay muchos pensadores que, al analizar la realidad, subrayan determinadas características que ponen de relieve otros parámetros de comportamiento que van en una línea más comunitarista.

Si el individualismo fuese el único paradigma de interpretación del hombre actual, habrían tenido razón quienes anunciaban que nos encontrábamos ante el final de la historia. Fukuyama, cuando escribió su famosísimo libro¹⁰, estaba convencido de que la historia ya no podía dar más de sí, una vez que el muro de Berlín había sido derribado y que al sistema político y económico liberal no le quedaba ningún rival que le pudiera hacer frente. Y no hay duda de que el individualismo está profundamente emparentado con el liberalismo. Sin embargo, pocos son los que mantienen la opinión de Fukuyama. De hecho, nada más escribir su artículo, que tuvo una repercusión mundial inusitada, fueron muchos los autores que se opusieron a su tesis y que, entre otras cosas, se quejaban de que, si lo que ahora tenemos es realmente el final de la historia, nos encontraríamos ante un triste final de la historia.

Pero no, no era el final de la historia, ni entonces, hace ya más de dos décadas, ni hoy. Por debajo de esta dominancia del pensamiento y de las manifestaciones de tipo individualista, hay un gran número de filósofos que interpretan de un modo distinto la realidad, que observan ya o prevén claras pulsiones de tipo colectivista, si bien no vendrían por el camino de un socialismo fuerte, sino de posturas mucho más suaves, pero colectivas, comunitarias, grupales. Ahí se englobarían autores de posturas marxistas, si bien de tipo heterodoxo, neoaristotélicos, filósofos cercanos a posturas religiosas o espirituales, teóricos críticos con el neoliberalismo dominante, filósofos de especializados en el planteamiento ético... Incluso la misma crisis actual, que ya lleva con nosotros varios años, hace pensar en la necesidad de un nuevo modo de plantearse las cosas, y en la corrección de las características más ultraliberales del capitalismo dominante. El *Movimiento 15 M*, que casualmente ha surgido durante las semanas en las que yo avanzaba mi tesis, es una buena muestra de este tipo de posturas.

Ahora bien, al leer a todos estos autores, a los que haré referencia a lo largo de la tesis, me quedo con la duda de si realmente estos filósofos están describiendo la realidad que ven o más bien se encuentran proyectando sus deseos de un mundo mejor. Porque son pocos, aunque los hay, los que defienden esta situación, tal y como se presenta. Es cierto, y también hablaré de ello, que no todo es negativo en el individualismo, y que nuestra cultura actual debe mucho a quienes a lo largo de la historia lucharon por alcanzar cotas de libertad y realización de derechos que hoy consideramos consustanciales al ser humano, tras un largo período de luchas de todo tipo, pero que en otras épocas parecían inimaginables. Sin embargo, también es cierto que, globalmente, la mayoría de los autores se muestran críticos con las notas tan profundamente egocéntricas que acompañan el fenómeno del individualismo actual. Por eso, hay una pléyade de autores que expresan su disconformidad con

¹⁰ Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992.

nuestro presente y que desean buscar cauces de cambio para una sociedad que no sabe qué hacer con tanta libertad¹¹ y que, sin embargo, agoniza por falta de igualdad. Con todo, insisto, aquí parece expresarse más el deseo de que las cosas cambien que la objetividad de quien analiza la realidad. Pero de todo ello escribiré con detenimiento.

0.4. Desarrollo del trabajo

He estructurado mi trabajo en cinco grandes capítulos, a los que he añadido mi conclusión personal. Paso a presentarlos someramente, para dar a conocer desde el principio el recorrido que voy a hacer y el porqué he decidido presentarlo de esta manera.

0.4.1. Primer capítulo: las contradicciones del individualismo.

Me ha parecido conveniente comenzar por este capítulo porque es algo que conviene tener en cuenta desde el principio. Quizá cualquier otro tema que pretendiéramos estudiar en relación con el mundo actual tendría que empezar por un capítulo semejante, pues no en vano Lipovetsky se refiere al mundo actual como una “cohabitación de contrarios”; pero en el caso del individualismo me parece imprescindible comenzar por abordar algo que es esencial: la contradicción.

En este capítulo, y también en los capítulos siguientes, aparecerán muchas veces expresiones como “paradoja”, “ambigüedad”, “contradicción”... Constantemente nos encontraremos bocados a lo que considero la paradoja fundamental: ¿es el individualismo algo positivo para el hombre, una corriente que le hace crecer, le potencia, le permite un desarrollo mejor, o por el contrario, algo que le reduce, le acorta sus posibilidades, le hace menos persona? Ante esta pregunta no hay acuerdo. Y no sólo no hay acuerdo, sino que las opiniones son profundamente contrapuestas.

Pero no sólo es paradójico el tema del individualismo por esta cuestión. En la presentación de muchos de los fenómenos que nos permiten hablar del hombre actual como un ser individualista se observan grandes paradojas: sobre la valoración del consumo, de la solidaridad, de la familia, del espíritu ético, de la capacidad o incapacidad de comunicación, de la espiritualidad, del trabajo, de la educación...

Ni siquiera hay acuerdo sobre algo que parece evidente, y que sin embargo, una vez metidos de lleno en el estudio del tema, parece incluso cuestionable: me refiero a la duda acerca de si el individualismo sigue siendo un fenómeno creciente, que va en aumento, o más bien ha tocado fondo y lo realmente emergente hoy es un renacer del fenómeno comunitarista, bajo formas completamente nuevas.

¹¹ Cfr. Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993.

En fin, a todo esto me refiero en el primer capítulo, antes de abordar en profundidad lo que es el individualismo. Me ha parecido bien comenzar así para dar a entender desde el primer momento que nos encontramos ante un tema en el que es objetivamente difícil ofrecer conclusiones cerradas. A la vez, en este primer capítulo se presentan muchos de los “puntos calientes” o cuestiones fundamentales que irán apareciendo desarrollados a lo largo de la tesis.

0.4.2. Segundo capítulo: ¿Qué es propiamente el “individualismo”?

Considero que con este segundo capítulo comienzo la parte nuclear de mi trabajo. Una vez puestos sobre aviso en el capítulo anterior de la imposibilidad de un análisis que pueda ir en una única dirección, abordo este apartado, que es mucho más amplio y que constará de dos grandes temas: la evolución del individualismo y el análisis del mismo en el momento actual.

Consideraré necesario, aunque fuera de un modo ágil y panorámico, presentar el recorrido histórico que los conceptos “individuo” e “individualismo” han realizado hasta llegar a nuestros días. Inicio este recorrido desde la pre-historia, aunque pueda resultar sorprendente. Más allá de que podamos hablar con mucho o poco rigor de un período larguísimo del que no tenemos ningún vestigio escrito, es muy interesante observar cómo la evolución de lo que es el hombre ha sido una constante y que todos los períodos por los que hemos pasado tienen su importancia respecto al momento actual. Para algunos estudiosos, de hecho, la historia no hace más que repetir, aunque sea de modos tan diferentes que cuesta reconocerlos, los mismos paradigmas que se han vivido en otras épocas. Es como si Nietzsche hubiera tenido razón cuando resucitaba la idea del “eterno retorno” para referirse a la evolución constante de la historia.

Dedicaré unas páginas a estudiar la evolución de la conciencia, un tema profundamente emparentado con el del individualismo, en el que se percibe especialmente lo que acabo de aludir respecto al eterno retorno. A partir de esta especie de introducción dedicada a la evolución de la conciencia, voy abordando cada una de las etapas evolutivas: el mundo griego, la Edad Media, la influencia del cristianismo, el renacimiento, la etapa moderna y el período actual. Todo este proceso evolutivo irá salpicado de estudios concretos que corresponden a algunas de estas épocas, como por ejemplo la influencia del uso de la palabra y la variación de sus usos, el concepto de persona, la influencia del mercado y de la producción, la incorporación del concepto de subjetividad a la noción meramente jurídica de persona, la evolución de la mujer, etc.

La segunda parte de este capítulo se dedica directamente al análisis del individualismo en nuestros días. De nuevo aquí vuelve a aparecer con fuerza el término “paradoja”, porque si es posible que haya desacuerdos en el estudio de uno de los períodos históricos anteriores, en el estudio del momento actual estos desacuerdos son inevitables.

En este capítulo analizaré algunos de los conceptos fundamentales que configuran la esencia del individualismo: la libertad y sus diversos modos de interpretación; la identidad y su relación con la idea de comunidad y pertenencia, y el mundo del trabajo y su influencia en el modo de ser del hombre actual.

De nuevo estudiaré aquí, pero ahora con más amplitud, lo que en el primer capítulo sólo presenté someramente: las sombras del individualismo, es decir, aquello que el individualismo tiene de negativo y que sus detractores subrayan, y las luces del mismo, porque también hay teóricos que lo consideran no sólo defendible, sino un fenómeno enorgullecedor del género humano. Quienes ven ante todo las notas más negativas, se referirán al individualismo a partir de conceptos como atomismo, egoísmo, necesidad de reconocimiento, vulnerabilidad, infantilización, reducción, decepción... Los que ven ante todo las luces, lo hacen desde posiciones de tipo liberal o neoliberal, y consideran al individualismo generador de libertad, de progreso y de dinamismo social, de autorrealización...

Terminaré este capítulo reconociendo la dificultad de llegar a un juicio único debido a la imposibilidad de conciliar los argumentos presentados; pero ratificando que, sea como sea el signo de la interpretación que se ofrezca, es innegable que nos encontramos en el reino del individualismo, pese a las posturas de quienes hablan de la emergencia de fenómenos comunitaristas.

0.4.3. Tercer capítulo: el análisis de las nuevas antropologías

El siglo XX ha sido un siglo en el que culturalmente hablando ha habido una aceleración tal de los procesos evolutivos que cuesta observar y asumir con serenidad, sin dejarse arrastrar por el vértigo, cómo ha cambiado la cultura, la sociedad, la economía, la producción... y la imagen del hombre.

He considerado conveniente incluir este capítulo dedicado a las nuevas antropologías para dejar constancia del cambio que se ha producido en la concepción de lo que es el ser humano. Si hablamos de un hombre individualista no estamos diciendo sencillamente que el hombre actual es ligeramente diferente del que ha existido en otros períodos de la historia: estamos refiriéndonos a una característica fundamental, que está en relación con un gran número de cambios que afectan a la imagen del hombre actual. Y no sólo a la imagen, en un sentido superficial, exterior, sino a la propia concepción que el ser humano tiene de sí mismo y de sus congéneres. Hay quienes afirman que nos hemos excedido en nuestro antropocentrismo y que es necesario desterrarnos de ese lugar central del cosmos en el que nos hemos situado, para sentirnos más hermanados con el resto de las criaturas; hay quienes afirman que el ser humano sólo es fruto de las circunstancias históricas, sociales y culturales, es decir, fruto de las estructuras en que se encuentra; hay quienes creen que el hombre actual es una criatura reciente, ¡de no más de 200 años!, pues tal es la novedad de la concepción actual respecto a las que existieron en otras épocas; hay quienes dicen que no somos más que unos animales con unas cualidades especiales diferentes al resto de los animales, pero cualitativamente iguales a ellos... Y hay quien se esfuerza por seguir manteniendo y defendiendo una dignidad inviolable del ser humano, intentando protegerlo de las aparentes amenazas a las que las investigaciones científicas y su utilización indiscriminada pueden someterlo.

En este capítulo presentaré, con mayor o menor extensión, lo nuclear de las distintas escuelas antropológicas que ofrecen diferentes visiones del ser humano. Sea cual sea la interpretación del hombre que realicen, ponen un acento diferente en una representación del ser humano más bien individualista o más bien comunitarista. Presentaré las posturas del existencialismo, como una ontología antropocéntrica, en la versión de M. Heidegger y J. P. Sartre; la antropología estructural de M. Foucault y L. Althusser; el marxismo de tipo humanista de A.

Schaff, R. Garaudy y E. Bloch; el reduccionismo biológico de J. Monod, E. Morin y E. O. Wilson; el planteamiento antropobiológico, de A. Gehlen; la identidad mente-cerebro, según la versión del monismo fisicalista de H. Feigl y D. M. Armstrong; la misma identidad mente-cerebro, de acuerdo a la versión del monismo emergentista de M. Bunge y la diversidad mente-cerebro, según el dualismo interaccionista de K. Popper. Finalmente, para terminar este capítulo, presentaré otra imagen, la propia de la antropología cristiana.

0.4.4. Cuarto capítulo: el comunitarismo: ¿Realidad tendiente a desaparecer? ¿Realidad emergente?

El cuarto capítulo lo titulo “El discreto encanto del comunitarismo”, y en él analizo las tendencias sociales, políticas, filosóficas, axiológicas, antropológicas... que ponen el acento en el hecho de que el hombre es ante todo un ser social, que está llamado a vivir en la sociedad y que, sin ella, es un ser incompleto, no realizado. En cierta forma, es un capítulo que señala una dirección diferente al resto de la tesis, pues si bien en los demás capítulos parece que se da por supuesto, o se demuestra, que nuestra sociedad es eminentemente individualista y que el sujeto ocupa el lugar central de nuestra cultura, y no lo social, en este capítulo más bien se intenta defender todo lo contrario, a partir de los planteamientos de pensadores comunitaristas.

En este capítulo se defiende, recordando la filosofía aristotélica, que el hombre, visto de un modo individualista, es un ser incompleto, que no se puede realizar en solitario, porque necesita ineludiblemente de los demás. Un modo de plantearlo es a partir de la raigambre filosófica de la antropología que considera al hombre un ser social por naturaleza; y otro modo es de tipo mucho más práctico, acudiendo a la realidad social y política de nuestro mundo actual.

Por una parte, considerar al hombre fundamentalmente como un ser individual, que prima por encima de lo social, supone enfrentarnos a problemas reales de cara a la adquisición de su identidad, que difícilmente se puede lograr en solitario, sin vivir una conciencia de pertenencia a algún grupo social o a alguna estructura de tipo comunitario. Y, por otra parte, la realidad económica y social que hoy vivimos es la propia de un mundo donde prima la libertad y el derecho individual, que dista mucho de ser un mundo ideal para los pobres y para las víctimas del sistema. Una visión ética y comprometida con esta realidad nos conduce a pensar que, más allá de que filosóficamente podamos entender al hombre de una determinada manera, deberíamos sentirnos obligados a cambiar las estructuras que generan cada día desigualdades y víctimas del sistema. Por eso dedico una buena parte de este capítulo a analizar la realidad económica actual y, más en concreto, la crisis en la que nos encontramos, porque es en sí misma un reflejo del mundo individualista en el que vivimos.

Como resultado de este análisis, propongo la necesidad de equilibrar lo social y lo individual, en la misma línea en la que lo hacen muchos pensadores que consideran que no es posible seguir manteniendo un individualismo tan atroz, en el que el resultado global es, paradójicamente, una creciente masificación.

Por otra parte, es innegable que el deseo de comunión y la necesidad de seguridad que ofrece la pertenencia a una comunidad es algo que cualquier persona experimenta. No hay duda de que la libertad es un gran valor, *el gran valor*; pero tampoco podemos dudar de que la libertad a veces produce miedo y que conviene que venga equilibrada con una buena dosis de igualdad, al menos para la mayor parte de la humanidad. Y mantengo la

posibilidad de que haya minorías que no la deseen por reconocer que para los que gozan de todos los privilegios la igualdad es más un castigo que un deseo.

Ahora bien, la historia del siglo XX nos ha enseñado que el comunitarismo y la igualdad de tipo primario, impuesta y obligatoria, es más una carga insoportable que un derecho. Por eso terminaré el capítulo dejando claro que el comunitarismo que hoy se pretende es un comunitarismo muy matizado, equilibrado, liviano... Incluso quienes lo proponen lo hacen siempre sin ánimos de volver a las posturas aguerridas de los comunitarismos socializantes de los que se guardan tan malos recuerdos.

0.4.5. Manifestaciones del individualismo

El quinto capítulo de la tesis será el más largo, porque en él analizaré con cierto pormenor las que considero principales manifestaciones del individualismo de nuestra cultura.

0.4.5.1 Consumismo

Empiezo por el consumismo consciente de que, objetivamente, no es el fenómeno más importante, pero, en la práctica, sí es el más influyente en el hecho de que nuestra sociedad sea individualista. En cierto modo, porque nuestra sociedad es tan individualista, somos tan consumistas; y, a la vez, ser tan consumistas refuerza el hecho de nuestro individualismo.

No es posible escapar de las redes del consumismo. Hoy consumir no es una opción, sino una obligación. A partir de la evolución del consumismo, que Lipovetsky describe en la sucesión de tres fases, podemos concluir que hoy, en occidente, vivir es consumir. Y si no es así, uno tiene motivos reales para sentirse excluido.

El consumo nos afecta profundamente: no podemos imaginarnos logrados si no consumimos. Es como si el hombre fuera hoy *una nueva especie*, en la que el ocio, la estética y la fruición ocupan los puestos principales de su escala real de valores, y para la cual el mayor logro que se puede perseguir es el de consumir. En todo esto tiene mucho que ver la publicidad, que contribuye a que el consumismo sea el principal generador de un fenómeno que veíamos en capítulos anteriores: la masificación.

Termino este capítulo con una reflexión sobre la relación inevitable entre consumismo y felicidad. Todo lo que hacemos conscientemente, y a veces también inconscientemente, lo hacemos movidos por el deseo de felicidad. También el hecho de consumir. Pero, ¿el consumo nos hace más felices? No vale una respuesta simple, por más que esté tentado en seguida de responder abiertamente que no. Pero no podemos precipitarnos, porque el tema es realmente complejo. Quizá la respuesta sea quedarse, a la corta, a medio camino, tal y como hace Lipovetsky en una de sus obras, en mi opinión la más lograda, *La felicidad paradójica*. Y, a la larga, la respuesta puede ser la de reconocer que la felicidad se nos sigue escapando de las manos cuanto más la queremos atrapar. Y mucho más si su logro lo ciframos en la adquisición de bienes que dependen del dinero.

0.4.5.2 Ética

Es otro de los grandes temas a abordar. De hecho, hablar de individualismo implica necesariamente hablar de ética, pues el comportamiento moral del hombre queda profundamente condicionado en el contexto individualista actual. Inicío este capítulo preguntándome por el fundamento de la ética, para reconocer en seguida que hoy nos encontramos con el problema real de no saber muy bien dónde fundamentar la ética. De ahí que, inevitablemente, debamos abordar la característica indiscutible de nuestro espíritu ético posmoderno: *el relativismo*. Y ya no hablamos sólo de un relativismo ético, sino que debemos extender este fenómeno a otros campos, como la propia razón, que durante la modernidad había sustentado la vida del hombre.

Hablar de relativismo es poner en cuestionamiento el origen de la ética, las características que hasta hace poco se consideraban propias del ser humano, el fundamento religioso o racional de la ética... Lipovetsky nos acompaña de un modo constante en todo este planteamiento, descubriéndonos que, aunque hablemos de relativismo, de ausencia de conciencia de deber, de falta de fundamento, el *posmoralismo* no es sinónimo de *inmoralismo*. Por el contrario, el hombre sigue siendo ético, pero con una especie de transmutación de valores.

El cambio más importante en el terreno de la ética viene servido precisamente por el individualismo, pues ahora se considera que en el centro de todas las decisiones del ser humano se encuentra el propio individuo. Todo aquello que tienda a hacerle más feliz y a trabajar en su autorrealización, es considerado positivo. Todo lo que le complica la vida más allá de las fronteras de su propia satisfacción es considerado negativo. Y esto no significa que el hombre sea siempre egoísta en el sentido puro y duro del término, pues el ser humano de nuestros días ha descubierto que también un cierto grado de entrega y de generosidad en favor de los demás contribuye a sanear su vida, a liberarle de tensiones y, en definitiva, a hacerle más feliz.

Nos quedamos, por tanto, en el terreno de la pura subjetividad. No hay valores objetivos, porque todo gira en torno a uno mismo. Y como esto no siempre es conciliable con la defensa de los valores que hasta ahora se habían considerado fundamentales, nos encontramos viviendo una *ética del equilibrio*, una "ética mínima". Difícilmente pueden haber ahí posturas de compromiso fuerte a favor de la justicia, de apertura a la trascendencia que nos permita dar un valor objetivo a determinados valores... No es un nihilismo radical, porque se huye de todo lo que suene a radical. Es más bien una postura cómoda, de conveniencia. No hay nihilismo aguerrido porque hay un gran valor: el individuo, uno mismo.

¿Tiene cabida el sacrificio en medio de este panorama? A tenor de todo lo dicho, parece que la respuesta más correcta sería la de negarlo totalmente; pero de nuevo hay que reconocer que no caben respuestas precipitadas. Lipovetsky está tentado a afirmar que el sacrificio ha sido desterrado del campo de los valores, pero ve indicios de cambio. Y, desde luego, admite que asistimos a una nueva ascética, donde el sacrificio se acepta cuando se pone al servicio de uno mismo: al servicio de la salud, la propia imagen, el adelgazamiento, etc. Otros, como Luc Ferry, son aún más optimistas y se niegan a admitir que el hombre actual no esté dispuesto a sacrificarse por los demás.

0.4.5.3 Política

El tema de la política está fuertemente emparentado con el de la ética, pero así como la ética está ante todo centrada en el individuo, en cada unidad, si bien volcándole a la relación con los demás, la política se refiere directamente a la vida en común, a *la cosa pública*. Y precisamente por eso, por centrarse en la cosa

pública, la política está en crisis: crisis de credibilidad, de indiferencia, de falta de participación, de utopía...

Esta crisis afecta directamente a la opción política que reina en el mundo occidental: la democracia. Aunque el sistema democrático es el tipo de gobierno que respalda la mayoría, hoy no goza del vigor ni de la convicción que tuvo en otras épocas. Las causas las analizo en el desarrollo de este capítulo, pero no hay duda que tienen mucho que ver con el individualismo. Por una parte, veremos, la democracia está profundamente emparentada con el individualismo envolvente, pues hunde sus raíces en el amor a la libertad que preside la vida política de nuestra cultura; pero, por otra, su crisis y su paradoja viene también de un individualismo que “se ha pasado de rosca”, y que se manifiesta en una totalitarización del mundo del mercado que no deja resquicio a otros planteamientos.

Veremos a lo largo de este capítulo que es difícil salir del atolladero en el que se encuentra la política. De hecho, hace no muchas semanas habría escrito sin dudar que ya no hay muchas esperanzas de que ésta se pueda revitalizar; pero actualmente, después del fenómeno tan significativo del *Movimiento del 15 M*, que también se ha llamado, *Democracia real ya* parece que han resurgido las esperanzas y nos encontramos ante los albores de un nuevo período de implicación ciudadana.

Con todo, mostraré en este capítulo mi convicción de que el cambio de la política no será posible si previamente no hay un cambio también en el propio hombre. En todo caso, ambos cambios (el político y estructural, por una parte, y el personal por otra) deben producirse al mismo tiempo.

0.4.5.4 Sexualidad

Será el capítulo más breve de todos los que trate en esta serie de manifestaciones, porque aludo en él a una realidad más concreta, pero a la vez muy significativa. Inicio este capítulo presentando someramente los cambios que se han producido en la práctica de la sexualidad. Son cambios evidentes, que dan muestra de la profunda transformación que se ha sufrido en pocas décadas. Todos estos cambios conducen a que podamos plantear un principio que tiene que ver de lleno con el contenido de mi tesis: se ha producido una profunda transformación en la vivencia de la sexualidad, de modo que si anteriormente primaba la orientación social de la sexualidad, hoy prima el planteamiento individual, la vivencia de la sexualidad desconexionada de los parámetros sociales y de la práctica tradicional, que venía marcada tanto por la religión como por la vida civil.

Considero que los efectos de esta nueva situación se hacen notar fundamentalmente en tres manifestaciones:

- una trivialización de la sexualidad, que se llega a comprender exclusivamente como generadora de placer;
- una desvinculación de la sexualidad de todo planteamiento ético;
- y, paradójicamente, la valoración exorbitada que se hace de la sexualidad, al hacer de ella una dimensión omnipresente en la vida social, fundamentalmente como reclamo comercial.

En paralelo con esta descripción, ofreceré una reflexión sobre la pervivencia de uno de los valores actualmente en crisis, pero que guarda mucha relación con el amor y con la sexualidad: la fidelidad. Que sea difícil, y a veces parezca hasta imposible, el logro de una vida de pareja estable, feliz, que dure toda la vida, no significa que el ser humano no siga persiguiendo ese sueño, porque lo necesita incluso como medio de consolidar una identidad que ya está bastante dañada. Por eso seguimos abocados a interrogantes y a paradojas en la vivencia y en la comprensión de la sexualidad.

0.4.5.5 La nueva espiritualidad

Será la última manifestación del individualismo que analizaré. Hablaré a lo largo de este capítulo de “religiosidad” y de “espiritualidad”, para dar a entender que nos encontramos no tanto en el momento de la religiosidad cuanto en el de la espiritualidad. La religión no ha desaparecido: sencillamente se ha transformado y ha adoptado formas nuevas, en muchos casos retomando orientaciones que parecía que la modernidad había desechado y que muestran que el hombre posmoderno vive ahora una capacidad de credulidad que parece contradictoria con el devenir de nuestra historia. Parecía que la razón había superado todo resto de superstición, creencia de tipo mágico, espiritualidades y prácticas paranormales... Sin embargo, todo eso ha resurgido con fuerza, en este momento en el que, sin embargo, la religiosidad de tipo tradicional ha decaído sociológicamente.

Hoy se habla de una espiritualidad de tipo laico, es decir, desvinculada de la referencia religiosa. Hay autores, incluso, que consideran que la verdadera espiritualidad, entendida como capacidad humana de abrirse al misterio, de acoger la realidad en toda su hondura y de cultivar la pregunta por el sentido de cuanto existe, encuentra una profundidad especial en un contexto de ateísmo o de ausencia de religión.

La influencia de la espiritualidad oriental, combinada con los deseos de reencantar el mundo, en un claro intento de oposición a la tendencia desencantadora que la razón y la ciencia han prodigado en los últimos siglos, hacen que se vuelva a hablar de un mundo vivo, al que la sensibilidad ecológica reinante y las nuevas tendencias científicas rodean de un aura de misterio. La ciencia de tipo mecanicista, que se creía con derecho a diseccionar y dominar la creación se encuentra ahora en entredicho.

Junto a estas tendencias que a veces se resumen con el nombre de *New Age* o *nueva espiritualidad*, aparece una orientación de la religiosidad de tipo individualista. Hoy la religión no se concibe fundamentalmente como experiencia de una comunidad ni como la religación de un ser finito al Ser Infinito a quien llamamos Dios. Hoy la religión se interpreta fundamentalmente como la tendencia del hombre a servirse de las creencias, las prácticas y las formas que le ayuden a sentirse mejor, más plenificado, más auténtico, más salvado. La religión es un elemento más, como lo puede ser la psicología, las terapias personales o de grupo, las sesiones de gimnasia... para hacer que el individuo se sienta bien, pleno, realizado. En un instrumento más para la autorrealización del individuo. Por eso las religiones de tipo institucional, que ofrecían a los individuos una visión global de la existencia, no gozan hoy de una aceptación generalizada, porque los individuos prefieren las creencias de tipo más fragmentado, en la medida que sirvan para dar respuesta operativa a las necesidades puntuales que se vayan experimentando. El individualismo religioso se percibe en esta especie de “giro copernicano” del que hablaré con detenimiento en su momento, según el cual la religión, las ideas que de ella se tomen, las prácticas, están al servicio del individuo. Este no se adscribe a la globalidad de lo que supone un sistema religioso, sino que lo adapta y hace de él un “menú a la carta” para tomar en cada momento lo que más apetece.

Sí hay un deseo de plenitud, es inevitable, y así lo confiesan prácticamente todos los que estudian el fenómeno de la religión. Este deseo de plenitud, tradicionalmente se ligó a la otra vida, con la convicción de que en esta vida es imposible de lograr. A lo sumo, se pueden perseguir plenitudes “parciales”, limitadas. Sin embargo, ante la creciente ola de ateísmo, agnosticismo e indiferencia respecto a las religiones tradicionales, cada vez se oyen más voces que aseguran que sí es posible gozar en esta vida de un grado considerable de plenitud, al que no sólo no podemos renunciar, sino por el que debemos luchar con empeño. Quienes consideraban que la vida carecía de sentido, que somos seres abocados a la muerte sin más y que la vida es una pasión inútil se ven contradichos por estos pensadores que, admitiendo también el ateísmo, afirman que la vida tiene sentido, desde la pura inmanencia, y que la plenitud se puede alcanzar, incluyendo en ella también la dimensión espiritual, aunque se trate de una espiritualidad sin Dios.

0.4.6. Conclusión

A lo largo de todo el recorrido me he acercado al pensamiento de muchos filósofos y sociólogos que me han abierto los ojos para leer e interpretar la realidad con profundidad. Hay un pensador francés que ha sido fundamental y que es el autor a quien más cito, y de hecho ya he empezado a hacerlo abundantemente en esta introducción: Lipovetsky. Debo reconocer que la elección del tema del individualismo como núcleo central de mi tesis la realicé a partir de la lectura de sus obras. Y no sólo como tema, sino también el modo concreto de acercarme al mismo, es decir, el hecho de plantearlo como un interrogante. No hay duda de que para Lipovetsky el individualismo es el rasgo fundamental en la definición del hombre contemporáneo; pero a la vez es fácil percibir en las obras de la última década una evolución que nos permite hablar de un cambio, aunque sea sutil, respecto a sus convicciones iniciales, a pesar de que siga hablando no sólo de individualismo, sino de *hiperindividualismo*.

He dicho que es fácil percibir en los escritos de Lipovetsky el cambio; pero la evolución, sin embargo, no es tan evidente en la realidad, sino que se trata de un conjunto de rasgos muy sutiles, que fácilmente pueden pasar desapercibidos. Se trata más bien de un movimiento interno, con vida propia, que se percibe dentro del movimiento global, claro e indiscutible, del individualismo. Y la tendencia señala una dirección de responsabilización, de preocupación por el futuro, de búsqueda de otro tipo de valores que vayan más allá de la propia satisfacción; un deseo de identidad, de ampliación del horizonte de las expectativas, de un nuevo espíritu de ocio... En fin, todos los rasgos que podría citar, como he dicho, son muy sutiles, pero nos ponen ante el umbral de un cambio, en el que “un cierto espíritu comunitario” se encuentra en ciernes. ¿Podremos hablar de un nuevo paradigma en un futuro no muy lejano? Personalmente, lo dudo; pero al menos podemos decir que el futuro no está escrito o que, en todo caso, el futuro no necesariamente está obligado a dar más de lo mismo.

Junto a Lipovetsky, me es obligado citar a otro conjunto de autores de cuyo pensamiento me siento deudor, independientemente de que opine como ellos. Es obligatorio que cite a Nietzsche, Bauman, Pascal Bruckner, Victoria Camps, Cioran, Luc Ferry, Finkielkraut, Erick Fromm, Giddens, Guillebaud, Heidegger, Sartre, Horkheimer, Adorno, Kolakowski, Levinas, Macintyre, Maffesoli, Martínez Lozano, Reyes Mate, Polanyi, Karl Popper, Paul Ricoeur, Ruiz de la Peña, Fernando Savater y Vattimo. Creo que estos son los autores que más veces cito y que más han iluminado mi reflexión. Hay entre ellos profundas diferencias, incluso planteamientos opuestos, pero todos me han ayudado a profundizar en torno a la realidad del individualismo.

Termino esta introducción reconociendo que cuando se aborda un tema como el individualismo es inevitable que se parta de una postura inicial, una especie de pre-juicio, no en el sentido ético, sino en el sentido de posicionamiento intelectual básico. Y, tratándose concretamente del individualismo, ese posicionamiento conlleva también, inevitablemente, un posicionamiento ético. En mi caso no tengo que dedicar mucho tiempo a descubrir ese posicionamiento, pues mis raíces formativas y culturales son de tipo cristiano. Se me hace inevitable decirlo, porque aunque he intentado acercarme a los planteamientos de los distintos autores con la empatía indispensable para poder comprender la reflexión que pretendían comunicar, no puedo evitar que mi posicionamiento personal me obligue a tomar una postura definida ante el tema del individualismo.

Esto se hará especialmente manifiesto al final de mi trabajo, en la conclusión personal; y también se refleja en las ocasiones en las que he abordado, en diferentes capítulos, la ambigüedad del individualismo, la oposición de los autores para defenderlo o atacarlo, las implicaciones que refleja de cara a los valores sociales, la política, la ética personal, etc. Ahora bien, mi raigambre cristiana no me impide ver que hay determinadas ideas de tipo individualista que suponen un avance para la cultura e incluso para la propia religión, aunque no fuera este el deseo de los autores que las respaldan. Es el caso de Nietzsche, cuya crítica radical a la religión no comparto, pero con quien estoy muy de acuerdo cuando se opone al gregarismo, a la idea monolítica de verdad, a la utilización de determinadas ideas que impiden que el hombre se desarrolle al máximo, etc.

Termino esta introducción y comienzo con el primer capítulo de mi tesis.

1. LAS CONTRADICCIONES DEL INDIVIDUALISMO

Ya he expresado la dificultad de analizar de un modo certero la realidad cuando nos encontramos inmersos en ella, sin gozar de la distancia que nos podría permitir una mirada objetiva para poder observarla. Pero a esta dificultad se añade otra, inherente al tema concreto de nuestro estudio: la dificultad de encontrar acuerdos medianamente consistentes sobre el significado del individualismo y sobre su interpretación.

Con todo, da la impresión de que la dificultad no se encuentra sólo en el estudio del individualismo, sino en el estudio de la propia realidad del mundo posmoderno. Dice Robert Musil en *El hombre sin atributos* que nuestra época es un periodo de crisis, en el que ya no es posible una mirada globalizadora que pueda abarcar todo. Nuestra cultura está vacía y llena de contradicciones, y es imposible superarlas¹². Así pues, su opinión es que difícilmente podemos llegar a comprender nuestro mundo. Lipovetsky, por su parte, se refiere al mundo actual como un lugar de “cohabitación de contrarios”, en el que la contradicción, la ambigüedad y la paradoja se encuentran por doquier. Sea para hablar del individualismo, de la democracia, del consumo, de la sociedad, de la política, el término “paradoja” está presente. En el libro *Los tiempos hipermodernos*¹³, por ejemplo, afirma que la esencia del individualismo es la paradoja. Y, junto a Lipovetsky, una pléyade de pensadores coinciden en la dificultad de analizar nuestro mundo por motivos semejantes.

Pretendo en este capítulo acercarme al individualismo no desde una definición acabada, sino asumiendo la complejidad que implica llegar a esta definición. Por eso dedico esta parte a analizar las contradicciones, paradojas y ambigüedades que están presentes en el amplísimo campo al que se puede referir el individualismo. Pero antes, sólo una pincelada, de la mano de Lipovetsky, que creo que destaca las paradojas como pocos, para ejemplificar la omnipresencia de la contradicción en nuestro mundo. Son contradicciones que expreso ahora a partir de Lipovetsky, pero que están avaladas por multitudes de filósofos, sociólogos y pensadores en general.

1.1. Ejemplos concretos de contradicciones

- No hay duda de que la solidaridad está en relación con el individualismo. Pues bien, ¿la solidaridad ha crecido o ha decrecido? Hay ocasiones en las que Lipovetsky ofrece múltiples datos con el fin de criticar la actitud de las empresas que se sirven de la “moda solidaria” en su propio beneficio; y, sin embargo, hay ocasiones en las que observa que esa actitud no sólo es respetable, sino que es muy positiva. Parece, al final, que vale tanto una cosa como su contrario.

¹² Cfr. Musil, R., *El hombre sin atributos*, Seix Barral, Barcelona 1986.

¹³ Cf. Lipovetsky, G., *Los tiempos hipermodernos*, Anagrama, Barcelona 2008.

- A veces se afirma hasta la saciedad que los medios de comunicación son profundamente despersonalizadores, que más que informar desinforman, que adormecen... Y, sin embargo, es innegable que, a la vez, son generadores de opinión, ofrecen la posibilidad de contraste, incentivan la creación del propio criterio... En las manifestaciones del *Movimiento 15 M* algunos de sus slogans más coreados iban dirigidos precisamente contra los medios de comunicación, a los que se acusaba de imponer la verdad que interesa al sistema.

- La crítica al consumismo es fortísima en la mayoría de los analistas. De él se dice que se ha convertido en el Dios de nuestra cultura, que hemos tocado fondo, que vivimos en un ambiente profundamente superficializado...; y de repente, Lipovetsky, y con él otros pensadores, afirma que en este momento nuestro consumismo es más maduro, más responsable, menos agresivo. Y, a nivel social, se incentiva aquello que se critica porque nuestra sociedad necesita de un fuerte consumo para seguir alimentándose. Esta especie de contradicción respecto al consumismo es una constante en Lipovetsky. A menudo habla del hiperconsumismo, demostrándolo con encuestas, con ejemplos cotidianos, con la situación del hombre actual tan juvenilizada y hasta infantilizada, con la alusión al sentimiento de estrés y de agotamiento constantes, y hasta con la tendencia a la depresión y a la angustia... Pero a cada una de esas orientaciones, Lipovetsky le contrapone otras que suavizan, relativizan y hasta contradicen lo que es su mensaje habitual, hasta llegar a decir, en su último libro: “Se equivoca de medio a medio quien afirme que el hipercapitalismo ha conseguido transformar a las personas en puros consumidores pasivos e infantilizados”¹⁴.

- Al hablar del ambiente ético en el que nos movemos, Lipovetsky declara con total convicción que vivimos en un ambiente de nihilismo moral y de individualismo egocéntrico exagerado, para afirmar a continuación exactamente lo contrario: nuestro individualismo es más maduro, y no son imprescindibles más convicciones morales que las que tenemos, pues está demostrado que es posible convivir sin necesidad de más certezas. Incluso hay determinados pensadores que, tras haber observado las exageraciones a las que las utopías políticas impuestas en el siglo XX nos llevaron, se muestran ahora partidarios de una vivencia ética y política en absoluto impositiva, más debilitada.

- Se habla de una falta de fe en la política y en la cultura y de una reducción considerable del interés cultural. Sin embargo, asistimos a un éxito sin precedentes de los libros de Filosofía.

“El fracaso de las grandes ideología políticas que construyeron la modernidad y el debilitamiento de la estructuración religiosa de la vida han hecho que la alta cultura, la filosofía, pierdan gran parte de la fe que suscitaban [...] Pese a todo, en ninguna otra época han tenido tanto éxito los libros de filosofía, como lo demuestran best sellers nacionales y mundiales que alcanzan tiradas impresionantes”¹⁵.

- Si analizamos el fenómeno de la globalización, nos encontramos con la misma paradoja: tan pronto se afirma que la globalización en la que nos movemos ha tenido la cualidad de borrar las fronteras y de hacernos idénticos, o al menos más iguales... como se afirma, en un quiebro que ya se presentía, que nuestras diferencias culturales siguen siendo insalvables. En relación con esta contradicción aparece el de la “americanización de la cultura”. Hay datos muy claros que lo muestran: 1 de cada 3 horas de te-

¹⁴ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 163.

¹⁵ *Ibid.*, 117.

levisión en Europa es estadounidense, el 85% de las películas que se ven son de USA, 9 de cada 10 libros está escrito en inglés... Pero crecen también los fenómenos culturales autóctonos¹⁶. En conclusión, “lo que consumimos en el mundo no es en modo alguno una cultura específica estadounidense, sino nuestra propia cultura-mundo, que no es más estadounidense que europea¹⁷. Así pues, frente a lo que los porcentajes parecen señalar, la realidad parece apuntar en otra dirección.

-Si el fenómeno de la globalización lo circunscribimos al mundo del consumo, también aquí encontramos contradicciones. Por una parte, nos encontramos con un mundo cada vez más globalizado.

“El poder del mercado es tal que, de los Ángeles a Londres, de Milán a París, de Sidney a Hong Kong, incluso, en medida creciente, de Moscú a Pekín o de Bombay a Buenos Aires, los consumidores adoptan actualmente comportamientos estrictamente idénticos, típicos de un estilo de vida global”¹⁸.

Pero observamos también que no es así:

“A menudo se presenta la globalización como si McDonald’s y Coca-Cola hubieran colonizado toda la superficie terrestre: sin embargo, la inmensa mayoría de las marcas que compra el consumidor es de origen nacional y a veces local. En este sentido, la globalización comercial es más imaginaria que real”¹⁹.

Y lo más curioso, es que, para respaldar cada una de estas posturas, diametralmente opuestas, los ejemplos, las estadísticas y las situaciones que Lipovetsky ofrece, y el modo en que las presenta, son profundamente convincentes. Al final, uno se pregunta cómo es realmente la realidad. Parece que cuanto más se profundiza en ella, menos certezas se encuentran, como si realmente se demostrase que un poco de conocimiento da más certeza que un conocimiento profundo, porque cuanto más se profundiza más se descubren las contradicciones de la realidad. Podemos ofrecer los siguientes ejemplos como botón de muestra:

- Al hablar de la familia, por ejemplo, salta a la vista que ha sido puesta en los últimos años en un pedestal y que cada día es más valorada. La encuesta de la Fundación Santa María de 2005²⁰ da a entender que, tras la salud, es la familia el valor más apetecible para los jóvenes de 17 a 25 años. Y, en otra pregunta referida a las instituciones, es la institución familiar la que aparece en primer lugar lo mismo que en la encuesta de la misma Institución del año 2010²¹; sin embargo, el número de divorcios sigue aumentando cada año²².

- Se afirma hasta la saciedad la existencia de un “imperio del consumo y de la comunicación de masas”, que ha desembocado, paradójicamente, en un individuo desinstitucionalizado y opcional, que reivindica en todos los planos el derecho de autogobernarse²³.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, 135ss.

¹⁷ *Ibid.*, 138.

¹⁸ *Ibid.*, 125.

¹⁹ *Ibid.*, 126.

²⁰ Cfr. AA. VV., *Jóvenes españoles 2005*, Fundación Santa María, Madrid 2006.

²¹ Cfr. AA. VV., *Jóvenes españoles 2010*, Fundación Santa María, Madrid 2010, 180.

²² Cf. Lipovetsky, G., *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona 2003, 40.

²³ Cf. *Ibid.*, 104.

- Aumenta alarmantemente la cerrazón en uno mismo, a causa de los medios de comunicación que en lugar de informar adoctrinan y envuelven a la persona encerrándola cada vez más, incomunicándola (televisión, ordenador, música...); pero a la vez se participa más en espectáculos, visitas a museos, salidas a comer fuera con los amigos...²⁴.

- Los medios de comunicación masifican, despersonalizan, venden las ideas imperantes...; pero, paradójicamente, estos mismos medios han hecho que el ciudadano viva menos alienado, más autónomo respecto a los partidos políticos y con más capacidad de realizar su propia lectura respecto a lo que se le ofrece²⁵.

- La posmodernidad se presenta en sí misma como una realidad paradójica: favorece tanto la autonomía como la dependencia²⁶. No es ni el reino de la felicidad absoluta ni el del nihilismo total.

- Somos menos solidarios de modo permanente, es decir, de una forma fuerte, (“dolorosa”, dice Lipovetsky en *La era del vacío*); pero somos más solidarios *afectivamente*²⁷.

- La reactivación posmoderna de lo religioso muestra un cierto desencanto del materialismo; pero el fenómeno de la religiosidad, por su parte, se muestra cada vez más cercano a la lógica comercial²⁸.

- La contradicción, incluso, entra en el campo de realidades tan concretas que hasta los propios datos de las encuestas parecen entrar en oposición. Así, podemos afirmar que el número de personas que van al cine, y el número de horas que los espectadores pasan ante distintas pantallas, se ha reducido considerablemente (Lipovetsky se refiere especialmente a la realidad francesa); y, sin embargo, cada año aumenta el número de películas que se estrenan en todo el mundo²⁹.

1.2. Otro tipo de contradicciones

En todos estos casos, nos hemos referido a aspectos muy concretos, que a veces parecen anecdóticos, pero que en su conjunto son importantes. El análisis continúa siendo paradójico si nos adentramos en otro tipo de realidades de mayor calado o profundidad. Por ejemplo, cuando nos detenemos a analizar y a interpretar la conciencia del paso del tiempo, nos es fácil descubrir que nos encontramos en una dimensión temporal distinta a la que se vivió en otras épocas; ahora el paso del tiempo parece mucho más rápido, más acelerado. La paradoja aquí está en que cada vez nos encontramos con un mayor número de objetos y de tecnología que nos facilita la realización de las tareas, que nos hace la vida más agradable, y nos permite tener más tiempo de ocio... Y, sin embargo, vivimos con la agobiante impresión de estar siempre “con el agua al cuello”, con el sentimiento de estar a punto de no llegar³⁰. Crece el estrés, y este conduce a la depresión.

²⁴ Cf. Ibid. 115.

²⁵ Cf. Ibid., 121.

²⁶ Cf. Lipovetsky, G., *Los tiempos hipermodernos*, Anagrama, Barcelona 2008, 21.

²⁷ Cf. Lipovetsky, G., *La era del vacío, ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 1986.

²⁸ Cf. Lipovetsky, G., *La sociedad de la decepción*, Anagrama, Barcelona 2008.

²⁹ Cf. Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La pantalla global: cultura mediática y cine en la era hipermoderna*, Anagrama, Barcelona 2009.

³⁰ Cf. Lipovetsky, G., *Los tiempos hipermodernos*, Anagrama, Barcelona 2008.

Otra contradicción, en la que Lipovetsky profundiza muchísimo, especialmente en los últimos libros, es la de la confrontación entre materialismo y espiritualismo. Nos movemos en un ambiente y una cultura hipermaterialista; pero la decepción que provoca en nosotros, el deseo constante de tener más y la sensación de vacío que provoca están ocasionando una hiperespiritualización como no se ha conocido nunca³¹.

En ningún momento se puede negar que vivimos en una sociedad consumista, con una cultura que predispone a las personas a que vivan para consumir... Sin embargo, la interpretación acerca del consumismo también admite dos caras: por una parte, afirma que actualmente, en la *fase III* del consumismo (ya me referiré a ella con más detenimiento), nos encontramos con un espíritu menos competitivo, menos cuantitativo. Se observa una necesidad menor de dar o de mantener una “imagen de clase”, porque todo se vive de modo más desarraigado, más individualizado... Pero a la vez, se aprecia un deseo, y hasta una necesidad mayor, de alimentar el placer narcisista de sentir cierta distancia respecto a lo ordinario, de alimentar la imagen positiva de sí para sí³². Es un claro indicio de que el individualismo ha adquirido unas cotas más profundas.

Y a todos estos ejemplos podemos añadir otro que se me hace especialmente significativo, referido a la felicidad. Si hay un tema paradójico, y profundamente emparentado con el tema del individualismo, ese es el de la felicidad. En sí misma, la felicidad es una paradoja, aunque sólo sea porque, cuanto más nos preocupamos por alcanzarla, más descubrimos cómo se nos escapa de las manos. Todo parece estar a nuestro favor para sentirnos plenamente felices; sin embargo, no es así. De esta forma lo dice Lipovetsky, sin ningún tipo de dramatismo:

“He aquí la paradoja mayor: las satisfacciones que se viven son más numerosas que nunca, (pero) la alegría de vivir no avanza, léase retrocede; la felicidad parece siempre inaccesible, aunque, al menos en apariencia, disponemos de más ocasiones para recoger sus frutos. Este estado no nos acerca ni al infierno ni al cielo: define simplemente el momento de la felicidad paradójica”³³.

Y esta paradoja no termina ahí, porque cuanto más crece la felicidad, y más motivos tenemos para sentirnos más felices, no sólo no somos más felices, sino que podemos afirmar que, de hecho, somos más infelices.

“Vivimos en una sociedad en la que más del 90% de los individuos se declaran felices o muy felices y en la que, al mismo tiempo, las depresiones y las tentativas de suicidio, las ansiedades y el consumo de psicótopos se extienden de un modo inquietante”³⁴.

En fin, serían muchas más las razones que podríamos alegar para ejemplificar la dificultad de este análisis, tanto que Gil Villa asegura que el paradigma cultural de nuestra época es precisamente la paradoja: “Puede que una forma sensata de considerar el posmodernismo sea como un paradigma cultural paradójico”³⁵. Morin afirma algo parecido cuando considera que vivimos en un mundo complejo, en el que lo que parece que es bueno en

³¹ Cf. *Ibid.*

³² Cf. Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007.

³³ *Ibid.*, 148.

³⁴ *Ibid.*, 192.

³⁵ Gil Villa, F., *Individualismo y cultura moral*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 2001, 51.

sí mismo, causa indudable de bondades y de progreso para la humanidad, ha mostrado también sus contradicciones en el devenir de la historia. Su cita nos sirve para adentrarnos de lleno en el análisis del individualismo que, para Morin, ha sido un elemento impulsor de lo mejor de nuestra época; pero no sólo de lo mejor:

“La visión compleja no puede ocultar la gravedad de los problemas y amenazas nacidas de nuestra civilización. Por todas partes, los progresos de las ciencias, las técnicas, la economía, la urbanización, la burocracia e incluso el individualismo, que parecían ser a la vez los motores y los efectos de un progreso histórico generalizado revelan sus ambivalencias. [...] Es casi imposible, cuando se ha experimentado el *imprinting* de las estructuras de pensamiento simplifantes/mutilantes que se cree que son racionales, concebir la complejidad, es decir las ambivalencias de la ciencia, de la técnica, de la industria, de la urbanización, del mercado, del capitalismo, del estado, así como concebir las interretroacciones, el carácter a la vez uno, múltiple y contradictorio de la nueva realidad”³⁶.

1.3. La ambigüedad del individualismo

1.3.1. Comunidad sí, comunidad no

Bauman, uno de los más influyentes estudiosos de la posmodernidad, considera que el individualismo es un factor de libertad y autonomía, a la vez que un factor de inseguridad³⁷. Para él, no hay duda de que es un factor de libertad muy deseada; pero lo es para los ricos, y esta es una de las ideas que más me ha llamado la atención y en la que he podido profundizar a lo largo de la tesis. Dice Bauman que a medida que el hombre fue ganando nuevas cotas de libertad, a partir del renacimiento, quienes tenían posibilidades eran los únicos que se veían beneficiados por las posibilidades de ampliar el campo de la libertad. Cuando Pico della Mirandola exaltaba la grandeza del ser humano por ser capaz de construir su vida tal y como quería, en la práctica no estaba exaltando a cualquier ser humano, sino sólo al que tenía posibilidades de hacerlo, sabiendo que esas posibilidades eran de tipo económico, formativo, cultural... Mientras tanto, el pobre seguía dependiendo de las circunstancias, de los poderosos y de la comunidad en la que debía buscar protección y seguridad. La libertad podía ser un don muy apetecible, pero al pobre le era más imprescindible el don de la igualdad. Bauman diferencia lo que es el individualismo *de jure*, que es el propio de todo ser humano que, por haber cambiado las circunstancias históricas, tiene que vivir de acuerdo con la libertad que, en cierto modo, se le va imponiendo, y el individualismo *de facto*, el propio de quienes, efectivamente, pueden vivir y gozar de ese individualismo.

Esto se mantiene así durante siglos; pero en occidente, cuando cambian las circunstancias sociales y crece el número de los que pueden gozar de la sociedad del bienestar, la situación se transforma considerablemente, aunque no totalmente. Hoy seguimos arrastrando la ambigüedad de una sociedad que se encuentra en pugna entre estos dos valores: la libertad y la igualdad. Y en esa confrontación entra en juego la idea de la comunidad. Nos encontramos ante una disyuntiva: *sí* a la comunidad y *no* a la comunidad. Decimos “sí” a la comunidad porque ésta, es decir, la identidad común, el sentimiento de pertenencia a algo, da la seguridad que es imprescindible para vivir; pero decimos “no” porque la comunidad *ata*, requiere esfuerzo, lo cual provoca efectos negativos y, sobre todo, merma la libertad. Y si hay algo que hoy consideramos intocable, eso es la libertad.

³⁶ Morin, E., *Pensar la complejidad*, Universitat de València, Valencia 2010, 116-117.

³⁷ Cfr. Bauman, Z., *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI de España, Madrid 2003, 32.

Pero ¿quiénes son los que pueden prescindir más fácilmente de la comunidad, aunque esta siempre resulte atractiva? Los ricos, los que viven una individualización no sólo *de jure*, sino también *de facto*. Ahora bien, en este contexto, según Bauman, surge una nueva forma de vivir la comunidad que se ejemplifica en la idea del espectáculo y el *reality show*, en el mundo del famosismo y de los líderes. Acercarse a ellos permite vivir otro tipo de comunidad más basada en el sentimiento, las instantáneas, las comuniones fortuitas, que no tienen los inconvenientes de otro tipo de comunidades que sí imponen unas exigencias más complicadas. Aunque en este proceso avancemos hacia el nihilismo³⁸. ¿Por qué este tipo de comunidad y de sentimiento de pertenencia provoca ventajas? Porque no perturba la autonomía individual. Son las llamadas “comunidades estéticas”, una especie de guiño a un nuevo comunitarismo que tiene raíces comunes con lo que propondrán otros pensadores, y que es en sí mismo un claro ejemplo de la ambigüedad en que nos encontramos. Estas “comunidades estéticas” surgen en torno a ídolos, acontecimientos festivos, deportes, grandes desgracias y pueden surgir sin exigir a cambio la necesidad de tejer responsabilidades éticas o compromisos a largo plazo³⁹.

1.3.2. El individualismo: ¿versión positiva o negativa?

La necesidad de vivir un cierto sentimiento de pertenencia es indiscutible. Sin embargo el individualismo radical parece situarse por encima de esa necesidad, lo cual es imposible. Aunque también es cierto que el término “individualismo” tiene dos acepciones que es necesario tener en cuenta. Para John Dewey⁴⁰, hay un sentido muy positivo en el individualismo, cuando nos referimos a él para darle el significado de “autonomía”, haciendo un subrayado sobre la capacidad de diversidad de cada sujeto, su potencialidad de gozar de derechos y de asumir deberes. Por supuesto, también los neoliberales piensan así, aunque Dewey no se pronuncia desde un contexto neoliberal.

Pero para otros muchos, el individualismo significa precisamente lo contrario: desidentificación, inconexión, masificación... Es sinónimo de autonomía, pero entendida de un modo negativo, con el significado de desinterés, egoísmo, indiferencia... Emanuel Mounier⁴¹ lo deja claro cuando diferencia el término *persona* del término *individuo*. Para él, la persona es la dimensión del individuo logrado, consciente de que en sí mismo tiene una fuerte vinculación a la comunidad, a la que se siente perteneciente y de la que se siente deudor, con conciencia clara de los derechos y los deberes; mientras que el individuo es el sujeto desvinculado, que piensa sólo en sí... Es decir, la imagen típica del burgués.

Dewey considera que el individualismo que él interpreta de modo negativo ha venido fuertemente impulsado por el régimen económico del neoliberalismo, que se ha constituido en el verdadero “evangelio del individualismo”. La ironía es que este individualismo impulsado por la economía capitalista camina en los negocios “de la mano de la supresión de la individualidad en el ámbito del pensamiento y el discurso”⁴². Con lo cual, termina por convertir al sujeto en un ser anónimo, masificado.

³⁸ Ibid., 84.

³⁹ Ibid., 85.

⁴⁰ Dewey, J., *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona 2003.

⁴¹ Cfr. Mounier, E., *Manifiesto al servicio del personalismo: personalismo y cristianismo*, Taurus, Madrid 1967.

⁴² Dewey, J., *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona 2003, 115.

Esta misma contradicción, analizada aun con más profundidad, nos la ofrece Horkheimer en la “Crítica de la razón instrumental”⁴³. En ella plantea una paradoja que relaciona las dos acepciones del individualismo: la de auto-consciencia, que sería la versión positiva, y la de atomización, que implica el componente negativo de egocentrismo e indiferencia. Y lo cierto es que Horkheimer, según L. Girola, considera más influyente la segunda acepción⁴⁴.

1.3.3. Entre la universalidad y la particularidad

No es extraño que Horkheimer vea más influyente la segunda acepción. En la obra conjunta con Adorno, *Dialéctica de la ilustración*⁴⁵, considera que la ilustración, que estaba destinada a ser el inicio de un período de progreso que conduciría al hombre a la felicidad, a la libertad y a la igualdad, devino en todo lo contrario, y uno de sus frutos ha sido el individualismo egocéntrico de nuestra cultura actual, que ha dado grandes muestras de devastación a lo largo del siglo XX. Es una paradoja inherente a la ilustración, de la que el individualismo es uno de sus frutos. Pero la paradoja no queda ahí. J. Choza⁴⁶ hace caer en la cuenta de ciertas características de las ciudades actuales que, una vez más, resultan en sí mismas contradictorias. Así, él dice que aumenta considerablemente el número de ciudades deshumanizadas, más desintegradas, sin conexiones ciudadanas en su propio interior, anónimas. Son ciudades descentradas, sin referencias comunes de valores, razas, religión, trabajo... Pero, curiosamente, mientras en el interior de las ciudades crece este ambiente de desafección e inconexión, aumenta una especie de cosmopolitismo ciudadano, de ciudadanía supranacional, de comunión y hermandad a gran escala. Parece que hay una relación inversa entre el espíritu supranacional y la desconexión con la realidad más cercana. Más individualismo respecto a los más próximos y más lazos de comunicación respecto a los más alejados. ¿No es esta también una realidad paradójica del individualismo actual?

El pensador A. Touraine es consciente de esta paradoja, fuertemente impulsada por el mundo de la informática y de las nuevas tecnologías, en general, y pone un toque de atención para intentar evitar que nuestra sumisión a la cultura de masas y el repliegue sobre nuestra vida privada hagan de nosotros seres aún más aislados. Es necesario escapar de los mensajes de una sociedad de masas que tienden a conducirnos a un terreno de despersonalización. Todo eso nos llevaría a un grado de individualización profundamente negativo.

“Cuanto más participamos en una vida pública, cada vez más «global» gracias a la producción, al consumo o a la información, más sentimos también la necesidad de encontrar en nuestra vida privada puntos de apoyo para no vernos arrastrados por los mensajes a la vez seductores e impersonales de la sociedad de masas”⁴⁷.

⁴³ Cfr. Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, SUR, Buenos Aires, 1969.

⁴⁴ Cfr. Girola, L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005, 228.

⁴⁵ Horkheimer, M., y Adorno, T., *Dialéctica de la ilustración*, Akal, Madrid 2007.

⁴⁶ Cf. Choza, J., *Historia cultural del humanismo*, Plaza y Valdés, Villaviciosa de Odón (Madrid) 2009, 194ss.

⁴⁷ Touraine Alain, *¿Podremos vivir juntos?* Alain Touraine, PPC, Madrid 1997, 32.

1.4. Dos visiones contrapuestas

1.4.1. La visión alemana

Sin embargo, no todos observan esta contradicción a la que me estoy refiriendo. Por ejemplo, y tal y como profundizaremos en otras partes de mi trabajo, parece que para Parsons la contradicción no existe. Para él, el “individualismo institucionalizado” asume al individuo en su autonomía y responsabilidad y hace que viva en “el mejor de los mundos posibles”. Pero esta opinión, según L. Girola, es excesivamente optimista y hasta superficial⁴⁸. La visión de Parsons es semejante a la visión alemana, que, en la línea de Lukes⁴⁹, no ve en el individualismo una amenaza para la solidaridad real. Parsons, por tanto, se inclina por la visión positiva del individualismo, de una forma semejante a como hacía el propio Kant, que consideraba que el individualismo ofrecía la posibilidad de superar las contradicciones del ser humano y de ayudarle a conseguir aquello a lo que estaba llamado.

“En la obra de Kant, el tema de la individualidad aparece entre otros momentos, cuando considera como un designio de la Naturaleza el que el hombre supere sus antecedentes animales y mediante la razón se sobreponga a sus propios instintos, y construya su propia individualidad moral”⁵⁰.

Dentro de la cultura alemana, Goethe sería otra referencia de esta valoración positiva, en su caso desde el ámbito de la estética. Incluso podríamos citar a Nietzsche, para quien ser individuo significa fundamentalmente la diferenciación con respecto al resto de los hombres, con el fin de ser él mismo, y eso, que es ineludible para el ser humano, exige un proceso en el que la diferenciación y el desgarramiento que conlleva implica la razón primordial de todo sufrimiento⁵¹.

Sin embargo, no todos los pensadores alemanes tienen esta visión tan positiva. Como ya he dicho, la visión de la Escuela de Frankfurt es muy distinta. En la *Dialéctica de la Ilustración*⁵² Horkheimer y Adorno realizan una profunda crítica al proceso de individualización que ha provocado la ilustración. No es que la ilustración tuviera que ser necesariamente lo que ha sido; pero lo cierto es que en la práctica ha conducido al ser humano a una situación de atomización y de masificación. Si la ilustración se propuso en su origen, y con la mejor intención, desencantar el mundo mediante la capacidad de razonar, lo cierto es que “se pasó de la raya” al convertirlo en objeto útil, que el ser humano podía dominar y explotar. Y el resultado ha sido que el hombre se ha entregado a sí mismo en manos de los objetos que él mismo ha creado: la ciencia y la tecnología.

También destacan estos filósofos alemanes que el proceso de individuación ha caminado parejo con el aumento de dominio sobre el entorno natural. Pero no sólo sobre el entorno, sino también sobre la propia naturaleza interior, llegando a controlar sus deseos, pasiones y hasta las propias necesidades. Este dominio se ha convertido en el fin absoluto de la vida. Para Horkheimer y Adorno, este recorrido nos ha conducido al nazismo. Paradójicamente, una vez más, nos ha llevado a la negación de las diferencias, de lo singular, de lo individual. El individuo queda alienado, convertido en una pieza de engranaje, extrañado de sí mismo. El resultado ha sido

⁴⁸ Cfr. Girola, L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005, 178ss.

⁴⁹ Cfr. Lukes, S., *El individualismo*, Península, Barcelona 1975.

⁵⁰ Girola L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005, 209.

⁵¹ Cfr. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid 1998.

⁵² Horkheimer, M., y Adorno, T., *Dialéctica de la ilustración*, Akal, Madrid 2007.

la sociedad de masas. Borrar lo particular nos ha llevado a la adaptación a las convenciones sociales, convirtiéndose el hombre en un mero consumidor de todo lo que se le ofrece. El resultado es el siguiente:

“Adaptación a las convenciones sociales, masificación y degradación del gusto, aceptación no cuestionada de los valores de éxito y competencia, sometimiento a la voluntad autoritaria disfrazada de los poderosos consorcios económicos que dominan el planeta, ilusión de felicidad, el principio de la autoconservación ante todo, el rechazo a lo que es diferente y la intolerancia, son algunos de los signos de la pérdida de la individualidad y el cierre de toda esperanza de liberación propios de la cultura contemporánea”⁵³.

La paradoja difícilmente se puede expresar mejor: tanto individualismo, que conduce a la masificación, supone la desaparición del individuo. La individuación que podríamos entender como el proceso de ser uno mismo, ha devenido una individuación en la que el hombre ha perdido precisamente la capacidad de ser él mismo. Cuando el hombre se hace masa, se le convierte en un clon de los demás, no en un verdadero individuo. La falta total de libertad conduce a una alienación en la que no hay personas, sino meras mónadas profundamente conexas por poderes externos a él, pero sin ninguna conexión que nazca de su interior.

Pero ¿por qué el hombre asume esta situación y acepta este dominio despersonalizante? Y hablamos aquí de un dominio que no se extiende sólo sobre la clase obrera, sino sobre toda la sociedad. Horkheimer y Adorno aducen muchas razones: gobiernos autoritarios encubiertos, la propia estructura psicológica del hombre que necesita seguridad, y la repetición de los esquemas familiares de dominio y poder del padre son algunas de las razones que se pueden esgrimir⁵⁴.

1.4.2. La visión de Durkheim

No hay duda de que Durkheim es una figura señera y referencial en el estudio del individualismo. En su propia trayectoria vemos lo que el individualismo tiene de contradicción y ambigüedad, porque en la primera parte de su obra se muestra profundamente crítico con los defensores del individualismo, especialmente los filósofos individualistas; mientras que en la segunda parte, en las obras de madurez, se expresa de una forma mucho más matizada, considerando el individualismo

“como un conjunto de creencias y prácticas propias de las sociedades industrializadas de occidente que propugnan los derechos y libertades de las personas a la vez que exigen la responsabilidad y la conciencia cívica”⁵⁵.

Así pues, es clara la evolución. La visión tan negativa del individualismo, la de la primera parte, se debe a que Durkheim considera que hay dos posiciones extremas en torno a las cuales se agrupan las teorías morales: el liberalismo y el comunitarismo. La primera, señala Durkheim, ve al individuo como un ser radicalmente au-

⁵³ Girola L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005, 219.

⁵⁴ La obra de Horkheimer y Adorno es una obligada referencia para comprender la profundísima paradoja que late en la modernidad. en esta obra se aprecia como en pocas que el desencantamiento del mundo del que habló Max Weber ha llevado al desencantamiento del hombre sobre sí mismo.

⁵⁵ Girola L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005, 156.

tónomo; la segunda, se refiere al individuo como un ser socialmente determinado. El liberalismo reconoce la prioridad de la individualidad y la libertad sobre la comunidad y la autoridad; los derechos individuales tienen precedencia sobre el bien común, y la justicia, a la que identifican con la defensa de los derechos individuales, no debe ser determinada por una comunidad particular o autoridad personal. Considera que el individuo debe ser libre, mientras que el comunitarismo sostiene que las sociedades liberales y sus teorías están constituidas sobre la ilusoria creencia de la Ilustración en la utilidad o en una razón suprahistórica, y de allí que las modernas sociedades liberales estén condenadas al fracaso. La situación es desesperada porque se han negado las tradiciones morales comunitarias y se carece de una «brújula» moral. El bien común de un pueblo debe ser más importante que la justicia, o sea, que debe tener precedencia sobre los derechos individuales⁵⁶.

Estas son las dos posturas extremas, tal y como las veía Durkheim. Y lo cierto es que a finales del siglo XIX reinaba un clima negativo respecto al liberalismo, con un sentimiento de que el liberalismo había fracasado y ya no se podía esperar nada positivo de él. Se le miraba con escepticismo porque los intelectuales lo concebían como el aval de una fuerza opresora. Durkheim está en consonancia con esta visión mayoritaria y se dedica, en la primera parte de su obra, a criticar el individualismo, por considerarlo promotor del egoísmo personal y de la búsqueda de la felicidad de un modo exclusivamente individual; pero, como ya he dicho, en la segunda parte de la obra su pensamiento se muestra mucho más matizado y se detiene a reconocer que también en el individualismo existen potencialidades de personalización, libertad y responsabilidad que, bien encaminadas, pueden ofrecer al conjunto de la sociedad una riqueza innegable.

Con lo cual, en Durkheim vemos encarnada la misma paradoja de la que venimos hablando en este capítulo. Y así como lo vemos claramente en Durkheim, lo podemos ver también en otros muchos pensadores. Dewey, por ejemplo, refleja en sí mismo el debate al preguntarse si el individualismo es causa de avance o causa de retroceso histórico y social. Lo hace cuando, al analizar la realidad de Estados Unidos, manifiesta que para algunos críticos el supuesto individualismo americano es el logro más característico, mientras que para otros, es “la fuente de nuestro atraso, el signo de un estado relativamente incivilizado”⁵⁷.

Hay muchas más manifestaciones que van en esta misma línea de clara contradicción en la interpretación del individualismo. Por ejemplo, hay una clara oposición al individualismo por parte de los pensadores que se alinean en posturas políticamente progresistas, mientras que, por el contrario, es muy reivindicado por quienes siguen manteniendo las posturas propias de la modernidad⁵⁸. Dewey, volviendo a Estados Unidos, considera, por ejemplo, que la contradicción se muestra en múltiples manifestaciones de la contemporaneidad. Señala, por ejemplo, lo siguiente:

“Al lado de la desaparición del hogar y el aumento de los divorcios en un seiscientos por ciento en una sola generación, encontramos la glorificación del carácter sagrado del hogar y las maravillas del amor eterno más extendidas y sentimentales que la historia ha recogido jamás. Estamos saturados de altruismo y ardemos en deseos de «servir» a otros”⁵⁹.

O señala también que la religión, un fenómeno que analizaremos más adelante, es una realidad profundamente respetada en Estados Unidos; sin embargo, ésta nunca ha estado tan próxima a desconectarse de la vida real⁶⁰.

⁵⁶ Cfr. Girola L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005, 155.

⁵⁷ Dewey, J., *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona 2003, 73.

⁵⁸ Cfr. Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 43.

⁵⁹ Dewey, J., *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona 2003, 56.

⁶⁰ *Ibid.*, 57.

1.5. Un mundo hecho de paradojas

A estas paradojas y contradicciones de calado profundo, podemos añadir otras más evidentes. Presento ahora un buen número de contradicciones, de modo mucho más esquemático, que Victoria Camps señala en un libro que dedica precisamente a este tema⁶¹. Según la filósofa catalana, nos encontramos con un largo listado de ambigüedades y contradicciones en torno al tema del individualismo:

- De entrada, no sólo no es rechazable la concepción individualista de la persona: es una condición y un deber del sujeto moral mantener su individualidad libre de intromisiones. La individualidad es una condición del hombre actual que ha sido el resultado de un gran esfuerzo a lo largo de la historia, y que es en sí misma positiva; pero, sin embargo, en el lenguaje de todos los días hablamos del individualismo de otra forma, como sinónimo de egoísmo, despreocupación por lo común, poco sentimiento de ciudadanía, desinterés por la justicia social... Y esto no sólo referido a individuos concretos, sino también a sociedades enteras, precisamente las más desarrolladas, en las que se observa una tónica común de indiferencia ante los que viven peor.

- La democracia requiere de individuos con capacidad de decisión y de compromiso. Y garantiza la libertad de decisión y actuación de la persona; pero con una situación de individualismo desquiciada, “la democracia se ve amenazada en sus mismos cimientos”⁶², porque el individualismo hoy significa atomización, encierro en lo privado y desafección por lo público.

- Hoy parece consagrada la democracia liberal. De hecho, nadie duda de que, aunque existen críticas respecto a ella, es no sólo el mejor sistema político posible e incluso el que todo el mundo desea, aunque aparentemente parece que las desafecciones crecen⁶³. Pero, en todo caso, las desafecciones no son tanto respecto a la democracia, en términos absolutos cuanto al modo concreto de vivirla. De ahí el slogan “Democracia real ya”. Según V. Campas, la unión de las dos palabras “democracia” y “liberal”, resulta contradictoria, porque los valores liberales que estaban en el germen de la democracia han degenerado en puro “liberalismo”, y éste se ha convertido en “salvaje”, al adscribirse fundamentalmente a la dimensión económica. En pocas palabras, la expresión “democracia liberal” entraña una contradicción: “mientras la igualdad sea tan insuficiente no podrá hablarse de libertad generalizada”⁶⁴.

- En relación con la anterior contradicción, hemos de reconocer que el mercado no ayuda, sino que se ha convertido en un obstáculo para el desarrollo de la *libertad positiva*. Nuestra capacidad de elección, que para Sartre era una “condena”⁶⁵, en el sentido de que era algo irrenunciable, queda profundamente mermada, porque al mercado “sólo le interesan elecciones muy determinadas”⁶⁶. Y al entrar en esa espiral, todo, incluso los bienes más espirituales, se apetecen sólo si se muestran como bienes de consumo.

- Se considera hoy que la política es imprescindible. Nuestra sociedad no es imaginable sin el contrato social. De hecho, la sociedad no es más que el resultado de ese contrato. Pero, sea porque nos hemos acostumbrado, sea por el descrédito que hoy sufren los políticos, sea porque en el fondo se piensa que hoy las decisiones ya

⁶¹ Cfr. Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993.

⁶² *Ibid.*, 14.

⁶³ Cfr. Lipovetsky, G., *La sociedad de la decepción*, Anagrama, Barcelona 2008.

⁶⁴ Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 16.

⁶⁵ Cfr. Sartre, J. P., *El ser y la nada*, Altaya, Barcelona 1993.

⁶⁶ Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 20.

están tomadas, gobierne quien gobierne... el resultado es que ya nadie cree en ella. La política se ha convertido no en *res publica*, sino en un asunto que interesa a muy pocos.

- El trabajo no sólo es la actividad que más tiempo ocupa al individuo, sino que es, además, uno de los derechos individuales; sin embargo, tal y como ocurre con la política, el trabajo se mantiene privatizado. Aumenta el número de parados, precarios, subempleados o desposeídos de todo. ¿Qué significa, entonces, el derecho de todos al trabajo? Esta es una contradicción evidente, contrastable incluso por las encuestas; pero hay aún otra contradicción más sutil, que nos ofrece Cioran:

“El trabajo es una maldición que el ser humano ha transformado en voluptuosidad. Trabajar con todas nuestras fuerzas únicamente por amor al trabajo, regocijarnos de un esfuerzo que no conduce más que a resultados sin valor, estimar que sólo podemos realizarnos mediante una labor incesante, es algo escandaloso e incomprensible. [...] El trabajo ha transformado al sujeto humano en objeto, y ha convertido al hombre en un animal que cometió el error de traicionar sus orígenes”⁶⁷.

Lo que era derecho, se ha convertido en condena, porque ya no sabemos vivir sin trabajar. Sobrellevamos una alienación que, en expresión de Cioran, *nos obliga a exteriorizarnos*. La capacidad constructora y contemplativa que el verdadero trabajo debía de tener para no convertirse en mera producción, tal y como decía Aristóteles⁶⁸, es una quimera.

- Otra contradicción la descubrimos en el nacionalismo. Fruto del espíritu nacionalista, asistimos a fortísimas tendencias separatistas y descentralizadoras; pero estas tendencias conviven con otras que persiguen el superestatalismo, la integración de las naciones en entidades mayores... Es evidente que son dos fenómenos compatibles, porque los dos conviven forzosamente, pero no dejan de ser contradictorios.

- También Victoria Camps subraya la contradicción que Lipovetsky⁶⁹ manifiesta respecto a la comunicación. Nunca hemos disfrutado de tantas facilidades para la comunicación como actualmente, y aún no hemos tocado techo. No hay fronteras, los viajes forman parte de la vida habitual, nos hemos acostumbrado al ordenador, al fax, al vídeo, al móvil... Sin embargo, “añoramos una vida en común que ya no existe”⁷⁰.

- Los descubrimientos y los grandes viajes, a lo largo de la historia, permitieron agrandar la capacidad de razonar e hicieron que el hombre relativizara, sanamente, sus criterios. Junto a esta relativización, nació la idea de la tolerancia y la concepción de un mundo plural y diverso. Como resultado, hoy somos más tolerantes que nunca y asumimos que la diversidad nos enriquece a todos; pero eso es sólo así en teoría, porque en cuanto la diversidad nos crea algún problema, disentimos de ella. Y no podemos negar que nos encontramos ante una “americanización irreversible que engulle todas las culturas”⁷¹.

- Para resumir esta larga lista de ambivalencias, concluye V. Camps con una en la que todas confluyen: “el individuo deja de serlo cuando abdica de su autonomía”. Es la misma crítica de los teóricos de Frankfurt. Y es que es necesario que el individuo sea él mismo, que no se diluya sin más en el consenso comunitario, sino que

⁶⁷ Cioran, E. M., *En las cimas de la desesperación*, Tusquets Editores, Barcelona 1999, 174-175.

⁶⁸ Cfr. Amengual, G., *Antropología filosófica*, BAC, Madrid 2007, 288ss.

⁶⁹ Cfr. Lipovetsky, G., *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona 2003.

⁷⁰ Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 18.

⁷¹ *Ibid.*, 19.

acepte conscientemente su condición de ciudadano. Es decir, que no sólo no rechace el marco de los valores absolutos (la igualdad, la libertad, la solidaridad, la paz), sino que se proponga seriamente realizarlos. La autonomía no sólo no es incompatible con el diálogo y con la necesidad del otro, sino que, sin diálogo, corre el peligro de verse “socializada”. Si el hombre se dejara llevar por el miedo a ser autónomo, tal y como señalaba E. Fromm⁷², se estará engañando a sí mismo y estará renunciando a ser plenamente individuo, plenamente hombre.

1.6. La paradoja también en el trabajo

Me referí hace no mucho, de pasada, al trabajo, pero es necesario detenerse un poco más en él, porque el trabajo es un campo en el que se observan especialmente las paradojas que se hacen manifiestas en el individualismo. Bauman ha analizado con profundidad los cambios que se han producido en el trabajo y, a la vez, los cambios que el trabajo ha producido en la sociedad y en el individuo. “Según Max Weber, el acto fundacional del capitalismo moderno fue la separación entre la producción y el hogar”⁷³. En esta marcha hacia el capitalismo, se pasa necesariamente por el individualismo, porque se sale de la comunidad (hogar) para entrar de lleno en la sociedad. Una sociedad que, cuando termina por ser masa, como hemos visto en Horkheimer y Adorno, se hace manejable. Dice Bauman que era necesario desvincular a los hombres y las mujeres de la red de los lazos comunales para hacerlos sentirse obreros fabriles⁷⁴. Se cambia de esta forma el ritmo de la vida comunal por el ritmo de la rutina fabril.

Sin embargo, la despersonalización o individualización que supone ese cambio, no es la última palabra, porque Elton Mayo⁷⁵ intentará demostrar, y lo logrará, que cuando se incrementa la impresión de “trabajar en el mismo barco”, es decir, cuando el trabajo se hace afectivo, incentivando factores humanos, mejora también la productividad⁷⁶. Por la tanto, la contradicción está servida una vez más. Por una parte, el individualismo y la desvinculación, que trajo consigo la fabrilización, provocaron una mayor producción; pero, por otra, se constata que un clima afectivo favorece aún más la productividad.

Ahora bien, es difícil que este clima afectivo se pueda crear hoy como se logró en otras épocas, porque el trabajo está sometido a tanta variabilidad, tantos cambios, que nadie se convierte en testigo de por vida de la historia de otra persona, las relaciones se hacen mucho más esporádicas y nada permanece lo bastante como para adaptarse plenamente a ello. Una persona ni puede identificarse plenamente con aquello que hace, porque en el mundo actual nada dura mucho tiempo, ni con aquellos con quienes lo hacen. Esto, una vez más, provoca unos resultados que tienen efectos positivos y de negativos.

Y esta movilidad laboral tiene también su correlación con el mundo de la familia, porque hoy las relaciones, dentro de la misma familia, parecen no estar destinadas a durar mucho. Incluso la conciencia de pertenencia a un hogar no es tan natural en un niño, porque fácilmente puede pasar por varias casas, dependiendo del número

⁷² Cfr. Fromm, E., *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona 2000.

⁷³ Bauman, Z., *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI de España, Madrid 2003, 37.

⁷⁴ *Ibid.*, 39.

⁷⁵ Cfr. Mayo, E., *Problemas humanos de una civilización industrial*, Nueva Visión, Buenos Aires 1972.

⁷⁶ Bauman, Z., *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI de España, Madrid 2003, 46.

de parejas que haya formado alguno de sus progenitores. La vida del hombre se alarga, vivimos más; pero la durabilidad de las relaciones es cada vez menor⁷⁷.

Volviendo al tema del trabajo, nos podemos preguntar si realmente la actividad laboral hoy es generadora de masificación y de desindividualización o no, porque tampoco ahí hay acuerdo. Para Van der Haag⁷⁸, no hay duda de que el trabajo desindividualiza, es decir, que masifica. La misma opinión tiene Cioran, a quien me referí hace muy poco. Sin embargo, las nuevas tendencias no van por ahí. Si la modernidad realmente convirtió el trabajo en una actividad despersonalizadora, alienante, que eliminaba las cualidades personales del trabajador y le convertía en una pieza de engranaje, hoy las tendencias posmodernas, que también llegan al mundo del trabajo, ponen el acento precisamente en lo contrario: la flexibilización de los horarios, el impulso de la creatividad del individuo, la valoración y atención al sello personal de cada trabajador, el clima de respeto, el cambio constante, la desestandarización... Con todo, aunque estas tendencias posmodernas sean ciertas, me parecen muy parciales. Son propias de un análisis de Lipovetsky⁷⁹, que tiende a estudiar la realidad siempre desde el punto de vista de los mejor situados. Pero no creo que el análisis se pueda extrapolar al trabajo en general, porque considero que la mayoría de los trabajadores del mundo siguen viviendo un ritmo de trabajo propio de la modernidad y no de la posmodernidad.

Con todo, Lipovetsky observa que la paradoja de la posmodernidad y del individualismo se ve reflejada de lleno en el mundo del trabajo también en otro sentido. Podemos formularlo de esta forma: ¿Cuál es el valor supremo en el mundo actual: el placer, al que nos ha conducido la moda de la fruición y el consumo, o el trabajo, al que innegablemente nos ha conducido la tendencia del capitalismo y el protestantismo? Según Lipovetsky, en este momento nuestras sociedades están estimulando simultáneamente esos dos valores tradicionalmente antitéticos: el hedonismo y el trabajo. Dice Lipovetsky:

“Esto está cambiando con el surgimiento de la gerencia participativa, el deseo más pronunciado de implicación en el trabajo y la rehabilitación de la ambición profesional. Desde ya, dos asalariados de cada cuatro ven en su trabajo un medio de disfrute y de expresión personal; se trata de uno de los efectos de la era hedonista sobre la esfera del trabajo: incluso éste ya no debe ser más una «carga» o un deber anónimo”⁸⁰.

Dicho lo cual, parece que la paradoja permanece abierta, hasta en temas tan concretos como éste del trabajo.

1.7. Desde la noción de sistema

Otra paradoja, de tipo más sutil, la encontramos al establecer una cierta analogía o similitud entre el individualismo y la noción de sistema. Morin comenta la expresión, ya clásica, de “el todo es más que la suma de

⁷⁷ Ibid., 58.

⁷⁸ Cfr. Haag, E., “No tenemos medida de la felicidad ni de la desesperación”, en Fromm, E., y otros, *La soledad del hombre*, Monte Ávila Latinoamericana, Caracas 1992.

⁷⁹ Podríamos citar aquí muchas de las obras de Lipovetsky donde analiza este tema. Recomiendo especialmente la breve obra Lipovetsky, G., *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona 2003, donde recoge una serie de conferencias leídas en Canadá, algunas de ellas dirigidas precisamente a empresarios.

⁸⁰ Lipovetsky, G., “Espacio privado y espacio público en la era postmoderna”, 23-37 en el libro de Vattimo, G. y otros, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas 2000, 26.

las partes”. Y está claro: las propiedades de un sistema son más que las del resultado de la suma de las propiedades de cada parte. De la misma forma, la sociedad es un resultado emergente, mucho mayor que el de la suma de cada uno de los individuos. Pero Morin continúa diciendo que el todo “también es menor que la suma de las partes [...] porque cierto número de cualidades y propiedades presentes en las partes pueden ser inhibidas por la organización del todo”⁸¹. Es decir, siguiendo esta analogía, podemos decir que, sin duda, la sociedad es más que la suma de los miembros que la forman; pero también da a entender que el individuo pierde al formar parte de la sociedad, porque algunas de sus propiedades pueden ser inhibidas por la organización. Sin duda, autores marcadamente individualistas como Nietzsche estarían totalmente de acuerdo. Y veo también que esta idea es apoyada en cierto modo por el pensamiento de Giddens⁸², cuando se opone a la comprensión ramplona de la idea de igualdad que, según él, limita más que enriquece. No es que se oponga a la idea de igualdad en términos absolutos; pero sí a la igualdad impuesta, reductora, que tiende a limar “a la baja” las diferencias. Y un cierto grado de diferencia, que permita la variedad dentro del sistema, es conveniente y hasta necesaria.

Con todo, la dialéctica entre lo particular y lo general se expresa en nuestro mundo en muchas más manifestaciones. Hoy parece que vivimos una sobrevaloración de la diversidad, de defensa de lo particular, de negación a la imposición de cualquier tipo. Todo tiende a ser relativo, hasta la propia capacidad de razonar. Sin embargo, no es así en la economía. Por eso dice Victoria Camps:

“La tendencia postmoderna a renunciar a la universalidad de la razón contrasta con la mundialización económica, técnica y cultural que es otro tipo de universalidad, más empírica y, por lo tanto, más real que la anterior”⁸³.

En relación con la noción de sistema que acabo de presentar nos encontramos también con la pregunta acerca de si es antes el individuo o la sociedad, o si lo que construye la sociedad es el individuo o a la inversa. Esta pregunta nos permitiría clasificar a muchos de los filósofos en dos campos, según la tendencia por la que se hayan decantado. Para Rousseau y Kant, por ejemplo, está claro que es el individuo el que construye la sociedad, al igual que toda moral y toda religión. Pero para Durkheim, y es obligado volver a él de nuevo, el individualismo es un producto social, lo mismo que todas las moralidades y religiones. De hecho, “el individuo recibe de la sociedad incluso las creencias morales que lo deifican”⁸⁴.

La respuesta a esta disyuntiva no es fácil. De hecho, la filosofía moderna se construye a partir de las dos hipótesis: la universalidad y el individualismo. Pero, sea como sea, desde la modernidad el individuo se erige en el centro y la determinación de todo. No será ya Dios, sino la razón la que se considerará la generadora de la investigación, el conocimiento, la ética... Y es la razón la que liga necesariamente al individuo y al estado, pues necesariamente, racionalmente, “la voluntad individual, si razona, tiene que querer la sumisión al estado”⁸⁵. No cabía otra posibilidad para los filósofos de la ilustración. Así pues, la disyuntiva general/particular, individuo/estado, era algo aparente, pues la propia razón se encuentra configurada, diríamos “programada”, para hacer que el individuo se someta a lo mejor, y lo mejor es el estado. Como ya vimos, para llegar a esta con-

⁸¹ Morin, E., *Pensar la complejidad*, Universitat de València, Valencia 2010, 148.

⁸² Cfr. Giddens, A., *Un mundo desbocado*, Taurus, Madrid 2000.

⁸³ Camps, V., “Universalidad y mundialización”, 61-87, 73, en Cruz, M., Vattimo G. y otros, *Pensar en el siglo*, Taurus, Madrid 1998, 73.

⁸⁴ Girola L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005, 167.

⁸⁵ Camps, V., “Universalidad y mundialización”, 61-87, 73, en Cruz, M., Vattimo G. y otros, *Pensar en el siglo*, Taurus, Madrid 1998, 64.

clusión Kant necesita erigir la figura del sujeto trascendental, la propia del individuo al que se le ha privado de sus peculiaridades concretas para estar más allá del yo empírico.

Pero esto provoca una situación de insatisfacción, porque no se puede encontrar en la práctica lo que se enuncia en la teoría. Porque, ¿cómo es posible que lo universal y abstracto mueva la voluntad? “Es a través de lo particular y concreto como se nos presenta el valor general abstracto, no al revés”⁸⁶. Así pues, la paradoja continúa, y pocos la pusieron en evidencia con tanta fuerza como Nietzsche.

Esta paradoja se encuentra también en el análisis de la democracia. Realizaré este análisis más adelante, cuando estudiemos con cierta profundidad el tema de la política; pero al menos quiero dejar constancia aquí de que también se observan contradicciones en torno a la democracia. Siguiendo la estela de Tocqueville, Lipovetsky⁸⁷ reconoce que la democracia es el sistema que más fácilmente nos conduce a la decepción. Ningún otro sistema le promete tanto al ser humano como lo hace la democracia; pero precisamente por prometer tanto, por poner al alcance de nuestras manos todo lo que el hombre parece desear (libertad, igualdad, capacidad de prosperidad, progreso...), es por lo que, a la larga, nos deja en una situación de mayor decepción. En realidad, esta contradicción, siguiendo a Lipovetsky, la encontramos en todas las esferas de la vida del hombre, en esta etapa que en ocasiones Lipovetsky denomina hiperindividualista: la afectividad, el progreso, la amistad, el consumo...

También Victoria Camps ve una contradicción inherente a la democracia. Dice:

“Nos damos cuenta de que existe una contradicción entre la aceptación del valor universal de la democracia liberal y la simultánea autocomplacencia con una manera de ser y de actuar que dista mucho de coincidir con un concepto de democracia mínimamente aceptable”⁸⁸.

Y esta contradicción me parece muy fuerte. Por una parte, la democracia parece predisponer al ser humano a la participación, a la libertad responsable, al compromiso con lo común... Pero, en la práctica, y lo observamos en las sociedades de mayor tradición democrática, parece que lo que surge en el ciudadano es una capacidad mayor de descompromiso, indiferencia y falta de participación. Tanto, que V. Camps se pregunta cómo podremos seguir descubriendo motivaciones que generen otras actitudes en el hombre y la mujer actuales. Algo parecido se pregunta Habermas cuando reconoce que la racionalidad, por sí misma, no encuentra suficientes resortes como para seguir motivando al ser humano y se cuestiona si la religión será capaz de aportar ese plus o ese potencial que la razón no tiene⁸⁹.

1.8. La paradoja en el cristianismo

Hay otra contradicción en el modo de interpretar la aportación del cristianismo a la situación del individualismo. Esta contradicción se nos presenta en varios sentidos. Primero, si realmente el cristianismo ha influido en nues-

⁸⁶ Ibid., 67.

⁸⁷ Cfr. Lipovetsky, G., *La sociedad de la decepción*, Anagrama, Barcelona 2008.

⁸⁸ Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 177.

⁸⁹ Cfr. Habermas, J., y Flores d'Arcais, P., “La religión en la esfera pública”, *Claves de la razón práctica*, 179, 56-94.

tra cultura de forma determinante o no. Parece que nadie lo puede negar, por supuesto; pero hay quienes consideran que la influencia realmente importante ha sido la que nos ha venido de la filosofía griega. Y, siguiendo esta estela, el cristianismo no ha hecho más que reubicar los elementos fundamentales de aquella filosofía; para otros, es precisamente todo lo contrario: lo que realmente ha llegado hasta nosotros, de un modo prioritario, es la influencia del cristianismo, que reconfiguró de un modo diferente lo propio de la filosofía griega; y hay quienes opinan que ambas corrientes han convivido y se han influido mutuamente.

Estas dudas se refieren sobre todo al grado de influencia del cristianismo. Hay otro tipo de dudas que difícilmente van a encontrar solución, porque dependen de la postura previa de quien se pronuncie, y son las que tienen que ver con el signo que esta influencia ha tenido: ¿ha sido ésta positiva o negativa?

Quienes se plantean esta cuestión, no hay duda de que consideran que realmente el cristianismo ha aportado mucho a nuestra cultura. Pero ¿de qué signo ha sido su aportación? Para la mayoría ha sido de tipo positivo, pero no todos piensan así. Horkheimer, por ejemplo, es deudor de Nietzsche en su análisis⁹⁰. Considera que es innegable que el cristianismo ha influido en el hecho de que el hombre haya sido concebido como individuo; pero cree que el individualismo que ha venido por la vía del cristianismo es demasiado sobrenatural, con lo cual en él han sido reprimidos los instintos más vitales. Y como estos en realidad no se pueden reprimir, al final el cristianismo conduce a una situación de hipocresía. Esto trae consigo una especie de masoquismo permanente y una tendencia muy negativa a la resignación, a la falta de voluntad en la lucha por el cambio...

Otros autores, sin embargo, piensan de modo muy diferente. Por citar un ejemplo, la visión de J. C. Guillebaud⁹¹, a quien citaré con mayor amplitud cuando me refiera a la evolución histórica del concepto del individuo, es de signo opuesto. Para el pensador francés, el cristianismo tiene mucho que ver con las notas más positivas del individualismo actual. Aquí no entro en la confrontación, pues sólo pretendía detectar una fuente más de contradicción y de interpretación paradójica en torno al individualismo.

1.9. La paradoja en el consumismo

Otra paradoja en torno al individualismo la encontramos en el análisis del consumismo. La publicidad está destinada a generar en cada individuo un deseo irrefrenable de consumir. Podríamos decir, por una parte, que la publicidad persigue la multiplicidad y diversidad de los deseos, que cada uno tengo su propio campo de deseo y las distintas posibilidades de satisfacerlo; pero lo que provoca, en realidad, es una igualación de los gustos. Así lo expresa van der Haag:

“Un efecto secundario de la publicidad es producir una amplia igualación de los gustos. La función social real de la publicidad *no* es modelar el gusto en un sentido y otro, ni degradarlo. Y esto vale para fabricantes, publicistas y productores cinematográficos. Se sienten satisfechos de producir y avisar lo que la gente quiere –llámese T. S. Eliot o Edgar Guest, Kierkegaard o Norman Vincent Peale, *Amanecer de otoño* o esculturas móviles. No interesa lo que la gente quiera comprar mientras sea en cantidad

⁹⁰ Cfr. Girola, L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005, 231.

⁹¹ Cfr. Guillebaud, J. C., *Las fuentes de la modernidad*, PPC, Madrid 2008.

suficiente para hacer posible su producción masiva. La publicidad ayuda a unificar el gusto, a desindividualizarlo, y de este modo a hacer posible la producción masiva”⁹².

Lipovetsky, que analiza en profundidad el mundo del consumo y de la publicidad⁹³, no está en absoluto de acuerdo con esta afirmación. Sí habría estado de acuerdo en la primera o en la segunda fase del consumo, pero no en la fase actual, en la que cree que la igualdad no es real y que la diferente capacidad adquisitiva de los ciudadanos hace que el individualismo se manifieste de un modo sumamente exquisito y refinado. La multiplicidad de productos hace que el consumismo sea también expresión de la diferencia. Pero en realidad, a pesar de la cita que recogí anteriormente, el mismo van der Haag considera que es imposible la igualdad de los gustos, por más que lo pretenda la publicidad, pues intentar satisfacer todos los gustos individuales es en cierto modo violentarlos todos. De ahí que van der Haag, que habla de un proceso de “desindividualización”, se refiera a un creciente sentimiento de degradación del gusto y concluya esta pequeña paradoja diciendo que, en el fondo, no se puede pedir al consumo lo que no puede dar, porque “parece improbable que cualquier línea de montaje [...] pueda dar algo más que una ilusión de individualidad”⁹⁴. Así pues, en opinión de van der Haag parece que en el actual mundo del consumo hay más degradación que igualdad. Lipovetsky no piensa así.

El concepto de “individualidad” que van der Haag utiliza, obviamente, es el concepto positivo, entendido como capacidad de ser uno mismo y no masa. Y lo que viene a decir es que el consumo sí provoca el individualismo negativo, el de la masificación y el desinterés por todo lo que vaya más allá de los propios intereses personales, y no el individualismo positivo, el propio de la individualización y la adquisición de la personalidad.

El mundo del mercado, emparentado profundamente con el consumo, es el canto más sublime del individualismo, el que consagra más las diferencias y las desigualdades a la hora de poder elegir lo que se quiere consumir. De poco sirve que quienes defiendan el mundo del mercado neoliberal consideren que, aunque sea cierto que el mercado es compatible con todas las diferencias, “también lo es que pone las condiciones necesarias para superarlas”⁹⁵. Porque las diferencias no se superan. Siguen existiendo. Lo que sí parece igualarse es la incapacidad insondable de sentirse satisfecho con lo que se tiene.

1.10. La paradoja en la educación

El mismo pensador escribe acerca de la educación. Es necesario señalar que el artículo que ya he citado, “No tenemos medida de la felicidad ni de la desesperación”, es de 1971, y considero que la realidad educativa ha cambiado mucho desde entonces. Dice en el artículo que la educación inculca el temor a separarse del grupo, que siempre se reafirma la instrucción en grupo, la homogeneización a la baja... De este modo, señala, no es el individualismo el que resulta beneficiado. Pero entiendo, en el contexto de su artículo, que se refiere al individualismo, una vez más, en su aspecto positivo: en el sentido del desarrollo de la propia personalidad.

⁹² Cfr. Haag, E., “No tenemos medida de la felicidad ni de la desesperación”, en Fromm, E., y otros, *La soledad del hombre*, Monte Ávila Latinoamericana, Caracas 1992.

⁹³ Cfr. Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007.

⁹⁴ Cfr. Haag, E., “No tenemos medida de la felicidad ni de la desesperación”, en Fromm, E., y otros, *La soledad del hombre*, Monte Ávila Latinoamericana, Caracas 1992, 127.

⁹⁵ Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 186.

No estoy de acuerdo con la opinión de van der Haag. Es posible que la educación no haya encontrado aún el modo de educar en la diversidad, pero creo que en las últimas décadas se ha intentado, de muchos modos diferentes, educar respetando la diversidad y buscando potenciar lo propio de cada alumno. Es cierto que continúa la tendencia de educar en grupo, lo cual me parece inevitable, pero no para homogeneizar, sino para buscar las sinergias y el modo más adecuado de educar para la convivencia. Un buen ejemplo son los honrosos intentos de educar en el aprendizaje cooperativo⁹⁶, si bien sigue siendo una metodología aún minoritaria.

Las distintas reformas educativas han intentado, por diversos medios, la personalización de la educación y la individuación, aunque siga siendo en el contexto del grupo. De ahí las recientes medidas pedagógicas: las aulas para la diversidad, la atención a los alumnos con necesidades especiales, a los superdotados, los apoyos educativos, la flexibilización de los programas, la atención a las minorías...

En el espíritu de las últimas reformas están también los intentos de evitar la competitividad y la meritocracia, intentando valorar no solamente cualidades de tipo intelectual, sino buscando la educación integral, aunque en la práctica esto es muy difícil de conseguir. Lipovetsky, por ejemplo, piensa de forma muy distinta a van der Haag, y personalmente estoy de acuerdo con su visión. Pero no hay que olvidar que el artículo de van der Haag era de finales de los 70, mientras que la cita que escribo a continuación es del año 2000, lo cual da una muestra de cómo han cambiado las cosas en los últimos años:

“Tanto en la escuela como en la familia, los hijos son escuchados, empujados a expresarse, a hacer conocer sus deseos. La educación autoritaria ha cedido el paso a una educación de tipo «psi». [...] Esta nueva educación ha contribuido a desarrollar los deseos de autonomía y de reconocimiento entre los jóvenes, minando las tradiciones, los papeles instituidos y la autoridad familiar en beneficio de la expresión y la reivindicación de uno mismo”⁹⁷.

Es decir, en estos momentos nos encontramos ante una situación completamente diferente de la que presentaba van der Haag. Otra cosa muy distinta es que el esfuerzo de tantas reformas educativas como las que se han sucedido en las últimas décadas haya conseguido los resultados que pretendían. Salta a la vista que la educación escolar tiene muy limitada la capacidad de producir verdaderos efectos en el mundo de los niños y los adolescentes. El mismo Lipovetsky⁹⁸ subraya una contradicción más en este sentido: cuantas más leyes educativas se suceden, pretendiendo llegar al mundo de los muchachos, para acercarse a su realidad, a la particularidad de cada uno, más se tiene la impresión de que nos encontramos ante un desierto y de que el desinterés de los alumnos se convierte, globalmente, en una losa difícil de levantar.

El tema de la educación es apasionante y me parece el campo más adecuado, si no el único, para pretender cambios profundos en el modelo de persona actual. A él dedicaré gran parte de la conclusión final de mi tesis.

⁹⁶ En los últimos años se han publicado muchos materiales en torno al aprendizaje cooperativo, y son muchos los centros en los que se han iniciado, al menos en algunos cursos, procesos de aprendizaje cooperativo, que suponen mucho más que un mero cambio de metodología, sino una auténtica renovación de la filosofía del aprendizaje. Entre la extensa bibliografía que se podría citar destaco dos libros: Ferreiro Gravié, R., *El ABC del aprendizaje cooperativo: trabajo en equipo para enseñar y aprender*, Mad, Sevilla 2006 y Mate Zamorano, C., *Aprendizaje cooperativo, competitivo e individualista*, Corintia, Almería 2009.

⁹⁷ Lipovetsky, G., “Espacio privado y espacio público en la era postmoderna”, 23-37, en Vattimo, G. y otros, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas 2000, 27.

⁹⁸ Cfr. Lipovetsky, G., *La era del vacío, ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 1986.

1.11. Conclusión

Termino este capítulo dedicado a las contradicciones y las paradojas con una idea de Kolakowski. Se refiere a determinadas teorías que parecen explicar mucho, pero que en el fondo no explican nada, porque lo mismo podrían afirmar una cosa que su contrario, ya que en el fondo no se trata más que de elucubraciones mentales.

“Toda teoría que intenta explicar el comportamiento humano en términos de un solo tipo de motivación o que pretende que toda vida social está inspirada por una sola fuerza motivadora puede ser defendida. Sin embargo, este hecho en sí mismo muestra que todas estas teorías no son, a la postre, más que construcciones filosóficas y, por lo tanto, de escasa utilidad”⁹⁹.

Me recuerda esta idea la crítica de Popper¹⁰⁰ al psicoanálisis, cuando decía que su modo de interpretar la realidad no era auténticamente científico, ya que no podía ser falsado. Pues bien, después de tanta paradoja y contradicción en torno al individualismo y todas sus ramificaciones, parece que nos encontramos en la misma situación que Popper criticaba y que es difícil poder presentar una teoría absoluta que nos permita solucionar las ambigüedades que se han puesto de manifiesto en torno al individualismo: ¿Es de signo positivo o negativo? ¿Es antes el individuo o la sociedad? ¿Es impulsado o reducido por el mundo del consumo? ¿Somos más o menos felices en un ambiente individualista?... Al final parece que los juicios dependerán más de los pre-conceptos y los posicionamientos iniciales del sujeto que de la propia realidad. O habrá que admitir, al menos, que es prácticamente imposible escapar de la subjetividad en la que el razonamiento se encuentra inmerso.

⁹⁹ Kolakowski, L., *Libertad, fortuna, mentira y traición: ensayos sobre la vida cotidiana*, Paidós, Barcelona 2001, 10.

¹⁰⁰ Un planteamiento sintético y muy sencillo de la figura de Karl Popper se encuentra en la obra de Antiseri, D., *El problema del lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica*, Cristiandad, Madrid 1976.

2. ¿QUÉ ES PROPIAMENTE EL INDIVIDUALISMO?

2.1. Evolución del Individualismo

Para conocer en profundidad qué entendemos por individuo e individualismo, es necesario acercarse, aunque sea someramente, al proceso evolutivo que el ser humano ha recorrido, hasta llegar a ser lo que hoy es, por una parte, y a tomar conciencia de lo que es, por otra. Casi todos los autores que estudian el proceso evolutivo de la idea de individuo, inician el proceso en Grecia, cuna de nuestra cultura; a partir de ahí, presentan los distintos hitos históricos y culturales que se han sucedido y cómo han ido influyendo en la imagen del individuo; pero hay algún autor que inicia el proceso desde mucho antes, para analizar desde que el hombre es hombre, cómo va tomando conciencia de lo que es y cómo va evolucionando su propia conciencia. Me parece interesante recoger también esta aportación, aunque sea de forma un tanto global, a partir de las aportaciones de Enrique Martínez Lozano¹⁰¹. En su estudio no se centra tanto en el individuo cuanto en la conciencia que el ser humano va teniendo de sí mismo y de lo que le rodea. Es muy interesante porque va estableciendo un paralelismo entre la evolución colectiva de la humanidad y la evolución que cada ser humano experimenta a nivel personal, según los distintos períodos de su vida. Con todo, yo sólo presento aquí lo que hace relación a la evolución colectiva. Establece cinco estadios, precedidos por uno previo, en el que aún no hay posibilidad de conciencia.

2.1.1. Evolución de la conciencia

2.1.1.1. Estadio preconsciente (*Edad de Piedra: 2,5 millones 200.000 a.C.*)

En todo este extenso período de nuestra historia colectiva, aquellos primeros antepasados nuestros se consideraban a sí mismos como una parte más de la naturaleza. Aunque, hablando con propiedad, no podemos decir que se “consideraran”, porque no habían desarrollado la capacidad mental de autopercepción; su conexión con la naturaleza era parte de la experiencia sensorial/emocional inmediata.

Como ocurre en la primera etapa de nuestra infancia, apenas existe en este período un yo diferenciado. Predominan las sensaciones y el instinto, en una situación de supervivencia básica, en la que resultan prioritarios el alimento, el calor, el sexo... Se trata de sociedades cazadoras y recolectoras, que se agrupan en hordas de supervivencia, de unas 40 personas, cuya esperanza de vida promedio es de unos 22 años. Aún no podemos llamarlo “humano”, porque aún no ha tomado conciencia de una cierta libertad interior, que le permita ir más allá del instinto.

¹⁰¹ Cfr. Martínez Lozano, E., *¿Qué Dios y qué salvación?* Desclée de Brouwer, Bilbao 2008, 31ss.

2.1.1.2. Estadio mágico (Del 200.000 al 10.000 a.C.)

Lo característico de este estadio es la *toma de conciencia de la naturaleza*. Sigue faltando la conciencia de sí mismo, de modo que, aunque se da un primer atisbo, el ser humano todavía no ha descubierto la realidad de su yo. Poco a poco, se irá produciendo una expansión de la conciencia, desde la mera realidad material/sensorial hasta la de la fantasía. Así, empezará a dominar el mundo material: se ha iniciado la fase de la magia, según la cual el nombre da poder sobre lo nombrado y cree que el pensamiento y el rito modifican la realidad.

Por lo que se refiere a la religión, impera el *animismo*. Consideran que el cielo, el trueno y otros fenómenos de la naturaleza están “vivos” y se pueden controlar a través de palabras y ceremonias mágicas. No en vano los espíritus pueblan la tierra y a ellos se apela mediante bendiciones, maldiciones y hechizos. El ser humano ha empezado a diferenciarse, a liberarse de su identificación con el todo indiferenciado. Se despierta la conciencia de sí, *enfrente* del mundo: está a punto para dejar atrás la etapa prepersonal y entrar así en el reino de lo *personal*, lo cual supondrá un paso muy importante en su evolución.

2.1.1.3. Estadio mítico (10.000 -1.500 a.C.)

Aparece ahora la identidad personal, aunque sea de un modo incipiente y la conciencia se mantenga aún dominada por el grupo. El sentimiento predominante en este estadio es el de *pertenencia*. En lógica coherencia, se incrementa la actividad social y se forman las ciudades-estado.

La conciencia se expande en el mundo mucho más amplio de las ideas y las categorías mentales. El control mágico de la vida anterior se eleva ahora al control mental/imaginativo por medio de los mitos, que son los sueños colectivos de la humanidad y que pretenden asegurar que la vida tiene un sentido y un orden impuesto por Otro todopoderoso. Este orden se basa en principios absolutistas y fijos acerca de lo que está “bien” y de lo que está “mal”. Es lógico, por tanto, que podamos hablar de *pertenencia*, ya que el sujeto hace depender su identidad personal de la pertenencia a un grupo en el que todo está profundamente fijado. Esta característica se mantendrá durante toda la historia, aunque cambien los matices, actualmente, sin embargo, vivimos una situación muy diferente, como veremos más adelante.

El paso de una sociedad hortícola a otra agraria conlleva una auténtica transformación: los varones producen ahora prácticamente todos los alimentos. El excedente masivo de alimentos, que se produce por primera vez, libera a un gran número de individuos, que podrán dedicarse al estudio, al ejército o a la religión, dando lugar a la estratificación social, de gran significación para la evolución de las sociedades y para generar las desigualdades que desde entonces existirán siempre.

Por lo que se refiere a la evolución de la conciencia, que es lo que más nos interesa, lo más característico de este estadio es la *toma de conciencia del “alma”*: ha emergido ya con claridad la conciencia de sí mismo. Es la etapa de las llamadas “*grandes religiones*“, de deidades masculinas. Los creyentes están convencidos de que la suya es “la única religión verdadera”, precisamente porque excluyen de la salvación a quienes no se adhieren a su fe, y se ven impelidos a lograr la conversión de los extraños. En este estadio, la compasión hacia el otro “ajeno” -extranjero, “bárbaro”- es prácticamente imposible.

En lo sociopolítico se produce el fenómeno de los grandes imperios, con sus deseos de conquista de todo el mundo. Dominados por una conciencia rígida y exclusivista, los humanos de este estadio son incapaces de pensar “globalmente”, más allá del propio grupo. Este fuerte etnocentrismo hace que sólo importe lo que pueda beneficiar al individuo o a su grupo.

2.1.1.4. Estadio racional (1.500 a.C. -...?)

Hemos entrado en la fase del ego *individualizado*, autoconsciente: una fase ya claramente personal. La conciencia humana ha evolucionado hasta constituir un sujeto individual, un ego único y separado de todo y de todos. La actividad mental se ha hecho profundamente autorreflexiva, lo cual quiere decir que no sólo usa imágenes, sino también conceptos, logrando un control cada vez mayor -para bien casi siempre, y también a veces para mal- sobre el entorno natural.

Esta nueva conciencia se acerca al mundo buscando una serie de leyes naturales que pueden ser aprendidas, dominadas y manipuladas en beneficio propio -beneficio, sobre todo, material-. Este es el período en el que me centraré de modo específico cuando termine este recorrido. Pero es necesario reseñar aquí que en la emergencia de este estadio jugó un papel fundamental el *pensamiento griego* y, más en concreto, la *filosofía* de Platón. Los mitos anteriores se sustituirán por *conceptos abstractos*. El ser humano se siente centro del mundo y “medida de todas las cosas”. El pensamiento lleva a la abstracción y al dualismo, y su expresión más importante es la filosofía.

Antes del hito del Neolítico, “el hombre ni siquiera se planteaba la pregunta de qué es la naturaleza: vivía dentro de ella y formaba parte de la misma”¹⁰². Pero con el Neolítico, la sedentarización y la aparición de las primeras aldeas, constatamos una primera ruptura. El hombre comienza a pensar “en su singularidad y se atribuye un papel central de mediador entre el cosmos y el mundo terrestre”¹⁰³. Este papel vendrá reforzado por la filosofía griega, especialmente por Platón, Aristóteles y los estoicos, que evidencian la libertad del hombre respecto al mundo físico y le consideran una figura especial dentro de la naturaleza, la figura más acabada¹⁰⁴. Aún así, los griegos no separaron radicalmente al hombre de la naturaleza ni le incitaron a dominarla. Esto lo hará la Biblia, a partir del mito de la creación y del mandato de Dios al hombre de dominar la tierra.

La religión juega también un papel importantísimo en la evolución de la idea del individuo. Karl Jaspers habla de grandes periodos históricos que han marcado mutaciones políticas, técnicas, filosóficas y religiosas de una amplitud especial. La denomina “periodos axiales”. Uno de estos periodos corresponde a los siglos VI-V a. C. En él

“Ve el nacimiento de los Upanishad, del budismo y del jainismo en la India, el nacimiento de la filosofía en Grecia (de Pitágoras a Tales, pasando por Parménides y Heráclito), la aparición del taoísmo (Lao-Tse) y del confucianismo (Confucio) en China, el desarrollo del profetismo en Israel, el nacimiento del zoroastrismo en Persia”¹⁰⁵.

¹⁰² Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 286.

¹⁰³ *Ibid.*, 287.

¹⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, 290.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 285.

Supone un impulso religioso y una transformación de la conciencia de la persona y de la religiosidad impresionante que para algunos es semejante a lo que está ocurriendo en el mundo actual desde el fenómeno de la nueva religiosidad. De ello hablare en uno de los últimos capítulos, pero valga como muestra esta cita de F. Lenoir:

“La mutación religiosa de nuestra época recuerda en muchos aspectos cambios anteriores tan radicales como el paso del Paleolítico al Neolítico o al «período axial» del primer milenio antes de Cristo que presencio el nacimiento de las grandes religiones universales. Lo que a muchos les parece un «caos» indescifrable [...] bien podría ser [...] el núcleo de una de las mayores metamorfosis de lo religioso que el hombre haya conocido”¹⁰⁶.

El Renacimiento es un período de cambio muy importante, en el que se intensifica la vivencia de un tipo de conciencia racional que marca el camino hacia un individualismo que en nuestros días llegará a su culmen. Jacques Barzun dice:

“A lo largo de nuestros cinco siglos, los cambios en la estructura social, la vida económica y las expectativas culturales han operado de modo bastante sostenido a favor de la *emancipación*, y convertido el *individualismo* en forma de común de *conciencia del yo*”¹⁰⁷.

Habíamos hablado de un estado mágico, pero en este periodo se vive un profundo proceso de “desmagificación” de la naturaleza, que llegará a una “instrumentalización” a partir del siglo XVIII, con Descartes¹⁰⁸. El hombre se convierte en dueño y señor de la naturaleza, al iniciar un proceso de humanismo profano en el que se inicia la superación de la referencia teológica, dando lugar así a una nueva ruptura, en la que la razón será la facultad preponderante. Poco después, la revolución industrial será la que consagre la ruptura radical entre el hombre y la naturaleza. La naturaleza ya no es sólo dominada, sino también “explotada”. El humanismo deviene antinaturalista¹⁰⁹. Para F. Lenoir, este desarraigo progresivo del hombre frente a la naturaleza le parece “el hilo conductor de la historia de occidente”¹¹⁰.

Al estadio de conciencia propio de esta etapa Martínez Lozano lo denomina del “*yo racional y autónomo*“. Pero es cierto que el estadio racional se encuentra en una profunda crisis, y en gran parte mi trabajo se dedicará al estudio de la ultimísima etapa de este período. Para referirse a esta ultimísima etapa, menos definida, y a la que es necesario acercarse de puntillas para poder captarla en toda su complejidad, Martínez Lozano utiliza dos términos: estadio integrado y estadio transpersonal. Ambos estadios, suponen a la vez un avance y una regresión respecto a la etapa anterior.

Respecto a la idea que he comentado de pasada de la ruptura con la naturaleza, hay que destacar que sería imposible para el hombre actual vivir en perfecta simbiosis con la naturaleza, como hace diez mil años; sin embargo,

¹⁰⁶ Ibid., 16.

¹⁰⁷ Barzun, J., *Del amanecer a la decadencia*, Taurus, Madrid 2002, 155. A lo largo de esta amplísima obra, de casi 1300 págs., el autor analiza el devenir de nuestra historia a lo largo de los últimos cinco siglos, para concluir que hemos perdido muchísimo con el paso del tiempo. Así lo dice en la pág. 22: “Es un tiempo que ha de afrontar la pérdida de la Posibilidad. Las formas del arte y de la vida parecen agotadas, todas las fases de desarrollo están trilladas. Las instituciones funcionan a duras penas. La repetición y la frustración son la insoportable consecuencia. El aburrimiento y el cansando son grandes fuerzas históricas”.

¹⁰⁸ Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 291.

¹⁰⁹ Cfr. Ibid., 292.

¹¹⁰ Cfr. Ibid., 292.

“Las aspiraciones contemporáneas de reencantar el mundo, incluso parcialmente y quizás sólo con el imaginario, traslucen una necesidad profunda de volver a encontrar el acceso a experiencias arcaicas de lo sagrado. [...] Lo que hace sólo veinte años habría sido impensable”¹¹¹.

2.1.1.5. Estadio integrado

Se trata de un estadio que sólo se ha plasmado de un modo individual, pero no colectivamente, a pesar de algunos intentos -como pueden ser las organizaciones supranacionales de distinto rango y amplitud-. El anterior “yo-racional” va dando paso al “yo-integrado” -que Wilber¹¹² llama *Centauro*, pretendiendo así captar lo más sobresaliente de este nuevo yo: la persona que ha integrado y unificado las dimensiones de cuerpo-mente-imagen-sombra-ego-. Este proceso se ha dado a lo largo de toda la historia humana en personalidades individuales, pero ahora nos encontramos en un momento en que parece ser accesible a los humanos, de un modo *colectivo*, a pesar de que queden aún muchas señales del “yo” anterior.

Lo característico de este estadio es la unificación de toda la persona y, a la vez, la capacidad para pensar desde diferentes perspectivas. Ello conduce a la superación de las ideologías rígidas y a un mayor interés y preocupación por los demás y por el planeta. El ambiente de tolerancia, la preocupación por la ecología, el sentimiento de globalidad son pequeños indicios, pero muy claros, de que nos encontramos ante algo nuevo. A medida que se acercan a este estadio, las personas se hacen más tolerantes, solidarias, compasivas y afectuosas; y tienden a reducirse la agresividad y el miedo. La vivencia de lo religioso se transforma. Lejos de desaparecer, experimenta una transformación de tal envergadura que, para un creyente del nivel mítico, sería equivalente a “perder la fe”. Sin embargo, lo que ocurre es que los contenidos anteriores empiezan a ser vistos en su “relatividad”, a la vez que la aproximación a lo Divino se reviste de una mayor inefabilidad.

2.1.1.6. Estadios transpersonales

Con este nivel Martínez Lozano se refiere a un nuevo estadio que está aún en mantillas y que supone una novedad respecto a los anteriores. Personalmente, no sólo me cuesta observar características de este estadio en la realidad, sino incluso comprenderlo¹¹³. En el “yo racional integrado”, al que nos acabábamos de referir, la mente empieza a ser *observada*, y el pensamiento visto y tratado como objeto. Esta observación de la mente

¹¹¹ Ibid., 294.

¹¹² Para profundizar en esta línea de reflexión se pueden consultar distintas obras de Wilber, K., por ejemplo: *Espiritualidad integral. El nuevo papel de la religión en el mundo actual*, Kairós, Barcelona 2007; *La conciencia sin fronteras. Aproximaciones de Oriente y Occidente al crecimiento personal*, Kairós, Barcelona 1991; *Sexo, ecología, espiritualidad*, Gaia, Madrid 2005; *Breve historia de todas las cosas*, Kairós, Barcelona 2003; *Una visión integral de la psicología*, Alama, México 2000; *Más allá del Edén. Una visión transpersonal del desarrollo humano*, Kairós, Barcelona 2001.

¹¹³ Aún así, hay obras cuya lectura ilumina este planteamiento tan reciente. Recomiendo la lectura de González Garza, A. M., *Colisión de paradigmas. Hacia una psicología de la conciencia unitaria*, Kairós, Barcelona 2005. Como el título indica, ayuda a entender que el momento presente se encuentra en un estado de ebullición, en el que conviven distintos paradigmas, pero con una dirección precisa que nos lleva hacia una dimensión de mayor unidad, en la misma línea que apunta Martínez Lozano.

permite trascenderla y situarse “más allá” de ella, en una especie de *Testigo interior* que irá experimentando una notable “expansión”, manifestándose al fin como Conciencia universal y omniabarcante.

Hay investigaciones que afirman que, a medida que se avanza en los estadios transpersonales, se produce un desarrollo de la percepción extrasensorial a la vez que se desarrolla una mayor capacidad de *vivir el presente*. Se produce un proceso opuesto al que se vivió en la etapa racional, que supone la liberación del propio ego (cuando entonces se producía precisamente lo contrario, es decir, el fortalecimiento del ego) y que conduce a la superación del dualismo. Crecen en frecuencia e intensidad las experiencias unitivas, tal como han experimentado los místicos de toda tradición religiosa.

Al producirse el salto a los estadios transpersonales:

“la mente, de percibirse y considerarse a sí misma como «sujeto último» o «yo definitivo», aparece como un «objeto» del que espontáneamente podemos desidentificarnos. Con ello, se ha dado un paso de gigante en la evolución de la conciencia: de pensarse como un «sujeto» *separado* frente a otros sujetos y al resto de los objetos flotando en la «superficie» de la Conciencia universal, el ser humano llega a experimentar que «su» identidad más profunda se corresponde precisamente con aquella Conciencia en la que todo -incluido su propio «yo», como estado transitorio- se halla contenido”¹¹⁴.

En fin, Martínez Lozano expone unas características que van más allá de lo que nuestras experiencias cotidianas pueden observar. Personalmente, me sorprende la convicción con la que habla y no sé hasta qué punto no confunde sus deseos con la realidad. Se muestra seguro de que la evolución es imparable y que las barreras de lo mental y de lo individual serán superadas. Con lo cual parece que, como resumen del momento actual, nos encontramos a las puertas de un nuevo período en el que el individualismo va a ser superado. Su conclusión me sorprende mucho, porque es opuesta a la que la mayoría de los pensadores expresan.

Es necesario reconocer, con todo, que también hay filósofos, y aparecerán en mi trabajo, que apuntan en esta misma dirección. Pero estos autores dejan claro que no es la realidad la que les permite predecir que esto ocurrirá, sino más bien el deseo y la necesidad de que se produzca. Si no, afirman, no habrá esperanza para el ser humano. Y a la vez adelanto que en el capítulo que dedicare a la nueva religiosidad aparecerán ideas que apuntan en la misma dirección, profundamente influidas por el pensamiento global de la Nueva Era, la época de Acuario, la invasión de la espiritualidad orientalista, etc.

2.1.1.7. Una visión ligeramente diferente, pero con la misma dirección

Alain Touraine forma parte del grupo de sociólogos y filósofos que consideran que, después de los cambios que supuso la industrialización, que provocaron una pérdida fuerte del sentido de comunidad a favor de algo diferente: la sociedad. En esta se incrementa la organización, pero no el sentimiento de pertenencia. No existen los lazos afectivos que ofrece la comunidad, sino la eficacia, el funcionalismo y la objetividad. Lo expresa de este modo:

¹¹⁴ Martínez Lozano, E., *¿Qué Dios y qué salvación?* Desclée de Brouwer, Bilbao 2008, 43.

“A finales del siglo pasado, en plena industrialización del mundo occidental, los sociólogos nos enseñaron que pasábamos de la comunidad, encerrada en su identidad global, a la sociedad, cuyas funciones se diferenciaban y se racionalizaban. La evolución que ahora vivimos es casi inversa. De las ruinas de las sociedades modernas y sus instituciones salen, por un lado, redes globales de producción, consumo y comunicación, y por otro, un retorno a la comunidad. Habíamos visto ensancharse el espacio público y político; ¿no se descompone en la actualidad bajo los efectos opuestos de esa tendencia a la privatización y de ese movimiento de globalización?”¹¹⁵.

Pero en esta cita se señala también una especie de involución, pues da a entender que se vuelve a la comunidad. Por una parte, es cierto que estamos viviendo juntos algo común en todo el planeta, debido al fenómeno de la globalización; pero también es cierto, afirma Touraine, “que en todas partes se refuerzan y multiplican los agrupamientos «identitarios», las asociaciones basadas en una pertenencia común, las sectas, los cultos, los nacionalismos”¹¹⁶; por eso dice que las sociedades vuelven a ser comunidades que reúnen de forma estrecha, en el mismo territorio, sociedad, cultura y poder bajo una autoridad religiosa, cultural, étnica o política que podría denominarse carismática. De nuevo son los dioses, los mitos o las tradiciones de una comunidad las que legitiman estos agrupamientos, más que la soberanía popular, la eficacia económica o la conquista militar.

Parece, por tanto, que nos encontramos en un momento de corrientes opuestas. Pero, sea como sea, lo que afirma Touraine no es, ni por asomo, lo mismo que señalaba Martínez Lozano. Ahora bien, ambos pensadores, aunque mantengan presupuestos muy distintos, nos dan pie para tomar conciencia de que, aunque estemos dominados por un individualismo indiscutible, hay indicios claros que nos hablan de un cambio de etapa, de una nueva situación. ¿Quizá de un nuevo paradigma? Hay quienes dudan en afirmarlo; pero al menos sí podemos asegurar que nos encontramos en un período de muchos movimientos y que estos no se producen en la misma dirección.

2.1.2. La evolución histórica del individuo

En el apartado anterior hemos hablado de un aspecto concreto: la evolución de la conciencia. Lo hemos hecho de un modo muy sintético, pues no he querido dedicarle mucho espacio. Nos adentramos ahora en una evolución paralela, que tiene que ver de lleno con el tema de la tesis: la evolución del individualismo, que estudiaríamos de un modo más analítico. Podemos adentrarnos en esta evolución también desde el período anterior al de los documentos escritos, es decir, desde la etapa prehistórica, siguiendo otro tipo de informaciones a las escritas.

Según J. Choza, existe una profunda implicación entre lo que es el hombre y el modo de concebirse a sí mismo por una parte, y el espacio en el que habita por otra. A lo largo de su interesantísimo libro *Historia cultural del humanismo*¹¹⁷, mantiene que hay una profunda interacción entre el modo de establecer su vivienda, sus ciudades, sus lugares de trabajo y de ocio... y lo que el hombre siente y vive. Esto ha quedado muy claro en el paso del paleolítico al neolítico, por ejemplo, en la construcción de las primeras viviendas, que venían a ser una representación del cuerpo humano, con una simbiosis muy clara de elementos tanto masculinos como femeni-

¹¹⁵ Touraine A., *¿Podremos vivir juntos?* Alain Touraine, PPC, Madrid 1997, 10.

¹¹⁶ Ibid., 11.

¹¹⁷ Choza, J., *Historia cultural del humanismo*, Plaza y Valdés, Villaviciosa de Odón (Madrid) 2009

nos. Y se pone también de manifiesto en el variado proceso de la construcción de la polis, que en sí misma significa una nueva representación del mundo a la vez que el inicio de la construcción del ideal de *humanitas*.

“La nueva construcción del universo y del hombre están estrechamente implicadas, de manera que la nueva imagen del mundo se da para un hombre que, casi de repente, se encuentra con nuevos acontecimientos como son el bien y el mal, la libertad, la culpa, el futuro y la eternidad”¹¹⁸.

2.1.2.1. El mundo griego

El neolítico supone un paso muy importante para concebir al hombre de una forma muy diferente. Antes, en el paleolítico, lo que organizaba y confería identidad a la tribu era un sistema de tabúes y una articulación del parentesco que se basaba en el totemismo; pero en el neolítico, con la aparición de las ciudades, lo que organiza la vida es un conjunto de leyes que integran y articulan a los individuos como “ciudadanos”. Nos encontramos ya en el inicio de lo que será la polis griega. Las leyes, que hasta entonces han sido consideradas de modo objetivo, plasmación de la globalidad del mundo y en relación con la naturaleza, cambian y se construyen en función del hombre, empezando a ser fruto de la convención. El elemento que poco a poco irá organizando la vida del hombre, en un proceso que irá a más, será el derecho, que se irá diversificando progresivamente, en un proceso de reflexión cada vez más profunda¹¹⁹.

2.1.2.1.1. La vinculación del individuo a la polis

La polis se convierte en el espacio de la vida. Ser considerado individuo pasaba necesariamente por ser habitante de la polis, y no sólo como medida de tipo político, sino en un sentido mucho más profundo, de tipo metafísico:

“Lo que el hombre es, ontológicamente, puede y debe serlo en la *polis*, y así lo han comprendido los filósofos desde Aristóteles hasta Marx, cuando sostienen que el que vive solo o es menos que hombre, como las bestias, o más que hombre, como los dioses, o que el que está despojado de los bienes que tiene que comunicar con los demás está imposibilitado de humanidad. El humanismo aparece así, como un objetivo político, como un ideal ético y como una determinación metafísica”¹²⁰.

De este análisis podemos observar que hay una diferencia muy clara en el modo de concebir la ciudadanía, y por lo tanto la individualidad, en el mundo griego respecto al modo que tenemos hoy. Hegel subraya esta diferencia. En Grecia, los ciudadanos no eran “individuos” en el sentido de autonomía que actualmente damos a la palabra. En aquel momento, los individuos se sentían profundamente vinculados al estado, velaban por él y se sentían deudores de lo que el estado les proporcionaba. Hegel dice que en su época se produce todo lo contrario: es el estado el que vela por el individuo.

¹¹⁸ Ibid., 152-153.

¹¹⁹ Cfr. Ibid., 159.

¹²⁰ Ibid., 163-64.

“Estos [los ciudadanos] podían dedicar la mayor parte de su tiempo a los intereses públicos, sobre todo militares, porque la producción y el comercio se hallaban a cargo de los esclavos [...] [Ahora, sin embargo] la función del Estado radicaba [...] en proteger, como primera instancia y sobre todo lo demás, la autonomía privada de sus ciudadanos, aun cuando fuese deseable despertar también cierto espíritu público, dentro de los límites de lo posible”¹²¹.

Salta a la vista que se ha producido un cambio radical de actitud, como si se hubiera dado la vuelta a la realidad. Y si esto lo observaba ya Hegel en su época, hoy lo podemos afirmar con mucha más fuerza.

Volvemos al mundo griego. Para ver la diferencia de concepción del hombre de la polis respecto al hombre anterior, podemos dirigir nuestra mirada a *La Odisea*¹²². Ulises es un buen representante del hombre homérico, es decir, del hombre anterior a la polis. Ulises no encuentra en la ciudad la sede de su identidad, porque en su época la identidad se ligaba no a la polis, sino a la tierra, la raza, el hogar. La identidad homérica de lo humano se hace residir en el hogar, la tribu y la ley, pero no la ley como resultado de la convención humana, sino la ley propia de la naturaleza, sin ningún tipo de relativización¹²³. Ulises no es aún el arquetipo del ciudadano griego, sino de la existencia heroica de los guerreros y los reyes. No es la ley civil, sino la memoria conjunta, expresada en los relatos de sus hazañas, lo que da el nombre a Ulises. El heroísmo es la definición arquetípica de lo humano según su perfección.

Con la ciudad, se da un paso muy significativo. Hasta entonces, los agrupamientos humanos (la casa familiar, la aldea) venían motivados por necesidades de tipo primario, relacionadas con la subsistencia. Es la *poiesis* en contraposición a la *praxis*. Aristóteles nos ayuda a entender el sentido de la *poiesis*, que se refiere a lo práctico, el efecto de nuestro trabajo, lo que tiene el fin de la acción fuera de sí misma, en aquello que se produce como objeto y, por lo tanto, ajeno a la esencia del hombre¹²⁴. *Praxis*, por el contrario, es la acción cuyo fin fundamental es el propio enriquecimiento del ser humano: su habilidad, su reflexión. Es decir, aquello que tiene que ver con la esencia del hombre. Pues bien, la ciudad, según Aristóteles, hace posible la vida del hombre libre, que no está sujeto exclusivamente a las actividades relacionadas con la *poiesis*, subordinadas sólo a la satisfacción de necesidades de tipo primario. La ciudad permite gozar también del ocio y de lo más importante, de la contemplación. Un hombre que sólo se mueve por el deseo de enriquecerse y que no tiene otras metas en su vida no es un verdadero hombre. El ser humano más logrado es el que dedica partes importantes de su tiempo a la metafísica, el conocimiento de tipo teórico, liberado completamente del sentido pragmático o poiético. Pues bien: la metafísica sólo puede surgir en la ciudad¹²⁵, porque es en esta estructura donde el hombre puede vivir sin limitarse a las necesidades de tipo primario.

2.1.2.1.2. La importancia de la palabra

La salvación de la ciudad no dependerá sólo de Dios, sino que depende de la reunión de muchos, de la organización, la división del trabajo, la previsión y el cálculo. Es decir, del derecho, al que ya nos hemos referido.

¹²¹ Anderson, P., *Los fines de la historia*, Anagrama, Barcelona 1996, 22.

¹²² Homero, *La Odisea*, Gredos, Madrid 2007.

¹²³ Cfr. Martín, H., *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid 2007, 41.

¹²⁴ Para profundizar en la diferente concepción del trabajo tal y como lo entendía Aristóteles de cómo se ha entendido posteriormente, se puede consultar Amengual, G., *Antropología filosófica*, BAC, Madrid 2007, 284 ss.

¹²⁵ Cfr. Martín, H., *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid 2007, 5 ss.

Esto significa que el diálogo dejará de ser algo importante para hacerse imprescindible, como un instrumento que no sólo hace posible la convivencia y la realización de las actividades, sino también la plasmación de las leyes, que son fruto de la discusión.

La palabra es considerada en el campo de la *praxis*, no de la *poiesis*. Es el instrumento fundamental de la sociabilidad, expresión de la libertad, vehículo del perfeccionamiento de los ciudadanos. No se considera un trabajo, porque el trabajo ni perfecciona a los hombres ni les conduce a la virtud. Los conceptos de *praxis* y *poiesis* son, pues, muy importantes, porque marcan la diferencia entre aquel que se puede considerar un hombre logrado en Grecia y aquel que no puede considerarse tal.

“El humanismo aristocrático reside en pensar que la posibilidad de lo humano que es cada individuo no está constituida en capacidad, en aptitud real, si no es mediante la forma de vida del hombre libre según la singular calificación de la libertad que se halla en la *polis*, y que se estructura sobre la distinción entre *praxis* y *poiesis*. Esa capacidad es precisamente lo que resulta ser el fin de una gestación sociocultural, el fin mismo de la *polis* en tanto que sistema sociocultural: la libertad como punto de partida. El hombre como posibilidad-capacidad de lo humano, la sustancia humana, no acontece en Grecia como el final de un proceso biológico, sino sociocultural: *paideia*”¹²⁶.

De esta cita podemos extraer unas consecuencias muy importantes: progresivamente la educación va adquiriendo un valor mayor, junto con el diálogo, el cultivo de la palabra, la cultura... Cada vez más se considera que el hombre es más fruto de su hacerse, personal y colectivo, y se ve menos sujeto a la naturaleza. Y todo esto estaba profundamente ligado a la urbe.

Pero en la polis no todos son iguales. Las características que acabamos de señalar marcan profundas diferencias entre unos y otros, tanto que, de entrada, suponen que no todos sean considerados ciudadanos. De entrada, no son considerados ciudadanos un grupo muy numeroso de esclavos, seres que no tenían el estatus de hombres, porque “hombre” es sólo aquel individuo que reúne una serie de capacidades que no se le suponen al esclavo, empezando por la libertad y terminando por la pertenencia a la ciudad.

Ahora bien, el derecho irá cambiando con el tiempo y se aprecia una transformación profunda del mundo griego al mundo romano. En Roma se inició un tipo de cosmopolitismo impensable para los griegos, que lleva el concepto de ciudadano a todos los lugares del imperio, aunque existan distintos grados de ciudadanía. Este paso de la *romanitas* a la *humanitas* es el resultado de un largo proceso, que encontrará en los filósofos estoicos su expresión más lograda. El estoicismo señala un momento crítico del imperio romano como sistema sociopolítico y militar. En este momento, “tanto la idea de lo humano y su realización en los sujetos, como la condición de hombre libre, no puede sustentarse ya en el estatuto de una ciudadanía con la forma del sistema sociocultural, político y jurídico del imperio”¹²⁷.

¹²⁶ Ibid., 69.

¹²⁷ Choza, J., *Historia cultural del humanismo*, Plaza y Valdés, Villaviciosa de Odón (Madrid) 2009, 77.

2.1.2.2 La Edad Media

2.1.2.2.1. La influencia del cristianismo

Todos estos cambios irán configurando la idea de individuo actual. Y nos encontramos ahora ante una aportación de gran calado: la que proviene del cristianismo. No hay duda de que la idea del individuo actual (que no la del individualismo desbocado) tiene una profunda raigambre cristiana.

Según F. Lenoir, el primero gran vector de la modernidad occidental es la idea de racionalidad, que según Max Weber, proviene del judeo cristianismo. Y el segundo gran vector es precisamente la idea del individuo-sujeto, que también proviene de la idea judeo cristiana del Dios personal. Puede sorprender que precisamente a partir de la modernidad se haya producido una separación y hasta oposición entre el cristianismo y la razón y entre el individualismo y todo lo que supone y los presupuestos fundamentales del cristianismo. No hay duda de que se han producido verdaderas imbricaciones complejas entre religión y modernidad.

“Una de las mayores paradojas de nuestra sociedad moderna es la de haber obtenido de su propio sustento religioso las representaciones esenciales que constituyen su base y que han sido, en gran parte, las principales herramientas de emancipación y de lucha contra la religión”¹²⁸.

Para F. Lenoir está muy claro que tanto la autonomía del sujeto como la libertad de conciencia, el laicismo y la democracia son en gran medida tributarios de las representaciones religiosas occidentales, que nos podemos preguntar si realmente estos rasgos con universales y pueden ajustarse son dificultad a otras áreas culturales que se encuentran arraigadas en otras representaciones religiosas¹²⁹.

El periodista y filósofo francés J. C. Guillebaud, por su parte, confiesa que después de muchos años de alejamiento del cristianismo descubrió con estupor que “esta prodigiosa soberanía del «yo», a la cual yo tampoco quiero renunciar, tenía inicialmente su fuente en el mensaje evangélico”¹³⁰. Se apoya para sostener esta afirmación en el filósofo canadiense Charles Taylor¹³¹, para quien la filiación cristiana del «yo» moderno no ofrece ninguna duda. A su manera de ver, “la gran lección cartesiana, *cogito ergo sum* («pienso, luego existo»), es una reformulación laicizada del concepto de *interioridad* que es la gran aportación de san Agustín a la conciencia occidental”¹³². San Agustín le ayuda a comprender que la conquista de la autonomía individual no surge de la nada, y que sería ininteligible sin las referencias judeocristianas. Según Guillebaud, la primacía de la persona, por ejemplo, es bastante extraña al pensamiento griego. Y por lo que hemos señalado descubrimos que es así, porque lo realmente importante para los griegos no era tanto el individuo cuanto su pertenencia a la polis.

También cita Guillebaud al sociólogo Norbert Elias¹³³, que insiste en las mismas ideas al hablar de la imposibilidad del pensamiento antiguo de referirse a un individuo desprovisto de toda referencia colectiva, un individuo entendido como persona aislada que tiene preeminencia sobre el grupo. Y la misma conclusión extrae

¹²⁸ Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 159.

¹²⁹ Cfr. *Ibid.*, 159.

¹³⁰ Guillebaud, J. C., *Las fuentes de la modernidad*, PPC, Madrid 2008, 49.

¹³¹ Taylor, Ch., *Les sources de moi. París, Seuil 1998*. Existe traducción de la obra en español: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1996.

¹³² Guillebaud, J. C., *Las fuentes de la modernidad*, PPC, Madrid 2008, 50.

¹³³ Cfr. Elias, N., *El proceso de la civilización*, FCE, México 1987.

Guillebaud del análisis de la aportación musulmana a la concepción del hombre. Siguiendo a Malek Chebel¹³⁴, afirma que el concepto de individuo, de “sujeto”, es extraño a la tradición islámica. El individuo nunca se concibe de un modo independiente de la Umma, concepto clave de la religión islámica para referirse a la comunidad de los creyentes.

Pero Guillebaud concluye de esta manera, para asegurar que el individualismo actual, tan desbocado, no proviene de las raíces cristianas:

“La modernidad desgraciadamente ha desfigurado, torcido y radicalizado hasta el exceso esta original soberanía del «yo», favoreciendo la aparición de un individuo tan ebrio de sí mismo que ya no se siente en deuda con la tradición ni tributario de vínculo alguno, por ejemplo de la relación genealógica y «social» que ha hecho posible su existencia como persona”¹³⁵.

Son muchos los autores que subrayan la deuda que la idea de individuo y de persona tiene respecto al pensamiento cristiano. La resurrección que predica el cristianismo es también una aportación importante a la idea del individuo, de todo individuo, sin importar su procedencia, rango social, sexo o condición. El cristianismo no entiende que en la resurrección sea sólo el alma la que vuelve a la vida, sino todo el individuo. No habla de la eternidad del alma, que era la creencia que existía en Grecia, sino de la resurrección de toda la persona. De ahí la confrontación que San Pablo tuvo en Atenas, narrada en el libro de los Hechos de los Apóstoles.

¿Cómo imaginar la resurrección de toda la persona, es decir, una resurrección en la que se incluye también la resurrección de la carne? El deseo de salvaguardar esta convicción, que la resurrección correspondía a toda la persona, dio lugar a una serie de especulaciones y planteamientos que hoy nos resultan sorprendentes, como por ejemplo lo que ocurriría en el caso de un antropófago, que se ha alimentado de cuerpos humanos. La carne que comió, ¿a quién pertenecería en el momento de la resurrección? Podría ocurrir que “una misma materia se reintegrara en varios individuos”¹³⁶. O también se planteaban preguntas acerca de la identidad y la integridad del cuerpo resucitado, dando lugar a una serie de reflexiones en torno a la fisiología de la vida bienaventurada. La pregunta era, concretamente: “¿En qué forma habrán de ser concebidas las funciones vitales del cuerpo paradisíaco?”. Para resolver esta cuestión, los Padres echaron mano de un paradigma útil: el cuerpo edénico de Adán y Eva antes de la caída. “En esta perspectiva, la fisiología del cuerpo bienaventurado podía presentarse como una restauración del cuerpo edénico, arquetipo de la incorrupta naturaleza humana”¹³⁷.

Todas estas reflexiones de tipo marcadamente casuístico nos aportan muy poco hoy, pero son en sí mismas indicio para ver hasta dónde condujo la idea de la individualidad y la identidad personal, que se mantenía más allá de la muerte.

¹³⁴ Cfr. Chebel, M., *Le sujet en islam*, Seuil, París 2002.

¹³⁵ Guillebaud, J. C., *Las fuentes de la modernidad*, PPC, Madrid 2008, 60.

¹³⁶ Agamben, G., *Lo abierto. El hombre y el animal*, Pre-Textos, Valencia 2005, 51.

¹³⁷ *Ibid.*, 52.

2.1.2.2.2. La prolongación de la influencia del cristianismo a lo largo de la Edad Media

Con todo, si es cierto que la teología cristiana subraya la igualdad de todo el género humano, y esa concepción, como idea motriz, está en la génesis de la mentalidad occidental, en la práctica concreta no es tan fácil de percibir, porque, al intentar el cristianismo reconstruir la administración romana, la ciudadanía vendrá dada por la recepción del bautismo¹³⁸. En este momento, los excluidos son los herejes, los infieles. Las ciudades que, tal como vimos, plasmaban el universo en el inicio del neolítico, tendrán a partir de este momento una estructura fundamentalmente teológica. La catedral ocupará el lugar central, del que se ramifican todos los espacios en los que se producen las manifestaciones de la vida personal y social. De la misma forma, la religión ocupa el centro de la vida de los hombres, y esto se ve representado en los sacramentos, que suponen la sucesión de las etapas de la vida de los hombres, hasta llegar al momento de la muerte.

Es muy interesante observar, tal y como lo hace Higinio Martín, que el Medievo, por influencia del cristianismo, supone a la vez un intento de autodeterminación individual, que va más allá de las fortísimas redes que tejen el linaje y la herencia. Es innegable la profundísima determinación biológica y sociocultural a la que están sometidos los hombres; pero, en medio de este panorama, la religión supone un cierto modo de ruptura respecto a esa sumisión. ¿Cómo? Mediante el ideal de vida que suponen los votos religiosos.

“El orden religioso deja de ser “casta” (linaje físico), si evita mediante el celibato la posibilidad de ser comunicado o transmitido físico-biológicamente. El voto de pureza es la suspensión del carácter determinante del patrimonio físico-genético, en orden a la fijación de la identidad y el destino social de los individuos. Y deja de ser “estirpe” (linaje patrimonial) si elude la posibilidad de ser transmitido mediante la sucesión de un patrimonio socioeconómico. El voto de pobreza es la suspensión del carácter determinante del origen social, y de la dotación económico cultural (patrimonio genético-social), en orden a prefigurar el destino social y personal”¹³⁹.

La posibilidad de esta ruptura es importante no sólo porque suponga una cierta liberación respecto a los rígidos esquemas hereditarios, sino porque supone también una idea diferente de persona, pues la noción de persona resulta profundamente configurada por la forma de vida que realizan los estados de perfección religiosos, tan influyentes en ese momento. La idea de obediencia es especialmente significativa, obediencia que se expresa fundamentalmente en la regla. Y la regla hace de la vida de la comunidad el espacio en el que el individuo queda posibilitado para poseerse a sí mismo. “El individuo viene a serlo en el seno de una nueva identidad genealógica, que es el linaje espiritual de los hombres libres”¹⁴⁰. Hablamos, desde luego, de una individualidad entendida desde una cosmovisión cristiana, es decir, en el sentido de una conciencia imprecidida e irreductible a la especie y a las naciones.

Vimos que la idea de individualidad se inició en Grecia, y dentro del mundo griego apreciábamos una clara evolución. Al principio, en el mundo griego, la idea del individuo tenía que ver especialmente con la imagen del héroe, más relacionado con el mundo de los dioses que con el de los hombres. La individualidad inicial se entendía como el resultado de su extrañamiento. Posteriormente el individuo adquiere el estatus de ciudadano por

¹³⁸ Cfr. Choza, J., *Historia cultural del humanismo*, Plaza y Valdés, Villaviciosa de Odón (Madrid) 2009, 168.

¹³⁹ Martín, H., *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid 2007, 122.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 124.

medio de su pertenencia y compromiso respecto a una polis. El cristianismo provocará una transformación de la idea de individuo, no exenta de contradicciones. La contradicción reside en que, por una parte, el cristianismo supone una valoración de la idea del individuo como no había existido anteriormente. Pero, por otra, hay que reconocer que la valoración no le llega por sí mismo, sino por encontrarse en relación con Dios, con lo cual el hombre, siguiendo a Nietzsche¹⁴¹, dará más importancia a la apariencia que a lo real, a lo sobrenatural que a lo natural¹⁴².

Según A. Gurevich¹⁴³, se observa en la Edad Media un doble paralelismo, por una parte entre la condición de “ciudadano” y la de “fiel” y, por otra, entre el destierro civil de la antigüedad y la excomunión del nuevo sistema sociocultural. En este momento, la vida monástica se considera el modelo paradigmático del buen vivir, el más adecuado para construir la Ciudad de Dios sin olvidar la ciudad terrena, por su valoración positiva del trabajo, lo cual no se daba en el mundo grecorromano. Aún así, seguirá manteniendo que hay glorias mayores que las de ocuparse de las cosas temporales, y seguirá hablando de la esfera terrena y la esfera de la perfección, esquema que no cambiará hasta la llegada del protestantismo.

2.1.2.2.3 La especificidad del concepto de “persona”

A veces utilizamos, sin ningún rigor, el término “persona” como sinónimo de “individuo”, pero no es lo mismo. En rigor,

“*individuo* significa indivisible, por tanto el elemento más simple de un conjunto, sea social o de la clase que sea. Individuo procede del latín *in-dividuum*, es decir, no dividido, indicando que es el átomo. [...] *Individualidad* significa la singularidad de un individuo”¹⁴⁴.

El término “persona” es la interpretación que comienza a hacerse del individuo a partir de la influencia de la formalización jurídica romana. Y pasará de ahí a ser un término común en la hermenéutica del cristianismo medieval. Ahora bien, no hay un origen seguro del término persona. Parece seguro que para los griegos el concepto de persona era inexistente, ya que se movían en una clave ciudadana, global. Entre los latinos encontramos tres posibles orígenes etimológicos¹⁴⁵:

- En principio se pensó que la etimología del término se derivaba de *personare*, pensando en la función de la máscara que utilizaban los actores en el teatro, que también tenía la intención de dar amplitud a la voz del actor. Pero esta etimología es poco probable.

- Otra posible etimología, ofrecida especialmente por los autores medievales, es *per se una*, dando a entender la unidad y la sustantividad de la persona, el ser por sí mismo.

¹⁴¹ Cfr. Nietzsche, F., *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid 1974.

¹⁴² Cfr. Girola L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005, 228 ss.

¹⁴³ Cfr. Gurevich, A., *Los orígenes del individualismo europeo*, Crítica, Barcelona 1997.

¹⁴⁴ Amengual, G., *Antropología filosófica*, BAC, Madrid 2007, 160.

¹⁴⁵ Cfr. *Ibid*, 208.

- Finalmente, una tercera etimología vendría del término etrusco *persu*, que también significa máscara, actor, y que dio lugar al término latino *persona* y al griego “*prosopon*”, que significaba máscara, rol, personaje.

Así pues, “desde el significado material de la máscara del actor se pasó a significar primero, papel que el actor representa en el teatro y, después, el papel que desempeña el hombre en la sociedad”¹⁴⁶.

H. Martín también propone otra posible etimología, derivada de la diosa Perséfone, en cuya fiesta se utilizaban máscaras. En todos los casos, por tanto, parece que la palabra “máscara” aparece de un modo o de otro, pero queda claro que no con el sentido de falsedad o de ocultamiento que se le podría suponer, sino en el sentido de rol o de papel a jugar. De este modo, no tener careta significaba “falta de protagonismo y del reconocimiento intersubjetivo en virtud del cual alguien queda capacitado para ejercer una función común”¹⁴⁷. Es decir, alguien que no era persona era alguien que no tenía libertad, pero no en el sentido que le damos hoy a la palabra libertad, como autonomía, sino en el sentido antiguo de “poder vivir de acuerdo con las costumbres”. Se aprecia, por tanto, una gran diferencia. Cuando hoy hablamos de persona, lo hacemos en el sentido de individuo, de autonomía; pero cuando se utilizaba antes, “persona” significaba integración social, vivencia de acuerdo a la ley, a la ciudadanía. La ley era una posibilitación del sujeto, algo así como el principio que le permitía actuar en el seno de una comunidad.

A. Gurevich también propone una relación entre el actual término de persona y la idea de máscara, pero una relación que ha pasado por una larga evolución en la que se ha ido incorporando el componente de la psicología, que no estaba presente al principio, porque entonces sólo se asociaba a la concepción jurídica y al papel social.

“La máscara no sólo no es una persona, sino más bien su contrario, y el camino seguido por el término *persona* a lo largo de varios siglos puede servir de testimonio de los esfuerzos emprendidos por la cultura antes de que el europeo supiera llenar este término con el contenido que expresaría la esencia de la persona humana. La *persona*, tras la cual el actor del teatro antiguo escondía su verdadero rostro, no suponía una personalidad, como tampoco la suponía la persona jurídica abstracta, signo de la capacidad de obrar jurídicamente, que en el derecho romano tenía la denominación de *persona*. El pensamiento antiguo vio primordialmente en la *persona* un papel social, que la sociedad adjudicaba a uno u otro de sus miembros. Este concepto se refería a la esfera del teatro y del procedimiento judicial, y no al campo de la psicología”¹⁴⁸.

Gurevich destaca en esta cita que la identidad de la persona se determinaba desde fuera y se encontraba preestablecida por las instituciones y las relaciones objetivas, pero no implicaba la realidad subjetiva, es decir, la unidad de lo vivido interiormente por la experiencia personal.

¹⁴⁶ Ibid., 209.

¹⁴⁷ Martín, H., *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid 2007, 86.

¹⁴⁸ Gurevich, A., *Los orígenes del individualismo europeo*, Crítica, Barcelona 1997, 83.

2.1.2.3. La aportación del renacimiento

En el Renacimiento se produce una ruptura considerable respecto a la antigüedad, una ruptura que se irá fraguando paulatinamente a lo largo de la Edad Media: se produce la valoración del hombre según su propio fin o *telos*. Lo que antes era considerado *poiesis*, tal y como lo expresaba Aristóteles, que no tenía valor para construir al hombre, ahora tiene el mismo reconocimiento que la *praxis*. Es decir, ahora se valora también el resultado de la obra que, entre otras cosas, enriquece al ser humano y le otorga reconocimiento social. Esto se observa especialmente en el mundo del arte: durante la Edad Media la mayoría de las obras de arte eran anónimas. No importaba su autor; ahora ya no es así. Y en el renacimiento ya no se valorará tanto la pertenencia a determinado gremio, la obra conjunta, la aportación impersonal, sino que se considera de un modo positivo destacar y dejar para el presente y para la posteridad el sello de lo que es capaz de hacer el genio personal.

“La idea de la propiedad individual, de un escritor o de un artista, sobre su obra, aparece sólo con la nueva afirmación de ser propio, original, un *uomo singolare* o único, y con la consciente aspiración del escritor de que «cada uno escribe en su estilo» para ganar así fama personal”¹⁴⁹.

Aunque hasta ahora no he hecho referencias a la economía, es evidente que ésta ha tenido una influencia muy grande en todas las manifestaciones del ser humano y en su evolución. La cultura, la vida social, la política, se han visto siempre profundamente afectadas por la economía. Y, de hecho, no podemos hablar propiamente de sociedad diversificada hasta que la economía empieza a existir, es decir, hasta que, fruto de los excedentes de la producción, comienzan la diversificación y la estratificación social. De ello ya hablamos, al referirnos al neolítico.

En el Renacimiento se nota de un modo especial la influencia de la economía en la vida social y en la propia persona. Poco a poco, el poder dejará de asentarse sobre la estructura económica que generaba la propiedad de bienes inmuebles, para sustentarse en los recursos monetarios que se generaban con independencia de aquellos. Así, cobra creciente importancia el dinero, como clave del orden socioeconómico, y adquiere una progresiva autonomía respecto de la propiedad y del agente social que la detenta, la aristocracia.

Crece el poder de la monarquía y de la burguesía, y esto sólo es posible gracias a la pujanza de las ciudades. La libertad, que hasta entonces había sido privilegio de unos pocos, se separa y distingue de la propiedad, y se asienta “entre aquellos que no tienen propiedades raíces, sino oficios y profesiones mediante las que ganan dinero y merecen crédito”¹⁵⁰. Asistimos ahora a la emergencia en la política de los grupos burgueses y profesionales y a la importancia creciente de las instituciones que tramitan sus relaciones. Esto influye profundamente en la concepción del individuo, de sus interdependencias, de la conciencia de sus derechos...

Con todo esto, se produce un cambio importante: se pasa de la aristocracia al funcionariado, y en este paso se expresa una nueva concepción de humanidad, pues todos los ciudadanos se encuentran bajo una misma ley, sin privilegios heredados. Los funcionarios

“son remunerados con un salario y no con promociones a estatutos civiles distintos de la simple ciudadanía, la acción profesional recoge para sí las notas de la acción aristocrática. Es decir, al convertirse

¹⁴⁹ Von Martin, A., *Sociología del renacimiento*, F.C.E., México 1946, 63, citado por Martín, H., *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid 2007, 193.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 203.

las misiones aristocráticas en profesiones que ganan para sí el reconocimiento intersubjetivo en forma de salario y no de privilegios, la idea misma del trabajo asalariado se reviste de las notas de la acción aristocrática: la libertad y, sobre todo, el reconocimiento de que quien la ejerce tiene una identidad social y política que viene a llamarse ciudadanía”¹⁵¹.

Por supuesto que lo que señala H. Martín no significa el triunfo del reino de la igualdad. Es evidente que la nueva situación seguirá siendo causa de muchas desigualdades, ahora motivadas especialmente por las diferencias económicas que se generan. Pero supone un paso más que significativo, porque las distancias se acortan y, aunque sea difícil superar las desigualdades económicas, prácticamente imposible, al menos admite una cierta movilidad que los estamentos sociales anteriores hacían sencillamente impensable.

Este cambio económico permitirá que dé su fruto otro cambio que ya venía de atrás, concretamente, en expresión de Morris, desde el “Renacimiento del siglo XII”, y es la aparición de un individuo con nuevas orientaciones psicológicas, con una mirada más profunda dirigida hacia la naturaleza del hombre¹⁵². Ya habíamos visto que durante el periodo grecorromano y la alta Edad Media la persona tenía solamente una concepción de tipo jurídico y social; pero a partir de este momento se comenzará a descubrir en él el inicio de su propia realidad psicológica, de su conciencia, aunque aún falten muchos pasos por dar en este sentido.

Jakob Burckhardt, un gran especialista en este período, apunta también en esta dirección. Es curioso, porque su análisis, al referirse al paso de la Edad Media al Renacimiento, suscita en mí el recuerdo de las características propias de la posmodernidad.

“Jakob Burckhardt afirma que, en la Edad Media, la conciencia humana estuvo «soñando o medio dormida bajo un velo colectivo. [...] El hombre era consciente de sí sólo como miembro de una raza, de un pueblo, partido, familia o gremio, es decir, sólo a través de alguna categoría general. Fue en Italia donde este velo salió volando por primera vez por los aires. [...] El hombre se convirtió en un individuo espiritual y se reconoció a sí mismo como tal»”¹⁵³.

El individuo se concibe como un ser que progresivamente va adquiriendo valor por sí mismo. El humanismo, la gran aportación del Renacimiento a la concepción del hombre, “supone la autonomía del sujeto”¹⁵⁴, aunque los humanistas tienen en su mente no a todo hombre, sino a aquel que tiene posibilidades de cultura y formación, tal y como veremos en otras partes de mi tesis. Pero la idea de autonomía supone un avance impresionante para las etapas siguientes. Una muestra del crecimiento de la autonomía que se observa en el pensamiento de los humanistas lo tenemos en las obras utópicas de Tomás Moro, Campanella o Bacon. Así lo expresa Jacques Barzun:

“No obstante los atisbos de regimentación, el *individualismo* es también uno de los motivos que informa esta literatura de protesta, tantas veces llena de resentimiento hacia la nobleza y el clero. Hacia mediados del s. XVI el ser humano que no sólo se lamenta sino que denuesta contra su suerte y su señor ha accedido a esa *conciencia de lo propio* que forma parte de la individualidad”¹⁵⁵.

¹⁵¹ Ibid., 224.

¹⁵² Cfr. Gurevich, A., *Los orígenes del individualismo europeo*, Crítica, Barcelona 1997, 12.

¹⁵³ Citado por Beck, U. y Beck-Gernsheim, E., *La individualización*, Paidós, Barcelona 2003, 48.

¹⁵⁴ Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 19.

¹⁵⁵ Barzun, J., *Del amanecer a la decadencia*, Taurus, Madrid 2002, 207.

2.1.2.4 La etapa moderna

El renacimiento nos pone a las puertas de una nueva etapa, en la que se seguirán dando pasos hacia una renovada concepción del individuo. Es interesante observar, con todo, que en esta larga evolución no se aprecian saltos inconexos, sino que todos los cambios están profundamente interrelacionados, aunque haya momentos en los que parece que la evolución se acelera, como ocurrió en el período del Renacimiento, al que nos acabamos de referir; como ocurrirá con el racionalismo o como ocurre en nuestros días.

2.1.2.4.1 La concepción de la nueva ciudad

El estado moderno nace del primado de la racionalidad. Según J. Choza, tiene su primera muestra en el diseño de Buenos Aires, de 1580, que rompe claramente el esquema de la ciudad medieval. Cuando nos referimos a la ciudad medieval¹⁵⁶ vimos que seguía un esquema de tipo teológico, según el cual el centro de la ciudad se situaba en la catedral y a partir de ella se hacía derivar toda la vida ciudadana. Ahora el centro de la ciudad es la plaza, sin una referencia directa a Dios, y eso que el monarca que manda construir la ciudad, Felipe II, es profundamente católico. El proceso que se inicia en esta época, que podemos llamar “secularizador”, culmina en el Código de Napoleón, de 1800, del cual se derivaría la expropiación de los bienes de la Iglesia, “la desconfesionalización del estado o la sustitución de los registros públicos eclesiásticos por los registros civiles”¹⁵⁷.

La nueva plasmación de la ciudad es fruto de un nuevo modo de pensar. “La idea de modernidad y los procesos de modernización parten en principio no de la técnica o de la sociedad, sino de un individuo que establece, por su cuenta, sus propias normas”¹⁵⁸.

Todo esto supone un nuevo paso para hablar de la homogeneidad de los espacios sociales, en paralelo con la homogeneidad de los espacios urbanísticos. La historia vendrá marcada desde entonces por pasos que se dirigen hacia una creciente humanización, libertad e igualdad, con una desvinculación progresiva de las tradiciones y las herencias que durante siglos se consideraron inamovibles. Al menos, J. Choza mantiene esta visión tan optimista, no sólo respecto al período histórico al que nos estamos refiriendo, sino también en el análisis de nuestros días.

“Esa historia de la urbanización y de la ciudadanía no ha sido constante, ni regular, ni homogénea, pero sí puede decirse que en ella la urbanística y el civismo han sido crecientes, que en ese crecimiento han ido sorteando los riesgos de deshumanización que en cada caso se presentaban, y que también a lo largo del siglo XX se han sorteado unos riesgos que permiten mirar con cierta claridad el futuro a partir de los comienzos del siglo XXI”¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Cfr. Choza, J., *Historia cultural del humanismo*, Plaza y Valdés, Villaviciosa de Odón (Madrid) 2009, 168.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 185.

¹⁵⁸ Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 19.

¹⁵⁹ Choza, J., *Historia cultural del humanismo*, Plaza y Valdés, Villaviciosa de Odón (Madrid) 2009., 191.

No me resisto a hacer un *excursus*, para referirme brevemente a nuestros días, en este contexto del urbanismo. Hay autores que no comparten esta visión tan positiva de Choza y consideran que actualmente nos encontramos ante un nuevo paleolítico, porque han desaparecido, o se han superado, los factores que eran constitutivos de la era neolítica. Quienes se expresan así justifican su juicio por medio de manifestaciones como la neutralización de la economía de producción, la disolución de la ciudad en el contexto más amplio del área metropolitana o la superación de la escritura como elemento único para la comunicación en el complejo sistema de la tecnología de la información y la comunicación. Todo esto provoca un riesgo de deshumanización¹⁶⁰.

Si tomamos la definición de la ciudad de L. Mumford, que la describía como “la forma de una relación social integrada con centro y límites”¹⁶¹, seremos conscientes de que difícilmente podemos aplicar esa definición a muchas de nuestras ciudades. Concretamente, a mediados del siglo XX ya no se puede reconocer en ciudades como Madrid, Roma, París o Nueva York, el centro, los límites y la relación social integrada. Las actas del Congreso Internacional de Arquitectura Moderna de Atenas de 1955 dan prueba de esta realidad:

“Lo que caracteriza a la ciudad contemporánea es su desintegración [...] Es una ciudad fragmentaria, caótica, dispersa, a la que falta figura propia. Consta de áreas indeciblemente congestionadas, con zonas diluidas en el campo circundante. Ni en una puede darse la vida de relación, por asfixia, ni en otras por descongestión”¹⁶².

En las ciudades de finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI los ciudadanos viven en zonas indefinibles en términos de centro y periferia y los vecinos no desarrollan actividades laborales que se puedan relacionar unas con otras o que permitan percibir cierto tipo de interdependencia y cooperación¹⁶³. La dispersión que se observa trae consigo una descomposición de las comunidades, si entendemos por tal las agrupaciones con ideales políticos, morales y religiosos. Se hace así evidente que la configuración de las nuevas ciudades aporta también su contribución a una realidad de vida más individualizada. El *logos*, el discurso de la *polis*, el diálogo y el acuerdo de los que viven en la ciudad, ya no genera comunidad ciudadana. Si en otras épocas los problemas de convivencia se planteaban por falta de ecumenismo, ahora los problemas surgen “entre las interpretaciones públicas de la realidad correspondientes a los diversos países o a diferentes grupos culturales de un mismo país, como retos del multiculturalismo”¹⁶⁴.

Volvemos al período de la modernidad, tras este *excursus* referido a nuestra vida actual, en la que nos adentraremos en breve. Pero queda claro que la individualización que hoy se observa en nuestro mundo tiene que ver también con un nuevo modo de concebir la vida urbana, que tenía muy poco en común con la concepción de la ciudad que se vivió en la antigua Grecia, en Roma y en la Edad Media. Aún así, de nuevo puedo hacer una alusión a un acontecimiento que va apareciendo a lo largo de toda la tesis, en muchas ocasiones como contrapunto. Me refiero, una vez más, al *Movimiento 15 M*. Superada la primera fase de acampadas en el centro de las ciudades, por ejemplo, en la Puerta del Sol de Madrid, se inició una segunda fase de asambleas abiertas en los barrios. Puede que sea algo sólo anecdótico, pero yo asistí a varias asambleas de mi barrio y pude comprobar en ellas un verdadero deseo de implicación y una conciencia de haber tocado fondo en varios sentidos: en la falta de implicación, en la indignación ante la actitud de los políticos, en la necesidad de iniciar un perío-

¹⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 192.

¹⁶¹ Cf. Mumford, L., *Técnica y civilización*, Alianza, Madrid 1982, citado por Chueca Goitia, F., *Breve historia del urbanismo*, Alianza, Madrid 1998, 21.

¹⁶² *Ibid.*, 21.

¹⁶³ Cf. Choza, J., *Historia cultural del humanismo*, Plaza y Valdés, Villaviciosa de Odón (Madrid) 2009, 194.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 199.

odo nuevo en el que la política fuese cosa de todos, en la urgencia de tomar conciencia de la responsabilidad... De nuevo me surge la pregunta acerca de si esta actuación no es más que una reacción visceral, de modo puntual, de quien realmente se siente indignado, o si refleja el inicio de una nueva conciencia ciudadana llamada a superar la tendencia al individualismo de las últimas décadas.

2.1.2.4.2 Importancia creciente de la producción y el mercado

La filosofía moderna enfatiza radicalmente al individuo como punto de partida de toda explicación¹⁶⁵. En la etapa moderna, Kant será quien exprese en sí mismo este énfasis que será omniabarcante, si bien el proceso ya lo había iniciado Descartes por otros derroteros. Paralelo a este énfasis que da la filosofía, desde el mundo del pensamiento, será el énfasis que ofrece el mundo del mercado, en el contexto de la economía. El mercado comienza a adquirir un valor universal y plasma en sí mismo la realización social de la naturaleza humana común y universal, que desde ese momento se piensa que reside en el individuo. En el mercado se ve una especie de encarnación de la idea de individuo: en ambos, en el mercado y en el individuo, se aloja la universalidad de la naturaleza y la universalización de lo privado. De una forma u otra, lo privado va adquiriendo un peso creciente a la vez que se tiende a su universalización.

La producción y el comercio son ahora los nuevos elementos que integran al individuo en el nuevo contexto social. El trabajo se convierte en “el lugar social donde la libertad y la caridad pueden ejercerse sin merma ni defecto”¹⁶⁶, y el estado es la referencia respecto a la que todos los ciudadanos se pueden situar equidistantemente. Obviamente, esto cambiará con la revolución industrial, y de una manera fortísima. El trabajo no será sólo el elemento positivo que permita vivir al ser humano, sino que será fundamentalmente la causa de la alienación y la diferenciación social, en función de quién tenga los bienes de producción y quién se convierta, según Marx, en un mero medio para el enriquecimiento de quienes poseen el capital. Paulatinamente, esta visión vendrá profundamente modificada por las etapas siguientes, en las que progresivamente irán haciendo su aparición la sociedad del bienestar y las distintas fases del consumismo¹⁶⁷.

El trabajo se convierte en el principal elemento de socialización, tanto que se puede afirmar con Tocqueville que hay hombres allí donde hay trabajo. Los indios de las praderas del oeste, por ejemplo, no eran propietarios, porque no habían explotado la tierra. Habitaban la tierra, pero no la poseían. El modelo del hombre occidental en este período es el del burgués, que trabaja, transforma, crea... Se vive una efervescencia de la producción, de modo que si las diferencias de linaje habían quedado obsoletas, las diferencias derivadas de la producción y la riqueza son ahora de un calado aún más profundo.

A la vez que se producen todos estos fenómenos, asistimos a un movimiento diametralmente opuesto que tiene también una influencia muy grande en el individualismo del hombre actual, aunque sea desde parámetros completamente diferentes: el romanticismo. Aunque se liga fundamentalmente a la poesía, va mucho más allá de ella, aunque en la poesía encontremos las manifestaciones más importantes. el romanticismo supone un au-

¹⁶⁵ Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 28.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 227.

¹⁶⁷ Los análisis de Bauman y de Lipovetsky ilustran muy bien este proceso, que nos conduce hasta nuestros días. Especialmente interesante es la lectura de Bauman, Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa Editorial, Barcelona 2005.

téntico movimiento de resistencia y contestación en toda regla a la concepción materialista, mecanicista y desencantada de la ciencia y la cultura en general que imperaba. Según la visión romántica, “el hombre, el cosmos y lo divino están íntimamente relacionados y constituyen en el fondo una armonía, un orden, una totalidad infinita”¹⁶⁸. Este movimiento persigue el reencantamiento del mundo, frente a una corriente de siglos de desencanto positivista. Una de las características más fuertes del romanticismo es el elogio del Yo (Fichte) y de la subjetividad, es decir, del individualismo y de la autonomía del Sujeto. Ahora bien, el individualismo romántico será muy distinto del actual, que es de un talante mucho más utilitarista. Así lo señalan Michaël Löwy y Robert Sayre:

“El individualismo de los románticos es esencialmente distinto del individualismo liberal moderno. Esta diferencia ha sido analizada con mucha sutileza por Georg Simmel: calificando al primero de «individualismo cualitativo» para distinguirlo del «individualismo numérico» del XVII y del liberalismo inglés y francés”¹⁶⁹.

2.1.2.5 El momento actual

2.1.2.5.1 Nos encontramos en medio de un cambio vertiginoso

Termino este capítulo dirigiendo la mirada al momento actual, como el resultado de la evolución que he ido presentando. No me extiendo en esta última parte, porque no intento analizar ahora en profundidad lo que hoy es el individualismo, sino sencillamente recoger lo que la evolución nos ha ido aportando hasta llegar a nuestra contemporaneidad. Obviamente, más adelante me centraré en el análisis pormenorizado del individualismo de hoy en día.

Poco mas arriba expresé que ha habido determinados momentos históricos en los que el proceso evolutivo de la cultura, con todo lo que implica (la filosofía, la ciencia, la sociedad, la religión...) se acelera y parece convulsionado. Pues bien, creo que de ningún momento lo podemos decir con tanta radicalidad como del momento actual. La tecnología es la punta de lanza, o el ejemplo más paradigmático para poder observar que actualmente, en poco tiempo, se producen cambios que antes necesitaban de procesos mucho más duraderos. He aquí la siguiente cita, como botón de muestra:

“El alcance de las tecnologías mediáticas crece con cada ola de innovación. Le costó cuarenta años a la radio conseguir una audiencia de 50 millones en Estados Unidos. La misma cantidad de gente utilizaba ordenadores personales sólo quince años después de que apareciera el ordenador personal. Hicieron falta sólo cuatro años, desde que se hizo accesible, para que 50 millones de estadounidenses usaran Internet con regularidad”¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 196.

¹⁶⁹ Löwy, M., y Sayre, R., *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, col. “Critique de la politique”, 1992, 41, citado por Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 199.

¹⁷⁰ Giddens, A., *Un mundo desbocado*, Taurus, Madrid 2000, 24.

El cambio es tan acelerado que nos encontramos ante un problema: no podemos tomar conciencia de todo lo que ocurre. Como dice Edgar Morin, nos hallamos en un período de aceleración de los procesos. “La enorme rapidez de la evolución contribuye a impedir nuestra toma de conciencia”¹⁷¹. Es cierto que en todo tiempo ha habido retraso de la conciencia respecto de la experiencia, tal y como decía Ortega y Gasset, a quien cita Morin «No sabemos lo que pasa, y eso es lo que pasa». O tal y como señalaba Hegel, también citado por Morin: «La lechuza de Minerva alza siempre el vuelo en el crepúsculo». El retraso se acentúa en un tiempo acelerado. Nuestros comportamientos experimentan al mismo tiempo una dispersión que impide toda reflexión profundizada: “nos agitamos más que actuamos. Y no llegamos a tomar conciencia del presente”¹⁷².

En este momento, el cambio es considerado bueno por sí mismo. Marcel Gauchet habla del “imperativo del cambio” como motor de nuestras sociedades¹⁷³. Esto significa que en la modernidad la novedad es buena por sí misma. “Los Modernos se creen mejores que los Antiguos *porque vienen después*. Por el contrario, los Antiguos creían que sus padres eran mejores porque estaban antes”¹⁷⁴.

De este modo, vivimos en una especie de euforia y de deseo de adelantarse al futuro, de estar a la última. F. Lenoir opina, siguiendo a M. Gauchet, que hoy la “novedad de cualquier tipo es, por sí misma, prenda de progreso intelectual o material”¹⁷⁵. Y es más, ve que hay un cambio importante en la cultura, a partir de la idea de progreso, que ha sido el motor ideológico de las sociedades modernas.

“Es importante señalar esta dinámica del cambio valorada como tal: los Modernos se creen mejores que los Antiguos *porque vienen después*. Por el contrario, los Antiguos creían que sus padres eran mejores porque estaban antes”¹⁷⁶.

2.1.2.5.2 Pero *el encanto del futuro hoy no es tan fuerte*

Parece, por tanto, que el encanto del cambio y la tendencia imparable hacia el futuro marcan nuestra cultura; sin embargo, Lipovetsky y Serroy consideran que si esto se podía afirmar hace no mucho, en el momento actual no es tan evidente. Establecen una división de la historia en tres etapas, según la atracción que el pasado o el futuro tienen sobre el presente. Estas son las tres etapas:

- La primera se identifica con el momento religioso-tradicional de la “cultura”, que se da en las sociedades tradicionales. Es una forma pura y mítica de la cultura, encargada de la ordenación sintética del mundo, a la que corresponde la correspondencia y “convertibilidad” de las distintas dimensiones del universo: “astronómicas y geográficas, botánicas y zoológicas, técnicas y religiosas, económicas y sociales”¹⁷⁷. La cultura ayuda a ser fieles a lo que siempre ha sido, evitando cuestionamientos interiores sobre los principios fundamentales. La mirada, por tanto, se dirige fundamentalmente al pasado.

¹⁷¹ Morin, E., *Pensar la complejidad*, Universitat de València, Valencia 2010, 117.

¹⁷² *Ibid.*, 118.

¹⁷³ Cfr. Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 20.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 20.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 20.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 20.

¹⁷⁷ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 12.

- La segunda etapa es la del momento revolucionario de la cultura. Lo que hasta ahora correspondía a sistemas de sentido heterónomos pasa a sistemas autónomos que corresponden a los propios individuos. Se desea hacer tabla rasa del pasado e, impulsados por la razón, se intenta salir de los cánones que marcaban las Iglesias, las tradiciones y las supersticiones.

“Fe en la ciencia, en el dominio técnico de la naturaleza, en el progreso ilimitado, la modernidad cultural se identifica con la tendencia al futuro de la organización temporal de las sociedades, frente a la antigua orientación hacia el pasado”¹⁷⁸.

- La tercera etapa se ha dado en los últimos veinte o treinta años. En ella se evaporan las grandes utopías y los antimodelos sociales, que han perdido lo esencial de su credibilidad. Ya no se sobrevalora el futuro, sino que lo más importante es la sobreinversión en el presente y en el corto plazo. Por eso ahora todo se mezcla: se rehabilita el pasado, el culto a lo auténtico, se reactiva la memoria religiosa e identitaria, se reivindica lo particular... Nos encontramos en medio de una cultura posrevolucionaria, de tipo hipercapitalista, en la que “lo que triunfa es la hipermodernización del mundo, remodelado como está por las lógicas del individualismo y el consumismo”¹⁷⁹.

Así pues, Lipovetsky y Serroy consideran que en el momento actual la atracción del futuro no es tan fuerte. Comte-Sponville, desde otro tipo de planteamiento, concretamente la valoración de la fidelidad, afirma lo siguiente:

“Todas las barbaries de este siglo se han desencadenado en nombre del futuro (el Tercer Reich, el estalinismo...). Nadie me hará cambiar la idea de que sólo se resistió a todo esto, moralmente por fidelidad a un cierto pasado. El bárbaro es el infiel. Incluso los futuros prometedores son sólo deseables en nombre de valores antiguos; esto es lo que Marx vio y los marxistas comienzan a comprender. No existe moral del futuro. Toda moral, como toda cultura, viene del pasado. Sólo hay moral fiel”¹⁸⁰.

Y Tocqueville señalaba algo similar: “Cuando el pasado deja de iluminar el futuro, el espíritu avanza a oscuras”¹⁸¹.

2.1.2.5.3 La toma de conciencia respecto al cambio

Aún así, a pesar de las opiniones de Lipovetsky, Serroy, Comte-Sponville o Tocqueville, es innegable que el cambio sigue siendo una realidad incuestionable. Tanto que no sólo nos encontramos con el problema de la incapacidad de la toma de conciencia, sino que el problema es aún más profundo: nos encontramos faltos de estabilidad, porque los modelos se suceden de forma tan insuficientemente duradera que impiden que tengamos la posibilidad de una cierta seguridad. Dewey lo señala de esta forma:

¹⁷⁸ Ibid., 13.

¹⁷⁹ Ibid., 14.

¹⁸⁰ Comte-Sponville, A., *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Paidós, Barcelona 2005, 36-37.

¹⁸¹ Citado en Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 23.

“Hoy en día ya no hay modelos lo bastante duraderos como para proporcionarnos algo estable con lo que estar conformes, ni tampoco hay material alguno a partir del cual se puedan forjar metas fijas y generales. Vivimos, por otra parte, en tal estado de constante cambio que la conformidad no es más que una serie de espasmos interrumpidos y su resultado un mero dejarse arrastrar por la corriente. En una situación así, las etapas fijas y generales sólo son sueños irrelevantes, mientras que la conformidad no es una toma de posición política sino una renuncia a ella”¹⁸².

Sin embargo, esta tendencia imparable hacia el cambio, que además se acelera constantemente, ofrece una especie de retroalimentación al cambio, de modo que el propio cambio se propone como paradigma para nuestra cultura, asociando de un modo un tanto inconsciente la idea de cambio a la idea de progreso. Por eso, tal y como señala A. Finkelkraut ¹⁸³, hoy el cambio se ha hecho imprescindible y la prueba es que nadie emplea la palabra “conservador” referida a sí mismo. Ni las izquierdas ni las derechas se sienten conservadoras: todas apuntan a la necesidad del cambio y todas se sienten impulsoras de la idea del progreso, aunque se trate de modos diferentes de entenderlo.

2.1.2.5.4 El individualismo institucionalizado

Parsons se refiere a la evolución que ha vivido el individualismo en la modernidad hasta nuestros días, y habla de un “individualismo institucionalizado”, el propio de las sociedades occidentales actuales. En el libro *La sociedad*¹⁸⁴ se refiere a la evolución de tres tipos de individualismo en las sociedades premodernas, que nos han conducido hasta nuestros días.

- a) *Individualismo religioso*: se centra fundamentalmente en la salvación del alma. Es de carácter extramundano y está asociado a veces a elementos ascético-místicos.
- b) *Individualismo asociativo*: de carácter incipiente, se manifiesta en los elementos de adhesión voluntaria presentes en algunas formas de individualismo religioso.
- c) *Individualismo igualitario*: también de carácter incipiente. Se detecta en todas las tendencias que se pueden observar en sociedades donde se desarrolló un sistema legal que garantizaba determinadas libertades y cierta cota de igualdad al conjunto de los ciudadanos.

De acuerdo con Parsons, todos estos son pasos previos para llegar al individualismo institucionalizado moderno, que se caracteriza por dos rasgos:

- la autonomía del individuo respecto a los controles autoritarios de cualquier tipo;
- la responsabilidad respecto a las propias decisiones, tanto las que involucran al individuo personalmente como las que tienen repercusiones de cara a otros.

¹⁸² Dewey, J., *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona 2003, 160.

¹⁸³ Cfr. Finkelkraut, A., *La ingratitud*, Anagrama, Barcelona 2001.

¹⁸⁴ Parsons, T., *La sociedad*, Trillas, México 1986.

Así pues, la visión de Parsons respecto al individualismo es netamente positiva, pues tanto la autonomía como la responsabilidad son notas que engrandecen al ser humano y le hacen ser quien debe ser, a la vez que le ayudan a aportar más a la sociedad en su conjunto¹⁸⁵.

Más contrastado y realista me parece el estudio de J. Attali¹⁸⁶, en su análisis de la evolución de la libertad. Para Parsons, la libertad es la característica fundamental del individualismo actual. También lo es para Attali, tanto que cree que hoy se produce una cierta identificación entre la felicidad y la libertad. Pero Attali añade algo más, y es que *la libertad* se encuentra, a la vez, profundamente emparentada con *la propiedad*. Es cierto que “cuanto más tengo, más puedo conseguir”, por lo tanto a mayor cantidad de propiedades, más cotas de libertad podré gozar¹⁸⁷.

En el camino recorrido hasta llegar a esta concepción de la libertad se pueden enumerar determinados hitos especialmente significativos: admitir que el poder reside en la sociedad y no tiene origen divino, superar la esclavitud, las castas, el pensamiento único... Todo esto nos ha conducido a la democracia, que es un sistema sujeto a muchas contradicciones, y que incluso nos garantiza que no podremos conseguir nunca aquello que promete, precisamente por ser el sistema que tiene más capacidad de prometer; pero que, a la vez, es el sistema al que nadie quiere renunciar¹⁸⁸.

Si el primer valor que destaca en el individualismo actual es la libertad, no podemos olvidar otro valor irrenunciable, y que a veces se sitúa en pugna con el anterior: el valor de *la igualdad*. A lo largo de la historia también ha sufrido una prolongada evolución. Podemos encontrar sus gérmenes en la misma Biblia, en la que se postula la igualdad irrenunciable de todos los hombres ante Dios. Posteriormente, los monasterios serán la encarnación más lograda de un cierto tipo de igualdad, la que impone la vida fraterna. Y no se puede olvidar la influencia que tuvieron las grandes obras utópicas del Renacimiento, destacando especialmente las de Tomás Moro¹⁸⁹ y Campanella¹⁹⁰.

Ahora bien, así como hablábamos de un determinado tipo de libertad que no encarna lo mejor de este valor, y es el que la hace depender de las propiedades y de los bienes que se poseen, también hay una igualdad a la baja, de tipo negativo, que se refiere a la igualdad impuesta. Es la igualdad a la que se sometió a los pobres, para encerrarlos en las fábricas, como si fueran los antiguos monasterios, pero aquí no ya elegidos de forma libre. En cierto modo se experimenta en la revolución industrial una involución hacia la esclavitud¹⁹¹. La igualdad ha sido en ocasiones tan controvertida que, en opinión de Attali, la profunda convicción de que el hombre no podía querer la igualdad llevó a la revolución francesa a la convicción de que era necesario imponerla, de modo semejante a lo que Lenin pretenderá siglo y medio después.

¹⁸⁵ Cfr. Girola, L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005.

¹⁸⁶ Attali, J., *Fraternidades. Una nueva utopía*, Paidós Ibérica, Barcelona 2000.

¹⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, 66.

¹⁸⁸ Cfr. Lipovetsky, G., *La sociedad de la decepción*, Anagrama, Barcelona 2008.

¹⁸⁹ Moro, T., *La Utopía*, Rialp, Madrid 1989.

¹⁹⁰ Campanella, T., *La ciudad del sol*, Zero, Madrid 1984.

¹⁹¹ Cfr. Attali, J., *Fraternidades. Una nueva utopía*, Paidós Ibérica, Barcelona 2000, 73.

2.1.2.5.5 Tres análisis diferentes sobre la evolución del individualismo en nuestros días

L. Girola¹⁹² presenta el análisis que realizan tres pensadores respecto a la evolución del individualismo en las últimas décadas. Me parece muy relevante lo que dicen, por eso ofrezco un breve resumen de cada uno de ellos, y volveré a sus planteamientos en la conclusión de mi tesis.

a) Christopher Lasch realiza su análisis del individualismo desde el contexto estadounidense, y lo hace especialmente en el libro *The culture of Narcissism*¹⁹³. Para él, la crisis política del capitalismo está reflejando una crisis general de la cultura occidental que se nos manifiesta en la incapacidad de comprender el curso de la historia moderna. El individualismo competitivo reciente ha sido sustituido por otro tipo de individualismo, que Lasch considera el propio del “hombre psicológico”, y que no es más que el producto final del individualismo burgués. Se puede caracterizar también como individualismo narcisista, que se inicia en la década de los setenta. Durante esa década, Estados Unidos vivió la época de los movimientos sociales; pero en la década siguiente se abandona la preocupación por los ideales políticos y se sustituye por un deseo de buscar el sentido de la vida.

Esto se manifiesta especialmente en la preocupación por la autorrealización, la construcción de la identidad individual, la paz y la salud espiritual... La evolución que ha vivido este tipo de individualismo en las últimas décadas nos ha conducido a lo siguiente:

“La mejoría psíquica, la expresión de los sentimientos, comer comida sana, hacer experimentos con el propio cuerpo, la expresión corporal; se han dedicado a correr, saltar y brincar, y han buscado los elementos positivos para su reconstrucción espiritual en la sabiduría oriental y los ejercicios de relajación; el objetivo fue entonces perder el miedo al placer que siglos de cultura puritana habían convertido en sinónimo de pecado y decadencia moral”¹⁹⁴.

Todo esto se puede resumir en la pretensión de gozar el momento presente y vivir para uno mismo, no para los predecesores ni para la posteridad. Se pierde así el sentimiento de continuidad con las generaciones anteriores y se extiende un sentimiento de *no future*. La religión o la familia, que eran las instituciones que otorgaban el bienestar personal y la seguridad, se ven sustituidas ahora por la terapia. Y, a la vez, el individuo se ve profundamente dependiente de los demás, pues “se estima sólo si los demás le estiman”. Esto ocasiona sentimientos de ansiedad, depresión y vacío interior.

Lasch critica así el vacío moral presente en la sociedad contemporánea, que conducirá al individuo, si no hay una reconstrucción clara de los parámetros en los que nos movemos, a una situación de aislamiento, infelicidad y dependencia de los medios de información, en los que la capacidad reflexiva y crítica desaparecerá. Esta visión coincide con la que Durkheim presentó en algunos de sus escritos; pero así como Durkheim evolucionó sus planteamiento y terminó por reconocer que la inserción de los individuos en pequeños grupos podría posibilitar un nuevo equilibrio y una identidad moral madura, para Lasch no hay posibilidad de cambio.

¹⁹² Cfr. Girola, L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005, 242 ss.

¹⁹³ Cfr. Lasch, C., *The culture of Narcissism*, W.W. Norton and Company Inc., Nueva York-Londres, 1991.

¹⁹⁴ Girola L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005, 243.

b) Michel Maffesoli¹⁹⁵. Es un autor muy significativo, al que cito más veces a lo largo de la tesis. Tiene una visión distinta a la de Lasch, y la expone especialmente en el libro *El tiempo de las tribus*¹⁹⁶. Considera Maffesoli que hay dos tipos de sociedad en pugna: la del modelo moderno, que implica racionalidad, instituciones y valores aceptados, y la del modelo renovador, basado en la *socialidad*. Con este término hace referencia a los lazos de unión informales, emotivos, que son los que realmente unen y garantizan la pervivencia de las sociedades. Lo propio de las sociedades modernas es la competitividad, mientras que lo propio de las sociedades que ahora emergen es que se intentan recuperar lo empático y lo irracional a la vez que realizan una crítica al individualismo y un intento de superarlo. ¿Por qué? Porque las sociedades actuales están cansadas de racionalidad y de individualismo. Asistimos en estos momentos a un proceso de des-individualización y de re-encantamiento del mundo. Así pues, son evidentes las diferencias de su análisis respecto a Lasch.

Por estos motivos, Maffesoli habla de neo-tribalismo, dando a entender con tal término el surgimiento de tribus que son como grupos de intereses circunstanciales en los que las personas desarrollan su sentido de pertenencia y obtienen una identidad a partir de una comunidad emocional. En este contexto, “la identidad no se produce por una individuación creciente, sino a partir de la formación de comunidades emocionales satisfactorias”¹⁹⁷. Son grupos a los que la gente acude porque tiene un problema determinado o un interés que conseguir, pudiendo ocurrir que cada persona participe en varios grupos, porque sus necesidades son diversas, sin que se sienta ligado a los grupos como lo estuvo en otras épocas.

“Para compartir la pasión, los sentimientos y las emociones, hay una búsqueda de contenido emocional, una búsqueda de sentido que rompe con las relaciones establecidas institucionalmente aceptadas, que son las relaciones laborales, políticas o familiares”¹⁹⁸.

Maffesoli piensa de modo muy distinto a Lasch, porque considera que en lugar de encontrarnos en una situación de individualismo exacerbado cada vez se percibe más el rechazo del individualismo y la búsqueda de la identidad a partir de la participación en este tipo de grupos emocionales. Son grupos, por otra parte, que no tienen que ver con la noción de identidad individual, nacional o sexual. Es más, considera que se ha superado la categoría de *individuo* y debemos hablar de *persona*. La persona, a diferencia del individuo, es tributaria de los demás, acepta un trato social y se inscribe en un conjunto orgánico. “El individuo tiene una función; la persona, un rol que jugar”¹⁹⁹.

Al surgimiento de los grupos emocionales le concede Maffesoli una importancia muy grande, porque sólo por medio de ellos se podrá garantizar la supervivencia de las sociedades. No debemos olvidar, con todo, que se trata de grupos ocasionales, definidos por las características de fluidez, irreflexión y vaguedad y, por tanto, eminentemente superficiales; pero, al mismo tiempo, emocionalmente más profundos.

c) Finalmente, Girola ofrece un resumen del planteamiento de Lipovetsky. No es casual que lo haga, pues éste es uno de los pensadores que más se ha dedicado a analizar el individualismo, tal y como queda de manifiesto

¹⁹⁵ Maffesoli es un sociólogo y filósofo cuya lectura se me ha hecho especialmente interesante. Recomiendo la lectura de los siguientes libros: Maffesoli, M., *La transfiguration du politique*, Grasset, París 1992; *El reencantamiento del mundo: una ética para nuestro tiempo*, Dedalus, Buenos Aires 2009; *Elogio de la razón sensible: una visión intuitiva del mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona 1997; *De la orgía, una aproximación sociológica*, Ariel, Barcelona 1996.

¹⁹⁶ Cfr. Maffesoli, M., *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona 1990.

¹⁹⁷ Girola L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005, 251.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 252.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 253.

en mi tesis. Este filósofo y sociólogo francés representa lo que podríamos llamar la línea del “individualismo vacío”. Por referirme a este autor en muchos otros lugares de este trabajo, apenas lo cito aquí, y si lo hago es como contrapunto a los dos autores anteriores. Lipovetsky comparte algunos de los presupuestos de Lasch y de Maffesoli. Como este último, afirma que la era moderna reconoció como valores cardinales la libertad, la democracia y la igualdad, combinados con un profundo respeto a la disciplina, el deber, la productividad y el éxito. Pero esta época ha pasado y progresivamente nos hemos adentrado en otro universo, especialmente durante las tres últimas décadas del siglo XX: exaltación máxima del individuo como valor supremo y abandono de las prescripciones rigoristas y los valores universales. En este contexto, el individualismo ha adquirido nuevos significados:

“El énfasis en la realización personal, la permisividad, la búsqueda del placer, el despliegue de la «personalidad íntima», la legitimación del hedonismo, la importancia de la psicología, la libre expresión. Esto en cuanto a los sujetos”²⁰⁰.

Cuando Lipovetsky se refiere al narcisismo, no lo considera como una nueva forma de alienación, sino como el síntoma del surgimiento de un nuevo tipo de personalidad indeterminada, fluctuante, flotante. A veces se muestra crítico con esta situación, pero por lo general parece mostrarse complaciente y observa que hay signos de esperanza, como si estuviera emergiendo una nueva posibilidad de vivir en armonía con uno mismo y con los demás.

2.1.2.5.6 El proceso de individualización según Bauman

Especialmente interesante me parece el modo en que Bauman plantea la evolución del individualismo. Para él, el individuo a lo largo de su evolución sufrió un proceso de desarraigo, al dejar el estamento, que era la cuna, el espacio físico y social en que se nacía, para entrar en un mundo en el que ya no hay estamentos sino clases sociales. En esta nueva realidad, el hombre debía encontrar su lugar y comportarse como los otros miembros de su clase. Por primera vez debía aprender un papel que anteriormente ya le venía dado y aprendido, sin que tuviera ninguna otra opción más que la de aceptarlo y sin que le planteara ningún tipo de riesgo personal.

“En pocas palabras, la «individualización» consiste en transformar la «identidad» humana de algo «dado» en una «tarea», y en hacer responsables a los actores de la realización de esta tarea y de las consecuencias (así como de los efectos colaterales) de su desempeño. [...] Con esto, los humanos ya no «nacen» a su identidad. [...] La necesidad de *transformarse* en lo que uno *es* constituye la característica de la vida moderna”²⁰¹.

Esto nos ha llevado a una situación en la que ya no hay referencias a las que agarrarse para sentirse seguro, porque nos encontramos en un constante “juego de sillas”²⁰². Y todo lo que el hombre logre, sus triunfos y sus fracasos, dependerá enteramente de su propia responsabilidad. La situación del hombre actualmente, por tanto, es la de alguien más libre pero, en paralelo con esa libertad, es también una situación más insegura, más estresante y más arriesgada.

²⁰⁰ Ibid., 258.

²⁰¹ Bauman, Z., *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2003, 37.

²⁰² Cfr. Bauman, Z., *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2003, 39.

De forma muy similar, Bauman reconoce, en la introducción a un libro de Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, que el término individualización significa actualmente algo muy distinto a lo que significaba hace cien años o al comienzo de la época moderna. Hoy la individualización

“consiste en hacer que la «identidad» humana deje de ser un «dato» para convertirse en una «tarea», y en cargar sobre los actores la responsabilidad de la tarea y de las consecuencias (y efectos secundarios) de su actuación. En otras palabras, consiste en establecer una autonomía *de jure* (aunque no necesariamente *de facto*)”²⁰³.

La diferencia entre una autonomía *de jure* y una autonomía *de facto* es un tema recurrente en Bauman. Está convencido de que no porque podamos hablar de una autonomía “de jure”, es decir, de una autonomía que se nos presenta como un derecho indiscutible, podamos decir que ya existe la autonomía “de facto”, es decir, que efectivamente se realice. Y aún más: a veces el derecho de ser autónomo puede convertirse en una condena para quienes no lo tienen tan fácil. De hecho, ya desde el renacimiento comenzó una historia en la que los menos favorecidos por las circunstancias históricas tuvieron que esforzarse por compaginar unas cotas mayores de libertad sin que el valor de la igualdad creciera en la misma medida. Y por eso los pobres, aquellos que realmente estarían deseosos de que aumentara la libertad, se han visto perjudicados por el devenir de la historia.

Acabamos de decir en este mismo apartado que el término “individuación” significa algo muy distinto a lo que significaba hace cien años. Pues bien, es necesario señalar que este término hoy también tiene dos significados muy distintos, de la misma forma que ocurría en el siglo XIX, dados los dos fenómenos opuestos del momento: el pragmatismo industrial y el romanticismo cultural. En los años 60 se produce una especie de crisis del *american way of life*, en los Estados Unidos, impulsado también por la guerra de Vietnam. En Francia tienen su correlato en el mayo del 68. Robert Bella demostró que

“Esta revuelta de la juventud surge por la incapacidad del individualismo utilitario para proporcionar un sistema de significados, en el plano personal y social, que pudiera explicar las contradicciones de la abundancia. Lo que se ha denominado «contracultura» intenta elaborar un nuevo sistema de significados. Sigue poniendo por delante al individuo –herencia de la modernidad-, pero intenta sustituir la búsqueda sistemática de los intereses por la búsqueda del despertar de la conciencia”²⁰⁴.

Es decir, el individualismo de tipo pragmático, utilitario, neoliberal, capitalista, que describiré a lo largo de todo mi trabajo, convive con otro tipo de individualismo que es contradictorio con el primero, de tipo más “espiritual”, subjetivo y contracultural, y que encuentra su campo de expresión y vivencia no sólo en el terreno de la nueva espiritualidad, de que hablaré, pero fundamentalmente en él. Este individualismo intenta “oponer el modelo oriental al modelo occidental para descalificar la moral de individualismo utilitario y sus valores (dinero, poder, conocimiento científico)”²⁰⁵.

Todo esto tiene su correlato con el mundo de la ciencia, en la que se ha producido una evolución hacia la indeterminación, paralelo a la pérdida de seguridad que parecía derivarse del mecanicismo. Esta evolución se ha producido a lo largo del siglo XX, y nos ha llevado a una especie de deconstrucción científica que no se ha limitado al mundo de la ciencia, sino que, tal y como señalaba Kuhn, afecta a la vida del hombre, en un nuevo paradigma cultural.

²⁰³ Beck, U. y Beck-Gernsheim, E., *La individualización*, Paidós, Barcelona 2003, 20.

²⁰⁴ Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 216.

²⁰⁵ *Ibid.*, 217.

“El nacimiento, entre el último tercio del siglo XIX y el primer tercio del XX, de las geometrías no euclidianas, de la relatividad restringida y general, de la mecánica cuántica, de la termodinámica no lineal, de las matemáticas no normalizadas, etc., permitió la deconstrucción radical del programa de una ciencia que se consideraba dueña y señora del conocimiento y vía para el progreso”²⁰⁶.

2.1.2.5.7 La evolución en el mundo de la mujer

Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim también han estudiado la evolución de la mujer en el último período²⁰⁷. Aunque hablaré en otro momento de la situación de la mujer, conviene presentar brevemente alguna idea en este contexto en el que estudiamos la evolución de la idea del individuo. El estudio de la situación de la mujer en nuestra cultura, y concretamente del feminismo, podría ser muy interesante, pero no es lo que pretendo ahora²⁰⁸. Solamente ofrezco una reducida muestra de cómo el último siglo ha sido testigo de una de las evoluciones más fulgurantes de la concepción del individuo, en este caso del individuo femenino. De entrada, el proceso emancipador de la mujer sea producido de un modo paralelo con el proceso de independización del vínculo familiar. A medida que la mujer fue liberándose de su vinculación directa con la familia, comienza a la vez a vivir un fuerte impulso individualizador, que le abre nuevos campos de acción no exentos de nuevas incertidumbres, conflictos y presiones. Hasta el siglo XIX podríamos decir que la mujer vivía para la familia, sin ninguna oportunidad de modelar su vida. En las clases sociales más empobrecidas, el dinero que entraba en casa era tan escaso que muchas mujeres, lo mismo que muchos niños, se veían obligadas a buscar trabajo, en condiciones pésimas. Y, a la vez, debían atender el hogar. Por eso dirá Feuerbach que las mujeres, desde su más tierna infancia, tienen la vocación del sacrificio²⁰⁹. Mientras tanto, las mujeres de una condición social distinta, por ejemplo de la burguesía, vivían volcadas en la atención del hogar a partir del matrimonio, sin ningún tipo de independencia.

El paso de esa situación, de “vivir para los demás”, a tener “una vida propia”, se producirá en el transcurso de tres o cuatro generaciones, y se producirá de una manera tan fuerte que antes del inicio del proceso había sido inimaginable. Las muestras de este cambio se dejarán sentir en todas las manifestaciones de la vida social: en la educación, en el mundo del trabajo, en el acceso al dinero... El hecho de tener el dinero que habían ganado ellas mismas les permitía a las mujeres un grado de mayor independencia, a la vez que les hacía gozar de una visibilidad social con la que hasta entonces no contaban. Porque “mientras que el trabajo en la casa es invisible, el trabajo fuera da un fruto tangible que se puede ver plasmado cada mes en nuestra cuenta bancaria”²¹⁰. Esto contribuye a que las mujeres puedan gozar de un cierto poder y capacidad de autoafirmación, a disfrutar de un tiempo de ocio, a disposición exclusivamente personal... Y este nuevo estatus laboral, a la vez, le obligaba a la mujer a “sobrevivir” como persona individual, es decir: no sólo *le permitía*, sino que *le exigía* a la mujer una conducta propia.

²⁰⁶ Ibid., 222.

²⁰⁷ Cfr. Beck, U. y Beck-Gernsheim, E., *La individualización*, Paidós, Barcelona 2003, 117 ss.

²⁰⁸ Para profundizar en el tema de la situación de la mujer actualmente recomiendo la consulta de las siguientes obras: Borderías Mondéjar, C., *La historia de las mujeres, perspectivas actuales*, Icaria, Barcelona 2009; Folguera, P., *Mujeres con voz: voces desde el silencio*, UIMP, Santander 2010; Amo del Amo, M. C., *Mujer, familia y trabajo, Madrid 1850-1900*, Universidad de Málaga, Málaga 2010.

²⁰⁹ Citado por Beck, U. y Beck-Gernsheim, E., *La individualización*, Paidós, Barcelona 2003, 120.

²¹⁰ Ibid., 133.

Todo esto es cierto, aunque el grado de realización de este proceso es muy diverso en las diferentes partes del mundo. En el tercer mundo y en la mayoría de los países de economía emergente la mujer aún no goza de este grado de independencia e individualización. Y se tardará en alcanzar, porque no hay duda, y las estadísticas lo confirman, que la crisis económica ha traído consigo una realidad sociológica que podemos resumir en la expresión “feminización de la pobreza”²¹¹. Y este fenómeno no lo observamos sólo en países tradicionalmente pobres, donde siempre ha existido, sino que lo podemos ver también en países que están a la cabeza de la economía mundial, como Estados Unidos o Alemania²¹².

2.1.2.5.8 El advenimiento de una nueva cultura individualista

Este título, que puede parecer un tanto pretencioso, es una expresión que utiliza Lipovetsky para hablar de una evolución del individualismo que continúa. En el artículo “Espacio privado y espacio público en la era postmoderna”²¹³, analiza la situación de protesta y violencia de las barriadas francesas más populosas y, para explicar esta situación, se detiene en la observación de las últimas décadas. Considera que en los años 50 la situación de Francia era muy distinta a la actual: no podemos decir que el bienestar social fuera algo tan extendido como actualmente está. No era, ni mucho menos, la situación habitual que vivían las mayorías, sino sólo el privilegio de unos pocos: ni televisión, ni cuartos de baño, ni lavadoras, ni coches, ni hogares acomodados... Pocos podían disfrutar de lo que ahora nos parece absolutamente común. Pero cuando el bienestar se extiende a “casi” todos, ¿por qué aquellos a quienes aún no ha llegado se van a tener que conformar? Máxime cuando, de múltiples formas diferentes, se les ha prometido. De hecho, la democracia, entre otras cosas, es en sí misma la promesa constante de que eso llegará a todos. Y, si eso puede ser así, hoy ningún individuo se quiere quedar por debajo de sus expectativas. Estas mismas ideas, que Lipovetsky exponía en el artículo citado, del año 2000, lo mantiene su último libro, del año 2010. En él dice:

“La inmensa mayoría está ya integrada en el universo del bienestar y todo el mundo aspira a gozar del consumo, el ocio y las marcas. Todos, al menos en espíritu, somos hiperconsumidores. Los individuos educados en un cosmos consumista y que no pueden beneficiarse de él viven en un estado de frustración, de descalificación de sí mismos, de fracaso”²¹⁴.

El individualismo se ha exacerbado. El consumo, al que dedicaré un estudio más detallado, tiene mucho que ver con el ambiente individualista en el que nos movemos. El mismo modo de edificar actualmente contribuye a que aumente la privacidad y, por tanto, la individualidad. Y si la influencia de estos elementos materiales es importante, lo es más aún la mutación de valores que hemos vivido en las últimas décadas, motivada precisamente por la sociedad de consumo. Hemos pasado en poco tiempo de un hedonismo de minorías a un hedonismo de masas, que ha minado el principio del ahorro²¹⁵. Y el hedonismo de masas provoca que la frustración

²¹¹ Para profundizar en este fenómeno, que no es reciente, sino que lleva ya años produciéndose, recomiendo la lectura de estas obras: Pablos, L., *Algunas cuestiones en relación con la pobreza femenina*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Madrid 2001; García-Mina, A., *Género y desigualdad: la feminización de la pobreza*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2004.

²¹² Cfr. Beck, U. y Beck-Gernsheim, E., *La individualización*, Paidós, Barcelona 2003, 141.

²¹³ Lipovetsky, G., “Espacio privado y espacio público en la era postmoderna”, 23-37, en Vattimo, G. y otros, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas 2000.

²¹⁴ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 67.

²¹⁵ *Ibid.*, 26.

de quienes no pueden alcanzarlo sea tan fuerte que no puedan quedarse tan tranquilos. No se trata ya de las revueltas que pretendían la revolución social, sino de otro tipo de revueltas, en las que cada uno milita por sí mismo. De esta forma tan certera, tal y como escribe siempre, lo dice Lipovetsky:

“En un sociedad donde el valor último es el ego autónomo, donde la socialización favorece el modelo comunicacional, todas las formas de desprecio o de inferiorización se hacen insoportables. [...] El reino posmoderno del individuo democrático es inseparable de una exigencia creciente de consideración individual. Cada uno quiere ser reconocido como una persona «igual». [...] El individuo posmoderno es el militante de su propia persona”²¹⁶.

El también francés A. Touraine escribe en este mismo sentido, al afirmar que no somos espectadores más comprometidos cuando contemplamos los dramas del mundo que cuando contemplamos la violencia en el cine o en la televisión. Por una parte, somos ciudadanos del mundo sin responsabilidades, derechos o deberes, y por otra nos hacemos defensores de un espacio privado sumergido por el oleaje de la cultura mundial²¹⁷. La privacidad es un deseo creciente, un motivo cada vez más fuerte por el que luchar.

2.1.3. Conclusión

He dedicado esta parte de la tesis a presentar los pasos más importantes de la evolución del individualismo. Me he detenido al final, con algo más de pormenor, en el análisis de la evolución dentro de las últimas décadas. Nos encontramos ahora en disposición de poder profundizar en el fenómeno del individualismo en nuestros días.

Como conclusión de este capítulo, me sirvo del trabajo de H. Martín²¹⁸ para resumir este largo proceso en las tres etapas siguientes:

- *Etapa de la casta*, en la que ésta, el código genético, es la que constituye la identidad. Durante esta etapa es el sexo el eje vertebrador de las identidades y la sede de la configuración del poder.

- *Etapa de la estirpe*. Aparentemente, todo sigue igual, pues la identidad continúa siendo fundamentalmente genealógica, pero la genealogía se ha transformado en algo patrimonial, es decir, “los linajes ya no tienen la consistencia y la extensión de los linajes físicos sino de las filiaciones patrimoniales”²¹⁹. Lo determinante, por tanto, es la propiedad.

- *Etapa de la ley*. Será la ley la que, finalmente, garantizará la autonomía del individuo a la vez que su relación con los demás, la que configura el orden social. Ya no es ni el sexo, ni la propiedad, sino la libertad formalizada como autonomía.

Pues bien, de esta libertad hablaremos mucho en el capítulo siguiente.

²¹⁶ Ibid., 31.

²¹⁷ Cfr. Touraine A., *¿Podremos vivir juntos?* Alain Touraine, PPC, Madrid 1997, 15.

²¹⁸ Martín, H., *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid 2007.

²¹⁹ Ibid., 250.

2.2. ANÁLISIS DEL INDIVIDUALISMO

2.2.1. El individualismo según Lipovetsky

Ya reconocí en la introducción de la tesis que si elegí el tema del individualismo para elaborar mi tesis fue debido a la lectura detenida del filósofo y sociólogo francés Gilles Lipovetsky. El análisis del mundo occidental que realiza en sus libros, que no comparto totalmente, no me dejó en absoluto indiferente. Y quizá la palabra que más se repite en sus obras es la palabra “individualismo”. Creo que si Lipovetsky tuviera que quedarse con un adjetivo para describir la condición del hombre actual, esa palabra sería “individualista”, a la que con frecuencia antepone determinados prefijos: hiperindividualismo, superindividualismo, neoindividualismo... Por eso deseo iniciar este capítulo de mi trabajo, en el que me centraré en el análisis del individualismo, en la visión de Lipovetsky. En el capítulo anterior pretendí presentar la evolución de la idea del individuo a lo largo de la historia. Ahora me centro en el análisis del momento actual, y si comienzo por Lipovetsky es porque me parece una figura señera en este análisis. Posteriormente continuaré profundizando en el análisis del individualismo abordando diversos temas relacionados con él y ampliando la reflexión con la visión de otros autores.

Ya en sus primeros libros Lipovetsky profundiza en el individualismo, al que considera una de las principales características de nuestra cultura, tanto en *La era del vacío*²²⁰ como en *El crepúsculo del deber*²²¹. También en *El imperio de lo efímero*²²², si bien ahí lo hace desde la óptica concreta de la moda. En obras posteriores reconoce que el hombre ha ido evolucionando en estos últimos años y que hay determinados rasgos que, aunque continúen, han sufrido una considerable evolución. ¿Ocurre esto en el individualismo? Sí, ocurre, pero el cambio en absoluto significa que hoy seamos menos individualistas, sino todo lo contrario. En el libro *Metamorfosis de la cultura liberal*²²³, se refiere a los cambios que se han producido en este último período y, concretamente en el capítulo titulado “¿Narciso en la trampa de la posmodernidad?” ofrece muchas razones para afirmar que seguimos siendo individualistas.

Se refiere aquí a un *neoindividualismo*, que se caracteriza por “el rechazo prometeico del destino y la invención de uno mismo sin vía social trazada de antemano”²²⁴. Es decir, lo que más caracteriza al individualismo actual no es la despreocupación por los demás, ni la desvinculación de los movimientos sociales, ni el desinterés por la política, ni la crisis de las instituciones, ni la conciencia desmedida de los derechos y el debilitamiento de la conciencia de los deberes... De todo esto hablaré a lo largo de la tesis. Leyendo a otros autores, y también a partir de una visión sencilla que pudiéramos hacer, sin profundizar demasiado y sin grandes pretensiones, cabría pensar que el individualismo viene definido fundamentalmente por esos rasgos. Y Lipovetsky cree que realmente todo esto continúa; pero no considera que esos rasgos sean los más característicos hoy. Para Lipovetsky, el *neoindividualismo* –al que en otras ocasiones se refiere como *hiperindividualismo*– adquiere un tono más sutil, más “metafísico”. En este momento se expresa fundamentalmente por el deseo de go-

²²⁰ Lipovetsky, G., *La era del vacío, ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 1986.

²²¹ Lipovetsky, G., *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona 2005.

²²² Lipovetsky, G., *El imperio de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas*, Anagrama, Barcelona 1994.

²²³ Lipovetsky, G., *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona 2003.

²²⁴ *Ibid.*, 27.

bernarse a sí mismo, tanto en el caso de los hombres como en de las mujeres, de vivir disfrutando de la autonomía, de un modo profundamente personal, *a la carta*. Está, por lo tanto, muy ligado al consumismo, que actualmente se encuentra en lo que Lipovetsky denomina la *fase III*, dando a entender que es una fase nueva, llena de sutilezas, en la que cuenta más la calidad que la cantidad. Hablaremos más adelante de las fases del consumismo, tal y como las describe Lipovetsky, pero de momento baste decir que la *fase III* es la propia de un Narciso “de cierta edad”, de mucha experiencia, de una sofisticación extrema, que ha aprendido que vale más la calidad que la cantidad.

En lo que no cabe duda es que el individualismo es una de las señas de identidad de nuestra cultura. De hecho, el hiperindividualismo es uno de los cuatro polos en los que se estructura nuestro mundo.

“El *hipercapitalismo*, fuerza motriz de la mundialización económica; la *hipertecnificación*, grado superlativo de la universalidad técnica moderna; el *hiperindividualismo*, que materializa la espiral del átomo individual ya liberado de las ataduras comunitarias a la antigua; el *hiperconsumo*, forma hipertrofiada y exponencial de hedonismo comercial”²²⁵.

De formas diversas insiste en esta idea: la de considerar el individualismo como una de las características de nuestra cultura. Lipovetsky y Serroy piensan que, más allá de la cultura ilustrada y noble, se está imponiendo la cultura extendida del capitalismo, el individualismo y la tecnociencia, que consiste en una cultura globalizada que estructura de modo radicalmente nuevo la relación de la persona consigo misma y con el mundo²²⁶. El individualismo actualmente está acentuando una serie de valores que propone al individuo, libre e igual, como el valor central de nuestra cultura y como fundamento del orden social y político²²⁷.

El deseo desmedido de autonomía que caracteriza el individualismo posmoderno trae consigo una carga profunda de ansiedad y provoca fácilmente depresión, pues lo que se gana en libertad, en independencia, en sentimiento de omnipotencia decisoria e identitaria, lo aporta también en dosis de soledad e indefinición²²⁸. Y más aún: para Lipovetsky el individualismo actual viene acompañado por unas dosis tales de egoísmo (de ello hablaremos con detenimiento más adelante) que nos hace vivir una situación de profunda insatisfacción.

“Un individualismo que se mueve por egoísmo codicioso, un repliegue en uno mismo que cierra el sepulcro de la solidaridad y la fraternidad, una violencia que se manifiesta tanto en los brotes de terrorismo como en la trivialización de la delincuencia y la criminalidad, una democracia sin fervor cívico, un mercado que lo gobierna todo, derechos humanos desatendidos: el malestar cultural y ético también crece, hipertrofiado a la medida de un mundo híper en el que el individuo, cuanto más tiene, incluso cuando tiene demasiado, acaba preguntándose si tiene lo mejor”²²⁹.

Esto mismo viene corroborado por múltiples filósofos, y lo veo especialmente expuesto en Bauman²³⁰. El individuo ya no encuentra un contexto al que pertenecer sin más, ni un marco colectivo que le ayude a definirse

²²⁵ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 34.

²²⁶ Cfr. *Ibid.*, 11.

²²⁷ Cfr. *Ibid.*, 52.

²²⁸ Cf. Lipovetsky, G., *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona 2003, 28.

²²⁹ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 24.

²³⁰ Bauman es uno de los autores más citado en mi tesis. Su pensamiento es realmente iluminador. Para encontrar la

y a tomar conciencia de su identidad. Bauman considera que la identidad es un tema que está pasando factura al hombre posmoderno, por la ausencia de diversos elementos con los que siempre contó y que ahora no podemos dar por supuestos, como por ejemplo, el tema de la seguridad laboral. Pero lo veremos con más profundidad.

2.2.1.1. Las “válvulas de escape del individualismo”

Hay autores que se muestran muy críticos con el individualismo, de la misma forma que, como veremos, otros destacan especialmente sus contribuciones más positivas. Sin embargo, Lipovetsky, fiel a su estilo, sólo describe, no toma partido ni “sienta cátedra”. Y en su descripción señala que el consumismo es la gran “válvula de escape” contra el sentimiento de pérdida y de angustia. La carga afectiva que se ha perdido en esta desvinculación social y de valores se pretende ganar en la adquisición compulsiva de objetos. Y, junto al consumismo, presenta otros fenómenos que tienen la misma función de “válvula de escape”: la recuperación de la familia y la vida profesional.

Creo que no se puede negar que se ha producido una mejora en la valoración de la familia. Las últimas encuestas realizadas a los jóvenes arrojan datos sorprendentes²³¹. Los dos valores más apreciados por los jóvenes son la salud, en primer lugar, y la familia, alternando el primer y el segundo puesto en las dos últimas macro encuestas consultadas, como veremos más adelante. Que la salud aparezca en primer o segundo lugar es un claro índice de hasta dónde el individualismo y la preocupación por uno mismo, especialmente por el cuerpo, han adquirido una creciente importancia. Y más sorprendente es que ese sea un tema tan importante para los jóvenes. Y que la familia ocupe la posición de cabeza es algo también llamativo, sobre todo si se contrasta con la apatía e incluso el rechazo con el que hace no muchos años los jóvenes se referían a ella. Pero hoy no cabe duda de que la crisis económica, la inseguridad laboral, la sensación de anonimato social y la falta de sentimiento de pertenencia a grupos más grandes, hace que el individuo se refugie en los microgrupos y ponga su confianza en quien sabe que nunca le va a fallar. La familia, por tanto, es una buena “válvula de escape”, una posibilidad permanente de refugio y seguridad. Y en el caso de los jóvenes lo es de forma aún más llamativa, porque la familia se ha convertido para ellos en el espacio vital de los derechos, sin que haya una proporción semejante de deberes que los contrarresten. Las normas cada vez son más suaves o tienden a desaparecer, y el joven es el dueño y señor, porque los padres no saben o no pueden, en muchos casos, imponer unos principios de convivencia y han renunciado a la tensión que supone asumir la autoridad. Hanna Arendt lo había vaticinado hace tiempo y son muchos los analistas que se refieren hoy a esta situación y ven muy claros los indicios²³². Lipovetsky, sin embargo, pasa de puntillas sobre este tema y se contenta con referirse, en *La era del vacío*, al desierto que invade la realidad educativa actual, de la cual ya me hice eco en el capítulo dedicado a las contradicciones del individualismo, y a la que volveré a referirme en la conclusión de mi tesis.

relación entre el individualismo y el problema de la identidad, que abordaré con más detenimiento, sugiero, entre otras, las siguientes obras suyas: *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Barcelona 2005; *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa Editorial, Barcelona 2005; *La sociedad sitiada*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2004.

²³¹ Cf. AA. VV., *Jóvenes españoles 2005*, Fundación Santa María, Madrid 2006 y AA. VV. *Jóvenes españoles 2005*, Fundación Santa María, Madrid 2010. La Fundación Santa María realiza un estudio cada 5 años, a un total de 5000 jóvenes cuyas edades están comprendidas entre los 17 y los 25 años.

²³² Cf. Savater, F., *El valor de educar*, Ariel, Madrid 2004.

Respecto a la otra “válvula de escape”, a la que Lipovetsky se refiere, la vida profesional, no me parece tan importante. Por supuesto que son muchos los que viven el trabajo como un refugio, los que se sumergen en él y *viven para trabajar*, buscando en los éxitos profesionales que les proporcione su esfuerzo el sentimiento de realización que otros ámbitos no les pueden ofrecer. Pero la reflexión de Bauman, que ya expuse, me hace dudar de que realmente hoy la vida profesional tenga tanta fuerza. Como a Bauman, me da la impresión de que los individuos se encuentran hoy mucho más desapegados de su trabajo que lo que estuvieron en otras épocas.

2.2.1.2. Causas del individualismo según Lipovetsky

Son muchas las causas que han provocado el nacimiento del individualismo actual. Como ya vimos, es el fruto de una evolución lenta, gradual, estudiada por muchos filósofos. Lipovetsky no se remonta a las causas remotas, sin duda importantes, sino que se queda en las causas más inmediatas, que han provocado el nacimiento no ya del individualismo, sino del *hiperindividualismo* actual. Por cierto, el filósofo francés se ve obligado a utilizar cada vez con más frecuencia el prefijo “hiper” (*hipermodernidad, hiperconsumismo, hipersensibilidad, hipernarcisismo...*), lo cual es por sí mismo revelador de cómo se están disparando todos estos fenómenos, todos relacionados con el individualismo, llegando a cotas exorbitadas. Hasta en el título de uno de sus libros aparece el término “hiper”: *Los tiempos hipermodernos*²³³.

También hay otro prefijo que Lipovetsky utiliza con frecuencia, para referirse al individualismo: el término “neo”. Ya la modernidad, no hay que olvidarlo, supuso un avance significativo hacia el individualismo. Si hoy hablamos de neo-individualismo es porque es una realidad nueva, diferente, caracterizada por una serie de manifestaciones hasta ahora inéditas, y profundamente marcado por el afán de la *autorrealización*.

“Las formas de este neoindividualismo centrado en la preeminencia de la autorrealización son innumerables. Paralelamente a la autonomía subjetiva, al hedonismo y al psicologismo, se abre una nueva relación con el cuerpo: obsesión por la salud, culto al deporte, forma física, delgadez, tratamientos de belleza, cirugía estética..., manifestaciones de una cultura de marcada tendencia *narcisista*. Es evidente que estas lógicas se desarrollan de manera muy diferente en el planeta, pero por todas partes progresa la dinámica de la individuación”²³⁴.

2.2.1.2.1. El individualismo de las clases sociales

Sin duda la causa que más ha influido en el desarrollo del hiperindividualismo ha sido el progreso económico y cultural. Ya vimos que en el artículo “Espacio privado y espacio público en la era posmoderna”²³⁵, Lipovetsky da a entender que la causa de las revueltas de las barriadas está en la insatisfacción que van acumulando los más desfavorecidos. Puede que en otros momentos la insatisfacción no condujera a la exacerbación de la protesta y la violencia; pero actualmente no hay posibilidad de que quienes viven una situación adversa se lle-

²³³ Lipovetsky, G., *Los tiempos hipermodernos*, Anagrama, Barcelona 2008.

²³⁴ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 53.

²³⁵ Lipovetsky, G., “Espacio privado y espacio público en la era postmoderna”, 23-37, en Vattimo, G. y otros, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas 2000.

guen a conformar con esa situación, porque se supone que se puede y se debe exigir a la democracia que la sociedad del bienestar llegue a todos y que nadie debe quedar humillado y sintiéndose menos que nadie.

Se me ha hecho muy interesante, en este sentido, el análisis que Bauman realiza sobre la evolución de la economía en la época contemporánea. Analiza, concretamente, la concepción que las clases más opulentas tenían, a lo largo de la modernidad, respecto a los pobres. Estos, dada su condición social, vivían de una forma “poco digna”, es decir, al día, *con lo puesto*, sin atender convenientemente la educación de su prole, siendo presas fáciles del alcoholismo. Esta concepción negativa respecto a los pobres estaba tan extendida que P. Gaskell, a quien Bauman presenta como un benefactor, escritor y activista a favor de los pobres, expresaba una opinión realmente negativa sobre ellos. Creía que los pobres

“Precisaban de otras personas más maduras que vigilaran sus movimientos y asumieran la responsabilidad de sus actos. Quienes contribuían a la opinión ilustrada de la época coincidían en que los trabajadores manuales no estaban en condiciones de regir su propia vida. Como los niños caprichosos o inocentes, no podían controlarse ni distinguir entre lo bueno y lo malo, entre las cosas que los beneficiaban y las que les hacían daño”²³⁶.

A tenor de este análisis, está claro que el individualismo comenzó por vivirse como una especie de gregarismo de clase. Quienes gozaban de una buena situación económica se parapetaron no sólo al amparo de su dinero, sino también al amparo de una serie de principios, prejuicios e ideas que les protegieran del mundo de los pobres. Actualmente esta conciencia de clase no es tan fuerte. El ideal democratizador promete para todos los ciudadanos la posibilidad de alcanzar lo que sea; otra cosa es que esa promesa sea real, y de ahí las revueltas de las barriadas parisinas y francesas en general; y el ideal democratizador ha debilitado la conciencia de clase y ese sentimiento tan grosero de superioridad. Pero Lipovetsky es especialista en analizar no los trazos gruesos de nuestra cultura, de nuestras reacciones y de nuestro modo de ser. Esos se analizan con mucha facilidad. Lipovetsky se dedica fundamentalmente a resaltar los trazos más sutiles. Y en este modo de resaltar los trazos sutiles a veces presenta unas claves de interpretación realmente sorprendentes, como por ejemplo cuando interpreta el fenómeno del *famoseo* también desde la realidad del hiperindividualismo. Los motivos por los que hoy hay tantas personas famosas es algo que realmente puede hasta escandalizar, por más que al final uno se acostumbre a todo.

“La hipervisibilidad de los famosos refleja el progreso del imaginario igualitario, el culto al éxito y a los valores individuales, y al mismo tiempo la pujanza de la cultura psicológica que viene con la dinámica de hiperindividuación actual”²³⁷.

Desde estas claves que ofrece Lipovetsky se puede entender que haya tanto famoso sin que en realidad haya tenido ningún mérito para serlo, sino sólo por ser la o el “ex” de alguien, el “hijo de...”, el que se ha casado o ha tenido una relación con... Son espejos afectivos más que personas a las que admirar por algo. De ahí que la clave del “progreso imaginario igualitario” me parece muy acertada para entender mejor algo que, para el recto sentido común, no deja de ser bastante irracional.

²³⁶ Bauman, Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa Editorial, Barcelona 2005, 24.

²³⁷ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 94.

2.2.1.2.2. El individualismo de la beneficencia

Hoy el individualismo no significa que no se quiera saber nada de las otras clases sociales, ni que exista una despreocupación total por los más desafortunados... De hecho, la beneficencia continúa, y en determinados casos, como ocurre ante las grandes catástrofes, de forma sorprendentemente generosa. El individualismo, en este sentido, se manifiesta en la renuncia a la entrega personal, a todo aquello que pudiera significar o provocar el sacrificio personal. Hoy se habla mucho de ética, y parece que realmente existe la preocupación por vivir de un modo ético, pero siempre se trata de una “ética indolora”, expresión que Lipovetsky utiliza desde sus primeras obras.

“El individualismo contemporáneo no es antinómico con la preocupación de beneficencia, lo es con el ideal de la entrega personal: se quiere ayudar a los otros pero sin comprometerse demasiado, sin dar demasiado de sí mismo. Sí a la generosidad, pero a condición de que sea fácil y distante, que no esté acompañada de una renuncia mayor. Somos favorables a la idea de solidaridad si ésta no pesa demasiado directamente sobre nosotros”²³⁸.

Para Lipovetsky, nada debe estropear la felicidad consumista del ciudadano-telespectador; “hasta el desamparo se ha convertido en ocasión de *entertainment*”²³⁹. Todos nos sentimos más éticos, pero hoy consideramos que nos hemos ganado el derecho individualista a vivir sin sufrir el aburrimiento de los sermones que podrían exigirnos más y podrían cuestionar nuestra conciencia. No hay disposición para sufrir bajo ningún concepto, por eso, “hasta la moral debe ser una *fiesta*”. Como veremos cuando abordemos con más profundidad el tema de la ética, no todos los analistas están de acuerdo en esta opinión, pero así opinaba Lipovetsky en *El crepúsculo del deber*, y así sigue pensando, básicamente, en obras posteriores, si bien con matices interesantes.

2.2.1.2.3 El individualismo de la felicidad personal

Fiel a este pensamiento de *El Crepúsculo del deber*, en el libro *Metamorfosis de la cultura liberal* sigue manteniendo que los individuos ambicionan no tanto pensar y comprender mejor el mundo cuanto disfrutar de una mayor felicidad de inmediato. No estamos para los grandes devaneos de cabeza que en otras épocas intentaban alcanzar una verdad incuestionable. Nos basta con “seguir tirando” en medio de las pequeñas y las grandes alegrías. Por eso, Lipovetsky cree que hemos pasado de la época del Prozac, pero no para optar por Platón, como proponía el famoso libro de Marinoff²⁴⁰, sino para optar por unas filosofías más livianas. En este retorno a otras fuentes de pensamiento tranquilizador y pacificante, con alto grado de autoayuda, hay una conexión profunda con la búsqueda de nuevas espiritualidades, de las que Lipovetsky habla con amplitud y a las que me referiré en otros capítulos.

“Después de los pensadores radicales, es la hora de los simpáticos «curanderos» de la existencia. Mejor que el Prozac, la filosofía tranquilizante: diversos artículos de prensa se han adentrado alegremente por

²³⁸ Lipovetsky, G., *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona 2005, 133.

²³⁹ *Ibid.*, 135.

²⁴⁰ Marinoff, L., *Más Platón y menos Prozac*, Punto de Lectura, Madrid 2001.

esa vía saludando la llegada, por fin, de una filosofía agradable, accesible, que ayuda a los individuos a resolver sus conflictos. ¿Retorno de la sabiduría? En modo alguno”²⁴¹.

Quizá por esta moda de la pacificación, la autoayuda y la búsqueda de las pequeñas plenitudes es por lo que Lipovetsky admite que, aunque nos encontremos en la época de los “hiper”, estamos entrando en un período en el que todo nos invita a ser más moderados. Y Lipovetsky se muestra convencido de que lo estamos siendo. Destaqué, al comenzar mi trabajo, cómo la realidad actual es profundamente paradójica y cómo, concretamente, Lipovetsky goza de una especial facilidad para manejar las paradojas y las aparentes contradicciones. Pues bien, aquí nos encontramos ante una nueva paradoja. Nos hallamos en un momento en el que parece que “Narciso está entrando en años” y por eso se hace más prudente. Nuestro individualismo, por tanto, se hace más suave en las formas, como lo está haciendo en la búsqueda de sensaciones y en la persecución de la felicidad.

“Salta a la vista que estamos más en la continuación de la sensualidad «moderada y tranquila» del hombre democrático descrito por Tocqueville que en la época de las ebulliciones sensoriales y del hedonismo maximalista. Algo que recuerda al ideal apolíneo se busca en el frenesí del consumo-mundo”²⁴².

No deja de ser curiosa la contradicción con la que termina esta cita: *ir a lo apolíneo por el frenesí del consumo-mundo...* Sin embargo, esta es una idea en la que Lipovetsky insiste constantemente: cuanto más se afirma el confort-mundo, más desaparece Dioniso, es decir, más se huye del exceso, del desbordamiento y del caos pulsional. Se prefiere una vida confortable, en la que se busca sencillamente sentirse bien.

La moderación puede ser una buena actitud para conseguir ser más felices, tal y como recomendaban hace muchos siglos los epicúreos. Porque está claro que por otro camino, por el del exceso, es imposible alcanzarla. El juicio de Lipovetsky aquí es claro: a pesar de tener todo a nuestro favor, hoy somos menos felices. Hemos crecido en derechos, en el grado de igualdad de la mujer, en adelantos de todo tipo, incluidos los médicos, en una vida más larga y confortable... Pero tenemos una sensación mayor de soledad y desorientación. “Por primera vez [somos] menos optimistas en lo que se refiere a la calidad de vida del futuro”²⁴³. Muchos filósofos, dice Lipovetsky, yo lo habían vaticinado durante la modernidad: Rousseau, Tocqueville, Nietzsche, Heidegger... Pero antes, al menos, “estaban compensados por una esperanza, una fe, una promesa: precisamente la del progreso. Este bloque de optimismo y convicción se ha disuelto”²⁴⁴.

2.2.1.2.4 Individualismo y medios de comunicación social

Termino este tramo referido al individualismo desde la visión particular de Lipovetsky con otra paradoja, fruto de la evolución que este fenómeno ha sufrido. Hemos visto que para Lipovetsky la causa fundamental del individualismo actual es el progreso económico y cultural. Pues bien, otra característica, quizá menor, pero en absoluto desdeñable, es el bombardeo de los medios de comunicación. Vivimos constantemente expuestos a

²⁴¹ Lipovetsky, G., *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona 2003, 109.

²⁴² Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007, 205.

²⁴³ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 25.

²⁴⁴ *Ibid.*, 25.

su influencia. La prensa escrita en papel, que hasta hace pocas décadas era el modo habitual de acercarnos a la información, supone hoy una proporción pequeñísima del mundo informativo. Ahí están la radio, la televisión, internet, el móvil, el fax... Vivimos en un mundo de pantallas²⁴⁵ que están logrando que el hombre, a la vez que tiene los ojos abiertos a cuanto ocurre, se sienta más aislado y más incomunicado con sus cercanos. De entrada, hoy en muchas familias se habla menos porque los tradicionales espacios de comunicación se encuentran bloqueados por los medios de comunicación. Pero, a la vez, dice Lipovetsky, y aquí la paradoja emprende un giro más, los medios de comunicación llevan consigo un gran incentivo “de participación activa y de efusión comunicativa”²⁴⁶. En resumen, que resulta difícil saber, al final, a qué carta quedarse. Podemos seguir quitándole capa tras capa a la realidad, como si se tratara de una cebolla, para descubrir que cada nueva capa supone la ratificación o la negación de lo que se había propuesto anteriormente.

2.2.2. Profundizamos en el análisis del individualismo

Acabamos de ver que para Lipovetsky está claro que nos encontramos en un mundo *hiperindividualista*. Sin embargo, cuando iniciaba la parte dedicada a la evolución del individualismo, en este mismo capítulo, presenté la teoría de Enrique Martínez Lozano, en la que se daba a entender que “el individualismo tiene los días contados”. Él lo planteaba desde la realidad de la conciencia y hablaba, concretamente, de una *conciencia transpersonal*. Martínez Lozano, respaldándose en teorías de muchos otros autores a los que cita (Wilber²⁴⁷, Corbí²⁴⁸, Ferrer²⁴⁹, Jäger²⁵⁰, Grof²⁵¹, Laszlo²⁵², Vaughan²⁵³), da a entender que, aunque en el mundo haya muchas manifestaciones de hiperindividualismo, éste está abocado a terminar pronto, a ser superado. No se pueden afirmar cosas más dispares. Este es uno de los múltiples motivos por los que mi tesis tiene como título una pregunta y no una afirmación, y por los que considero que debo dejar la pregunta abierta, porque no está tan claro si realmente el paradigma del hombre actual es el individualismo o no. Si miramos las manifestaciones, podríamos decir que sí; pero si miramos las tendencias, y en ellas es en las que se fija Martínez Lozano, no podríamos afirmarlo.

No repito aquí las ideas de Martínez Lozano, puesto que ya las expuse; pero puedo citar a Bruckner para apoyar, aunque sea tangencialmente, su pensamiento, si bien con una orientación distinta. Bruckner da a entender que el individualismo actual es como una pieza de la cadena evolutiva de la cultura. Según él, “el individuo es un producto reciente de nuestras sociedades y aparece entre el renacimiento y la revolución”²⁵⁴. A partir del renacimiento el hombre desea sentirse libre de dos sujeciones: la tradición y la autoridad. Desea salir de la es-

²⁴⁵ Cfr. Baudrillard, J., *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona 2007.

²⁴⁶ Lipovetsky, G., *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona 2003, 117.

²⁴⁷ Son muchas las obras que Martínez Lozano cita de Wilber. En la bibliografía final cito unas cuantas. Aquí recomiendo especialmente *Una visión integral de la psicología*, Alama, México 2000 y *Más allá del Edén. Una visión transpersonal del desarrollo humano*, Kairós, Barcelona 2001

²⁴⁸ Cfr. Corbí, M., *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996.

²⁴⁹ Cfr. Ferrer, J. N., *Espiritualidad creativa. Una visión participativa de lo transpersonal*, Kairós, Barcelona 2003.

²⁵⁰ Jäger, W., *Adonde nos lleva nuestro anhelo. La mística en el siglo XXI*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003 y *En busca de la verdad. Caminos, esperanzas, soluciones*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

²⁵¹ Groff, S., *La mente holotrópica. Los niveles de la conciencia humana*, Kairós, Barcelona 2005.

²⁵² Laszlo, E., Grof, S., Russell, P., *La revelación de la conciencia. Un diálogo multidisciplinario*, Kairós, Barcelona 2000.

²⁵³ Vaughan, F., *El arco interno. Curación y totalidad en psicoterapia y espiritualidad*, Kairós, Barcelona 1991.

²⁵⁴ Bruckner, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996, 21.

clavitud mental a la que Dios, la Iglesia y la Monarquía le tenían sujeto, logrando un estado de autonomía que pocos ensalzaron tanto y de forma tan clarividente como Kant. Así pues, si el individuo es una especie de “invención” de hace unos siglos, seguirá transformándose, porque las circunstancias culturales, sociales y políticas seguirán avanzando. Es un modo de decir, por tanto, que, efectivamente, el individualismo no es la última palabra, que antes o después se pronunciará otra. Y Martínez Lozano apunta a que esa nueva palabra está empezando ya a ser pronunciada.

También M. Foucault considera que la situación del hombre actual es sólo un efecto de los cambios culturales. Desde su visión estructuralista, el hombre actual es un fenómeno reciente. Dice: “Antes del fin del siglo XVIII el *hombre* no existía... Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años”²⁵⁵. La afirmación de Foucault es realmente radical, porque se atreve a poner fecha a la invención del hombre. Para él, es tan claro que no hay sujeto, sino que éste no es más que el resultado de las estructuras, que cada momento histórico ofrece un ser distinto; y la actual manifestación estructural es la del individuo. ¿Qué será en el futuro? Desde luego que su visión del futuro no coincide con la de Martínez Lozano, aunque como él da una importancia muy grande a la evolución y al cambio que se opera en el ser humano; pero sin olvidar que para Foucault no podemos hablar nunca de sujeto. Su visión es profundamente reduccionista, como veremos en el capítulo que dedico a las nuevas antropologías.

2.2.2.1. La libertad: el factor determinante del individualismo actual

Dejamos esta controversia en torno a la situación del hombre actual, que tiene que ver de lleno con mi tesis, para entrar en un tema nuclear y definitorio del individualismo de hoy en día: el tema de la libertad. Son muchísimos los pensadores que afirman que nos encontramos actualmente ante unas cotas de libertad que el ser humano no se pudo atrever a soñar al comienzo de la modernidad. U. Beck y E. Beck-Gernsheim dicen que actualmente “somos hijos de la libertad”, pero de una forma tan radical que es difícil reconocer al sujeto actual en el hombre de comienzos de la modernidad.

“Ser hijos de la libertad significa, pues, que estamos viviendo bajo las precondiciones de la democracia *interiorizada*, para la que muchos de los conceptos y fórmulas de la primera modernidad se han vuelto inadecuados”²⁵⁶.

Victoria Camps²⁵⁷ decía algo parecido, subrayando que el logro de la libertad social ha sido tan radical que no sabemos qué hacer con ella, como si no estuviéramos preparados para su disfrute responsable, y que ésta se nos va de las manos. Se aprecia aquí una cierta similitud con el planteamiento de quienes afirman que la libertad supone un cierto grado de amenaza y que provoca temor, que viene representado por la obra ya citada de Fromm²⁵⁸. En esta misma línea apunta Bruckner, a quien cité recientemente: el resultado de la lucha del hombre por la libertad es que actualmente el individuo es un ser más problemático que triunfante, y que en él en-

²⁵⁵ Citado por Ruiz de la Peña, J. L., *Las nuevas antropologías, un reto a la teología*, Sal Terrae, Santander 1983.

²⁵⁶ Beck, U. y Beck-Gernsheim, E., *La individualización*, Paidós, Barcelona 2003, 273.

²⁵⁷ Cfr. Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993.

²⁵⁸ Cfr. Fromm, E., *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona 2000.

contramos las mayores esperanzas tanto como los mayores temores. El individuo “sufrir en cierto modo por exceso de éxito”²⁵⁹.

Es difícil compaginar el grado de libertad de que gozamos con estructuras y condiciones humanas que continúan. U. Beck y E. Beck-Gernsheim, por ejemplo, se preguntan cómo podemos hoy compaginar la estructura autoritaria de la familia tradicional con las nuevas exigencias de la libertad y la realización personal; o cómo compaginar individualismo y fe cristiana, que, aunque haya perdido fuerza en el contexto de occidente, sigue vigente; o cómo hacer compatible la necesidad de las organizaciones de masas de “obligar” al individuo con la exigencia de la participación y la organización personales, o cómo conciliar el hecho de ser individualistas con la necesidad que experimentamos de fundirnos en el grupo... Por eso, U. Beck y E. Beck-Gernsheim afirman que “estamos «sufriendo» la libertad y no una crisis”²⁶⁰. Los jóvenes, mucho menos deudores del pasado, parecen haber resuelto estas dificultades de una forma mucho más sencilla:

“Los jóvenes han descubierto al final algo para ellos mismos, algo que les mete mucho miedo a los adultos: pasarlo bien, pasarlo bien con los deportes, pasarlo bien con la música, pasarlo bien con el consumo, pasarlo bien con la vida. Pero la política, tal como se practica y representa actualmente no tiene nada que ver con pasarlo bien”²⁶¹.

Con todas estas ideas, parece que la siempre celebrada libertad nos ofrece su lado más oscuro. La idea de Sartre, según la cual estamos condenados a ser libres, se nos presenta definitivamente más como amenaza que como ventaja. Las nuevas generaciones, que se han topado con la libertad de la que ahora disfrutamos sin necesidad de luchar por ella, no la viven como conquista, sino como don, como regalo, y no pueden apreciar cuál es realmente su valor. “Esta libertad concedida y no conquistada cae sobre nuestras cabezas como una ducha helada: estamos condenados a ser individuos”²⁶². Destaco que Bruckner no habla de la “condena de la libertad”, sino de la “condena de ser individuos”. Parece una condena aún más sustancial, porque ya no se trata sólo de la condena de una característica propia de la individualidad, como sería la libertad, entendida como autonomía radical, sino que se trata de la condena de la individualidad, es decir, de la propia condición del ser humano. Bruckner añade: “A la famosa pregunta de Stendhal: «¿Por qué no son felices los hombres en el mundo moderno?», podemos responder: porque se han liberado de todo y se dan cuenta de que la libertad es insostenible de vivir”²⁶³. Y de forma más breve, pero no menos intensa, se expresa Eduardo Punset: “Soy feliz porque soy más libre”²⁶⁴.

2.2.2.1.1. Dos tipos de libertad

Con todo, hablar de la libertad es entrar en un terreno en el que es necesario profundizar para saber bien de qué tipo de libertad estamos hablando. Sobre la libertad se han escrito miles de libros y parece un tema en el que siempre hay cosas nuevas que decir y, a la vez, da la impresión de que siempre volvemos al punto inicial. Hay

²⁵⁹ Bruckner, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996, 22.

²⁶⁰ Beck, U. y Beck-Gernsheim, E., *La individualización*, Paidós, Barcelona 2003, 274.

²⁶¹ *Ibid.*, 276.

²⁶² Bruckner, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996, 42.

²⁶³ *Ibid.*, 44.

²⁶⁴ Punset, E., *El viaje al poder de la mente*, Destino, Barcelona, 2010, 214.

dos modos distintos de plantear la libertad, del mismo modo que ya lo dijimos del individualismo. Por una parte nos encontramos con una libertad que, según un interesante estudio de Polanyi, tiende al nihilismo. Se trataría de la libertad de vivir sin restricciones, sin límites. Según esta concepción, mi libertad termina donde empieza la libertad de los demás, y experimento como una condena de la que no puedo escapar el hecho de no poder hacer siempre lo que quiero, porque los otros (y las circunstancias, y la vida misma) me imponen ciertas restricciones. Pero hay otro tipo de libertad:

“La libertad consiste en la liberación de los fines personales mediante la sumisión a obligaciones impersonales. Un ejemplo prototípico de esa concepción es la imagen de Lutero enfrentando la hostilidad de la Dieta de Worms y pronunciando las palabras «stehe ich und kann nicht anders» [«no puedo hacer otra cosa; ésta es mi postura»]. Desde luego, una entrega semejante a la obligación moral es una forma de liberación, pero la teoría de una libertad de esas características puede convertirse fácilmente en una teoría de totalitarismo”²⁶⁵.

El mismo Polanyi afirma que este tipo de libertad, que a veces se llama *libertad interna*, en contraposición a la primera, que sería la *libertad externa*, puede conducir al totalitarismo si no se entiende bien. Podría ser una libertad que haría del ser humano un sujeto profundamente libre de todo tipo de condicionantes, autónomo a ultranza, con una fuerza de voluntad que superaría los gustos, las tentaciones y las imposiciones... Es decir, la libertad interna que permitiría vivir a fondo el imperativo categórico de Kant²⁶⁶. Pero podría ser también la libertad que anularía a la persona en función de determinadas ideas totalitarias, una vez que alguien (una persona, un grupo de presión, una ideología) han conseguido adentrarse en el interior de la persona. De ahí la ambivalencia de este tipo de libertad. A la libertad interna la podemos denominar “libertad para”, porque es la que parte de la ausencia de condicionantes interiores que me permite poner mi vida al servicio de algo, que proyecta mi persona en una determinada dirección sin ningún tipo de ataduras. A la libertad externa, la que se refiere a la ausencia de condicionantes exteriores, la podemos llamar “libertad de”, es decir, la libertad de quien huye de todo lo que le podría atar, impedir, constreñir. Es la libertad que, según Polanyi, conduce al nihilismo y que pone como centro del universo al propio yo, sin ningún tipo de cortapisas.

Pues bien, cuando hablamos de la libertad propia de nuestros días, nos referimos claramente a la libertad tendiente al nihilismo. Es lógico, porque la libertad interna exige una estructura personal que sea capaz de asumir el sacrificio, que valore la fidelidad a determinadas ideas o comportamientos... Y eso no está de moda. Lipovetsky lo dejó claro desde su primera obra²⁶⁷. Y su análisis se ve respaldado por muchos pensadores. F. Lenoir, concretamente, afirma que hoy manejamos un concepto restringido de libertad, entendido como la ausencia de restricciones más que como autonomía moral²⁶⁸.

Tal y como hablo parece que doy a entender que la “libertad para” es la libertad buena, la auténtica libertad que se vive con un espíritu ético; mientras que la “libertad de” es la libertad que anula toda pretensión ética y, siguiendo a Polanyi, nos conduce al nihilismo. Personalmente, yo sí pienso así; sin embargo, no todos están de acuerdo, ni mucho menos. Charles Fried realiza una defensa de esta libertad. Dice que la libertad es la indivi-

²⁶⁵ Polanyi, M., *La lógica de la libertad*, Katz Editores, Madrid, 2009, 50.

²⁶⁶ Cfr. la obra de Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Mare Nostrum Comunicación, S.A., Madrid 2000. En esta obra ofrece varios acercamientos al principio categórico, que formula de distintas maneras, pero manteniendo siempre que lo propio del hombre que vive una ética autónoma es actuar de acuerdo al deber, nunca según el propio gusto o el interés. Y esto incluso aunque el sujeto que actúa pueda resultar perjudicado.

²⁶⁷ Lipovetsky, G., *La era del vacío, ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 1986.

²⁶⁸ Cfr. Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005.

dualidad hecha norma²⁶⁹, y se opone a toda reducción de la libertad que venga impuesta, por ejemplo, en nombre de la igualdad. Se entiende este planteamiento en un impulsor del pensamiento neoliberal, que fue asesor de Ronald Reagan, que terminó por designarle para fiscal general del Estado.

Pero como ya dije, la reflexión en torno a la libertad es poliédrica, porque siempre se pueden añadir nuevos argumentos que modifican lo reflexionado hasta el momento. Esta defensa de Fried a la libertad, que también realizan otros autores como Hayek²⁷⁰, a quien me referiré más adelante, se encuentra contrastada por la propia experiencia. Ya vimos que Stendhal consideraba que la liberación total nos conduciría a la toma de conciencia de que, en realidad, la libertad es insoportable de vivir; y Bauman dice que el individualismo que surge de este tipo de libertad en el fondo nos hace más inseguros. Y la inseguridad nos impide ser felices. Ser más libres implica necesariamente ser más responsables, descubrir la necesidad de una seguridad que ya no me puede ser ofrecida por el contexto en el que vivo o por la pertenencia a algo concreto. Curiosamente, una libertad de este tipo, provocadora de esta sensación de inseguridad, tiene su correlato en el consumismo. Aunque pueda parecer que compramos para lograr un mayor placer, en el fondo lo hacemos para conseguir una seguridad mayor.

“Las interpretaciones más comunes de la compra compulsiva como manifestación de la revolución de valores posmoderna, la tendencia a representar la adicción a comprar como una manifestación desembobada de los latentes instintos materialistas y hedonistas o como un producto de la «conspiración comercial», es decir, de la incitación artificial (y artera) a perseguir el placer como principal objetivo de la vida, sólo dan cuenta en el mejor de los casos de una parte de la verdad. La otra parte, que es complemento necesario de todas esas explicaciones, es que la compulsión a comprar convertida en adicción es una encarnizada lucha contra la aguda y angustiosa incertidumbre y contra el embrutecedor sentimiento de inseguridad”²⁷¹.

Así pues, encontramos aquí una fuerte unión entre dos de los componentes fundamentales del individualismo actual: la libertad y el consumismo. De este último hablaremos más adelante, en el capítulo que dedique al análisis de las manifestaciones del individualismo.

2.2.2.2. La identidad y el individualismo

Este es también uno de los temas de profundo calado, el tema de la identidad, profundamente emparentado con el tema del individualismo. Dice Gabriel Amengual lo siguiente:

“El significado de la identidad se determina y se explicita en la relación que establece con los otros, con la sociedad; y [...] la identidad es un hecho de conciencia, reflexivo y, al mismo tiempo, de relación, porque la identidad marca también diferencias, relaciones, vínculos”²⁷².

Así pues, la identidad tiene mucho que ver con uno mismo, con su conciencia y su reflexividad, pero también tiene mucho que ver con todo el campo de las relaciones y la alteridad. En un momento en el que la libertad

²⁶⁹ Cfr. Fried, Ch., *La libertad moderna y los límites del gobierno*, Katz, Barcelona 2009.

²⁷⁰ Cfr. Hayek, Friedrich A., *Individualismo: el verdadero y el falso*, Unión Editorial, Madrid 2009.

²⁷¹ Bauman, Z., *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2003, 87.

²⁷² Amengual, G., *Antropología filosófica*, BAC, Madrid 2007, 243.

se entiende fundamentalmente como autonomía, no hay duda de que existen profundas transformaciones en la conciencia identitaria del individuo. Y, de hecho, la identidad del hombre actual y el modo en que la adquiere es una realidad profundamente compleja.

Hoy la construcción de la identidad contrasta fuertemente con lo que ocurría en otras épocas. Actualmente los factores constituyentes de la identidad son más débiles y el individuo ve la necesidad de reforzarlos más. Si dirigimos una rapidísima mirada a la historia, vemos que en el paleolítico la identidad venía determinada por la lengua y la religión; en el neolítico y hasta el medievo, además de los factores anteriores eran muy importantes la organización política y la localidad en la que se vivía, pero no el país como territorio más amplio. No había conciencia de nación, sino que la gente se sentía identificada solamente con su realidad más próxima.

En la época de la modernidad, la identidad se construye, según J. Choza, a partir del modelo del *self made man*, es decir, del hombre como hijo de sus obras²⁷³. El hombre moderno no quiere definirse por referencias al pasado. Su nueva identidad

“Es lo suficientemente débil como para sentir la discrepancia y las diferencias permanentes como amenazas. La amenaza de la identidad es fuente de violencia en la Modernidad con una virulencia muy intensa porque entonces la identidad es más débil y depende casi exclusivamente de los actos del individuo”²⁷⁴.

Cuando la identidad corta sus vínculos con el pasado, tanto a nivel individual como colectivo, se produce un fenómeno paradójico, y es que la religión y la ideología política, que a veces se identifican, pueden aparecer como factores identitarios muy importantes. No es un fenómeno universal, pero sí lo suficientemente frecuente como para que sea un fenómeno preocupante, porque este puede ser el origen del fenómeno de los fundamentalismos que brotan por doquier.

Esta conciencia de debilidad identitaria, de fragmentación social, viene alimentada también por el fenómeno del nuevo urbanismo (diferencias en la localización de los distintos grupos en las ciudades, creación de nuevos guetos, aunque no tengan el carácter de exclusión fuerte de otras épocas, el aislamiento y confort de ciertos lugares frente al hacinamiento de otros...). Todo esto provoca una percepción mucho más clara de los contrastes existentes entre los modos de vida de los distintos grupos.

Bauman también insiste en la transformación de la idea de identidad actual. Aparentemente, parece que la conciencia de identidad que tiene cada individuo es sólida, pero la realidad es que la solidez no aparece por ninguna parte cuando se mira desde dentro. Y, como ya he señalado en otras partes, refiriéndome al mismo pensador, parece que Bauman da a entender que el individuo tiene como tarea la construcción de su propia identidad, pero esa identidad está profundamente ligada a la libertad individual. Y la libertad individual, a su vez, se expresa como la posibilidad de ser diferente, de ser único, auténtico. Pero esto sitúa al individuo en la tesitura de tener que construir su identidad de una forma que a veces se hace angustiada. Dice Marcel Gauchet:

“Estamos abocados a vivir desde ahora al descubierto y en la angustia que nos había ahorrado desde el principio de la aventura humana la gracia de los dioses. Ahora toca a cada uno elaborar sus propias respuestas”²⁷⁵.

²⁷³ Cfr. Choza, J., *Historia cultural del humanismo*, Plaza y Valdés, Villaviciosa de Odón (Madrid) 2009, 280 ss.

²⁷⁴ *Ibid.*, 283.

²⁷⁵ Citado en Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 282.

Y también F. Lenoir habla de coste psicológico de la angustia, por tener que vivir el imperativo moderno de ser uno mismo, de realizarse, de tener éxito. Es el impuesto que hay que pagar para hacer real el imperativo de la autonomía y la realización personal, al que es inevitable volver a hacer referencia. Aunque pueda extrañar, el consumo encuentra en esta situación un campo minado para crecer, porque la diferencia, la autenticidad y el sentimiento de ser único se ligan, curiosamente, a la posibilidad de comprar todo lo que el otro compra²⁷⁶. Es una contradicción grosera, pero que utiliza con soltura la publicidad, al ofrecer la posibilidad de ser uno mismo comprando precisamente lo mismo que compran los otros, especialmente aquellos productos que se nos venden para hacer de nosotros las personas más felices, más guapas o más apetecibles.

2.2.2.2.1. Relación entre identidad y comunidad

Existe una profunda relación entre la identidad y la comunidad, pero es una relación que algunos filósofos consideran inversamente proporcional. Dice Jack Young lo siguiente: “La identidad se inventa justo cuando se colapsa la comunidad”²⁷⁷. Es decir: es imprescindible que el individuo construya su identidad cuando decae el sólido espíritu colectivo. En este sentido, Bauman, uno de los autores que he visto que más se detiene en este tema, asegura que la identidad brota en el cementerio de las comunidades, pero florece gracias a la promesa de la resurrección de los muertos²⁷⁸.

¿Por qué hablamos de una relación inversamente proporcional entre la identidad y la comunidad? Sencillamente porque la identidad personal no era necesaria cuando el individuo se sentía profundamente perteneciente a un grupo social. La identidad, por así decirlo, le venía dada con la pertenencia, formaba parte del mismo paquete. Durante toda la historia, el individuo se convierte en una personalidad por medio de la pertenencia a un grupo. Así lo expresa A. Gurevich:

“El individuo medieval se incluye en un macrocosmos social por medio de la pertenencia a un microgrupo: la familia, el clan, la comunidad agraria, la parroquia, el señorío, [...] el taller artesanal [...], la hermandad del monasterio, la secta religiosa, la *fraternitas* ciudadana, etc. Cada microgrupo posee unos valores determinados, a veces específicos para un cierto microcosmos social, a veces generales para una serie de grupos o para la sociedad entera; el individuo se adapta a la cultura asimilando estos valores. Una vez asimilados, el individuo se convierte en una personalidad”²⁷⁹.

Pero cuando la pertenencia se debilita, es necesario que el individuo asuma su papel de individuo, lo cual no es tan fácil como puede parecer. Ya vimos que Bauman considera que son las personas que tienen más posibilidades de elección, más medios de producción y más posibilidades para situarse en la vida quienes más fácilmente pueden prescindir de la pertenencia a grupos y pueden fraguar su propia identidad. Ellos son también los que menos lucharán por la igualdad, e incluso puede que se opongan a ella, para que se valore fundamentalmente la libertad. Se observa que personas que han vivido fuertemente conexas a otros miembros de su grupo (raza, religión, procedencia, en el caso de emigrantes), cuando se encontraban en medio de situaciones de necesidad, se desvinculan de él cuando las cosas cambian. En ocasiones, incluso, marcan aún más las

²⁷⁶ Cfr. Bauman, Z., *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2003, 90 ss.

²⁷⁷ Young, J., *The exclusivity Society*, Sage, Londres 1999, 164.

²⁷⁸ Cfr. Bauman, Z., *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI de España, Madrid 2003, 22.

²⁷⁹ Gurevich, A., *Los orígenes del individualismo europeo*, Crítica, Barcelona 1997, 82.

diferencias en un deseo de ruptura radical con un pasado de penuria y con todo aquello que podría continuar vinculándoles con el grupo anterior.

Todo lo contrario se observa en las personas que carecen de medios, que viven situaciones perentorias, que se sienten minoría en medio de un contexto social determinado... Todos estos elementos contribuyen a hacer buscar el refugio de un grupo que les permita, en medio de la intemperie, un atisbo de seguridad. Y, junto a ello, el sentimiento de una identidad común, tan necesaria para vivir como respirar, aunque casi nunca seamos conscientes de ello. A partir de ahí se puede explicar el fenómeno de los integrismos. Reyes Mate considera que una forma de respuesta a la desintegración identitaria parece ser el resurgimiento de los fundamentalismos religiosos²⁸⁰. Y Amín Maaluf también lo explica de forma muy convincente en su ensayo *Identidades asesinas*²⁸¹.

Más allá de este modo de respuesta, que no es mayoritario, pero sí profundamente significativo, y con una influencia muy grande en el panorama internacional, lo realmente característico es la crisis identitaria a la que se enfrenta el individuo actual. La individualización supone, en el contexto de la caída del muro de Berlín, la desintegración de formas sociales anteriormente existentes, como por ejemplo la fragilidad de las categorías de clase y estatus social, los roles de género, la debilidad de la familia, de la vecindad, etc. U. Beck y E. Beck-Gernsheim ponen el ejemplo paradigmático de la Alemania oriental, donde la caída del muro del Berlín supuso también el colapso de biografías normales, marcos de referencia y modelos sancionados por el Estado. Es decir, aparecen nuevos modos de vida allí donde los antiguos, dirigidos por la religión, la tradición o el estado se vienen abajo.

Aún así, es necesario decir, para escapar de cualquier tipo de exageración, que “el espacio en el que los sujetos modernos despliegan sus opciones es cualquier cosa menos una esfera no social”²⁸². Es decir, la sociedad continúa, pero con un tipo de vinculaciones mucho más flexibles, más prácticas, donde las identificaciones, normalmente, son menos fuertes, menos vinculantes y globalizadoras de la vida. Se huye de compromisos estables y de todo lo que pueda sonar a imposición rígida. Ahora, más que en otras épocas, las modernas regulaciones o pautas deben ser suministradas por los individuos mismos.

2.2.2.2. Relación entre identidad y trabajo

También merece la pena decir algo sobre la unión de estos dos elementos: la identidad y el trabajo. Según Bauman²⁸³, el trabajo siempre fue un elemento fundamental en la vida de las personas, no sólo porque las permitiera el *modus vivendi*, sino porque, además, era un elemento fundamental de integración social. Era un trabajo estable, para toda la vida, que con frecuencia se realizaba en el ámbito familiar, en la proximidad del hogar o en el mismo hogar, con la contribución de los demás miembros de la familia, y en continuidad con la tradición

²⁸⁰ Mate, R., y Zamora, J. A., *Nuevas teologías políticas*, Anthropos, Barcelona 2006, 180.

²⁸¹ Propongo la lectura de este libro: Maaluf, A., *Identidades asesinas*, Alianza Editorial, Madrid 2003. En él, el autor, que ha vivido en sus propias carnes la dificultad de integrar en una misma personalidad la multiplicidad de identidades de las que proviene, analiza la realidad de los pueblos musulmanes, su sentimiento de impotencia y frustración ante un mundo en el que se sienten rechazados y olvidados y el deseo de afianzarse reforzando sus notas identitarias. Estas notas se expresan de un modo especialmente fuerte en la religión, y no en cualquier religión, sino en la de tipo más integrista.

²⁸² Beck, U. y Beck-Gernsheim, E., *La individualización*, Paidós, Barcelona 2003, 39.

²⁸³ Cfr. Bauman, Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa Editorial, Barcelona 2005.

familiar. Sin duda, un trabajo así era un elemento configurador de la identidad personal y suponía un auténtico enraizamiento para el individuo. Incluso, la importancia del trabajo configuraba un determinado tipo de persona, con un espíritu ético esforzado, para el cual la acción productiva era importante, no sólo por el hecho de hacer mucho o poco, sino porque se encontraba preparado para enfrentarse a la vida, siendo conocedor del esfuerzo que exigía.

Pero hoy todo esto se vive de un modo distinto. Actualmente, se valora mucho más el ocio y el espíritu ético del hombre actual se siente incapaz de asumir el sacrificio. Por otra parte, nada dura tanto tiempo como duraba antes. Como ya vimos, ni la familia, ni la vivienda, ni la ciudad ni el trabajo son para toda la vida. La pretensión de vivir algo que durara toda la vida corresponde a otras épocas. Tal y como hablamos al referirnos a la movilidad de nuestro mundo, hoy no nos encontramos con modelos lo suficientemente duraderos como para proporcionarnos algo estable con lo que estar conformes²⁸⁴, que pueda darnos la seguridad de un anclaje identitario. Lo que hacemos, a nivel de trabajo, es sólo un elemento más de nuestro tiempo, algo casi tangencial, que ni configura nuestra existencia ni, muchas veces, tiene un peso importante en nuestra vida, nuestros gustos y nuestras relaciones.

El drama de lo que supone esta situación lo plasma magistralmente Saramago en una de sus novelas: *La caverna*²⁸⁵. En esta narración, el protagonista, un hombre de edad avanzada que ha dedicado toda su vida a la realización artesanal de vasijas de barro, se ve sorprendido un día cuando sus vasijas ya no son aceptadas en el centro comercial donde las vendía. En lugar de las vasijas de barro, se encuentra con las estanterías repletas de vasijas de plástico, de todos los colores, formas y tamaños. Se da cuenta de que lo que para él suponía un día de trabajo, se puede realizar en pocos minutos, con muy poco esfuerzo y con una variedad impresionante. ¿Qué posibilidades le quedan al viejo alfarero de seguir ganándose la vida con su trabajo habitual? Y, sobre todo, ¿cómo se siente? ¿Cómo se puede imaginar el artesano la vida de un trabajador que nunca se recreará en la realización de una obra, sino que sencillamente repite modelos estandarizados impuestos por la demanda? ¿Qué tipo de raíces tiene la vida de la persona que ha aprendido a manejar máquinas, que están renovándose constantemente, y no ha aprendido nada sobre la artesanía del barro, la experiencia estética, que a la vez que cansa emociona y produce felicidad, la continuidad de la historia personal con la historia de las generaciones anteriores...?

2.2.2.2.3. Sin embargo, los demás son importantes

Efectivamente, aunque hoy el hombre viva de modo más autónomo, más *atomizado*, como se suele decir, es innegable que la identidad se vive y se construye en contacto con los demás, que, psicológica, antropológica y hasta metafísicamente necesitamos de los demás. Y algo aun mucho más evidente: afectivamente necesitamos de los demás. De hecho, el ambiente de inseguridad en el que el hombre parece encontrarse es debido más a razones afectivas que a razones políticas o sociales, porque somos por naturaleza seres afectivos, necesitados de los demás, y eso aunque podamos disfrutar de todos los beneficios que una economía bien saneada nos pueda proporcionar.

²⁸⁴ Dewey, J., *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona 2003, 160.

²⁸⁵ Cfr. Saramago, J., *La caverna*, Punto de lectura, Madrid 2002.

“La esfera privada produce tanta inseguridad como la vida pública o más. Las grandes desilusiones y frustraciones que padecemos son mucho más de signo sentimental que de signo político o consumista”²⁸⁶.

La *teoría del reconocimiento* es un buen reflejo de la necesidad que experimentamos de los demás. Según esta teoría, es en el encuentro de reconocimiento con el otro donde tomamos conciencia de nosotros mismos y construimos nuestra identidad²⁸⁷. Esto no significa que nos rindamos ante lo que es el otro y claudiquemos de nuestra capacidad de ser nosotros mismos, de construir nuestra propia identidad, sino, sencillamente, esta teoría intenta reconocer que se da un exacto paralelismo entre los procesos de socialización y de individualización. En este sentido, la filosofía de E. Levinas intenta ser un contrapunto interesante a la unidireccionalidad que podría suponer la teoría del reconocimiento:

“Como reacción a esta insuficiencia surge la afirmación radical de la alteridad del otro, que no es simplemente el igual a mí, sino aquel con quien tengo una relación asimétrica, porque él es quien me manda, es la fuente de deberes y responsabilidades”²⁸⁸.

Y junto a la *teoría del reconocimiento* conviene citar la *teoría de la interacción social*, de H. Mead²⁸⁹. Lo central de su explicación es la teoría del *sí mismo* y del *yo*. Ambas realidades configuran al sujeto. *El sí mismo* es considerado una estructura social, que surge en la experiencia social. La sociedad ejerce de seno materno, pues la persona es una construcción social. Su visión conductista le lleva a afirmar un cierto estructuralismo con el que no estoy de acuerdo; pero sin llegar a los excesos de su afirmación, considero que es cierto que en la toma de conciencia y en la creación de la propia identidad se produce una cierta relación de reciprocidad, en la medida en que me aprehendo a mí mismo al trasladarme al papel del otro que tengo enfrente. Y aún desde presupuestos conductistas, Mead no es radical en sus afirmaciones, porque junto al *sí mismo*, habla del *yo*, que no está constituido por el proceso social sino que es el origen espontáneo de mi conducta. De él afirma su independencia, mientras que el *sí-mismo* era el espejo de la estima social²⁹⁰.

Sea cual sea el modo de explicación del proceso de adquisición de la identidad, no hay duda de que pasa por un proceso de socialización; de ahí la dificultad para construir la identidad en un momento de individualismo tan fuerte, con escasas referencias duraderas y estables y en un contexto marcado por las vinculaciones fragmentarias y “líquidas”²⁹¹. Paul Ricoeur²⁹² ha insistido en la necesidad de plantearse la identidad del individuo de un modo diferente, subrayando el carácter narrativo y no acabado de la misma, pero incidiendo también en la necesidad de la interacción social y en la importancia del polo de la alteridad. Lo hace la hablar de la hermenéutica del sí.

²⁸⁶ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 60-61.

²⁸⁷ Cfr. Amengual, G., *Antropología filosófica*, BAC, Madrid 2007, 156 ss.

²⁸⁸ *Ibid.*, 157.

²⁸⁹ *Ibid.*, 158.

²⁹⁰ Para profundizar más en estas interesantes ideas se puede acudir a la obra Mead, G., H., *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*, Paidós, Barcelona 1999.

²⁹¹ Cfr. Bauman, Z., *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2003.

²⁹² Para conocer más a fondo la filosofía de la identidad narrativa de Paul Ricoeur, de gran influencia actualmente, recomiendo el artículo “La identidad narrativa”, *Diálogo filosófico* 24 (1992) 315-324 y el libro *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid 2003.

“La hermenéutica del sí parte [...] de dos supuestos fundamentales: 1. El yo no es algo inmediato, sino fruto de una mediación y una reflexión. 2. La dialéctica ipseidad/alteridad forma parte de la identidad personal. La alteridad es constitutiva de la misma ipseidad”²⁹³.

2.2.2.3. Las sombras del individualismo

Llegados a este punto, parece que nadie discutiría que nos encontramos ante el fenómeno del individualismo en la mayoría de las sociedades modernas. Pero el individualismo no es un término unívoco y no hay acuerdo a la hora de realizar su valoración. Todos consideran el fenómeno del individualismo como un elemento clave para entender nuestra época, pero las opiniones respecto a él son antitéticas. Así lo expresa L. Girola:

“Puede referirse tanto a la creciente privatización y atomización de la vida cotidiana, como al respeto a la dignidad de las personas; tanto al egocentrismo e indiferencia de los miembros de la masa, como al proceso de reconocimiento de los derechos a la diferencia; tanto al derecho de desarrollar una personalidad autónoma como al egoísmo exacerbado e incluso al narcisismo. Puede ser considerado tanto una corriente dentro de la filosofía moral, como de la filosofía política; de hecho, es una propuesta epistemológica tanto como un punto de partida en cuestiones de método, por lo menos en disciplinas sociales”²⁹⁴.

De esta plurivocidad ya hablamos cuando nos referimos a la paradójica realidad del individualismo. En este momento, en el que estudiamos con mayor profundidad el individualismo de nuestros días, deseo presentar en un primer momento las ideas de quienes se posicionan como detractores de esta realidad, es decir, aquellos para los cuales el individualismo es claramente una corriente que atenta contra el ser humano y ha devenido una pérdida respecto a lo que el hombre debería ser, una especie de achicamiento antropológico. En un segundo momento estudiaremos las ideas de quienes tienen una opinión contraria.

Bastaría la siguiente cita para encabezar el posicionamiento de quienes ven el individualismo como una sombra del momento actual, o mejor dicho, como la gran sombra:

“Un siglo marcado perdurablemente por el odio hacia el otro hombre, el desprecio cotidiano hacia el y la sordera ante su llanto somete a todos a la tentación del nihilismo, una de cuyas crueles vicisitudes es el individualismo de las sociedades occidentales”²⁹⁵.

Salta a la vista en esta cita, escrita a finales del siglo XX, que el individualismo se presenta como el fruto amargo de una serie de acontecimientos que nos han conducido al nihilismo y al antihumanismo.

²⁹³ Amengual, G., *Antropología filosófica*, BAC, Madrid 2007, 255.

²⁹⁴ Girola L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005, 149.

²⁹⁵ Chaliar, C., *Levinas, la utopía de lo humano*, Riopiedras, Barcelona 1995, 9. En este libro la autora presenta el pensamiento de Levinas como la reacción de un pensador opuesto radicalmente a lo que significa el individualismo, visto desde sus notas más negativas: la anulación del otro, la indiferencia, la falta de compromiso, la ausencia de un auténtico pensamiento que nos lleve a salir de nuestro interés particular...

Analizamos ahora, de modo pormenorizado, los posicionamientos críticos respecto al individualismo. Algunos vienen de parte de quienes adoptan posturas de tipo colectivista, sean éstas de origen aristotélico, socialista o cristiano.

2.2.2.3.1. Desde posicionamientos cristianos

Desde posturas cristianas, por ejemplo, el individualismo recibe algunas de las críticas más encendidas, por considerar que se opone radicalmente al modelo antropológico que anunciaba el cristianismo, según el cual el verdadero modelo de sociedad sería el de la fraternidad. Todo lo que atente contra ese modelo no puede ser bien recibido por el cristianismo, aunque se puedan apreciar determinados rasgos del individualismo que han resultado beneficiosos y aunque el individualismo haya recibido de la filosofía cristiana un espaldarazo definitivo, por la defensa de la inviolabilidad de la persona y la exaltación de la libertad²⁹⁶. No me detengo en este aspecto, porque ya lo estudiamos al hablar de la evolución del individualismo.

Albert Nolan, sacerdote dominico sudafricano, dedica unas páginas muy interesantes al análisis del individualismo, al que considera el rasgo más sobresaliente de nuestra sociedad tecnificada e hiperdesarrollada. Nolan asegura que el individualismo no es nuevo: lo nuevo es “la conciencia creciente de que el individualismo narcisista es psicológica, social, política, económica, espiritual y ecológicamente *destrutivo*”²⁹⁷. Es más, asegura que “la trágica ironía del individualismo occidental consiste en que ahora constituye una amenaza para la misma libertad que esperaba alcanzar”²⁹⁸. Ejemplifica esta reflexión a partir de la realidad de los Estados Unidos, concretamente de una investigación de la que se extrae que los efectos del individualismo incluían “alienación, soledad, falta de amor, infelicidad e incapacidad de mantener relaciones”. Para Nolan, nos hemos volcado de tal forma en una “cultura del ego” que hemos convertido en algo obsesivo la preocupación por la *autorrealización*. Y poner tanto el acento en el *autós* nos lleva a la exageración de pensar sólo en uno mismo, olvidando la realización de los demás. La sentencia de Nolan está clara: este camino “sólo lleva al egocentrismo y al narcisismo”²⁹⁹.

Carlos Díaz, otro pensador de clara orientación cristiana, no se muestra más amable en sus críticas al individualismo. En el conjunto de su obra³⁰⁰ hay muchos libros en los que, desde distintos frentes, ataca no sólo al individualismo, sino también a todas las manifestaciones culturales, sociales, económicas y filosóficas que lo defienden. Pero hago sólo una referencia a una de sus obras: *Manifiesto para los humildes*³⁰¹. En ella presenta lo que considera la evolución histórica de la cultura y del hombre, hasta llegar al momento actual. Expongo los tres períodos en los que el filósofo estructura la historia, simbolizado cada uno de ellos por un personaje mítico que la representa.

²⁹⁶ Cfr. Guillebaud, J. C., *Las fuentes de la modernidad*, PPC, Madrid 2008.

²⁹⁷ Nolan, A., *Jesús, hoy*, Sal Terrae, Santander 2006, 42.

²⁹⁸ *Ibid.*, 46.

²⁹⁹ *Ibid.*, 43.

³⁰⁰ De la extensa bibliografía de Carlos Díaz propongo la lectura de los siguientes libros, en los que se muestra su orientación personalista y cristiana, en la línea de Emmanuel Mounier: *Manifiesto para los humildes*, Centro de Estudios Pastorales, Arzobispado de Valencia 1993; *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2003; *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003; *Globalización y persona*, Unión Editorial, Madrid 2003.

³⁰¹ Cf. C. Díaz, *Manifiesto para los humildes*, Centro de Estudios Pastorales, Arzobispado de Valencia, 1993.

- El primero correspondería a un *período teocéntrico*, representado en *la figura de Abrahán*: es el hombre que actúa de acuerdo a la voluntad y a los dictados de Dios. Lo que da fundamento y entidad a su vida no es el esfuerzo prometeico por encontrar un sentido, sino que éste ya le viene dado por Dios mismo. Lo único que al hombre le compete, para que todo encaje a la perfección, es la obediencia a los dictados divinos. No hay dudas ni contradicciones ni caben interrogantes acerca del bien o del mal. No hay problemas de identidad ni de pertenencia, porque la identidad y la pertenencia vienen ya garantizados por Dios mismo y por la pertenencia a su pueblo. El universo cultural del hombre no está fragmentado, sino que goza de la solidez de lo establecido desde siempre. Con sus luces y sus sombras, el ser humano sabe que se le está dando todo y no le queda más que acogerlo en gratuidad, rendido ante lo que Dios quiera. El ideal de la vida es el de la *santidad*, y se reflejaría en una expresión de la eucaristía: “Porque sólo «Tú» eres «Santo»”.

- El segundo período corresponde a *la figura del héroe rojo*. Se va produciendo paulatinamente a lo largo de los siglos, teniendo como momentos estelares de desarrollo el Renacimiento, la Ilustración y, especialmente, los movimientos sociales del siglo XIX. El hombre se ha ido haciendo consciente en el devenir de la historia de que la mayoría de edad que ha logrado supone la independencia de las normas de tipo heterónomo y de los códigos ajenos a él, especialmente si tienen el adjetivo de “sagrados”. Lo que se consideraba positivo en épocas anteriores (la seguridad, la trascendencia, el sentimiento de solidez dado por la unidad y la pertenencia a un colectivo en el que todo estaba consolidado y gozaba del beneplácito de Dios) se valora como algo negativo, infantilizador y que, incluso, puede ser utilizado por las clases dominantes a su servicio. Laten en todos estos planteamientos las acusaciones de los filósofos de la sospecha. De ahí que el ideal ya no sea la santidad, sino la *heroicidad*, propia de quienes, por amor a los hombres (y no a valores heredados o a ideas metafísicas de dudosa entidad real) buscan lo mejor para el género humano, especialmente del más oprimido, liberándolo de todo tipo de cargas heredadas.

En este período lo más valorado es la heroicidad de la gente solidaria, con capacidad de compromiso y con deseo de forjar un futuro mejor para el ser humano, liberado de todo tipo de esclavitudes. El hombre no se concibe como individuo, sino como grupo. La pertenencia a él, que se refleja en la solidaridad y el compromiso común, es el logro de no las verdades heredadas, sino de la voluntad de afirmación colectiva. Dios, lejos de ser alguien que potencia al hombre y le permite su desarrollo y plenitud, es concebido como alguien que lo empequeñece y le impide ser él mismo. Siguiendo con el paralelismo del período anterior, sustituiríamos la expresión eucarística de “Porque sólo «Tú» eres «Santo»” por un “Porque sólo «nosotros» somos «héroes»”. Este sería, en sí mismo, el momento culmen de la preocupación por la justicia y por los derechos del hombre, empezando por los derechos del más oprimido.

- El tercer período, en el que nos encontramos ahora, corresponde a *la figura de Narciso*. Por la dirección que la historia tomó durante el período anterior, esta fase debería consistir en la realización del paraíso prometido: la liberación, la lucha solidaria y el compromiso transformador, es decir, los ideales de la etapa anterior deberían habernos conducido a la realización de nuestros sueños. Pero en la práctica vemos que el paraíso no ha llegado, al menos, para las tres cuartas partes de la humanidad. Y del sector que goza de todos los privilegios tampoco se puede decir, sin más, que ya se encuentra en el reino de la felicidad: es cierto que nadan en la sobreabundancia, pero siendo conscientes de que la felicidad se escapa de las manos cuanto más se la quiere conseguir. El mundo que hemos construido en este tercer estadio es un mundo más incierto a nivel de planteamientos, más injusto a nivel social, y más individualista en todos los sentidos. Del “Porque sólo «Tú» eres «Santo»” inicial o el “Porque sólo «nosotros» somos «héroes»” de la segunda etapa, hemos derivado a un “Porque sólo «yo» soy

«guapo»”. Con lo cual, la santidad o la heroicidad de las épocas anteriores han devenido en estética, un valor de por sí efímero.

Dice Carlos Díaz que el siglo XX se despidió con un saldo de muertes y de crueldad que superó en irracionalidad a los siglos anteriores; y al menos esta parte de su juicio es compartida por tantos pensadores que la lista sería demasiado larga. Según Carlos Díaz, el hombre se ha ido encaminando en el transcurso de la historia precisamente hacia aquello de lo que quería escapar. Y Narciso sería la encarnación del individualismo actual, de la desconexión insolidaria de los hombres que se vuelcan sobre sí mismos olvidando a los demás.

Para terminar este apartado dedicado a los pensadores cristianos, merece la pena hacer una llamada a la teología de la liberación. No podemos decir que actualmente se encuentre superada, pero es cierto que goza de menos relevancia; sin embargo, durante los años 70 y 80 la teología de la liberación se convirtió en una tendencia muy influyente y no sólo en ámbitos teológicos y eclesiales. Su pretensión fundamental era la de redescubrir y subrayar la fuerza transformadora de la religión cristiana, mediante una lectura crítica de la realidad a partir de la Palabra de Dios y el estilo de vida de Jesús. Sus pensadores más relevantes son Leonardo Boff³⁰², Jon Sobrino³⁰³, Ignacio Ellacuría³⁰⁴, Gustavo Gutiérrez³⁰⁵ y Segundo Galilea³⁰⁶.

2.2.2.3.2. Del humanismo al individualismo

Ya hemos hecho referencia a esta idea a partir de una alusión a Levinas. Para algunos pensadores, la crítica al individualismo es un modo concreto de realizar una crítica aún más amplia que se extiende a todo el posmodernismo, por haber reprimido cualquier tipo de colectivismo. La crítica es semejante a la que hacían los pensadores cristianos, pero desde otra cosmovisión. Consideran que los individuos son vistos como mónadas y los derechos humanos no son más que un espejismo, una ficción³⁰⁷. El humanismo nació con la modernidad y supuso la exaltación del ser humano: de sus valores, sus potencialidades, su libertad... Actualmente el humanismo ha sido sustituido por el individualismo, y nos encontramos en un momento en el que el individuo se da sus propias normas y valores, de modo que hemos descendido una pendiente que se pierde cada vez más en el foso de la autonomía y la independencia social.

Alain Renaut profundiza en estas ideas, convencido de que en el devenir de la historia se ha producido una derivación del humanismo hacia el individualismo. Según él,

³⁰² Recomiendo la lectura de las siguientes obras: *La misión del teólogo en la Iglesia*, Verbo Divino, Estella, 1991; *Teología de la liberación, documentos sobre una polémica*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José 1987; *Jesucristo el liberador, ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander 2009.

³⁰³ Entre sus obras más destacables se encuentran *Fe y justicia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999; junto a López Vigil, M., *La matanza de los pobres*, HOAC, 1993; *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Trotta, Madrid 2007; *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999.

³⁰⁴ Especialmente interesantes son las obras *Mi opción preferencial por los pobres*, Nueva Utopía, Madrid 2009; *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1985; *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid 1991.

³⁰⁵ Recomiendo la lectura de Gutiérrez, G., *Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca 2007; *Religión, ¿instrumento de liberación?*, Fontanella, Barcelona 1973; *En busca de los pobres de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 2007.

³⁰⁶ Aconsejo la lectura de estas dos obras: *Religiosidad popular y pastoral*, Cristiandad, Madrid 1979 y *Espiritualidad de la esperanza*, Publicaciones claretianas, Madrid 1988.

³⁰⁷ Cfr. Gil Villa, F., *Individualismo y cultura moral*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 2001, 43.

“L’homme de l’humanisme est celui qui n’entend plus recevoir ses normes et ses lois ni de la nature des choses (Aristote), ni de Dieu, mais qui les fonde lui-même à partir de sa raison et de sa volonté [...] Ainsi encore les sociétés modernes se concevront-elles, politiquement, comme auto-instituées, à travers le schème contractualiste, par opposition aux sociétés où c’est la tradition qui fonde l’autorité par le biais de la notion foncièrement antimoderne de «privilège»”³⁰⁸.

El individualismo se funda, a partir de estos avances del humanismo, en la valoración de la independencia y de la autonomía. Para justificar esta afirmación, Renaut se refiere al proceso que se inicia desde el Renacimiento. Pico de La Mirandola ensalza la condición única del ser humano en la creación, como la propia de un ser no limitado por barreras, sino libre para actuar de acuerdo a su voluntad. Su pensamiento es un reflejo de un recorrido según el cual va surgiendo el individuo, al que se concibe como un ser libre, por encima de las normas ajenas a él mismo. A partir de ahí, en un proceso que pasa por Descartes, el empirismo, el contractualismo, el valor de la razón... se produce una derivación progresiva y diferenciada del individualismo hacia la subjetividad. De modo que, siguiendo a Nietzsche como un eslabón especialmente iluminador de lo que ha ocurrido en este proceso, nos encontramos con la realidad de que el individualismo se ha convertido en un momento desvanecedor del humanismo. Nos hallamos ante *un individualismo sin sujeto*.

La conclusión de Renaut es la siguiente:

“La dérive individualiste de la subjectivité était inéluctable et irrépressible, et que l’humanisme contenait déjà en lui la nécessité de sa dérive individualiste”³⁰⁹.

2.2.2.3.3. El atomismo y la debilidad del individuo

Al utilizar el término “atomista” en relación con el individualismo, deseo hacer referencia al solipsismo radical de nuestros días, pero incidiendo no sólo en el hecho de que no existen mentes colectivas, es decir, que no podemos estar seguros de que nuestro modo de comprender las cosas coincide con el de los demás, sino que el contenido mental no exige referencia a objetos externos, lo cual es mucho más fuerte. Al analizar la relación entre individuo e instituciones, F. Broncano afirma que “en el contexto de las relaciones sociales los otros agentes son para el individuo meras representaciones internas”³¹⁰. Esta afirmación es muy fuerte, y al hilo de ella se pueden derivar determinadas orientaciones que se me hacen realmente escandalosas, pues dice:

“En contextos sociales [...] son los otros quienes se convierten de una cierta manera en un elemento necesario de la propia actividad mental. Son [...] auténticos instrumentos de la propia mente”³¹¹.

Supone un solipsismo desmedido, en el que la mente ocupa el lugar principal y los demás sujetos son mera comparata, el contenido necesario para que la mente pueda actuar. De todas formas estas afirmaciones quedan atemperadas cuando en el mismo artículo el autor afirma que como especie contamos con una capacidad de relación

³⁰⁸ Renaut, A., *L’ère de l’individu*, Gallimard, 1989, 53.

³⁰⁹ *Ibid.*, 60.

³¹⁰ Broncano, F., “La interpretación de las estructuras sociales (de los otros) y el individualismo metodológico”, *Cursos e Congresos da Universidades de Santiago de Compostela*, 120, 1999, págs. 291-298, 293.

³¹¹ *Ibid.*, 294.

social muy ligada a nuestra estructura mental, aunque no se sepa a ciencia cierta en qué consiste o cómo dar explicación de esa estructura. Pero, sea como sea, el individualismo se mantiene incuestionable. No puede ser de otra forma cuando constantemente se afirma, y yo ya lo he hecho a lo largo de mi trabajo, que no tenemos referencias. El sujeto se encuentra mucho más debilitado que en otros períodos de nuestra historia porque ya no contamos con un agente metasocial que actúe sobre él, sea cual sea su naturaleza: Dios, la razón o la historia. El mundo se ha definido ahora por su historicidad. Y el comportamiento ético también tiende a despegarse de los roles sociales³¹².

Efectivamente, de acuerdo con esta última afirmación, “el individuo se define menos por los papeles sociales que por sus intereses propios y su posición en el mercado, así como por la defensa de una subjetividad que lo defiende de una sociedad demasiado organizada”³¹³. Esto lo afirma Fernando Gil Villa haciendo referencia a Touraine. Ambos pensadores creen que el interés propio está sobredimensionado actualmente, y cuando esto se produce es muy difícil lograr un comportamiento ético de tipo social, por eso la debilidad social es evidente para Touraine.

Por “debilidad social” tal y como lo interpreta V. Camps, entendemos dos tipos de deficiencias muy concretas y fácilmente verificables:

- La primera se refiere a la deficiencia del sentimiento de ciudadanía en que nos encontramos inmersos. Victoria Camps asegura que el concepto de *ciudadano* ha cambiado. A lo largo de la historia, por *ciudadano* nos referíamos a los miembros de una democracia, que se sentían comprometidos con una serie de valores éticos y políticos y que cooperaban en la búsqueda del bien común. Pero hoy “la ciudadanía se entiende como la pertenencia a un Estado que garantiza y protege un conjunto de derechos fundamentales”³¹⁴. Es decir: antes se vivía con una disposición más clara para pensar *qué puedo dar*; hoy, el primer pensamiento es *qué debo recibir*. Atomismo, tal y como lo utilizo en el título de este epígrafe, quiere significar que todo gira en torno al individuo, y no tanto en lo que el individuo puede aportar y en lo que puede cooperar.

- La segunda deficiencia consiste en la constatación de que “el ciudadano no nace sino que se hace”. Esto es algo obvio, pero a veces lo olvidamos. Así lo expresa V. Camps:

“Aunque es cierto que la inscripción en el registro civil convierte a un individuo en ciudadano de un Estado, de tal formalismo no se sigue que la persona se vea a sí misma como algo más que un individuo que busca por encima de cualquier otra cosa su bien particular, sin atender para nada a las necesidades o infortunios de los demás”³¹⁵.

Al debilitamiento social se refiere también Linton³¹⁶, que considera que una sociedad sería fuerte si su columna vertebral lo fuera, considerando como columna vertebral los papeles que no dependían del mérito personal, sino de la clase social heredada, el sexo, el parentesco o la edad. Pero estos papeles han cambiado de tal forma en las últimas décadas que hoy no hay columna vertebral. Ya no hay papeles adscritos al hombre o a la mujer, ni a la edad ni a la clase social, aunque su condicionamiento no haya desaparecido en absoluto... Ahora todo de-

³¹² Cfr. Touraine A., *¿Podremos vivir juntos?* Alain Touraine, PPC, Madrid 1997, 109ss.

³¹³ Gil Villa, F., *Individualismo y cultura moral*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 2001, 4.

³¹⁴ Camps, V., *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, PPC, Madrid 2010, 5.

³¹⁵ Camps, V., *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, PPC, Madrid 2010, 6

³¹⁶ Cfr. Linton, R., *Estudio del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México 1977.

pende más del individuo, de su valía, de sus méritos. Esto puede tener mucho de positivo, pero ahora no estamos juzgando si está bien o no, sino describiendo sólo una situación en la que el elemento social se encuentra muy debilitado.

2.2.2.3.3.1. Individualismo y egoísmo

Algunos pensadores van aún más lejos cuando describen la relación del hombre con su prójimo desde la utilidad o la pura indiferencia. Así se expresa, por ejemplo, E. Fromm:

“¿Cuál es la relación del hombre moderno con su prójimo? Es la relación entre dos abstracciones, dos máquinas vivientes, que se utilizan una a la otra. El empleador utiliza a sus empleados; el comerciante utiliza a sus clientes. Cada uno es para los demás una mercancía, que siempre debe ser tratada amistosamente, porque aunque no nos sea de utilidad actual, puede serlo más tarde. Poco de odio o amor existe en las relaciones humanas de hoy”³¹⁷.

Ni odio ni amor, por tanto, indiferencia o puro interés, tal y como decían Gil Villa y Touraine. Es un modo distinto de decir que la sociedad moderna se encuentra compuesta por «átomos» (para usar el equivalente griego de «individuo»), es decir, por pequeñas partículas apartadas una de otra, que se mantienen juntas sólo por intereses egoístas y por la necesidad de utilizarse mutuamente³¹⁸. Hasta la evolución que se constata en el deporte es una muestra del imperio del individualismo. ¿Dónde ha quedado el deporte que forjaba relaciones de amistad y contribuía a la sociabilidad? No: el deporte ahora es para uno mismo. Así lo dice Lipovetsky:

“La evolución del deporte es históricamente significativa: se hace deporte ante todo para uno mismo, para estar en forma y por la salud, para superarse, para progresar a título personal, por placer. Deporte-desafío, deporte-forma, deporte-placer, el deporte ya no está al servicio de referentes exteriores al individuo, sino que ha sido anexado por la lógica narcisista”³¹⁹.

En gran parte de la obra de Durkheim, pues ya hemos visto que en él se aprecian dos períodos distintos, individualismo y egoísmo están profundamente relacionados. No considera Durkheim, al pensar de este modo, que el egoísmo sea fundamentalmente una actitud subjetiva de defensa de los propios intereses, sino, ante todo, una situación de aislamiento y extrañamiento con respecto a los grupos y colectivos sociales³²⁰. Para Durkheim, la anomia, un concepto clave en su pensamiento, y el egoísmo están profundamente relacionados. La anomia es un componente fundamental del desencanto y la depresión modernos. Contribuye a una situación de “incapacidad profunda de relacionarse satisfactoriamente con otros, para sentirse parte solidaria de una colectividad”³²¹. Por tanto, Durkheim considera que tanto el individualismo como la anomia hunden sus raíces en el egoísmo y el progreso. De hecho, el egoísmo es concebido por Durkheim como uno de los elementos característicos del malestar moderno.

³¹⁷ Fromm, E., y otros, *La soledad del hombre*, Monte Ávila Latinoamericana, Caracas 1992, 26.

³¹⁸ *Ibid.*, 27.

³¹⁹ Lipovetsky, G., “Espacio privado y espacio público en la era postmoderna”, 23-37, en Vattimo, G. y otros, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas 2000, 28.

³²⁰ Cfr. Girola L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005, 159.

³²¹ *Ibid.*, 160.

Prácticamente la crítica más fuerte que realizan los detractores del individualismo actual se dirige a partir del concepto de egoísmo, sea cual sea la versión que se utilice: la del interés personal, la de la indiferencia, la del atomismo... El resultado, en todo caso, es la pérdida del componente comunitario o grupal que se pudo vivir en otras épocas, tal y como señala Macintyre³²². Según Bauman, no puede ser de otra forma, porque actualmente no podemos contar con biografías compartidas de modo duradero, y en este juicio coincide totalmente con E. Morin³²³. Por eso, podemos hablar hoy de “«decadencia», «muerte» o «eclipse» de la comunidad”³²⁴. Difícilmente podremos aspirar a la comunidad porque la vida urbana tal y como la experimentamos hoy nos lleva necesariamente a un individualismo en el que a los demás los captamos sólo como “superficies”, sin lograr percibir nada más³²⁵.

“Ser individuo” no es hoy sinónimo de “ser ciudadano”, porque entendemos que la categoría de “ciudadano” supone la capacidad de saber prescindir del propio interés en aras del bien común; sin embargo, con la categoría de “individuo” se quiere dar a entender que el hombre actual se muestra incapacitado para realizar ese ejercicio, para pensar en los demás³²⁶.

Ya he citado a Macintyre como uno de los máximos exponentes de esta crítica al individualismo, por considerarlo anticomunitario. El lo hace desde un planteamiento neoaristotélico. Su oposición a las posturas individualistas le lleva a mostrarse en desacuerdo con uno de los profetas del individualismo actual: Nietzsche. Macintyre considera que un sano racionalismo nos permitiría descubrir que el individualismo nos lleva a la reducción de las capacidades del ser humano. Por eso dice: “Aunque es posible aprender de Nietzsche, no es posible aprender de él como de alguien que puede participar en la conversación, la crítica y la investigación racionales”³²⁷.

2.2.2.3.3.2. La necesidad del reconocimiento

Por muy individualistas que seamos, seguimos necesitando de los demás. Lo vimos cuando hablamos de la configuración de la identidad, y Rousseau nos lo recuerda también, precisamente él que era uno de los detractores de la sociedad y un defensor a ultranza de la bondad natural del individuo. Pero Rousseau reconoce que, una vez construida la sociedad, el hombre se hace deudor de ella, aunque no lo desee, porque se despiertan determinados mecanismos de competitividad, comparación y envidia que convierten al ser humano en un ser permanentemente insatisfecho respecto a sí mismo, por sentirse por debajo de los demás³²⁸.

Para ser persona, para ser individuo, Rousseau³²⁹ asegura que el hombre necesita gozar del reconocimiento de los demás, y esto es algo que también mantiene Hegel³³⁰. Es una condición irrenunciable de la modernidad, que antes no era necesaria, porque el reconocimiento venía dado implícitamente a nivel social, en un contexto que

³²² Cfr. Macintyre, A., *Crisis de valores: modernidad y tradición*, EditEuro, Barcelona 1997.

³²³ Cfr. Morin, E., *Pensar la complejidad*, Universitat de València, Valencia 2010.

³²⁴ Bauman, Z., *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI de España, Madrid 2003, 59.

³²⁵ Cfr. *ibid.*, 72.

³²⁶ Cfr. Bruckner, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996, 77.

³²⁷ Macintyre, A., *Animales racionales y dependientes: ¿por qué los seres humanos necesitamos las virtudes?*, Paidós, Madrid 2001, 194.

³²⁸ Cfr. Montoya, J., « Rousseau », 245-282, en Camps, V., (Ed.), *Historia de la ética II*, Crítica, Barcelona 1999.

³²⁹ Cfr. Bruckner, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996.

³³⁰ Cfr. Kojève, A., *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires, 1987.

era totalmente distinto. Pero la necesidad de reconocimiento es algo que paulatinamente ha ido aumentando y que el hombre se debe labrar, a medida que ha ido adquiriendo cotas más elevadas de libertad. Por lo tanto, el hombre depende aún más del reconocimiento en nuestros días.

Volviendo a Rousseau y a Hegel, es cierto que ambos admiten la necesidad del reconocimiento social, pero ambos llegan a conclusiones distintas. Para Rousseau, la sociedad es una condena, mientras que para Hegel es un modo de realizarse. Así lo expresó Kojève, uno de los especialistas en Hegel:

“El hombre puede ser del todo humano sólo cuando vive en sociedad. Mas la sociedad (y la pertenencia a una sociedad) es real únicamente y por interacción efectiva de sus miembros, manifestándose dicha interacción, entre otras cosas, en tanto que existencia política o Estado. El Hombre en verdad es humano, es decir, «individual» en la medida en que vive y actúa en tanto que ciudadano «reconocido» de un Estado”³³¹.

Pero Hegel afirma que el Estado, sin más, no puede ofrecer ese reconocimiento del hombre porque para él el hombre no es más que una suerte de “especie” humana, sin particularidad específica. El hombre no es verdaderamente individual, un ser satisfecho, más que con la participación activa en esa historia.

“Por eso también transforma activa y libremente (es decir por negación) la realidad social y política dada, con el objeto de hacerla tal para que pueda realizar en ella su Individualidad verdadera. Y esa realización progresiva de la *Individualidad*, por la satisfacción progresiva activa y libre del deseo de Reconocimiento, constituye el “movimiento dialéctico” de la *Historia* que es el propio Hombre”³³².

Es muy interesante el pensamiento de Hegel, servido bajo el prisma de Kojève; pero, ¿es real para nuestros días? Quizá pudo ser real en la época de Hegel, en plena modernidad, cuando al individuo se le podía adjudicar la categoría de “ciudadano”; pero ya hemos visto en este apartado dedicado al atomismo que hoy no podemos afirmar que se produzca esa participación activa. Con lo cual, todo parece indicar que hoy es difícilmente realizable ese tipo de individualidad del que hablaba Hegel.

Si volvemos a Rousseau, debemos reconocer que puso el dedo en la yaga al decir que vivimos una condición de continua insaciabilidad. Es cierto que ser individuo, querer ser uno mismo, implica no sólo conocerse a sí mismo, sino también aspirar al reconocimiento del otro. Pero esta aspiración nos conduce irremediabilmente a una continua insatisfacción, pues la dependencia cierra las puertas a la felicidad.

Bruckner ha profundizado en la filosofía de Rousseau para extraer de ella una cierta iluminación para el hombre de hoy. Ha analizado la idea de “inocencia”, la pretensión con la que intentamos vivir hoy, de un modo descomprometido, intentando protegernos de la mirada acusadora de los demás y de nosotros mismos bajo el antifaz de la desculpabilización permanente. Dice:

“Llamo inocencia a esa enfermedad del individualismo que consiste en tratar de escapar de las consecuencias de los propios actos, a ese intento de gozar de los beneficios de la libertad sin sufrir ninguno de sus inconvenientes. Se expande en dos direcciones, el *infantilismo* y la *victimización*, dos maneras de huir de la dificultad de ser, dos estrategias de la irresponsabilidad bienaventurada”³³³.

³³¹ Ibid., 83.

³³² Ibid., 84.

³³³ Bruckner, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996, 15.

Descubro que en este análisis se establece una relación entre la idea de insatisfacción de Rousseau y la idea de inocencia de Bruckner. Para sentirnos satisfechos, a gusto con nosotros mismos, necesitamos sentirnos inocentes, y actualmente crece, incluso, la conciencia de ser víctimas (de la sociedad, de los demás, de las modas, de la política, de todo...). Es como una huida hacia adelante. Después de haber logrado un nivel de derechos personales que el hombre nunca se pudo imaginar a lo largo de la historia, actualmente descubrimos que nos encontramos aún en la antesala de la satisfacción. Cuanto más grande es el número de nuestros derechos, mayor es nuestra inquietud y nuestro miedo a perderlos, a sentirnos culpables, a vivir insatisfechos.

2.2.2.3.3 Individualismo y vulnerabilidad

Bruckner también descubre una clara relación entre el individualismo y la vulnerabilidad. Según él, se produce en el individualismo un desplazamiento del centro de gravedad de la sociedad hacia el particular, en quien descansan en este momento todas las servidumbres de la libertad. El hombre ha arrinconado las verdades reveladas y los dogmas, y puede pensar que esto le ha liberado; pero para Bruckner es más evidente que ante todo esto ha debilitado al hombre, aunque pueda ser un debilitamiento necesario, pues le ha dejado a la intemperie, sin poder contar con ningún punto de apoyo. La persona, al sentirse “expulsada del cascarón protector de la tradición, de los usos, de las observancias, acaba sintiéndose más vulnerable que nunca”³³⁴.

Bruckner, lo mismo que otros autores (Victoria Camps, Lipovetsky, Bauman...³³⁵), establece una relación directa entre esta situación de vulnerabilidad y la democracia, por la vocación de esta a prometer al hombre una situación siempre mejor. La revolución democrática parece ofrecer mucho, pero a la vez nos va demostrando día a día que lo que ofrece no nos lo puede dar realmente, con lo cual alimenta un apetito que no puede llegar a saciar, un apetito que en otras condiciones nunca habría aparecido en nosotros. Por eso, dice: “La envidia, el resentimiento, los celos y el odio impotente, más que viles defectos de la naturaleza humana, son consecuencia directa de la revolución democrática”³³⁶. No estoy muy de acuerdo, con todo, con Bruckner, porque considero que estos “defectos” han estado en el ser humano mucho antes de que se produjera la revolución democrática; a lo sumo, ésta los ha incentivado, al prometer que se podía lograr. Sí estoy de acuerdo, sin embargo, con la siguiente afirmación del mismo autor, que creo que corrige y amplía la idea anteriormente expuesta: “El discurso democrático [...] nos permite vislumbrar lo imposible (la fortuna, la expansión, la felicidad) y nos invita a no declararnos nunca satisfechos con nuestro estado”³³⁷.

³³⁴ Ibid., 32.

³³⁵ Todos estos autores, siguiendo la estela de Tocqueville, coinciden en reconocer que la democracia es el menos malo de los sistemas políticos, pero sin ocultar que a la vez es un sistema que convierte al hombre en un ser irremediablemente insatisfecho, porque le promete mucho más que cualquier otro sistema: la libertad, la igualdad, la prosperidad, la posibilidad de cambiar la situación cuando es adversa... Otros sistemas introducen al hombre en sistemas políticos que imponen determinados valores que a la vez niegan otros, o que muestran al ser humano que siempre vivirá una situación en la que el cambio es imposible.

³³⁶ Bruckner, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996, 34.

³³⁷ Ibid., 37.

2.2.2.3.3.4 Individualismo, infantilización, reducción y decepción

Descendemos un nuevo peldaño en esta larga escala de crítica profunda al individualismo. Seguimos de la mano de Bruckner, para quien el individualismo nos conduce a una *reducción* del ser. Se sirve para explicar esta idea de la metáfora de la novela *El hombre menguante*³³⁸. En ella el hombre es un ser cada vez más pequeño, al que le cuesta aceptar su propia existencia. La tesis de esta novela me recuerda *La insoportable levedad del ser*³³⁹, en la que precisamente la existencia se hace soportable sólo a causa de su liviandad.

Para Bruckner, el niño se ha convertido en el nuevo modelo de nuestra cultura, porque es el “todoconsentido”, un ídolo envidiado por el resto de la población. Así querría ser el adulto. Las transformaciones de nuestra sociedad nos han llevado a hacer del niño no sólo el centro afectivo del hogar, sino a dar prioridad a sus gustos, convirtiéndole en un tirano consentido. La reducción del número de hijos ha contribuido además a hacer de los niños los receptores de un amor que en muchos casos no es compartido con ningún otro, al menos en el mismo nivel. Todo esto hace del niño un ser no sólo protegido, sino sobreprotegido, y que sus gustos y deseos pasen a ser prácticamente exigencias, que se deben cumplir siempre. Además, el atractivo del niño viene alentado por el consumismo, que encuentra en él un filón de oro, y por la promesa de la eterna diversión. De hecho, parece que el niño actualmente es el ser al que las circunstancias le dicen constantemente “no renuncies a nada”.³⁴⁰ Y de este modo querría vivir el adulto.

Y por si fuera poco, el niño, además, tiene el halo de la inocencia que, de acuerdo a Bruckner, es una gran pretensión de nuestros coetáneos. Inocencia que, llevada a su plenitud, pasa una frontera indebida, al hacer que nos sintamos víctimas. De ser *inocente* a ser *víctima* media una gran distancia, pero en nuestra cultura esta distancia se recorre con mucha facilidad. La victimización es el intento de huida del sentimiento de responsabilidad y de culpabilidad. Si soy víctima no sólo no soy culpable o corresponsable de lo que ocurre, sino que, además, me convierto en acreedor de todos los derechos, del mismo modo que todos aquellos que reamente se sienten dañados por la sociedad, las circunstancias, y por tanto se consideran necesitados de defensa. “Los demás están en deuda conmigo”, puede pensar el victimista. Asume así el lugar de los desheredados y les usurpa su puesto, en una transmutación que, vista con objetividad, es realmente dolorosa para las víctimas reales del sistema y profundamente injusta³⁴¹.

Bruckner recuerda que en el proceso que nos ha conducido hasta esta situación han intervenido diferentes elementos, y cita una reflexión de Nietzsche según la cual el responsable principal es el cristianismo. No deja de ser curioso el planteamiento, porque a simple vista el cristianismo se opone radicalmente a esta especie de victimización que hace pensar más en uno mismo que en los demás. Nietzsche considera, sin embargo, que es el pensamiento cristiano el que está en el origen por su exaltación del réprobo y de la víctima, habiendo transmutado los valores de una forma que la moral que debería ser, la aristocrática, aquella que exaltaría la vida y las ganas de vivir, se haya convertido en una moral de esclavos³⁴².

Y para completar esta descripción del individuo, Bruckner señala otra característica que también he reflejado ya en cierto modo tomándola de otros autores, y que nos recuerda el pensamiento de Rousseau: el individua-

³³⁸ Matheson, R., *El hombre menguante*, Barcelona, Planeta 1986..

³³⁹ Kundera, M., *La insoportable levedad del ser*, Tusquets, Barcelona 2006.

³⁴⁰ Cfr. Bruckner, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996, 15.

³⁴¹ *Ibid.*, 17.

³⁴² Este es un pensamiento recurrente en Nietzsche. Se encuentra en muchas de sus obras, pero lo veo especialmente en *Genealogía de la moral*, Edaf, Madrid 2000; *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid 1997 y *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid 1974.

lismo nos lleva a la decepción de creernos únicos para descubrimos, poco después, que somos gente corriente. Es decir, los hombres ahora son seres que “se parecen en su forma de querer distinguirse”³⁴³. Basta una somera mirada para ver la fuerza que tiene la publicidad para vendernos la promesa de la felicidad, según los cánones establecidos, a partir de un sinfín de productos que hay que poseer, apariencias que hay que conseguir, hobbies que hay que desarrollar y modelos que hay que imitar.

2.2.2.3.3.5. Individualismo y comunicación

Termino este descenso hacia lo más negativo del individualismo con un brevísimo apartado dedicado a la comunicación. Aunque es cierto que nos encontramos en medio de una situación individualista innegable, no lo es menos que la comunicación ha tomado un papel muy importante en nuestras sociedades. Según Philippe Breton, la comunicación ha llegado a ser una nueva utopía; pero aquí nos encontramos de nuevo con una paradoja porque, lejos de hablar de una utopía como podríamos haberlo hecho en el período de la modernidad, Breton aclara en seguida que se trata de la utopía propia de un hombre sin interior, vacío, que se ha reducido a su sola imagen... Todo se ha hecho “transparente” merced a la comunicación, y “estar a la última” no significa tener un verdadero contenido en nuestro interior, sino sencillamente “estar enterado”. Pero Breton descubre al menos una virtualidad sumamente positiva, y es que, desde su punto de vista, no volveremos a la barbarie, entendiéndolo por tal el nazismo, el comunismo y el fascismo. ¿Por qué afirma esto? Porque la comunicación omnipresente por doquier impedirá el secreto necesario para que se produzca la barbarie³⁴⁴.

En relación con el tema de la comunicación se encuentra el tema de la globalización, profundamente impulsado por la realidad de la comunicación *on line*. Ya hemos hablado varias veces de este tema y será necesario seguir haciéndolo, porque es una realidad de una importancia enorme y que la situación política de los últimos meses confirma como tal. La capacidad de movilización social y de compromiso concreto que la comunicación por medio de internet ha sido capaz de provocar es un fenómeno de primera magnitud. Con todo, hay pensadores, entre ellos Lipovetsky, que la primera dimensión que destacan de la comunicación *on line* no es precisamente la de la solidaridad, sino una dimensión sorprendentemente narcisista. Consideran estos pensadores que la comunicación *on line*, sobre todo, persigue la posibilidad de hablar de uno mismo. Aún así, no pueden ocultar que esta comunicación pone en evidencia también otra dimensión del individualismo actual, que es en sí misma paradójica, y que se refiere a la capacidad expresiva, dialogante y participativa del mismo³⁴⁵. Según esta dimensión, la hiperindividuación actual no significa tanto cierre ante la gente como empalme con el gran mundo³⁴⁶. Se cosmopolitizan los miedos, las amenazas, los sentimientos en general... No hay más que recordar cómo, por ejemplo, a partir del tsunami de Japón, la alarma ante la energía nuclear recorrió el mundo como una verdadera ola de pánico. Aunque, y de nuevo salta la paradoja, Lipovetsky dice: “Cuanto más se globaliza el mundo, más aspira a afianzarse una serie de particularismos culturales. Uniformización globalitaria y fragmentación cultural van de la mano”³⁴⁷.

³⁴³ Bruckner, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996, 38.

³⁴⁴ Cfr. Breton, P., *L'Utopie de la communication*, Éditions La Découverte, Paris 1992.

³⁴⁵ Cfr. Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 88.

³⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, 17.

³⁴⁷ *Ibid.*, 19.

Seguimos viendo que citar a Lipovetsky y hablar de paradojas es algo ineludible. De momento, dejamos este elenco de peldaños recorridos que nos han acercado a los sótanos del individualismo y que he llamado *las sombras* del mismo. Frente a todos estos análisis que resaltan lo que hay de negativo en el individualismo, aunque se trate de una negatividad paradójica, podemos ofrecer otro conjunto de opiniones que subrayan lo que hay de positivo en él. Será un apartado bastante más escueto.

2.2.2.4. Las luces del individualismo

Si hemos hablado antes de sombras es lógico que ahora lo hagamos de luces. Hace ya años, antes de iniciar el estudio pormenorizado sobre el individualismo, me encontré con algunos autores españoles que lo defendían, por ejemplo, Sádaba³⁴⁸, y especialmente Savater. Ambos expresaban su convicción de que, si bien hay motivos para recelar de sus excesos, el individualismo ha generado también grandes beneficios para nuestra cultura³⁴⁹.

¿Qué grandes beneficios? Es fácil reconocer que el proceso de individuación que se ha vivido a lo largo de la historia ha generado avances en el terreno de la libertad, en la capacidad de valorar las particularidades y las diferencias, en el respeto al individuo, a su autonomía, con independencia de su pertenencia a tal o cual grupo; ha supuesto progreso, porque se ha permitido la disidencia, y el contraste de ideas y de teorías ha sido muy beneficioso, aunque a la vez haya sido un proceso en ocasiones doloroso... Baste esta idea de Jacques Barzun para ilustrar las bondades del individualismo, un logro de la cultura occidental:

“El individuo, ya en toda la extensión de la palabra, esgrime una panoplia de derechos, incluido el derecho de hacer «lo suyo» sin impedimentos de la autoridad. Y todo lo que está vivo es sujeto de todos los derechos: inmigrantes ilegales, escolares, criminales, bebés, plantas y animales. Esta independencia universal, lograda después de muchas batallas, es un rasgo distintivo de Occidente”³⁵⁰.

Este proceso de individuación se puede rastrear ya desde las *polis* griegas, aunque los momentos más fuertes de impulso, tal y como vimos, se encontraron posteriormente, en el cristianismo, el Renacimiento y la Ilustración. De hecho, el proceso de ser individuo viene profundamente unido al proceso de ser persona, es decir, el proceso de ser sujeto de derechos y deberes.

Que para muchos autores pensar en el individualismo signifique ante todo lo negativo, un proceso de perversión, asimilable a la anarquía y la privatización, no significa que necesariamente sea así. Y ya vimos que hay dos escuelas que marcan dos puntos de vista completamente diferentes: el pensamiento francés, que tiende

³⁴⁸ Cfr. Sádaba, J., *La ética contada con sencillez*, Maeva Madrid 2006.

³⁴⁹ Cf. Savater, F., *El contenido de la felicidad*, Aguilar, Madrid 2002. En este libro Savater realiza una defensa del individualismo, al que considera hijo de la Ilustración. La capacidad de pensar por uno mismo, la independencia necesaria para crecer, la posibilidad de buscar la verdad más allá de los dogmatismos impuestos, incluso el desarrollo científico... todo esto es fruto del individualismo. Por otra parte, no es extraña esta opinión en un autor para quien, aunque sea con matizaciones, considera que la ética, bien entendida, hunde sus raíces en el propio egoísmo.

³⁵⁰ Barzun, J., *Del amanecer a la decadencia*, Taurus, Madrid 2002, 20-21.

más bien a este posicionamiento crítico con el individualismo, y el pensamiento alemán, que subraya sobre todo lo positivo: la creatividad, la autonomía y la autorrealización personal³⁵¹.

2.2.2.4.1. Individualismo y liberalismo

He observado que los máximos defensores del individualismo o bien se muestran cercanos a posturas económica y políticamente liberales o bien son decididamente defensores de este tipo de posturas. Es el caso de Hayek, en quien me voy a detener a continuación, o de Revel³⁵².

Darío Antiseri, en el prólogo del libro *Individualismo: el verdadero y el falso*³⁵³, dice que es necesario diferenciar el verdadero y el falso individualismo, y para ello parte de la noción de “constructivismo”. El constructivista, dice Antiseri, cree que todas las instituciones son producto de planes intencionales, realizaciones de proyectos elaborados por individuos o por grupos. Tal como decía Popper al hablar de la teoría conspirativa de la sociedad, el pensamiento constructivista supone pensar que detrás de todo acontecimiento social hay alguien que lo ha querido y proyectado. Pues bien, Hayek considera que este planteamiento lleva a un abuso de la razón más que a un uso de la misma. Porque la verdad, para él, es que, aunque todas las instituciones son fruto de la acción humana, “pocas son resultado de proyectos humanos deliberados y conscientes”³⁵⁴.

A partir de esta crítica al constructivismo, Hayek clarifica lo que es el verdadero y el falso individualismo. El verdadero individualismo se inició con John Locke y se desarrolla con Mandeville, Hume, Ferguson y especialmente Adam Smith, es decir, con los padres del liberalismo político. Mientras que el falso individualismo viene representado por pensadores europeos, fundamentalmente los franceses, como Rousseau, los enciclopedistas y los fisiócratas. Hace no mucho escribí que Dewey también establecía una diferencia según la cual la crítica del individualismo se había originado fundamentalmente por los filósofos franceses. Pues bien, para Hayek estos son los que representan el falso individualismo, con lo cual deja clara su postura a favor del individualismo neoliberal.

¿Por qué es falso el planteamiento de estos pensadores, según Hayek? Porque tienden a planteamientos que terminan siempre en lo opuesto al individualismo: es decir, en el socialismo o el colectivismo. Para Hayek, el verdadero individualismo es ante todo una teoría de la sociedad, un intento de comprender las fuerzas que determinan la vida social del hombre; sólo en un segundo momento podría concebirse como una serie de máximas políticas derivadas de esta concepción de la sociedad. Por eso dice:

³⁵¹ Considero que esta distinción que realiza Dewey, J. en *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona 2003, 150-151, aunque pueda parecer un tanto general, es bastante acorde a la realidad. El pensamiento ilustrado francés es de un corte mucho más exigente, radical y crítico con las estructuras sociales, el pensamiento heredado, la institución eclesial... Mientras que el pensamiento alemán es más conservador, menos crítico y, sobre todo, con menos implicaciones de tipo político; aunque, a la larga, todas estas ideas se muestran, de modo directo o indirecto, con cierta relevancia política.

³⁵² Revel, J. F., *La gran mascarada*, Taurus, Madrid 2001. En este libro, Revel realiza una encendida defensa de la libertad personal y, por tanto, del posicionamiento neoliberal. En realidad, más que ensalzar la postura neoliberal, se detiene a criticar duramente las posturas contrarias, a las que considera faltas de ética, embaucadoras y generadoras de pobreza. El progreso está ligado, en su opinión, al neoliberalismo, que supone una defensa a ultranza del individualismo.

³⁵³ Hayek, Friedrich A., *Individualismo: el verdadero y el falso*, Unión Editorial, Madrid 2009.

³⁵⁴ *Ibid.*, 22.

“Se comprende así la total falta de fundamento de aquel equívoco tan extendido según el cual el individualismo postularía como fundamento propio la existencia de individuos aislados, en lugar de partir de hombres cuya existencia está plasmada por la sociedad. Pero la realidad es muy distinta, ya que la tesis de fondo del individualismo verdadero es que no hay ninguna otra vía para comprender los fenómenos sociales que la de la comprensión de las acciones individuales dirigidas hacia otras personas y guiadas por el comportamiento que de ellas se espera”³⁵⁵.

Por lo tanto, para Hayek está claro que no hay constructivismo ni se debe dar prioridad, en la comprensión de los fenómenos sociales, a la colectividad, sino que el peso fundamental se encuentra en las acciones individuales. Siendo así, se puede comprender mejor esta afirmación: “El verdadero individualismo sostiene que las instituciones en que se basan las conquistas humanas nacen de los efectos combinados de las acciones individuales «sin una mente que las dirija»”.³⁵⁶

No hay mente que dirija las acciones individuales. Observo en esta afirmación un paralelismo con la regla fundamental del neoliberalismo, en la que el término “acciones individuales” es sustituido por el término “economía”. Se considera que la economía debe funcionar por sí misma, que tiene sus propias leyes internas, sin necesidad de que nadie interfiera en ella, especialmente el estado. Libertad total para la economía, y libertad total para el individuo.

El falso individualismo, que según Hayek es de raíz cartesiana, tiene una confianza ciega en la razón y no cae en la cuenta de que ésta es imperfecta. Cree siempre que la sociedad es fruto de un contrato social, regido por la razón, para conseguir un objetivo explícito. Le falta la humildad necesaria para poder descubrir que muchas de las cosas que el hombre consigue no las alcanza precisamente porque las persiga desde la razón. Por el contrario, opina que si se permitiera a los hombres ser realmente libres, éstos conseguirían más de lo que la razón humana podría proyectar o prever. De nuevo, me parece observar que todo lo que dice Hayek, en este caso sobre la razón o sobre el contrato social, tiene su correlato en el mundo de la economía, en el mismo sentido que he señalado en el párrafo anterior.

Tampoco le parece bien a Hayek que se equipare individualismo con egoísmo, algo que, como vimos en el capítulo anterior, se hace con frecuencia. Cualquier individuo puede ser generoso o egoísta, pero no por eso hay que ponerle cortapisas. Lo que habría que perseguir, según Hayek, es que el individuo gozara del mayor grado de libertad posible, porque si se le permite guiarse “por su interés por las cosas particulares que él conoce y de las que él se preocupa”³⁵⁷, podrá aportar su mayor contribución a los fines de la sociedad.

Observo en el planteamiento de Hayek una especie de contradicción, y no precisamente pequeña. Comenzaba su análisis intentando desmontar la tendencia racionalista que hemos heredado de la modernidad, diciendo que en realidad las cosas no se mueven tanto por la razón como estamos tentados a pensar; pero termina por caer él mismo en una especie de racionalismo, pero reductivo: el racionalismo instrumental, según el cual lo que hay que perseguir es el máximo beneficio. Es un pragmatismo burdo que no se detiene a ver si realmente esto es lo mejor para el mundo y para el hombre. Las posturas “racionalistas” desbocadas no siempre son las más razonables, del mismo modo que lo mejor es enemigo de lo bueno. Desde luego, los representantes de la Escuela de Frankfurt, grandes críticos del racionalismo instrumental, no estarían de acuerdo con la postura de Hayek.

³⁵⁵ Ibid., 26.

³⁵⁶ Ibid., 26.

³⁵⁷ Ibid., 30.

Desconfía Hayek de la razón como regidora de todos los comportamientos del ser humano y del progreso; pero sin embargo su confianza en el hombre es muy grande, lo cual no deja de ser llamativo. Aboga por “una sociedad que acepte principios formales abstractos, reglas capaces de proporcionar una estructura en la que la colaboración libre (y por tanto «no dirigida conscientemente») de los hombres tenga el más amplio campo de acción”³⁵⁸. De nuevo el paralelismo entre esta concepción del ser humano y algo mucho más pragmático, como es la economía, y concretamente sobre su desregularización, se me hace manifiesta.

Dewey no opina como Hayek. Para el filósofo estadounidense no hay duda de que el individualismo económico nos ha traído la ventaja de la prosperidad material; pero, en realidad, no ha sido tanto una prosperidad material cuanto la creación de unas cuantas fortunas que no se pueden considerar riqueza nacional. Y, en todo caso, el beneficio económico ha sido un efecto colateral del progreso de las fuerzas técnicas y científicas³⁵⁹. Así pues, en el mejor de los casos la desregularización económica ocasiona solamente un bien parcial, limitado a las pocas personas que lo pueden gozar. Para Dewey el individualismo que se refleja en la economía y en el progreso no puede suponer el bien para todos tal como propugnan los teóricos del neoliberalismo.

2.2.2.4.2. El individualismo, causa de dinamismo social

Observo en Parsons un pensamiento semejante al de Hayek, aunque en absoluto vinculado al mundo económico y, a la vez, expresado de un modo muy diferente. Para Parsons, el individualismo es algo ineludible y propio de nuestra cultura. Según él, el proceso de socialización, inevitable para llegar a ser persona, implica que en el individuo se da la introyección de las pautas culturales. Esta introyección no es fruto de la reflexión, sino algo inherente a la persona, que forma parte de la personalidad, irrenunciable. Pues bien, en las sociedades modernas existe, según Parsons, “una cierta tendencia individualista en el sistema de valores”. En este tipo de sociedades

“se valora que la gente se proponga metas y haga todo lo posible por alcanzarlas, a la vez que, una vez logradas, es necesario fijarse otras. El universalismo además promueve que las recompensas y la asignación de bienes y estatus se otorguen de acuerdo con un patrón meritocrático de realizaciones, lo que convierte a esas sociedades en conjuntos sumamente dinámicos. La colectividad y el respeto a los intereses comunitarios son medios para el logro de las metas personales, pero la lucha por el logro de los objetivos privados es vista como parte constitutiva del dinamismo social y, por lo tanto, considerada un valor”³⁶⁰.

Es decir, Parsons considera que el individualismo es una de las razones principales del avance y del progreso para la sociedad que, por otra parte, descubre que lo prioritario es la búsqueda del bien personal. Tanto que hasta lo colectivo se considera un medio para el logro de las metas personales. Según esto, nuestras sociedades no sólo son profundamente individualistas, sino que están muy contentas de serlo, porque se ha demostrado que es lo mejor para todos. El individualismo es “aquella actitud y predisposición permitida y valorada socialmente que pone los intereses personales por encima de los de la colectividad, y la define como «auto-orientación», no como egocentrismo”³⁶¹.

³⁵⁸ Ibid., 32.

³⁵⁹ Dewey, J., *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona 2003, 115.

³⁶⁰ Girola L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005, 184.

³⁶¹ Ibid., 209.

Desconozco si Parsons se muestra de este modo favorable al individualismo o sencillamente constata lo que ve. Pero lo que ve contrasta fuertemente con la visión de otros pensadores, como por ejemplo, con la visión de Horkheimer. Para este, según la interpretación de L. Girola, la vivencia de una sana individualidad tendría muchos efectos positivos, pero se ven eliminados porque nuestra cultura de masas los anula; y, por otra parte, el individualismo se manifiesta ante todo como egocentrismo.

“El efecto perverso de la cultura de masas es que, por una parte, uniformiza y barre con la individualidad que tiene como fundamentos la capacidad reflexiva y la autoconsciencia de las diferencias con la propia comunidad, del destino de la cual uno se siente, sin embargo, responsable. Por otra, fomenta que cada uno convierta su privacidad, su intimidad, en un baluarte inviolable, incita al egocentrismo y la salvación individual”³⁶².

Así pues, para Horkheimer el individualismo no tiene efectos positivos, porque los que pudiera tener han sido aniquilados por el gregarismo de la sociedad de masas, que nos hace individuos para manejarnos mejor; y a la vez el individualismo es fundamentalmente egocentrismo, no auto-orientación, que era como lo expresaba Parsons.

Desde luego que el individualismo que critica Horkheimer es muy distinto del que defendía Nietzsche, que era condición fundamental para ser persona, aunque pudiera ser fuente de conflictos; y es distinto también del que proponía Cioran, que precisamente deseaba impulsar un individualismo que nos permitiera escapar de la masa, por medio del valor y el coraje de ser uno mismo. Así lo expresaba en un escrito en el que precisamente criticaba el afán populista de San Pablo: “Más que algo dado, la soledad es una misión: elevarse hasta ella y asumirla es renunciar al apoyo de esa bajeza que garantiza el éxito de toda empresa, sea la que sea, religiosa o de otra clase”³⁶³. La soledad propia de quien se atreve a ser uno mismo adquiere un valor absoluto: es llevada hasta la sublimación al considerarla como misión a realizar y se insiste en que no debe ser edulcorada ni apoyada por pretensiones ideológicas colectivas de ningún tipo.

2.2.2.5. El individualismo, la realidad de nuestros días

La confrontación de estas dos posturas extremas, la de los detractores del individualismo y la de sus defensores, nos conduce a una tercera postura: la de quienes ni critican ni defienden, sino que sencillamente reconocen que está ahí, como uno de los fenómenos de nuestro tiempo, contra el que no cabe tirar piedras ni ensalzar con cantos laudatorios: sencillamente, está ante nosotros como un hijo de nuestra cultura, que nos enfrenta a determinadas dificultades y a la vez nos enfrenta a un conjunto de posibilidades que hay que saber aprovechar. Diríamos que son pensadores que no toman partido por ninguna de las posturas extremas y que sencillamente describen lo que ven, sin más pretensión que detectar lo que ocurre, invitando a conocer lo que hay en profundidad y a situarnos ante ello con realismo.

³⁶² Ibid., 231.

³⁶³ Cioran, E. M., *La tentación de existir*, Taurus, Madrid 2000, 156.

2.2.2.5.1. De nuevo Lipovetsky

Lipovetsky normalmente adopta esta postura: nunca juzga la realidad ni cualquiera de sus manifestaciones: sencillamente describe lo que ve. El individualismo aparece en sus escritos como algo evidente, pero no necesariamente como algo negativo. Sin embargo, quien lee a Lipovetsky no es extraño que termine con una especie de gusto amargo. Que él no adopte una postura decididamente crítica no significa que no dé elementos para que el lector lo haga. Por ejemplo, no es extraño el regusto amargo ante esta cita:

“En el escenario de una sociedad enferma de paro y desorientada por la desaparición de los proyectos políticos organizativos, crecen el escepticismo, el alejamiento de los ciudadanos de la cosa pública, la caída de las militancias activas. Son muchos los ciudadanos que se sienten poco afectados por la vida política, no les interesan los programas de los partidos y no confían en nadie para que gobierne el país... Amplio desinterés por la política, dedicación a las alegrías privadas: tal es la fórmula químicamente pura del individualismo hipermoderno. Una desafección que, por lo demás, debe menos a la decepción propiamente política que a una cultura global que exalta sin cesar el consumo y la plenitud personal: el sentido de la vida se busca y encuentra ahora donde no está la política”³⁶⁴.

Es una descripción del individualismo en la que se pone claramente el acento en lo que hace de él algo negativo, por resaltar las notas de tipo egocéntrico y de desinterés. Este tipo de juicios hacen que en ocasiones a Lipovetsky se le escapan expresiones como ésta: “Individualismo significa naufragio del espíritu de responsabilidad y de solidaridad”³⁶⁵. Aunque ésta no es su última palabra, porque en otros momentos se refiere a una “solidaridad inteligente”³⁶⁶ de un modo optimista, como el tipo de solidaridad que, sin ser el mejor en términos absolutos, es el mejor de los posibles actualmente.

Lipovetsky diferencia dos tipos de individualismo: *el irresponsable*, que es el que significa que cada uno va a lo suyo, y *el responsable*, que es el que describe de un modo positivo. El ideal de la sociedad actual consistiría en ser capaz de educar en ese individualismo responsable, que asumiría lo propio de todo individualismo (independencia, madurez de criterio, autonomía...) pero con un serio componente de *solidaridad inteligente*, formada y eficaz³⁶⁷, al que ya me he referido.

Con todo, en el acercamiento de Lipovetsky al tema del individualismo, como a la mayoría de los temas que estudia, destaca fundamentalmente su reconocimiento de la dificultad de hacer un análisis conclusivo, porque la realidad es sumamente poliédrica, difícilmente abaricable. Es una pretensión inútil, y quizá falsa, pretender globalizarla con unos adjetivos laudatorios o peyorativos. Hay un texto, correspondiente a uno de los últimos libros de Lipovetsky, que me ha parecido especialmente significativo en este sentido³⁶⁸. En él, intenta decirnos cómo es el hombre hoy. Y el hombre es, sin duda, individualista. Pero ¿cómo es ese individualismo? En lugar de dar una visión del hombre, ofrece cinco, contradictorias entre sí, a la vez que complementarias. Cuando leí por primera vez esas páginas quedé sorprendido, una vez más, de la capacidad de Lipovetsky para despertar

³⁶⁴ G. Lipovetsky, *La sociedad de la decepción*, Anagrama, Barcelona 2008, 64-65.

³⁶⁵ Lipovetsky, G., *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona 2003, 48.

³⁶⁶ Cfr. *Ibid.*

³⁶⁷ Cfr. *ibid.*, 55.

³⁶⁸ Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007, 145ss.

en el lector el deseo de profundizar en la realidad, abriendo para hacerlo cinco miradores, pero quedándose él siempre como observador de los mismos, sin tomar partido.

Por otra parte, como es tan ameno, tan pedagógico, ofrece las cinco visiones o tesis utilizando el recurso del mito, de cinco mitos concretamente, en los que encarna cada tipología humana y cultural. Este modo de ejemplificar, de utilizar imágenes, es una característica más de Lipovetsky, digna de ser destacada. Presento un resumen de las páginas que dedica a esta temática en *La felicidad paradójica*, uno de sus libros, en mi opinión, más logrados:

1. Según una primera tesis, las sociedades consumistas se emparentan con un sistema de estímulos infinitos de necesidades que intensifica *la decepción y la frustración* cuanto más resuenan las invitaciones a la felicidad al alcance de la mano. Fiebre compulsiva, descontento, tristeza: la nueva Arcadia genera una insatisfacción insuperable, pues su originalidad es que produce desdicha subjetiva en la opulencia material. La sociedad que más ostensiblemente festeja la felicidad es aquella en la que más falta: su principio no es otro que *Penia* (la Pobreza). Ya había hecho alusión a esta paradoja anteriormente.

2. Otro modelo interpreta el cosmos de las necesidades supermultiplicadas como despliegue del *principio hedonista, exacerbación de la vida de los sentidos*, prevalencia de los deseos de gozar aquí y ahora. Rompiendo con las antiguas normas del productivismo burgués, la época se distingue por la promoción de la vivencia, por una cultura centrada en el ludismo de la carne, las efervescencias festivas, la búsqueda de sensaciones y éxtasis de todo género. El laborioso Prometeo está agotado: la época que viene lanza a *Dioniso*, movido por sus deseos de paroxismo, embriaguez y delirio.

3. En los antípodas de este modelo, otra escuela de pensamiento reconoce en la cultura actual la *continuidad y acentuación de los antiguos valores puritanos*, hostiles al goce de los sentidos. El hedonismo de las costumbres es una careta, el mundo que nos gobierna es en realidad activista y práctico, ya que sus conceptos clave son *competencia, excelencia y urgencia*. Adiós a las voluptuosidades vagabundas, pues todo es exhibición de poderío, explotación máxima de los potenciales, superación de uno mismo. En la puerta de la sociedad de la eficacia se ve escrito, con caracteres digitalizados, el nombre heroico de *Supermán*.

4. De creer en el cuarto modelo, la era de la abundancia produce menos un clima de despreocupación y benevolencia que exasperación de los conflictos interhumanos, las torturas del resentimiento, la envidia del éxito y la felicidad de los demás. Lejos de apaciguar las pasiones humanas, la civilización del bienestar exagera los *sentimientos de odio y celos*, la rivalidad y las competencias envidiosas entre iguales. La tentación comercial es la quimera que oculta la guerra encarnizada de todos contra todos, la alegría perversa de ver destruida la felicidad de los demás. Se puede llamar *Némesis* a este modelo, por la diosa griega que personificaba la venganza y estaba encargada de castigar la prosperidad clamorosa, el exceso de felicidad entre los mortales.

5. Finalmente, el último modelo se construye subrayando que *la civilización consumista ha privatizado las existencias*. Al destruir la influencia organizadora de las grandes instituciones, al precipitar el descalabro de las utopías de la historia y la moral del sacrificio, las sociedades de consumo han catapultado una individualización extrema de modos de vida y aspiraciones. El proceso moderno de emancipación del individuo se ha llevado a cabo, durante más de dos siglos, por medio del derecho y la política, la producción y la ciencia; la segunda mitad del siglo XX ha prolongado esta dinámica por medio del consumo y los medios de comunicación de masas. Hundimiento de las prácticas tradicionales, falta de colaboración y descreimiento, vida a la carta, sobreinversión en los goces privados: se organiza una nueva cultura en la que el consumismo, el culto al cuerpo y al psicologismo, la pasión por la autonomía y la satisfacción individuales han hecho de la relación con uno mismo una dimensión dotada de excepcional relieve. *Narciso* es su figura representativa.

Así pues, *Penia*, *Dioniso*, *Supermán*, *Némesis* y *Narciso* son los cinco mitos que le sirven a Lipovetsky para presentarnos cinco espejos en los que podemos ver reflejado al hombre actual, que es tanto como decir al individualista actual. Aunque puedan parecer antitéticos, y de hecho lo son, sin embargo se convierten más bien en complementarios, porque la realidad es como un puzzle en el que estas cinco piezas tienen cabida, en mayor o menor medida: la decepción y la tristeza, el hedonismo individualista, el utilitarismo y el esfuerzo, la competitividad, el consumismo... En absoluto podemos decir que alguna de estas piezas no sea importante y que no configuren nuestra realidad, contradictoria y poliédrica.

Es cierto que las cinco imágenes revelan al ser humano actual; pero también es cierto que el propio Lipovetsky da más importancia a una de ellas, como si viera en la elegida una capacidad mayor de revelarnos cómo es el hombre hoy: se trata de la quinta imagen, la que corresponde a *Narciso*. Ya vimos que Carlos Díaz desde un posicionamiento muy distinto, y con una intención profundamente crítica, también había visto que el momento actual correspondía fundamentalmente a *Narciso*. Y otros muchos autores, que han aparecido ya o lo harán a lo largo de mi trabajo, destacan fundamentalmente rasgos que se asocian a la figura de Narciso: la reducción de la influencia de las grandes instituciones, el descalabro de las utopías de la historia, la ausencia de la moral del sacrificio, el consumismo... Todos estos rasgos son como distintas manifestaciones del individualismo extremo... De hecho, en gran parte de las obras de Lipovetsky, en el fondo, se está profundizando en la imagen de Narciso. Aún así, en los últimos libros esta imagen se ve ligeramente debilitada, no porque sea menos evidente, sino porque el propio Narciso de nuestros días se encuentra en sí mismo más debilitado, como “entrado en años”³⁶⁹. Pero no por eso se trata de un Narciso necesariamente malo. Quizá a este debilitamiento del narciso es a lo único a lo que puede aspirar el individuo actual y lo más sano es reconocerlo para buscar desde ahí el mejor modo de hacer que la vida avance y no repita los errores de siempre. Quizá las pequeñas y limitadas aportaciones solidarias y las limitadas respuestas de tipo ético que el hombre pueda dar, aunque sean siempre de una pequeña intensidad, sean las únicas en las que hoy podamos embarcarnos. Personalmente, no lo creo, pero por ahí parece avanzar el pensamiento de Lipovetsky.

2.2.2.5.2. Más intentos de equilibrio

Otros autores también adoptan una postura semejante, alejada de toda condena y de toda defensa a ultranza del individualismo. Para Vattimo, por ejemplo, el mundo posmoderno es el mundo de la diferencia, de la diversi-

³⁶⁹ Cf. Lipovetsky, G., *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona 2003.

dad, que es tanto como decir, del individuo. Esta afirmación en sí misma ni es positiva ni negativa, pero al menos deja la posibilidad abierta para la potencialidad que el respeto a la diferencia puede aportar. Afirma también Vattimo que los *mass media* no han logrado ni lo que temían los críticos de la modernidad³⁷⁰ ni lo que vaticinaba George Orwell³⁷¹, es decir, la masificación y el pensamiento único. Por el contrario, han conseguido que se avance en el terreno de la diversificación y que cada persona pueda tener su propia visión del mundo. Es un modo de demostrar que lo que Nietzsche había dicho, que no hay hechos, sino sólo interpretaciones³⁷², es cierto, y que el mundo se ha convertido en fábula.

“Realidad, para nosotros es más bien el resultado del entrecruzarse, del «contaminarse» (en este sentido latino) de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí, o que, de cualquier manera, sin coordinación «central» alguna, distribuyen los *media*”³⁷³.

Esta situación obliga al hombre a vivir una continua oscilación entre la pertenencia y la identificación, por una parte, (pues en un mundo tan variado toda persona puede encontrar su identificación) y el extrañamiento o la desorientación, por otra, puesto que también se produce el efecto contrario. Es necesario descubrir esta experiencia de oscilación del mundo posmoderno, con lo que tiene de positivo y de negativo, como la posibilidad de un nuevo modo de ser humano³⁷⁴.

Benjamin Ardite ha reflexionado también sobre este tema y considera que la oscilación de tipo individualista no significa que hoy no haya personas con deseo de cambiar el mundo, porque las puede haber; pero es de una forma diferente, porque “no quieren hacerlo todo el tiempo y tienden a participar en distintas causas de manera intermitente”³⁷⁵. Ahora bien, aunque Ardite no se niega a admitir que todavía hoy hay deseos de cambiar el mundo, aunque sea de modo intermitente, su visión es menos optimista que la de Vattimo. No considera que la realidad de la oscilación haya que interpretarla de un modo tan positivo, porque piensa que esta disolución puede crear “confusiones que favorezcan una demanda de certidumbre que pueda ser satisfecha por visiones del mundo autoritarias o intolerantes”³⁷⁶. Ardite ve esto, por ejemplo, en los nacionalismos y en las formas reaccionarias de religiosidad popular. Y esta interpretación ya ha aparecido en más ocasiones por parte de otros autores.

No hay duda, por otra parte, que un mundo oscilante, tal y como dice Vattimo, da lugar a más opciones, y eso supone siempre más libertad, lo cual es positivo. Pero a veces la posibilidad de elegir se convierte más en una carga que en una recompensa para el ser humano. De hecho, para el extraño, el que vive la oscilación en su fase de extrañamiento, la libertad puede ser claramente negativa, tal y como dice Bauman:

³⁷⁰ Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, SUR, Buenos Aires, 1969.

³⁷¹ Orwell, G., 1984, Bibliotex, Barcelona 2002.

³⁷² La lectura de Nietzsche siempre es interesante y parece que la historia ha ido dando razón a muchas de las afirmaciones que, de un modo extemporáneo, expresó en su época y que tanta repercusión tuvo en pensadores posteriores. Para profundizar en esta idea de una verdad que depende del sujeto y que no hay pensamiento objetivo, sino que todo es interpretación del hombre, recomiendo las siguientes obras de Nietzsche: *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*, Tecnos, Madrid 1990; *Consideraciones intempestivas*, Alianza, Madrid 1988; *La gaya ciencia*, Akal, Los Berrocales del Jarama, 1988.

³⁷³ Vattimo, G., “Posmoderno. ¿Una sociedad transparente?”, 15-23, en Vattimo, G. y otros, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas 2000, 19.

³⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, 22.

³⁷⁵ Ardite B., “El reverso de la diferencia”, 99-125, en Vattimo, G. y otros, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas 2000, 106.

³⁷⁶ *Ibid.*, 107.

“Al extraño la libertad aparece, antes que otra cosa, como una aguda incertidumbre. Tiende a experimentar esa libertad como una maldición que no mitiga la disponibilidad temporal de algún puerto seguro, mas no como una bendición. La libertad en estado puro se vive como soledad, y es virtualmente insoportable como condición crónica”³⁷⁷.

Finalmente, es necesario reconocer, y a ello contribuyen también los datos de las encuestas, que “el carácter oscilante de los individuos puede cuando menos socavar una participación firme, estable y duradera en las instituciones”³⁷⁸. Porque es realmente difícil desarrollar la pertenencia en situaciones de desarraigo y extrañamiento.

2.2.3. Conclusión

Termino así este capítulo dedicado al análisis de lo que se entiende hoy por individualismo. Ha quedado claro que no hay grandes acuerdos sobre lo que significa. En rigor, ni siquiera podemos decir que todos estén de acuerdo en que hoy nos encontramos en un mundo eminentemente individualista. Pero donde realmente hay opiniones divergentes es respecto al significado de nuestro individualismo: ¿es motivo de alegría o de preocupación para el hombre? ¿Es causal de enriquecimiento o más bien causa de empobrecimiento? ¿Supone avance o retroceso?

Esta confrontación se expresa precisamente en una realidad como la de la libertad, de la que aparentemente no caben decir más que cosas buenas. Sin embargo, está claro que la libertad puede ser algo controvertido, tal y como hemos visto en mi reflexión, tanto que nos puede llevar a pensar que hoy no sabemos ya qué hacer con las elevadas cotas de libertad que hemos llegado a conseguir. Una libertad que pone a prueba nuestra identidad y nuestro sentimiento de pertenencia.

Destaco la profundización que he podido hacer respecto al mundo del trabajo. Nos encontramos en un universo diferente al que se ha vivido a lo largo de los siglos. Siempre nos hemos enfrentado a la realidad del trabajo de forma un tanto ambigua, subrayando a veces su realidad negativa, que en el mito del Génesis se explica como de castigo y que es la causa de la infelicidad del hombre; y otras veces se destaca su faceta de creatividad y su capacidad de generar alegría y satisfacción. Pero, en todo caso, viendo en él un elemento fundamental de socialización, pertenencia y superación de uno mismo. Hoy esto ha cambiado. Podremos seguir interpretándolo de la misma forma, pero en la práctica ha perdido mucho de su capacidad de identificación para el hombre, dada su variabilidad. Y si consideramos que la sociedad del consumo y del bienestar, entre otros elementos, han hecho que el hombre tenga menos capacidad de enfrentarse a las adversidades y a lo que requiere esfuerzo, podemos decir que el trabajo hoy es menos generador de satisfacción, y que parece imposible que el hombre se llegue a imaginar que puede ser feliz si no es gozando del ocio.

³⁷⁷ Bauman, Z., *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Barcelona 2005, 116.

³⁷⁸ *Ibid.*, 110.

3. EL ANÁLISIS DE LAS NUEVAS ANTROPOLOGÍAS

3.1. Introducción

En el último capítulo, tras el análisis del individualismo y la contraposición entre sus luces y sombras, hemos afirmado, que el individualismo es una realidad innegable. Para comprender mejor esta afirmación nos ayuda un recorrido, que me parece inevitable a través de las distintas tendencias antropológicas que se han sucedido a lo largo del siglo XX. Se trata de diversas tendencias antropológicas que plantean una fuerte ruptura respecto a la idea que durante siglos se tuvo acerca del hombre y que rompen con la imagen que se tuvo de él. Siempre se defendió la idea del primado ontológico y axiológico del ser humano sobre el resto de la creación, tanto por medio de argumentos filosóficos como religiosos. Y se pensó que la naturaleza humana era comunitaria y social. Ayudaban en esta concepción tanto principios religiosos como principios de tipo racional. Sin embargo, las antropologías del siglo XX, algunas de las cuales hunden sus raíces en siglos anteriores, discuten profundamente el primado del hombre y también la existencia de una naturaleza humana, entendida como imagen pre-establecida del ser humano y como una realidad cualitativamente diferente del resto de los animales.

Las nuevas antropologías no sólo cuestionan el carácter individualista o comunitario del ser humano, sino que se introducen en terrenos mucho más profundos y replantean la imagen del hombre tal y como se había concebido a lo largo de la historia. Nos pueden ilustrar dos textos de dos autores antitéticos, uno proveniente del mundo de la literatura y otro del mundo de la ciencia. Los dos autores encarnan dos visiones completamente distintas del ser humano, aunque entre ambos no media ni siquiera un siglo de distancia. El primero es Mark Twain, que en 1889 escribía:

“Espere treinta años y entonces mire usted a la Tierra. Verá maravillas sobre maravillas añadidas a aquéllas cuyo nacimiento puede usted testificar, y presenciara el formidable resultado: ¡El hombre alcanzando al fin casi su completa estatura y todavía creciendo, creciendo visiblemente mientras usted observa...!”³⁷⁹.

Se trasluce en este texto, junto a la admiración por el ser humano, la confianza ilimitada en la historia y en el progreso, propia de la modernidad. Twain encarna la visión de un período que pronto tocaría su fin, pero que aún disfrutaba de una fe en el hombre que le hacía sentirse centro de la creación. El siguiente texto es de 1966 y su autor es Michel Foucault. Dice así:

“A todos aquellos que quieren hablar sobre el alma del hombre, de su reino o de su liberación..., no se puede oponer otra cosa que una sonrisa filosófica... El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin”³⁸⁰.

Hablaremos en este capítulo más extensamente de Foucault; pero, de entrada, salta a la vista que no queda nada del optimismo de Twain. Foucault ha recibido la influencia de antropologías muy distintas, y a la vez ha

³⁷⁹ Citado por Ruiz de la Peña, J. L., *Las nuevas antropologías, un reto a la teología*, Sal Terrae, Santander 1983, 9.

³⁸⁰ *Ibid*, 9.

ahondado esta influencia, de modo que con él y con pensadores como él, asistimos a un trágico desmoronamiento de la fe del hombre en sí mismo, desmoronamiento que ha sido, curiosamente, impulsado profundamente por el mundo de la ciencia y la tecnología. Y el resultado es que hoy no podemos afirmar que conocemos mejor qué es el hombre. Más bien, nos encontramos recorriendo un terreno más abrupto, más inseguro, y el hombre no se siente mejor. Se han consolidado posturas antihumanistas, no porque estas fueran pretendidas desde el principio de este camino, sino porque el recorrido realizado nos ha conducido hasta ellas. De modo que desde los primeros atisbos de los humanistas deconstructores, a los que también podríamos darles el título de “pensadores de la sospecha”, hasta el momento actual, la senda no nos ha llevado donde habríamos deseado.

Vattimo recurre a una expresión que se ha hecho ya popular: “Dios ha muerto, pero el hombre no lo pasa demasiado bien”. Feuerbach había iniciado un camino destructor de las creencias tradicionales al afirmar que, eliminado Dios de nuestro universo, el hombre se encontraría mucho mejor, aumentaría la confianza en sí mismo y podría desplegar todo su potencial, sin necesidad de pensar en ningún ser superior que nos restara energía y nos mantuviera en una minoría de edad que debíamos superar. Sin embargo, dice Vattimo, “es innegable que subsiste una conexión entre crisis del humanismo y muerte de Dios”³⁸¹. Es más, el humanismo está en crisis también porque no puede ya resolverse en una apelación a un fundamento trascendente. En otros términos:

“El hombre conserva la posición de «centro» de la realidad, a que alude la concepción corriente de humanismo, sólo en virtud de una referencia a un *Grund* que lo afirma en este puesto. La tesis agustiniana según la cual Dios está más cerca de mí de lo que yo mismo estoy, nunca fue una verdadera amenaza al humanismo sino más bien le sirvió de apoyo, aún históricamente”³⁸².

Me serviré para esta presentación del libro *Las nuevas antropologías*³⁸³ de Juan Luis Ruiz de la Peña. Según este autor, y tal y como ya he introducido, los avances científicos y tecnológicos, los planteamientos políticos y los cambios culturales han provocado una revisión filosófica que cuestiona lo que se vivió a lo largo de toda la historia de la humanidad. También se ha producido un profundo cuestionamiento, como nunca se había observado, respecto a las certezas que en otra época surgían de la religión. Y, a la vez, se han abierto campos en la ciencia y en la tecnología que hacen que nos replanteemos muchas cosas. Todo esto, le llevaba a escribir al entonces Cardenal Ratzinger, en diálogo con Habermas:

“El hombre es ya capaz de hacer hombres, de producirlos, por así decir, en probeta. El hombre se convierte en un producto, y de esta suerte la relación del hombre consigo mismo cambia radicalmente. No es ya don de la naturaleza o del Dios creador; es un producto fabricado por él mismo. El hombre ha descendido al fondo de la fuente del poder, a las fuentes de su propia existencia. Ahora la tentación de construir el hombre perfecto, la tentación de hacer experimentos con el hombre, la tentación de considerar a los hombres como basura y de deshacerse de ellos no son ya fantasías de moralistas hostiles al progreso”³⁸⁴.

J. L. Ruiz de la Peña analiza en el citado libro tres tipos de problemas respecto a la imagen o la interpretación del hombre, estudiando en cada uno de ellos a sus principales representantes. Son los siguientes problemas, expresados como polaridades:

1. La polaridad entre *sujeto-objeto*: ¿Es el hombre realidad subjetiva, personal, frente al mundo de las cosas, o sólo hay una realidad objetiva omnicomprensiva?

³⁸¹ Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona 1987, 33.

³⁸² *Ibid.*, 34.

³⁸³ Cf. Ruiz de la Peña, J. L., *Las nuevas antropologías, un reto a la teología*, Sal Terrae, Santander 1983.

³⁸⁴ Habermas, J., y Ratzinger, J., *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Fondo de Cultura Económica, México 2008, 43.

2. La polaridad de *hombre-animal*: ¿Es el hombre una especie zoológica más, o dista cualitativamente de cualquier otro animal?

3. La polaridad *mente-cerebro*: ¿Encuentra la mente explicación acabada en el cerebro, o lo mental trasciende lo meramente cerebral?

3.2. La dialéctica sujeto-objeto

3.2.1. El existencialismo: una ontología antropocéntrica: M. Heidegger y J. P. Sartre

3.2.1.1. M. Heidegger

Para Heidegger³⁸⁵, el hombre es *dasein* en contraposición al *sein*, es decir, se trata del único ser con conciencia de ser. Todo lo demás (*sein*) son entes. El *dasein* tiene la responsabilidad de poder vivir de un modo auténtico o inauténtico, según asuma o no el hecho de ser él mismo, de construirse como individuo existente, escapando de la tentación de refugiarse en el anonimato del “se”. Late, por tanto, una profunda y prioritaria consideración del hombre como individuo, tal y como ya había sido adelantada por Kierkegaard, como pensador existencialista.

Pero por ser *dasein*, por su estatuto ontológico especial, el hombre se encuentra con la angustia, que es más que el miedo. El miedo sabemos que viene producido por una causa concreta, mientras que la angustia surge de algo inconcreto, algo que nos asalta por la conciencia de nuestra finitud, de nuestros límites... Nos toca vivir con la continua conciencia de sabernos y sentirnos permanentemente inacabados. Son muchos los autores que, sin llegar a la profundización heideggeriana del concepto de angustia, se refieren a este mismo sentimiento, aunque sea con distintos términos: limitación, desarraigo, conciencia de inacabamiento... Viene también profundamente reforzado por la conciencia de individualidad, de no pertenencia, de inseguridad. En otros períodos, como hemos visto y veremos, la conciencia de formar parte de algo y de sentirse afianzado en la unidad que la pertenencia a ese algo otorgaba, permitía vivir sin la amenaza tan fuerte de esta angustia existencial.

Según Heidegger, es precisamente en el momento en el que podríamos descubrirnos como acabados, en el momento de la muerte, cuando se nos arrebatara el ser. Ahora bien, la certeza que el hombre tiene respecto a su propia muerte hace que ésta se encuentre siempre presente. Nuestro ser viene definido como *un-ser-para-la-muerte*. No podemos escapar de este destino: ser auténticos es asumir el destino de la muerte hasta llegar a desearlo. De hecho, el sentido de la vida es aceptar que “somos para la muerte”. De este modo, da la impresión de que Heidegger invita a vivir una cierta *mística de la muerte*.

³⁸⁵ Para profundizar en el complejo y a la vez interesante pensamiento de Heidegger respecto al hombre, recomiendo las siguientes obras: *Carta sobre el Humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires 1985; *Tiempo e historia*, Trotta, Madrid 2009; *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2003.

3.2.1.2. J. P. Sartre

Sartre³⁸⁶, por su parte, propone dos categorías de seres: el *ser-en-sí* (los objetos, las cosas), que se limitan a ser, sin fisuras, y el *ser-para-sí*, que es el sujeto, es decir, el hombre, la conciencia. El *ser-para-sí* es el único ser con conciencia de incompletud, es decir, de no-ser, de nada, que vive en un constante no-ser, amenazado por la nada. ¿De dónde nace esa conciencia? Precisamente de lo que sería su mayor riqueza, el material del que el *ser-para sí* está formado: la libertad. La libertad es la fuente de donde brota la nada, pues “siendo capacidad de decir *no*, se evidencia como fabricadora de negatividad o de nihilidad; es la facultad de aniquilar las posibilidades A o B por el simple hecho de elegir la posibilidad C”³⁸⁷. Hacer opciones es una capacidad del ser humano. Pero optar significa decir no a muchas posibilidades. Eso agranda nuestra conciencia de nihilidad. Esta negatividad hace que el hombre se descubra permanentemente como un “todavía” que nunca llega a ser, a sentirse logrado. Su sueño sería ser un *ser-en-sí*, pero no es posible. Por eso, es una *pasión inútil*.

Para el *ser-para-sí* la libertad no es optativa: el hombre está *condenado a ser libre*. Y se trata realmente de una condena, porque esta condición de su existencia le obliga a decir no a otras posibilidades, con lo cual se agranda su nada. Y esta situación le obliga a vivir la *náusea*: una situación más terrible aún que la angustia heideggeriana, que tiene también relación con la individualidad innegociable del ser humano.

Si Heidegger invitaba a vivir una mística de la muerte y consideraba que tenía un cierto carácter de completud, para Sartre no hay escapatoria a la náusea existencial tampoco en la muerte. No existe tal completud en la muerte, sino una radical aniquilación de todas las posibilidades. Con lo cual todo está consagrado a la nada.

3.2.2. La antropología estructural: M. Foucault y L. Althusser

3.2.2.1. M. Foucault³⁸⁸

Ya nos hemos referido a este pensador en la introducción de este capítulo, concretamente a su idea de que el hombre es una invención de nuestro pensamiento. ¿Por qué esta afirmación que, de entrada, resulta extraña? Porque M. Foucault afirma la inexistencia del sujeto. Lo hace no desde la vertiente del existencialismo, como los anteriores, por más que sus orígenes provengan de él, sino por el camino de la epistemología, a partir del neopositivismo del Círculo de Viena. Por eso, su posicionamiento inicial es el de afirmar que sólo hay un tipo de saber y de verdad: el de las ciencias experimentales. Y por eso es uno de los pensadores al que incluimos dentro del grupo de los antihumanistas. A partir de la afirmación de que sólo hay un tipo de saber, tal como hacían los neopositivistas, no es extraño que Foucault reduzca la realidad a un único campo: el que estudian las ciencias experimentales.

³⁸⁶ Recomiendo para conocer más a fondo la antropología sartreana la lectura de las siguientes obras: *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona 1991; *La náusea*, El País, Madrid 2002; *Verdad y existencia*, Paidós I.C.E., Barcelona 1996; *La trascendencia del ego. Esbozo de descripción fenomenológica*, Síntesis, Madrid 1988.

³⁸⁷ Ruiz de la Peña, J. L., *Las nuevas antropologías, un reto a la teología*, Sal Terrae, Santander 1983, 29.

³⁸⁸ Merece la pena profundizar en el pensamiento de M. Foucault sobre el hombre. Recomiendo para ello las siguientes obras: *L'archéologie du savoir*, Seuil, Paris 1960; *La hermenéutica del sujeto, Curso del Collège de France*, Akal, Madrid 2005; *Sobre la ilustración*, Tecnos, Madrid 2003; *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid 1995..

Esta postura supone a la vez una triple reducción: se reduce la cultura a natura, la antropología a biología y la historia a química de procesos hormonales. Por eso no hay ni hombre ni historia, pues no hay sujeto de la historia. Por el contrario, afirma que el hombre es una criatura reciente... y efímera. “La *demiurgia* del saber lo ha fabricado hace menos de doscientos años”.

Opina que Descartes comete un abuso indebido al afirmar que el *pienso* conduce a la evidencia del *soy*. ¿Acaso puedo decir que *soy* este lenguaje que hablo? ¿O puedo decir que *soy* este trabajo que hago? ¿O puedo afirmar que *soy* esta vida que siento en el fondo de mí? En absoluto; y si estas preguntas nos provocan extrañeza es sencillamente porque estamos tan inmersos en un *sueño antropológico*, tan convencidos de nuestra centralidad en el mundo, como nos ha llevado a creer nuestra historia cultural, que no tenemos perspectiva posible para ser conscientes de nuestro error.

En Foucault, gran continuador de Nietzsche, apreciamos hasta qué punto la muerte del hombre no ha sido más que la continuidad de la muerte de Dios de la que hablaba el filósofo alemán. Pero ambas muertes, la de Dios y la del hombre eran necesarias, para que se produzca un nuevo período en la historia, que nos acerca más a la verdad y a la capacidad de pensar en libertad.

“El fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía. Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido... Este vacío... no es nada más y nada menos que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo”³⁸⁹.

¿Cómo piensa al hombre esta antropología? ¿Individuo, ser social? Más bien, se queda a las puertas del planteamiento, porque, en coherencia con las afirmaciones de Foucault, el hombre será lo que hagan de él las estructuras en las que se encuentre. No hay una naturaleza propia del hombre. Afirmar lo contrario sería expresar un pensamiento que no puede ser demostrado por las ciencias.

3.2.2.2. L. Althusser

Althusser³⁹⁰ continúa con ideas similares a las de Foucault, pero con una orientación marxista, lo cual le permite pronunciarse de una forma más determinada que Foucault: en el hombre destaca el carácter social sobre el individual. De hecho, la idea fundamental de Althusser es que el hombre es fruto de las estructuras sociales. Si esto es así, si no podemos hablar del ser humano más que como el resultado de las estructuras sociales, radicalizando de esta forma el pensamiento marxista, ¿por qué hemos vivido durante tanto tiempo considerando al ser humano desde el prisma humanista-idealista? Esto se ha producido por la influencia de la burguesía del siglo XVIII, que forjó el mito del hombre y de la ideología humanista. Pero en realidad, tal y como afirmaba Foucault, la historia no tiene, en el sentido filosófico del término, *sujeto*, sino *motor*: la lucha de clases. No hay propiamente individuo, al contrario de lo que se ha pensado.

“Los individuos no son sujetos libres y constituyentes. Obran en y bajo las determinaciones de las formas de la existencia histórica de las relaciones humanas de producción y reproducción”³⁹¹.

³⁸⁹ Ibid., 44.

³⁹⁰ El pensamiento de Althusser refleja una orientación marxista en la que el estructuralismo se convierte en una teoría absoluta. Entre las obras que se pueden consultar destaco: *Filosofía y lucha de clases*, Akal, Madrid 1980; *Posiciones*, Anagrama, Barcelona 1977; *Escritos*, Laia, Barcelona 1974.

³⁹¹ Ibid., 48.

3.2.3. El marxismo humanista: A. Schaff, R. Garaudy y E. Bloch

Mientras Althusser se muestra aguerrido militante de un marxismo de tipo antihumanista, hay autores más moderados que concilian su postura marxista con una orientación humanista.

3.2.3.1. A. Schaff

Concretamente, A. Schaff³⁹² se muestra contrario al estructuralismo y a la filosofía analítica, la propia de Althusser. Para Schaff las grandes preguntas del hombre no caducan nunca, porque son “problemas *reales*”, no estructurales. En lugar de encontrar oposición entre el marxismo y el existencialismo, tal y como habían hecho marxistas radicales, Schaff considera que ambas corrientes se plantean preguntas similares. Las diferencias que se puedan observar entre ambas posturas consisten en que el existencialismo ve al hombre de un modo más individualista mientras que el marxismo lo ve como “producto de la vida social”. Pero esta visión marxista no implica la cosificación del hombre. Es más, el marxismo, para Schaff, debe abrirse más a la filosofía del hombre. Si no lo ha hecho, ha sido por temor a caer en antropología individualista o idealista.

Para Schaff el verdadero marxismo es un humanismo y debe ser leído antropocéntricamente. Es más: el marxismo es el humanismo más radical, un humanismo “combativo” y “concreto”, por tener en cuenta las circunstancias sociales que fácilmente son desatendidas por otras posturas filosóficas. Por tanto, aprecio en Schaff un intento honesto de aunar las dos posturas que el existencialismo y el marxismo radicalizaban en su separación: la postura individualista y la colectivista.

3.2.3.2. R. Garaudy

Algo parecido observo en R. Garaudy³⁹³, filósofo profundamente enfrentado a la postura antihumanista de Althusser y enfrentado aún más a la postura estructuralista de Foucauld. Su pretensión es la de elaborar una teoría marxista de la subjetividad, distante tanto del subjetivismo sartriano como del antihumanismo althusseriano. Por tanto, de nuevo aprecio el intento de concebir al ser humano como una síntesis donde se conjugan el componente individual y social.

¿Por qué se opone Garaudy a los excesos subjetivistas sartrianos y al antihumanismo althusseriano?

- Porque, por una parte, critica el hecho de que Sartre convierta en realidad ontológica la realidad histórica de la sociedad individualista que vivimos.

³⁹² No hay muchas obras de Schaff en español. Una visión, un tanto parcial, pero que da idea de su comprensión del hombre antiestructuralista, puede ser la del libro *Microelectrónica y sociedad: para bien o para mal. Informe al club de Roma*, Alhambra, Madrid 1982.

³⁹³ Para profundizar en la idea del hombre de R. Garaudy, en confrontación con el marxismo en el que el pensador se inició en su filosofía, son interesantes estos libros: *El cristianismo es liberación*, Sígueme, Salamanca 1976; *Los integristas: ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo*, Gedisa, Barcelona 1991; *Marxismo del siglo XX*, Fontanella, Barcelona 1970.

- Y por otra, porque no está en absoluto de acuerdo con la posición de Althusser, concretamente con su anulación del sujeto, al reducir al hombre a “mero soporte de relaciones de producción”.

Garaudy se sorprende de que Althusser considere que la idea del hombre sea el fruto del siglo XVIII, cuando sus orígenes se remontan al impacto social y cultural del cristianismo; y también considera que la historia no está sometida a la sola fatalidad de los mecanismos económicos. Hay muchas más variables, y más influyentes, que las meramente económicas. Visiones tan radicales conducen a peligrosos resultados prácticos, como el neopositivismo, el neodogmatismo o la intolerancia del estalinismo. Garaudy, que a lo largo de su vida pasó por posturas muy diferentes (ateo, protestante, comunista convencido, crítico con el comunismo, católico, musulmán), se opone a todo dogmatismo y a toda imposición.

Valora el fenómeno comunitario, el grupo humano, al que considera imprescindible para que exista hombre. Por eso, en contraposición con la idea de Sartre de que “el infierno son los otros”, Garaudy dirá “el infierno es la ausencia de los otros”. Su postura, por tanto, es tanto individualista como colectivista.

3.2.3.3. E. Bloch

Si la postura de Garaudy me resulta sorprendente, más me lo parece la de E. Bloch, representante también de otra forma de interpretar el marxismo de un modo heterodoxo. E. Bloch³⁹⁴ elabora una cosmovisión en clave salvífica y no simplemente liberadora. Por eso, quiere hacer del marxismo una meta-religión, para perseguir la plenitud del ser, pues considera al hombre como un Dios en potencia.

Opina que el marxismo clásico olvida al hombre centrándose exclusivamente en las relaciones sociales y económicas. No cree que, conseguidos los logros económicos, el hombre adquiera la plenitud de la existencia. Más bien, considera que precisamente los logros económicos harán aún más evidentes otras carencias y otras preocupaciones, como el tema del sentido, la angustia, la muerte... “La liberación no es, *eo ipso*, la salvación; la abolición de las alienaciones deja pendientes de solución los más incisivos interrogantes”³⁹⁵.

Bloch es el filósofo de la esperanza. Cree que la metafísica no puede olvidar la categoría de “aún-no” al estudiar la realidad. Y el hombre, que es un “aún-no” actual, está llamado a lograr la realización del Jesús bíblico, el Hijo del Hombre nuevo, lo cual es más que sorprendente, sabiendo que quien dice esto no es ni cristiano ni siquiera creyente. Pero su esperanza es una esperanza “no garantizada”, no una certeza matemática, pues en la realidad laten también tendencias negativas.

³⁹⁴ El pensamiento de Bloch es realmente sorprendente, porque su marxismo es tan profundamente heterodoxo y su imagen del hombre está tan próxima a la imagen cristiana, que cuesta comprender lo que quiere decir desde un plano de pura inmanencia. Para profundizar en su pensamiento recomiendo las siguientes lecturas *Traces*, Gallimard, París 1988; *Entremundos en la historia de la filosofía: apuntes de los cursos de Leipzig*, Taurus, Madrid 1984; *Sujeto-Objeto: el pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1982; *Derecho natural y dignidad humana*, Aguilar, Madrid 1980.

³⁹⁵ *Ibid.*, 63.

3.3. La dialéctica hombre-animal

Si la polaridad anterior era importante, la que se refiere a la dialéctica hombre-animal lo es quizá más, dada la influencia de la biología y el impulso de nuevas ciencias como la sociobiología, la etología... Hoy se escribe mucho sobre este tema, en un momento en el que las diferentes teorías evolucionistas siguen en un estado de continua confrontación. Por este motivo, me acercaré con más detenimiento a esta polaridad, ofreciendo, antes de presentar a los distintos autores, una introducción más amplia.

3.3.1. Sobre la evolución

En primer lugar, me ha interesado una reflexión de Ken Wilber, acerca de la posmodernidad. Normalmente entendemos que posmodernidad y relativismo vienen a ser lo mismo. Si es así, en una época posmoderna, en la que la teoría de la evolución parece aceptada por casi todo el mundo, aunque con diversos matices de comprensión, se puede llegar a pensar que nada es absoluto. Todo ha dependido de la evolución y nada vale más que nada, porque todo es relativo. Sin embargo, Ken Wilber considera que la posmodernidad ha tomado dos caminos: *el constructivismo extremo* y *el moderado*. Según el primero, todo es construcción social, con lo cual no hay verdad en el cosmos: sólo conceptos que unos hombres imponen sobre otros. Es una forma posmoderna de nihilismo³⁹⁶. Y supondría, añadido yo, que no hay propiamente individuo, sino pura construcción cultural. Lo social eclipsaría totalmente al individuo. El constructivismo *moderado* o crítico es distinto: supone una versión evolutiva, que investiga la historia real, como proceso en el que se van sucediendo distintas visiones del mundo. Acepta la evolución, no sólo de tipo genético, sino también de tipo cultural, pero admite que la realidad se va integrando y trascendiendo en el tiempo³⁹⁷, de modo que no todo es relativo. Sí hay individuo, no un mero constructo social.

Vuelvo aquí a Sartre, a quien acabamos de ver en la primera polaridad que estudiamos: la versión existencialista de la polaridad sujeto-objeto; pero lo hago porque su pensamiento también ilumina este debate del hombre-animal y lo que está en juego: ¿tiene el hombre algo que le define de modo particular o es el resultado de un mero devenir, como son el resto de las criaturas del mundo? Desde luego que para Sartre hay algo profundamente definitorio: la libertad. Pero ¿supone un status especial para el hombre? Esta uno es una cuestión de poca importancia.

Para Sartre, el hombre es pura existencia y no tiene esencia. ¿Qué significa esto? Que el hombre es pura indeterminación. Es un modo de decir que todo es relativo. Lo único absoluto es la capacidad de decisión, pero sabiendo que lo que decida es relativo. Sartre pone el ejemplo del abrecartas: quien lo fabrica sabe cuál es su función y cómo debe utilizarlo. Pero el hombre no es así. Sartre, al afirmar que no hay naturaleza, libera al hombre del dominio divino y de lo que eso supondría: reconocer que debería vivir una ética determinada y que debería esforzarse por rehacer en sí mismo la naturaleza a la que está llamado.

“¿Qué significa en este contexto que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre existe primero, que surge en el mundo y que se define después. El hombre, tal y como lo concibe el existencialista, si no es de-

³⁹⁶ Cfr. Martínez Lozano, E. *¿Qué Dios y qué salvación?* Desclée de Brouwer, Bilbao 2008, 81.

³⁹⁷ Cfr. *Ibid.*, 82.

finible es porque primero es nada. Sólo será después y será como se haya hecho. Así pues, no hay una naturaleza humana, puesto que no hay Dios para concebirla”³⁹⁸.

El hombre es nada. La historia supera a la naturaleza. La evolución vendría a corroborar esta idea, porque el resultado final de lo que es el hombre no le permite afirmar que sea el fruto de un esquema o arquetipo concreto. No se puede acudir a ningún ideal. Lo que es, ha sido fruto de la evolución. Es curioso, pero estas ideas se podrían poner en relación, aunque en definitiva no afirman lo mismo, con las que Pico della Mirandola expuso en el origen del Renacimiento. La pretensión del pensador italiano era muy distinta, pues precisamente deseaba destacar la grandeza del ser humano respecto al resto de las criaturas, y además en un contexto religioso, pues reconocía que era así precisamente porque Dios lo había querido; pero en su exaltación humanista comenzaba a introducir una idea que, al desarrollarse con el tiempo, traería resultados que quizá él no pudo prever, pues se encontraba en germen la idea de la autonomía del ser humano y el rechazo de la existencia de Dios. En su mente, aún no existía ninguna duda de que el hombre había sido creado por Dios; pero Pico della Mirandola abre una puerta al afirmar que su acabamiento correspondía al mismo ser humano, que podía perseguir la excelencia, el logro máximo de sus capacidades, por centrarse sólo en potencia. Lo que él podía llegar a ser aún no se había escrito.

En un contexto diferente, de exaltación mucho más religiosa, Pascal venía a sugerir algo semejante, si bien de forma mucho menos optimista, cuando afirmaba que el hombre podía ser en la historia lo que él quisiera: lo más sublime o lo más abyecto. El objetivo de Pascal, más que enaltecer al hombre, es convencerle de que sin Dios está perdido, pero el abanico de posibilidades que abre a la elección del hombre y, por lo tanto, al devenir de la historia, es semejante al de Pico della Mirandola y, curiosamente, a Sartre, si bien para Sartre antes y después del hombre sólo existe la nada.

La filosofía actual parece haber reducido el abanico de posibilidades que Pico della Mirandola y Pascal habían abierto. Dice Victoria Camps que sin llegar a renegar del individuo como principio y razón del conocimiento, la filosofía ya no lo concibe como un ser superdotado que tenía en sí mismo la clave y el poder de transformarse y transformar el universo. Hoy, el individuo es básicamente un ser que habla, profundamente ambivalente en sus manifestaciones y en su forma de expresarlas. El lenguaje lo mediatiza todo: el conocimiento y la relación con el mundo, con el otro y consigo mismo³⁹⁹.

También me recuerda el pensamiento de Sartre el propio de Hanna Arendt, y en este caso estableciendo una relación directa con Darwin. Dice así:

“La introducción por Darwin del concepto de evolución en la naturaleza, su insistencia en el hecho de que, por lo menos en el ámbito biológico, el movimiento natural no es circular sino unilineal, progresando hasta el infinito, significan, de hecho, que la Naturaleza está sumergida en la Historia, que la vida natural se considera esencialmente histórica”⁴⁰⁰.

Pero leyendo con detenimiento a Hanna Arendt se descubre que su pensamiento no coincide con el de Sartre. Más bien me recuerda la idea del constructivismo *moderado* de Ken Wilber, al aceptar la evolución, pero una evolución que integraba y trascendía la naturaleza, no la eliminaba en su movimiento. Por eso la naturaleza “está sumergida en la historia”, no anulada por ella.

³⁹⁸ Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, citado por Finkielkraut, A., *La humanidad perdida*, Anagrama, Barcelona 1998, 44.

³⁹⁹ Cfr. Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 20-21.

⁴⁰⁰ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, citado por Finkielkraut, A., *La humanidad perdida*, Anagrama, Barcelona 1998, 70.

Cuando Finkielkraut, de quien he tomado la cita anterior, expone la reflexión de Hanna Arendt, lo hace con el deseo de clarificar una idea en torno al pensamiento de Hitler. Se cree que Hitler consideraba que su lucha pretendía defender una visión naturalista, en la que primaría la genética, sobre una visión histórica. Según Finkielkraut eso no está tan claro. El opina más bien lo contrario: Hitler defiende la evolución, y si se opone a la democracia lo hace porque considera que ésta se contrapone a la evolución, es decir, al progreso de la especie, por su tendencia a proteger a los débiles⁴⁰¹. Hitler confía profundamente en la fuerza de la voluntad y considera que la lucha por la vida hace de la política el lugar donde se decide el porvenir de la especie humana. Una política que se construye a partir de la idea de raza, que para Hitler no sólo participa en la historia, sino que construye activamente la historia⁴⁰². Construir la historia significa estar por encima de componendas piadosas. El progreso y el bien de la raza exigían eliminar la piedad y la compasión, o la tentación de pensar que había juicios buenos, merecedores del perdón y de la vida⁴⁰³.

Para Hitler, la gloria del deber se imponía por encima de todo. Un deber al que hacía responsable de la muerte de millones de personas. A pesar de tantos intentos de explicación del comportamiento de Hitler, sigue haciéndonos incomprensible cómo, en virtud del deber se pueda llegar a esta aberración. El imperativo categórico kantiano parece caer en la contradicción más inverosímil, porque en función del *amor* al hombre se prescribe la muerte del hombre, al que previamente se le ha quitado el *carácter* de hombre. Por ayudar a la naturaleza en su pulsión vital para que se fortalecieran “los mejores” se imponía el deber de eliminar a los desechos y el deber de eliminar la piedad. Si se cediera a la tentación de la compasión piadosa, se pondría freno a una historia que persigue el bien del hombre.

Late aquí una concepción de la historia y de la evolución de tipo teleológico. Pero esta concepción es semejante a la que animaba al comunismo soviético, empeñado también en interpretar lo bueno de la historia según su propia cosmovisión. Los extremos se tocan, y para ambos extremos *la razón y la justicia* que “se deben” al ser humano son muy superiores a la piedad de la que el ser humano es merecedor. La razón que aquí se esgrime, obviamente, es la misma razón que Horkheimer y Adorno critican profundamente en su magna obra *Dialéctica de la ilustración*⁴⁰⁴. Y lo mismo hace Finkielkraut, en un comentario que recuerda mucho la obra de los alemanes:

“En vez de ser el horror el instrumento de la virtud, es la virtud la que se ha puesto al servicio del horror; en vez de gobernar la Razón el mundo mediante la sinrazón, es la barbarie la que ha movilizado los recursos de la Razón y las invenciones de la ciencia. Y la Europa civilizada, a modo de realización de su misión histórica, ha arrasado la civilización europea”⁴⁰⁵.

Cuando se piensa en una idea general de la raza o de la especie, y se olvida al individuo concreto, a la persona, se pueden cometer los mayores desmanes. Tenía razón Hanna Arendt cuando afirmaba: “La dignidad del hombre exige que cada ser singular sea considerado en su particularidad y sea percibido, en cuanto que tal, como el espejo del género humano en general”⁴⁰⁶. Su pensamiento recuerda inevitablemente, pero ahora sin ironías, el imperativo categórico kantiano. Cuando a la idea de la especie y la raza se une la idea del progreso, entonces se proclama la supremacía ontológica de la vida de la humanidad por encima de la vida de los hombres. Esto puede ser sumamente peligroso. En el debate acerca de lo singular y lo colectivo, del individualismo y el comunitarismo, me reafirmo aún más, es necesario buscar el justo equilibrio.

⁴⁰¹ Finkielkraut, A., *La humanidad perdida*, Anagrama, Barcelona 1998, 70.

⁴⁰² *Ibid.*, 73.

⁴⁰³ *Ibid.*, 75.

⁴⁰⁴ Cfr. Horkheimer, M., y Adorno, T., *Dialéctica de la ilustración*, Akal, Madrid 2007.

⁴⁰⁵ Finkielkraut, A., *La humanidad perdida*, Anagrama, Barcelona 1998, 96.

⁴⁰⁶ Arendt, H., *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, citado por, Finkielkraut, A., *La humanidad perdida*, Anagrama, Barcelona 1998, 83.

Para terminar esta introducción respecto a la reducción biologista, podemos hacernos esta pregunta: ¿Nos conduce la historia de algún modo hacia un final concreto, que supondrá el logro del mejor de los mundos posibles? Esta tesis ha sido esgrimida por varios autores, desde el siglo XIX, con Hegel y Fukuyama como algunos de sus máximos representantes. En este sentido, en una discusión con Fukuyama, se le arguyó que no contemplaba lo inestable, cambiante y caprichosa que puede ser la naturaleza, a lo cual Fukuyama argumentó que lo que no se contempla es que “la naturaleza humana existe, pero ésta también cambia con la historia; hoy en día, por ejemplo, la democracia parece estar convirtiéndose en una necesidad de la humanidad tan importante como el sueño”⁴⁰⁷. En conclusión: considero que, necesariamente, naturaleza e historia caminan de la mano, interactuando. No es posible ninguna reducción de tipo biologista o genética. Sin embargo, veamos tres representantes concretos de este reduccionismo.

3.3.2. El reduccionismo biologista

3.3.2.1. J. Monod

J. Monod⁴⁰⁸, científico francés, se propone en 1970 un programa de reducción biologista. Como Foucault, parte también de una filiación neopositivista, repudiando todo posicionamiento antropocéntrico, por parecerle poco objetivo. Considera que la naturaleza es *objetiva* y no *proyectiva*. Por eso rechaza cualquier interpretación de los fenómenos formulada en términos de causa final o de proyecto. Mantener la idea de “proyecto” sería como caer en un animismo, es decir, concebir la naturaleza a imagen y semejanza del hombre, cuando lo correcto sería concebir al hombre a imagen y semejanza de la naturaleza.

A la idea de finalidad opone la idea de *azar* como “ley general” de la vida: es imposible formular ninguna regla que permita prever la emergencia de la vida; pero, una vez que la vida se ha logrado, se produce la invariancia reproductiva, es decir, la necesidad. Todo tiende a repetirse. De ahí que conjugue *azar* y *necesidad*. Obviamente, la regla de la necesidad tiene sus excepciones, por eso se ha producido la evolución, pero Monod se muestra convencido de que esta combinación de azar y necesidad permite disipar “la ilusión antropocéntrica”.

3.3.2.2. E. Morin

Si Monod era ante todo neopositivista, Morin⁴⁰⁹ es fundamentalmente biologista. Opina que el hombre contemporáneo admite sin problemas que el ser humano procede del animal; pero le cuesta pensar que él mismo *es un animal*. Sin embargo, para Morin es evidente que no hay dualidad hombre/animal o cultura/naturaleza: el hombre es una totalidad bio-psico-sociológica.

⁴⁰⁷ Anderson, P., *Los fines de la historia*, Anagrama, Barcelona 1996, 100.

⁴⁰⁸ Para conocer el pensamiento antropológico de Monod es imprescindible su obra *El azar y la necesidad*, Círculo de lectores, Barcelona 1999, pero recomiendo también la lectura de estas dos obras: *Epistemología y marxismo*, Martínez Roca 1974 y *Del idealismo físico al idealismo biológico*, Anagrama, Barcelona 1972.

⁴⁰⁹ Recomiendo las siguientes lecturas de Morin, para conocer mejor su pensamiento: *Pensar la complejidad*, Universitat de València, Valencia 2010; *Para una política de civilización*, Paidós, Barcelona 2009; *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*, Barcelona, Icaria 2007; *Breve historia de la barbarie en Occidente*, Barcelona, Paidós 2005; *Introducción a una política del hombre*, Gedisa, Barcelona 2002.

Con esto, se propone asentar dos principios:

a) *La cercanía del animal al hombre.* La ciencia de la *etología* ha conseguido cambiar la idea que teníamos del animal. En él hay capacidades que hasta ahora sólo se habían atribuido al hombre: comunicatividad, comportamiento simbólico y ritual, propensión al juego, noción de territorio, sociabilidad jerárquica... En él también se observa cierta capacidad de crear cultura. En absoluto podemos negar que tengan autoconciencia (por ejemplo, los chimpancés se pueden reconocer ante un espejo...), etc.

b) *La cercanía del hombre al animal.* Aquí es la *antropología* la que interviene. Por medio de esta ciencia, sabemos que la hominización es un proceso en el que han intervenido tanto una catástrofe ecológica (una terrible sequía que obligó a abandonar los bosques en el Terciario), como una disidencia sociológica (la lucha por la supervivencia) y una desviación genética (un bipedismo provocado por la sabana). A la vez, los distintos pasos en el proceso han sido producidos por la división del trabajo, la evolución del lenguaje y la dialéctica complejificación cultural-social/mutación genética cerebralizante. No es posible continuar contraponiendo la naturaleza y la cultura, como se ha hecho tradicionalmente: ellas son “los dos polos de desarrollo... del fenómeno global de hominización”⁴¹⁰.

Morin añade a las anteriores opiniones una reflexión sobre la máquina, a partir de los estudios que se realizan en torno a la inteligencia artificial. Con los avances de estos estudios cree que se puede transitar de lo físico a lo psíquico sin solución de continuidad, ¡incluso sin pasar por el estadio de lo biológico!

Excepto en esta última incursión en el mundo de la máquina, veo el planteamiento de Morin mucho más equilibrado y razonable que el de Jacques Monod. Acusar de animismo todo pensamiento que se acerque a la idea de proyecto o de causa final me parece una exageración. Por el contrario, la idea de no hacer rivalizar naturaleza y cultura, sino de considerar que ambos polos tienen mucho que ver con lo que es el hombre hoy, no reduciendo lo que somos a pura genética, me parece muy acertada. Este planteamiento lo veo acorde también con la valoración del ser humano como individuo y como miembro de una sociedad. Sin embargo, obviamente, no estoy de acuerdo en que no exista la dualidad hombre/animal. Comparto la idea de que hay mucho más en común de lo que se pensó tradicionalmente, y considero que todo intento de seguir ahondando en lo que haya de común, incluso con fines ecológicos, me parece loable. Pero de ahí a afirmar que hombre y animal son lo mismo, va una gran diferencia.

3.3.2.3. E. O. Wilson

El planteamiento de Wilson⁴¹¹ me parece especialmente interesante y creo que es el más influyente hoy en día. Al menos, es el autor más citado en estos temas. Así como Morin acudía a la etología y la antropología, Wilson se sirve de la ciencia de la sociobiología para avanzar, desde presupuestos similares a los de Morin, hacia la “síntesis” entre el hombre y el animal. Su tesis principal es que el comportamiento social y cultural del hombre, incluidas las actitudes éticas y religiosas, está determinado genéticamente.

⁴¹⁰ Ruiz de la Peña, J. L., *Las nuevas antropologías, un reto a la teología*, Sal Terrae, Santander 1983, 96.

⁴¹¹ Para profundizar en el pensamiento de Edward Wilson, recomiendo las siguientes lecturas: *La creación: salvemos la vida en la tierra*, Katz, Buenos Aires 2006; *El futuro de la vida*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2002; *La diversidad de la vida*, Crítica, Barcelona 1992.

Las especies fueron creadas por el azar genético y las necesidades ambientales sin otra finalidad posible que no fuera la puramente biológica de perpetuación. De hecho, la mente humana es un mecanismo de supervivencia y reproducción y no hay ningún objetivo ajeno a la naturaleza biológica.

Ni siquiera la ética va más allá de una determinación puramente biológica. Esta afirmación, tan sorprendente, la justifica con el ejemplo del incesto: las culturas la han evitado porque supone pérdida de capacidad genética. De la misma forma, el altruismo no es más que una sofisticada forma de egoísmo genético, en el fondo una especie de defensa de sí mismo. El caso de la Madre Teresa no sería más que un ejemplo clarísimo de un *egoísmo sublimado*. Y los derechos humanos son un modo de convenir en una normativa niveladora del status social. Eduardo Punset parece opinar de la misma forma, o al menos afirma que sí existe una cierta capacidad de altruismo entre los animales.

“Los animales no humanos pueden decidir cooperar, por ejemplo, para capturar una presa o incluso lamentar en grupo la pérdida de un semejante. Tenemos muestras de cooperación, de altruismo, de reparto de la comida; animales que, después de una lucha entre un subordinado y otro dominante se abrazan para reconciliarse y tranquilizar a todo el mundo, para que los niveles de estrés colectivo no suban, exactamente como ocurre en las sociedades humanas”⁴¹².

Sin embargo, mantiene que los seres humanos son los únicos seres con capacidad de correspondencia. “Yo te doy algo a ti hoy y dentro de un tiempo tú me lo darás a mí”⁴¹³.

Afirmar la capacidad de altruismo en los animales supone conceder todo protagonismo a la genética y a la especie, eclipsando lo que el individuo pueda aportar desde su conciencia personal. Si todo es resultado de una “sofisticada forma de egoísmo genético”, ¿qué queda para la libertad individual y para la capacidad de generosidad asumida de forma consciente, aunque pueda ser en perjuicio de quien la viva?

3.3.2.3.1. En confrontación con Wilson respecto a la ética

Francis S. Collins⁴¹⁴ se opone a estas interpretaciones. Resume el pensamiento de Wilson y rivaliza con él:

- A la propuesta de Wilson de que la conducta altruista repetida en un individuo se debe reconocer como un atributo positivo en la selección de pareja, Collins arguye que esa hipótesis está en conflicto directo con las observaciones en primates no humanos que con frecuencia revelan justamente lo opuesto; como, por ejemplo, la práctica del infanticidio por parte de un nuevo mono macho dominante, para abrir el camino a su propia descendencia.

- Otro argumento de Wilson es que existen beneficios recíprocos indirectos que han otorgado ventajas a quienes practican el altruismo a lo largo del tiempo de la evolución; pero, según Wilson, este argumento no puede explicar la motivación humana de practicar pequeños actos de conciencia de los que nadie más se entera porque se producen sin ningún espectador delante.

⁴¹² Punset, E., *El viaje al poder de la mente*, Destino, Barcelona, 2010, 167.

⁴¹³ Cfr. *Ibid.*, 167.

⁴¹⁴ Cfr. Collins, F., *¿Cómo habla Dios?*, Temas de Hoy, Madrid 2007, 23 ss.

- Un tercer argumento de Wilson es que la conducta altruista de algunos miembros del grupo proporciona beneficios a todo el grupo. Se ofrecen ejemplos de colonias de hormigas, en donde las obreras estériles trabajan sin cesar para crear un ambiente en el que sus madres puedan tener más hijos. Pero esta clase de «altruismo hormiga» se explica inmediatamente en términos evolucionistas por el hecho de que los genes que motivan a las obreras estériles son exactamente los mismos que transmitirá su madre a los hermanos que con su trabajo están ayudando a gestar. Esa inusual conexión directa del ADN no funciona en poblaciones más complejas. Los evolucionistas están casi universalmente de acuerdo en que la selección opera en el individuo, no en la población. Según Collins, la conducta programada en la hormiga obrera es fundamentalmente diferente de la voz interior que nos hace sentirnos impulsados a lanzarnos a un río para tratar de salvar a un extraño de ahogarse, incluso aunque no fuéramos buenos nadadores y pudiéramos morir en el intento.

En conclusión, Collins cree que sostener el argumento evolucionista de los beneficios del altruismo para el grupo parece requerir una respuesta distinta. La actitud de Oskar Schindler y de la madre Teresa contradice esta clase de pensamiento. Para Collins, ese comportamiento sólo se puede explicar desde la existencia de una ley moral, presente en cada individuo, que me pide salvar al hombre que se está ahogando, incluso aunque fuera mi enemigo. No puede ser, en absoluto, una respuesta exclusivamente genética.

3.3.2.3.2. En confrontación con Wilson respecto a la religión

Wilson también considera que la religión, de la misma forma que la ética, tiene una raíz genética. Las virtudes de la religión para Wilson son evidentes: corrobora la propia identidad, describe la realidad con imágenes y definiciones fácilmente comprensibles, da razones para vivir... Me limito a exponer muy brevemente sus ideas, aunque sobre este asunto habría mucho que decir. Solamente añado que estoy de acuerdo con Wilson en lo que se refiere a los efectos positivos que la religión provoca. Esos son evidentes. En lo que seguramente no habría acuerdo es en lo que Wilson considera que se pueda encontrar como el origen de la religión. También Luc Ferry considera que la religión ofrece motivos para vivir, da respuesta a las preguntas que más inquietan al ser humano, le ofrece tranquilidad; pero todo esto le lleva a decir que, aún así, prefiere la lucidez de saber que no hay Dios antes que la seguridad que proporciona la idea de su existencia⁴¹⁵. Con todo, hay una tendencia consolidada a pensar como Wilson lo hace. En un artículo reciente de *El Mundo* se presentaba el libro *The faith Instinct: How religion evolved and why it endures*. Es curiosísimo porque, su autor, Nicholas Wade, sostiene que el nacimiento y el desarrollo de la religión están relacionados con la evolución de la especie en términos biológicos y ha sido fundamental en el progreso del hombre.

Me han parecido iluminadoras las reflexiones de Luc Ferry, a quien acabo de citar, en la obra *¿Qué es el hombre?*⁴¹⁶, escrita con Jean Didier Vincent. Ferry resume el materialismo biológico contemporáneo diciendo que frente a lo que enseñaban las grandes religiones y la tradición del pensamiento heredado de la ilustración, para los materialistas biológicos no habría ninguna especificidad radical o *esencial*, sino “únicamente características particulares, análogas a las que poseen el resto de las especies vivas que han logrado adaptarse al medio. Ni más ni menos”⁴¹⁷.

⁴¹⁵ Cfr. Ferry L., *Aprender a vivir*, Taurus, Madrid 2007.

⁴¹⁶ Cf. Ferry, L. y Vincent J. D., *Qué es el hombre. Sobre los fundamentos de la biología y la filosofía*, Taurus, Madrid 2000.

⁴¹⁷ *Ibid*, 20.

Pero en seguida Ferry contrapone a este pensamiento la idea de la libertad. Si fuese real lo que afirma el materialismo biólogo, no habría libertad, sino sólo una ilusión de autonomía. Y, por supuesto, supondría una fuerte reducción del ser humano. Pero la realidad de la libertad es insoslayable. Es más: según Ferry,

“por el hecho de ser libre [el hombre] es por lo que accede a la auténtica historicidad, la que nos aleja del reino de la naturaleza para hacernos entrar en el de la cultura”⁴¹⁸.

El concepto de “perfectibilidad” de Rousseau nos ayuda a entender un componente que la libertad ofrece al ser humano y le hace diferente del resto de la creación, no sólo de un modo cuantitativo, sino cualitativamente. Tanto la educación (a nivel individual) como la política (a nivel social) son expresiones que le ofrecen al ser humano la posibilidad de perfeccionarse, de construirse, como individuo y como ser social. Rousseau, junto con otros autores modernos, nos ha permitido el paso a una ética de tipo humanista, muy diferente del que se vivió en el inicio de nuestra cultura, en el mundo antiguo, aristocrático, tematizado en la filosofía de Aristóteles. Nos encontramos ahora, tras la filosofía de autores como Rousseau, Kant, Husserl, Sartre, en el mundo de la libertad, y esta nos obliga a concebir al ser humano de un modo diferente y a rechazar tanto el materialismo histórico como el biológico.

3.3.2.3.3. Debate respecto al altruismo

Y respecto al tema del altruismo, anteriormente debatido, Ferry también se muestra decididamente contrario a los planteamientos de Wilson. Para Ferry no es lo mismo el altruismo *biológico* y el altruismo *ético*. El biológico es el propio de los animales que, genéticamente, se ven obligados a actuar a favor de la especie a la que pertenecen; el ético es el propio del hombre, que actúa con conciencia de los valores que ha elegido para guiar su actuación.

Comenta Ferry un artículo de Ruse, cercano en sus planteamientos a Wilson, en el que afirma que la naturaleza, para hacernos “biológicamente” altruistas, nos ha proporcionado pensamientos literalmente altruistas. Esto le conduce a Ruse a afirmar que tenemos disposiciones innatas no sólo a ser sociales, sino a ser auténticamente morales. Con lo cual, parece que Ruse, y podemos ampliarlo a la postura biólogo, afirma que el hombre es por naturaleza un ser social. Pero Ferry, sin embargo, considera que estas afirmaciones de Ruse están sesgadas. Ferry no ve nada en los argumentos de Ruse

“que invalide de verdad la idea de que la moral altruista y las políticas pacifistas no sean un producto de la naturaleza, sino más bien una lenta, difícil e incierta conquista de la cultura democrática frente a una naturalidad que, tanto fuera como dentro de nosotros, no tiene a priori nada, o casi nada, de altruista”⁴¹⁹.

Personalmente, me encuentro más inclinado a la postura de Ferry, y considero que el hombre es social, es altruista, pero desde la libertad, no desde condicionamientos de tipo meramente biólogo. Ahora bien, la cultura que va construyendo el hombre es tan influyente en él como la misma biología, por lo que, sea como sea, el resultado definitivo es la afirmación radical de la sociabilidad del ser humano.

⁴¹⁸ Ibid., 30.

⁴¹⁹ Ibid, 88.

3.3.3. El planteamiento antropobiológico:

3.3.3.1. A. Gehlen

A. Gehlen⁴²⁰ denuncia las insuficiencias de la comprensión zoológica que acabamos de ver en los autores anteriores. No cree que el hombre sea sólo animal. Por el contrario, hay algo que diferencia profundamente al hombre del animal, y su originalidad *biológica* reside precisamente en ser “un ser carencial”: en el hombre son manifiestas una serie de carencias: carencia de adaptación, de especialización y, fundamentalmente, carencia de auténticos instintos... Ante esta “mediocridad biológica”, lo realmente sorprendente es que la especie humana “no se haya extinguido”.

Podría caber la posibilidad de plantearse si el hombre tiene “alma” o “espíritu”, y Gehlen no descarta esa posibilidad, aunque prefiere no abordarla por no introducir esos elementos en la problemática biológica. Para él, lo que está claro es que, al ser el hombre un “ser carencial”, se ve compensado con la capacidad de ser un “ser práxico”, es decir, un ser que, por no estar acabado ni tener asegurada su existencia, él mismo se fabrica las razones de su existencia. Por eso, al no tener órganos superespecializados, la naturaleza ha dejado a su cargo la tarea de autoelaborarse. Lo que en la naturaleza es función del instinto, en el hombre lo hace la cultura. Así, el hombre puede frenar sus apetencias, postergarlas, invertir las, sublimarlas... El lenguaje entra dentro de este contexto.

Gehlen ha intentado demostrar que la discontinuidad hombre-animal no radica sólo en cualidades trascendentales como la inteligencia o la autorreflexión, sino ya desde los mismos estratos biológicos: “la anatomía, el aparato sensomotor, la fisiología de los sentidos, los mecanismos pulsionales, etc., de los animales y del hombre son diversos, no gradual sino esencialmente”⁴²¹.

Hay otros muchos autores, como Portmann, Ayala, Thorpe, Dobzhansky... que se oponen al planteamiento reduccionista, en la misma línea de Gehlen. Globalmente, consideran que el hombre es un animal radicalmente diferente de los demás, en el que la evolución genética se ha trascendido a sí misma. Dan gran importancia a la “herencia social” transmitida por la educación, pues modifica la forma de vida más rápidamente de lo que podría hacerlo cualquier otro medio de selección natural. Y, por encima de todo, consideran que hay capacidades como la reflexividad, la capacidad de comunicación y la creatividad estética que se encuentran en el hombre a un nivel *esencialmente* diverso.

3.4. La dialéctica mente-cerebro

Durante la primera mitad del S. XX la tendencia psicológica y pedagógica del conductismo no tuvo rival. Consideraba que en el organismo humano no había *mente*, como realidad distinta de la mera fisiología del cerebro, sino sólo entradas de estímulos y salidas de respuestas. Pero ese período fue superado a partir de los años 50 por otras tendencias:

⁴²⁰ Dos obras interesantes de Arnold Gehlen, para conocer mejor su pensamiento, son: *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1987 y *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Paidós, Barcelona 1993.

⁴²¹ Ruiz de la Peña, J. L., *Las nuevas antropologías, un reto a la teología*, Sal Terrae, Santander 1983, 116.

- Las tendencias “dualistas” o “espiritualistas”, propias de antropologías actuales.
- Determinados materialismos, más consecuentes y elaborados que los materialismos originales.

Estas tendencias anticonductistas suponen el retorno al concepto de “lo mental”, la rehabilitación del problema mente-cerebro y la vuelta al estudio de la relación alma-cuerpo, que parecía que ya había sido eliminado.

3.4.1. Identidad mente-cerebro: la versión del monismo fisicalista: H. Feigl y D. M. Armstrong

3.4.1.1. H. Feigl

Herbert Feigl⁴²² es el creador de la *teoría de la identidad*. En ella, desarrolla su pensamiento en tres fases:

- La mente y los estados mentales son realidades objetivas.
- La mente es el cerebro.
- El cerebro es en último término una estructura física.

Para Feigl es indiscutible que existe un yo, como “unidad de la conciencia”. Ese yo es la mente, que no tiene por qué explicarse a partir de una entidad que no sea somática. Los dualistas postulan una causa de los estados mentales distinta; pero Feigl no lo ve necesario. Por el contrario, él cree que los procesos teleológicos de la mente, el carácter intencional de la conducta, la volición, la elección libre... tienen una base exclusivamente neurológica.

Los estados de experiencia directa que los seres humanos vivencian son idénticos a los procesos neuronales de sus organismos. Así pues, reduce lo psicológico a lo fisiológico; e intenta reducir lo fisiológico a lo físico: de este modo, la mente es igual al cerebro; y el cerebro equivale a la realidad física.

Esto nos conduce inevitablemente al cotejo del hombre con el ordenador, aunque Feigl se muestra lo suficientemente honesto como para reconocer que al menos hay dos puntos débiles en esta relación: la naturaleza de la memoria y el surgimiento de la dimensión ética. Esto le diferencia claramente de la visión de Wilson, que vimos en el reduccionismo biologista y hace que su planteamiento sea más moderado.

3.4.1.2. D. M. Armstrong

D. M. Armstrong⁴²³ considera que hay dos clases de dualismo, y se opone a las dos: la de Hume, que consideraba que la mente no es una sustancia, sino un conjunto de eventos, y que a Armstrong le parece fácilmente

⁴²² Hay pocas obras de Feigl en castellano. Para profundizar en su visión del hombre, tan cercana a la filosofía neopositivista, se puede leer *El legado del positivismo lógico*, Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia, Valencia 1981.

⁴²³ No he encontrado ninguna obra de David Malet Armstrong en español. Entre las obras en inglés que estudian al ser humano, recomiendo: *What is a law of nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1985 y *Universals and scientific realism*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

superable; y la de Descartes, que le parece más difícilmente superable. Para Descartes, la mente es una sustancia espiritual, distinta del cuerpo. Contra ella argumenta de esta forma:

- No podemos definir lo que es la “sustancia espiritual”. No se puede decir nada de ella, excepto que posee los estados mentales.
- El hombre es unitario. Si no fuera así, cómo sería posible la interacción de las dos sustancias. El recurso a la conexión en la glándula pineal sólo es “una solución desesperada”.

Por tanto, para Armstrong es evidente que el hombre es una única sustancia, pero con propiedades que trascienden las que predicaban los materialistas. De este modo, parece que Armstrong se aproxima a los emergentistas, que veremos a continuación; pero su aproximación es sólo aparente, porque está claramente en contra de ellos. No hay duda de que hay estados mentales. Y, a partir de ellos, tampoco podemos dudar de que hay mente. Pero ésta no es en absoluto distinta del cerebro.

Reconoce que no tenemos dificultades para entender lo que es el cerebro, pero sí para entender qué es la mente. Porque, en el fondo, la mente no es más que el cerebro: el hombre es un objeto material y no tiene más que propiedades físicas. Y ante esta realidad, afirmar el emergentismo es en el fondo como afirmar el dualismo. Y eso es algo que se niega a admitir.

Así pues, me da la impresión de que el monismo fisicalista termina por ser un reduccionismo de la comprensión del hombre. Y considero que su comprensión es fundamentalmente individualista, pues reducir la identidad del hombre o la mente a estructura física, es considerar básicamente al ser humano como una mónada.

3.4.2. Identidad mente-cerebro: la versión del monismo emergentista: M. Bunge

Mario Bunge⁴²⁴ muestra su repulsa tanto al dualismo como al monismo reductivo o fisicalista, y opta por un materialismo emergentista. La tesis fundamental es que no hay continuidad entre lo biológico y lo mental, sino que las propiedades mentales *emergen sobre* las biológicas y son irreductibles a ellas.

Critica profundamente el dualismo, a pesar de que sea la teoría más popular: no la considera científica sino que le parece estéril, más cercana al creacionismo que al evolucionismo; también ataca el fisicalismo, por oponerse a la evidencia de la evolución, que nos muestra que constantemente emergen cosas absolutamente nuevas, que poseen propiedades que no han existido antes. La solución está en el *emergentismo*, que conlleva la existencia de “clases o niveles de entes”.

Admite que la mente es el cerebro; pero el cerebro difiere cualitativamente de cualquier otro sistema material, especialmente de las computadoras. Los sistemas neuronales tienen un carácter espontáneo, una plasticidad y una creatividad que les hace profundamente distintos; pero hay que dejar claro que el emergentismo habla de

⁴²⁴ Bunge es un filósofo de gran influencia, especialmente en ámbitos de relación de la ciencia, la sociología y la filosofía. Para conocer mejor su pensamiento respecto al hombre y la noción de sistema recomiendo los libros *La relación entre la sociología y la filosofía*, Edaf, Madrid 2000; *Sistemas sociales y filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires 1995, y muy especialmente el libro *El problema mente-cerebro: un enfoque psico-biológico*, Tecnos, Madrid 1985, en el que aborda precisamente el tema que aquí expongo brevemente.

un “pluralismo de propiedades” no de un “pluralismo de sustancias”. Es decir, sólo hay una sustancia, la materia, con capacidad de revestir propiedades rigurosamente diversas.

Para explicar esta diferencia, utiliza, por una parte, la noción de “sistema”: entidad compleja, cuyos componentes se relacionan de forma tal que se comporta como una totalidad unitaria y no como un mero agregado de elementos. A partir de la noción de sistema, llega a definir la mente de esta forma:

“La mente no es un ente separado del cerebro o paralelo a él o interactuante con el... La mente es una colección de actividades del cerebro o de algunos de sus subsistemas... propiedad emergente que sólo poseen los animales dotados de sistemas neuronales plásticos de gran complejidad”⁴²⁵.

Y, por otra parte, utiliza la idea concreta de “materia”, que no coincide con la idea de masa, macizo o sólido, sino que se interpreta como el conjunto de objetos que pueden estar por lo menos en dos estados, de modo que sean aptos para transitar de uno a otro estado. Es decir, por la mutabilidad, la habilidad para el cambio.

Por tanto, considera que *ser material* es sinónimo de *ser real*, lo cual es tanto como afirmar que no hay más que objetos materiales, que no son necesariamente lo mismo que “objetos físicos”. Con todos estos matices, Ruiz de la Peña considera que el emergentismo bungeiano está muy por encima de los materialismos reducidos, muy cercano a los materialismos de tipo humanista.

El planteamiento de Bunge me parece loable por intentar acoger la compleja realidad de lo que es el ser humano. Pero tal y como señala Ruiz de la Peña, y con él otros pensadores, entramos en una espiral de matizaciones que se me hace realmente difícil de seguir y de comprender en toda su profundidad. Afirmar que la mente es lo mismo que el cerebro, pero a la vez afirmar que el cerebro difiere cualitativamente de cualquier otro sistema material, es situar en definitiva al cerebro en una especie de intersección de difícil ubicación. Lo mismo que la diferenciación entre el “pluralismo de propiedades” y el “pluralismo de sustancias”: a la vez que me admira como matización, me crea interrogantes sobre la posibilidad de una pluralidad de propiedades que no tenga nada que ver con una pluralidad de sustancias. O la diferenciación entre “objetos físicos” y “objetos materiales”, para afirmar que la realidad de lo material es mucho más que la realidad de lo físico. Pero, es cierto, su posicionamiento me parece más cercano al materialismo humanista que al reduccionista, a pesar de que se esfuerce en afirmar que no hay más realidad que la de la materia. Y, por eso, no considero que su posicionamiento sea el de un individualismo radical.

3.4.3. Diversidad mente-cerebro: el dualismo interaccionista: K. Popper

Hay varias tendencias dentro del dualismo interaccionista, pero todas tienen en común la afirmación de que la mente no es lo mismo que el cerebro. Me limito a presentar la tendencia más influyente, la de K. Popper⁴²⁶. Para este filósofo, la desmitificación del hombre ha ido demasiado lejos, conduciéndonos hacia una progresiva des-

⁴²⁵ Ibid., 168.

⁴²⁶ El conocimiento de Karl Popper es absolutamente imprescindible, tanto por lo que aporta en la relación de la ciencia y la filosofía, a partir del concepto nuclear de la falsación, como por su plasmación de una idea de dualismo diferente a la que se ha vivido anteriormente. Recomiendo el libro *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona 2006 y, para, abordar directamente el tema del que aquí tratamos, las obras *El cuerpo y la mente: escritos inéditos acerca del conocimiento y el problema cuerpo-mente*, Paidós, Barcelona 1997 y *El yo y su cerebro: Karl R. Popper y John C. Eccles*, Labor, Barcelona 1985.

humanización. Por eso se posiciona directamente frente al materialismo fisicalista, dejando al margen el monismo emergentista, al que respeta. Y no me extraña este respeto, porque veo a Popper cercano a la anterior postura. Es más, el planteamiento popperiano me ayuda a comprender mejor el concepto de realidad de Bunge.

Para Popper, es evidente que la ciencia actual se opone al materialismo clásico. Por una parte, no podemos hablar de materia al hablar de la urdimbre de los átomos; por otra, tampoco de mecanicismo, una vez asentado el indeterminismo de la mecánica cuántica. Y, finalmente, está claro que no se puede ser fisicalista y darwinista a la vez, pues el darwinismo exige una mirada menos simplista que la del fisicalismo.

La solución la encuentra Popper en su diferenciación, ya clásica, de los tres mundos:

- Mundo 1: *las entidades del mundo físico*.

- Mundo 2: *fenómenos mentales*: estados de conciencia, disposiciones psicológicas, experiencias subjetivas, estados inconscientes...

- Mundo 3: *productos de la mente humana*: mitos, teorías científicas, problemas científicos, instituciones sociales...

Un libro, por ejemplo, corresponde al mundo 1 y 3, por formar parte, a la vez, del mundo de las entidades físicas y al de los productos de la mente humana. Los objetos del mundo 3 son tan reales como los del mundo 1, puesto que pueden llegar a provocar cambios revolucionarios. Esto significa que hay objetos reales que no son corporales, de un modo semejante a como lo afirmaba Bunge.

A partir de estas precisiones, Popper afirma que, digan lo que digan los materialistas y los anticartesianos, la mente es una experiencia universal de la humanidad. El *yo* o la *mente*, según Popper, es una entidad:

a) *Dinámica*, autoconstructiva. Despierta en el contacto con los “túes” circundantes.

b) *Encarnada*, aunque trascienda de algún modo lo biológico-corpóreo. ¿Por qué se va a creer en un alma que exista independientemente del cuerpo? Sin embargo el yo trasciende en cierta medida lo puramente corporal y no podemos identificar sin más nuestro yo con nuestro cuerpo.

c) *Autoconsciente*, aunque no se identifique sin más con la conciencia. Sin embargo, la conciencia plena del yo no se puede atribuir a los animales.

“Popper rechaza la reducción fisicalista del hombre, incluida la patrocinada por la teoría de la identidad mente-cerebro. En el ser humano habría, a más del cerebro y distinto de él, *la mente*, entidad inmaterial *pero no desencarnada ni desencarnable*, gestada en la matriz de una evolución que da origen a realidades nuevas, no reducible a sus antecedentes, sino emergente respecto a los mismos”⁴²⁷.

Una vez más, observo gran similitud con la antropología de Bunge. El sentido que señala Popper cuando afirma que la mente es una experiencia universal de la humanidad y que despierta en el contacto con los “túes” circundantes, y el sentido global de su filosofía, me lleva entender que para Popper el ser humano no es fundamentalmente un ser individual o aislado, sino que, por naturaleza, es un ser social, que busca al otro y necesita del otro para ser él mismo.

⁴²⁷ Ibid., 188.

Hasta aquí, la presentación de las distintas antropologías tal y como las expone Ruiz de la Peña. En la parte final del libro, el filósofo y teólogo expone su propia reflexión, a partir de la teología, para responder a los retos de tipo antihumanista que muchas de estas posturas plantean. Me parece conveniente presentar su reflexión a continuación, porque plantea una imagen diferente del hombre a la de todos los autores presentados, la propia del cristianismo, que también ha tenido y sigue teniendo mucha influencia.

3.5. El planteamiento del cristianismo

El cristianismo no es sólo un humanismo, es decir, su propuesta no es sólo un planteamiento de tipo ético, pues la noción de “gracia” va más allá de la ética y del humanismo. Pero que afirmemos que no es “sólo” un humanismo, no significa que no sea de entrada un posicionamiento de tipo humanista. Por eso, ¿qué queremos decir cuando hablamos del cristianismo como un humanismo? Lo siguiente:

- a. El hombre ocupa el centro de la realidad mundana por un doble primado: ontológico y axiológico.
- b. Las nociones de “sujeto” y “persona” son primeras frente a cualquier otra realidad ontológica.
- c. Entre el hombre y el entorno hay una ruptura cualitativa.
- d. Al hombre le atañe un valor absoluto.
- e. La historia es el espacio del protagonismo libre y responsable del hombre.

El antihumanismo lo hemos visto reflejado en muchos de los autores que hemos estudiado a lo largo de este capítulo, y sus ideas básicas son precisamente las contrarias de las que acabamos de exponer:

- a. El hombre no difiere “cualitativamente” de los demás seres, sólo cuantitativamente.
- b. Las nociones como “yo”, “sujeto”, “persona”, “libertad” no tienen significación frente a otras como “sistema”, “estructura”, “sociedad”, “especie”...
- c. El hombre no tiene valor absoluto. Tiene un valor relativo en relación con otros valores.
- d. La historia se despliega merced a la propulsión de leyes biológicas, estructurales... El hombre no es un agente de la historia.

Hay pues, según Ruiz de la Peña, un pleito de carácter ético, sociológico y político. Y se muestra convencido de que, a la larga, lo que diferencia el humanismo del antihumanismo no puede eludir el plano de lo ontológico, el preguntarse qué es exactamente el hombre. Y esta es una pregunta fundamental, porque puede que en otras épocas esta pregunta tuviera una importancia teórica muy destacada; pero hoy su importancia es mucho mayor:

“Las poderosas tecnologías actuales le deparan una gravedad crítica en el terreno práctico. La manipulación genética, la modelación funcional del cerebro, el control psicológico de grandes masas de población, el narco-análisis, el lavado de cerebro, el uso bélico de la energía atómica, etc., etc., son los medios alucinantes de que una ideología antihumanista dispondría si se pusiera al servicio de un designio totalitario”⁴²⁸.

⁴²⁸ Ibid., 207.

Considera Ruiz de la Peña que tarde o temprano será necesario abordar el problema del *alma*, un término que actualmente está en franco desuso a nivel cultural y que, ni siquiera por parte de quienes lo usan, parece estar claro. Hablar de “alma” parece estar aludiendo a las visiones más marcadamente dualistas. Sin embargo, no piensa así Ruiz de la Peña ni, afirma, es ese el planteamiento del cristianismo. Otra cosa es que la influencia del platonismo haya sido tan fuerte que haya hecho que la mayor parte de los cristianos mantengan todavía hoy una concepción de tipo dualista.

De entrada, el concepto del alma no es un “pseudoconcepto”, tal y como diría la filosofía analítica, de tipo neopositivista, que está en la raíz de algunas de las posturas que he presentando en este capítulo. El concepto de alma denota lo que en el hombre late de más irrenunciablemente humano.

Para Thielicke⁴²⁹, es necesario que haya en el hombre un “momento óptico” que respalde *objetivamente* su inalienable singularidad frente al resto de lo real. Y eso es precisamente lo que quiere denotarse con el término *alma*. Otra cosa muy distinta es que no sepamos en qué consiste o no lo sepamos definir, de la misma forma que tampoco sabemos definir hoy por hoy lo que es “materia”.

Se me ha hecho muy interesante, al profundizar en esta idea, descubrir que, en realidad, en la historia del cristianismo el problema del alma no ha venido dictado por preocupaciones estrictamente metafísicas, sino humanistas. Es decir, ha tenido un sentido funcional: se acudió al concepto del alma en función de la dignidad y valor absoluto del único ser del que afirmamos que es “imagen de Dios”. Se acudía al término “alma”, por tanto, para aludir a esa cualidad irreductible del ser humano que debería impedir que el ser humano fuera tratado por debajo de su condición natural. De ahí que, en las disputas teológicas y filosóficas a raíz del descubrimiento de América, quienes querían defender a los indígenas e impedir su esclavitud o las injusticias que se les hacían sufrir, tuvieran que empezar por demostrar que los indígenas también tenían alma⁴³⁰.

Según Ruiz de la Peña, el concepto *alma* resulta irrenunciable para la antropología humanista, que desee subrayar la diferencia cualitativa, entitativa que destaca al hombre de cualquier otra realidad mundana.

Ahora bien, ¿por qué decimos que hablar del alma no significa, en cristiano, hablar de dualismo? Porque la postura cristiana no es ni dualista ni monista. La definición tomista del *anima forma materiae*⁴³¹ es el intento más logrado de superar tanto el monismo como el dualismo antropológico. En Santo Tomás confluyen dos tradiciones muy fuertes, la tradición bíblica y la tradición aristotélica.

Pues bien, el concepto de *alma espiritual* no está explícitamente contenido en la Biblia. Sí se dice que el hombre es “imagen de Dios”, reivindicando así el carácter único y su condición de valor absoluto. Pero en la Biblia, el hombre es visto como unidad psicosomática. Es carne animada o alma encarnada, pero no dos realidades yuxtapuestas. Así pues, la antropología fiel a la Biblia no puede ser ni monista ni dualista.

La búsqueda del justo medio entre el monismo y el dualismo costó siglos en la historia de la Iglesia. Pero Sto. Tomás indicará el camino para lograr ese justo medio al afirmar que el hombre es el resultado de la unión sustancial del alma y *la materia prima*, y no del alma y el cuerpo. Lo que existe realmente *es lo unido*: en el hombre concreto no hay *espíritu* por un lado y *materia* por otro. El espíritu en el hombre deviene *alma*, que no es

⁴²⁹ Cfr. *Ibid.*, 209.

⁴³⁰ Para profundizar en estas ideas y descubrir la utilización de un término que se refería a la ontología del ser humano, pero desde un plano funcional, recomiendo los siguientes libros de Bartolomé de las Casas: *Brevísima relación de la destrucción de la Indias*, Universidad de Alicante, Alicante, 2006; *Derecho público*, Ediciones Extramuros, Sevilla 2007; *La destrucción de los guanches*, Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife, 2005.

⁴³¹ Cfr. Aquino, T., *Opúsculos y cuestiones selectas*, BAC, Madrid, 2001-2008.

un espíritu puro, sino la forma de la materia. Así, la unidad espíritu-materia cobra, pues, en el hombre su más estricta verificación. El hombre entero es, en definitiva, *alma* y a la vez *cuerpo*.

Lo que discierne al espíritu creado de la materia es, antes que nada, su distinta *función*, el modo peculiar como el uno se relaciona con la otra para constituir, en tal relación, al ser humano. No coincide en absoluto con la visión de Descartes, para quien alma y cuerpo son *cosas* acabadas en sí. Ni coincide con la visión platónica, que hablaba de una separación radical y de una eternidad del alma, cuando se liberara del cuerpo. El concepto cristiano de resurrección es muy distinto.

La función del hombre que expresamos con el término “alma” es la capacidad de apertura hacia lo otro, y la idoneidad única del hombre para vivir en referencia constitutiva, irrenunciable, *personal*, al Otro, a Dios. Así pues, esta funcionalidad irrenunciable nos está hablando de una persona que en absoluto se definiría por los rasgos propios del individualismo actual. El ser humano es persona, es individuo; pero no se concibe desde el cristianismo como *individualista* sino como *comunitario*. Así como la filosofía cristiana se esforzó por escapar del monismo y del dualismo, se escapa también del intento de reducir al hombre a mera individualidad y mero ente comunitario. Es ambas realidades, tal y como se esforzó por expresar el gran personalista cristiano E. Mounier⁴³².

3.6. Dos opiniones más

Voy a concluir esta parte dedicada a las nuevas antropologías; pero no quiero hacerlo sin añadir una referencia a dos autores a los que me he acercado recientemente, que también han reflexionado sobre el ser humano y que no podrían compartir ni por asomo la dirección que este conjunto de antropologías, en su mayor parte de tipo reductivo, han tomado. La primera referencia es de María Zambrano, para quien la historia ha ido revelando que la persona humana constituye no sólo el valor más alto, sino la finalidad misma de la historia⁴³³. Leer este pensamiento después de haber seguido la cadena argumental que he expuesto en este capítulo, es abrirse a una opinión completamente diferente. ¿Hablan de la misma historia Zambrano y Wilson o Morin, por ejemplo?

El otro autor es José María Mardones. Al final de su libro *La transformación de la religión*, reconoce que actualmente, pese a la profunda secularización en la que nos encontramos, se perciben tendencias de oposición a los reduccionismos antropológicos presentados. No son las iglesias como instituciones o como religiones sistematizadas, sino las nuevas tendencias espirituales que han brotado con inusitada fuerza en la posmodernidad, y a cuyo estudio me dedicaré en otro capítulo, las que están alimentando esta oposición. Así lo dice J. M^a Mardones:

“La transformación religiosa, vía mística, se constituye así en un baluarte frente a los fáciles reduccionismos antropológicos de nuestra sociedad y cultura. [...] Cabe decir, con M. Gauchet, que si la crítica revolucionaria a la sociedad burguesa y su idealismo mentiroso se efectuó bajo la bandera del *materialismo*, hoy estamos ante un proceso crítico-revolucionario que se despliega bajo el estandarte *espiritual*. Hoy incluso descubrimos una gran afinidad de fondo entre ambos procesos”⁴³⁴.

⁴³² Mounier, E., *Manifiesto al servicio del personalismo: personalismo y cristianismo*, Taurus, Madrid 1967.

⁴³³ Cf. Suances, M., *Historia de la filosofía española contemporánea*, Síntesis, Madrid 2006, 481.

⁴³⁴ Mardones, J. M., *La transformación de la religión*, PPC, Madrid 2005, 211.

3.7. Conclusión

El tema de este capítulo es algo así como un tema menor en el conjunto de la tesis, porque en él no se estudia tanto la realidad del individualismo cuanto la realidad del modelo de hombre que las distintas antropologías del siglo XX han dado a luz. Pero en todas ellas subyace un modelo de persona más o menos individualista o más o menos comunitarista. Y debo admitir que me parece apasionante el estudio de esta temática, de tanta actualidad y con tantas derivaciones de tipo científico, ético y metafísico.

Quería terminar este capítulo con una narración del mundo animal que leí en Savater⁴³⁵, que nos puede ayudar a situarnos en medio de este maremágnum al que tantas teorías nos han conducido. Savater presenta esta escena, que narro a continuación, en pleno debate de la libertad, y es una escena que narra para un público adolescente. Puede ser iluminadora para ayudarnos a clarificar algunos de los debates que se han creado, en las distintas polaridades estudiadas: el determinismo, la reducción biológica, si la raíz de la solidaridad corresponde a causas genéticas o no, etc.

Dice Savater que las termitas construyen grandes termiteros que las ponen a resguardo de sus enemigas, las hormigas carnívoras; pero hay ocasiones en las que un termitero es destruido por distintas razones: un gran animal que lo destruye, un árbol que cae encima, una inundación... En esos casos, las hormigas carnívoras, que aprecian muchísimo el alimento que suponen las termitas, se abalanzan sobre el termitero con el fin de comerse las larvas. Las termitas soldado rodean los restos del termitero para proteger a las obreras, mientras éstas intentan reconstruir su hogar y salvar a las larvas. Una termita soldado es muchísimo más pequeña que las hormigas asaltantes y sus endebles mandíbulas en absoluto pueden oponer resistencia a las fuertes mandíbulas de las hormigas que atacan. Son un alimento seguro. Pero el hecho de saber que morirán trituradas por los asaltantes no impide que las termitas soldado cumplan su cometido y den la vida por el resto de las compañeras, mientras las termitas obreras se emplean a fondo para reparar lo que aún queda del termitero. ¿Podríamos decir que las termitas tienen mérito? Savater dice que no. Estos animalitos no hacen más que aquello que genéticamente tienen que hacer, sin que en ningún momento puedan haber tenido la opción de actuar de otra manera. Es loable su entrega, pero carece de valor de tipo moral.

Qué distinta es la situación, continúa Savater, de Héctor, el gran héroe de Troya en el relato de la *Ilíada*. Aquiles, el héroe mítico de los griegos, reconocido por todos como el mejor soldado, le ha retado a Héctor a batirse con él a las puertas de la ciudad. Negarse a aceptar ese reto significaría la deshonra no sólo para Héctor, sino para toda la ciudad de Troya. Y Héctor es consciente de que no es tan buen guerrero como Aquiles. Pero, a pesar de eso, y a pesar de los ruegos de su esposa, que le implora que no arriesgue su vida, mostrándole al hijo de ambos para que el ruego sea aún más convincente, Héctor lucha con Aquiles, y muere. ¿Tiene mérito la muerte de Héctor? Para Savater sí, porque Héctor actúa desde la libertad. Así pues, es la libertad la que hace que un acto tenga valor ético o carezca de él.

Es un relato de una época distinta y distante, pero este relato ha continuado sucediéndose de formas muy diferentes a lo largo de la historia. Todavía hoy se produce, a pesar de que tengamos que hablar, con Lipovetsky, de una *ética indolora*.

Para mí este relato habla de una moralidad que no es fruto sólo de la genética humana; habla de un ser humano que no es solamente individualista, y que si no lo es, no lo es solamente por programación genética, sino por voluntad propia; que asume, y en este caso llevándolo hasta el extremo, que en ocasiones el comportamiento

⁴³⁵ Cfr. Savater, F., *Ética para Amador*, Ariel, Barcelona 1991.

ético no reporta beneficios, que incluso puede conllevar la pérdida de la vida... En fin, este relato es una ejemplificación de que las distintas antropologías reduccionistas no pueden dar respuesta a muchos porqués del comportamiento del hombre, y nos aboca a seguir preguntándonos sobre lo que late en el fondo del ser humano, que no está marcado por principios deterministas ni por el individualismo que nos hace seres aislados, aunque la tentación esté ahí, y aunque actualmente vivamos en la época más individualista de la historia.

4. EL DISCRETO ENCANTO DEL COMUNITARISMO

El capítulo anterior ha sido como una especie de paréntesis en el que he pretendido profundizar en la idea de hombre que subyace actualmente y que conviene tener como telón de fondo para estudiar si hoy nos encontramos ante una visión individualista o social del ser humano. Obviamente, cada escuela antropológica, tal y como hemos visto, subraya la dimensión individual o la dimensión social del ser humano.

Antes de que abordáramos las nuevas antropologías habíamos analizado lo que es el individualismo, y concluía entonces el capítulo diciendo que no hay un gran acuerdo respecto a dos temas:

- acerca de si el individualismo es un fenómeno omniabarcante del hombre actual. Parece que sí, que hay muchos más indicios que avalan esa afirmación que su contraria; pero, al menos, debemos admitir que no hay unanimidad;
- acerca de los adjetivos que deberíamos utilizar para referirnos al ser humano individualista: ¿son adjetivos positivos o más bien el individualismo es un fenómeno negativo para el ser humano? En este segundo tema hay aún más desacuerdos que en el tema anterior.

Pues bien, para dar prueba de que no hay acuerdo unánime respecto a si la esencia del ser humano es básicamente la individualidad; y tampoco respecto al hecho de que nuestra cultura sea individualista, sin más, inicio ahora un capítulo que titulo *El discreto encanto del comunitarismo*, para presentar tendencias y reflexiones que nos hablan de otra realidad.

4.1. Presentación del comunitarismo

Utilizo el término *comunitarismo* de un modo muy amplio. Con él no me refiero expresamente a corrientes políticas, aunque también las incluye; ni me refiero a movimientos sociales, aunque tampoco los excluye. Me refiero en un sentido muy laxo a todas las tendencias sociales, políticas, filosóficas, axiológicas, antropológicas... que ponen el acento en el hecho de que el hombre es ante todo un ser social, que está llamado a vivir en la sociedad y que, sin ella, es un ser incompleto, no realizado. También los teóricos del contrato social pueden entrar en esta corriente, siempre y cuando consideren que la naturaleza del ser humano participa de la tendencia a construir formas de vida sociales y que es necesario seguir luchando por conseguir las.

Es necesario reconocer que hoy nos encontramos, de entrada, con más recelos y desconfianzas respecto al comunitarismo que con posiciones abiertamente favorables⁴³⁶. ¿Cuáles son las razones? Sobre todo son de dos

⁴³⁶ Cfr. Lisón Buendía, J. F., "Comunitarismo y desarrollo moral: incidencia de los valores comunitarios en el desarrollo moral", 127-150, en el libro de Moratalla, A. D. y Lisón Buendía, A., eds., *Ética, ciudadanía y desarrollo*, Patronat Sud-Nord. Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2008.

tipos: la primera razón se debe a la confusión entre comunitarismo y sociologismo moral. Esa confusión lleva a creer que los comunitaristas dan a la comunidad el completo protagonismo en la determinación de lo moral, “negándose la autonomía moral y considerando a los individuos mejor sujetos pasivos”⁴³⁷ de la sociedad. Y la segunda razón es debida al inminente peligro de totalitarismo político y la casi identificación de este totalitarismo con las posiciones comunitaristas⁴³⁸.

Este recelo, obviamente, es especialmente manifiesto entre los partidarios de posiciones liberales. Por ejemplo, M. Sandel desconfía de las comunidades, por ver en ellas lugares ante todo de prejuicios de intolerancia y tiranía y por pretender reivindicar por encima de todo los derechos del individuo. Por eso dice: “Con demasiada frecuencia tales comunidades [son]... bolsas de prejuicio, avanzadillas de intolerancia, lugares donde la tiranía de la mayoría mantuvo su dominio”⁴³⁹.

Sin embargo, personalmente considero que estos prejuicios no responden a la realidad y están totalmente infundados. Que en ocasiones eso haya ocurrido no creo que dé pie a decir que siempre es así. Es como tirar al niño a la vez que arrojamos el agua de la palangana. Como Lisón Buendía, creo que la postura comunitarista no sólo no es negativa, sino que ofrece la solución para un mundo cada vez más individualista y falto de ideales. Personalmente, suscribo esta opinión de Lisón Buendía:

“El verdadero desarrollo moral y político de los individuos y las comunidades es justificadamente viable desde una opción moral y política de base comunitaria. Más aún: concluiré que tal desarrollo *sólo será posible* desde un modo de vida que recupere el sentimiento de pertenencia a la comunidad en todos los miembros de las distintas comunidades”⁴⁴⁰.

Pero, en lugar de proponer la postura comunitarista de modo directo, comencemos por una afirmación que avala la defensa del comunitarismo a partir de la mirada al individualismo, para firmar que lo que realmente es imprescindible es continuar con el individualismo tal y como se nos propone actualmente.

4.2. El individualismo es imposible

4.2.1. Apoyándose en Aristóteles

Comenzamos con una afirmación rotunda: “el individualismo es imposible”. El camino que hemos recorrido hasta este momento parece conducirnos más a la afirmación contraria: el comunitarismo es imposible; sin embargo, hay quienes consideran que lo realmente imposible es el individualismo, aunque hoy nos encontremos

⁴³⁷ Ibid., 128.

⁴³⁸ Lisón Buendía dedica este artículo precisamente a corregir el error de considerar que la postura comunitarista anula al individuo y le convierte en un sujeto absolutamente dependiente de la comunidad. Su tesis es precisamente la contraria: son precisamente los valores comunitarios los que le permiten al individuo el pleno desarrollo de sí mismo en todos los sentidos.

⁴³⁹ Sandel, M., *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*,., Harvard University Press, Cambridge, Mass 315, citado por Lisón Buendía, J. F., “Comunitarismo y desarrollo moral: incidencia de los valores comunitarios en el desarrollo moral”, 127-150, en el libro de Moratalla, A. D. y Lisón Buendía, A., eds., *Ética, ciudadanía y desarrollo*, Patronat Sud-Nord. Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2008, 129.

⁴⁴⁰ Lisón Buendía, J. F., “Comunitarismo y desarrollo moral: incidencia de los valores comunitarios en el desarrollo moral”, 127-150, en el libro de Moratalla, A. D. y Lisón Buendía, A., eds., *Ética, ciudadanía y desarrollo*, Patronat Sud-Nord. Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2008, 130.

inmersos en él. . A la cabeza de esta postura podríamos situar a Aristóteles⁴⁴¹, para quien el ser humano es un ser social por naturaleza. Pensadores actuales siguen manteniendo intacto este planteamiento, aunque lleguen a él desde presupuestos a los que Aristóteles en su momento ni siquiera pudo imaginar. En el siglo XIX y XX se profundizó en esta idea, a partir de la noción de *intersubjetividad*, a la cual se llegó desde distintas escuelas: en el idealismo alemán, por parte de Fichte y Hegel; en el behaviorismo americano por medio de H. Mead; Husserl (y tras él Schütz, Heidegger, Sartre, etc.) dentro de la fenomenología... Todos estos autores acentúan la dimensión social del ser humano, a la vez que destacan su autonomía⁴⁴².

Hay comunitaristas que cuando se apoyan en Aristóteles para proponer sus ideas, ponen un acento especial en la idea de la amistad, que para el filósofo griego era fundamental. Puede parecer que la amistad es un ideal demasiado elevado para proponerlo como modelo de un estilo de vida diferente, pero me parecen reveladoras estas palabras de Victoria Camps:

“No cabe duda que la solidaridad entre las personas y entre los pueblos, que tanto echamos en falta, no es una virtud que pueda apoyarse en argumentos puramente racionales: necesita una base pasional. ¿Qué otra base puede tener la solidaridad con los pobres y los desposeídos sino el sentimiento de que son humanos? «El presupuesto de la política es una fraternidad más o menos mítica», sentencia Maffesoli⁴⁴³.

Estoy muy de acuerdo en esta idea con la filósofa catalana. La razón llega hasta donde puede llegar y no se le puede exigir más. Sin embargo, una cierta base pasional puede ser fundamental para aportar ese plus de vida y de compromiso que es necesario a la hora de impulsar la solidaridad que se precisa para cambiar el mundo, para hacer de él algo distinto. Y este deseo se encuentra en la base de las posturas comunitaristas.

Esta idea de Victoria Camps me recuerda otra de Habermas, que apunta en el mismo sentido, aunque se refería a algo diferente. Para Habermas, como para Victoria Camps, la razón *a veces* no es lo suficientemente motivadora como para impulsar un comportamiento ético. Y entonces se pregunta el filósofo alemán si no sería posible que la religión aportara ese plus motivacional que le falta a la razón. Me sorprendió mucho su cuestionamiento, cuando de todos es conocido que Habermas no es un filósofo creyente; pero a la vez me parece muy honesto por su parte que se pueda plantear públicamente esta cuestión, que revela una apertura y un respeto muy grande respecto a quienes tienen otro modo de pensar. Obviamente, su reflexión despertó en seguida la extrañeza en otros pensadores que no concebían que se pudiera llegar ni siquiera a imaginar que la religión pudiera despertar algún sentimiento noble o verdadero y que debería ser eliminada lo antes posible de nuestra historia. De ahí la confrontación de Habermas con Flores d'Arcais⁴⁴⁴.

4.2.2. El individuo necesita de lo social

La pensadora Seyla Benhabib no niega la realidad del individuo, pero sí que éste pueda existir sin que se convierta a la vez en un ser social.

⁴⁴¹ El pensamiento de Aristóteles goza de gran actualidad en este momento, debido a una serie de pensadores neorristotélicos que siguen poniendo el acento en la índole social de nuestra naturaleza. Algunas obras de Aristóteles en las que se expresa en esta líneas son las siguientes: *Ética a Nicómaco*, Tecnos, Madrid 2009; *Política*, Istmo, Madrid 2005 y *Problemas*, Gredos, Madrid 2004.

⁴⁴² Cfr. Amengual, G., *Antropología filosófica*, BAC, Madrid 2007, 154 ss.

⁴⁴³ Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 183.

⁴⁴⁴ Cfr. Habermas, J., y Flores d'Arcais, P., “La religión en la esfera pública”, *Claves de la razón práctica*, 179, 56-94.

“El infante humano se convierte en «ser», un ser capaz de habla y de acción, sólo para aprender a interactuar en una comunidad humana. El ser se convierte en individuo por el hecho de que se convierte en ser «social» capaz de habla, interacción y conocimiento. La identidad del ser está constituida por una unidad narrativa que integra lo que «yo» puedo hacer, he hecho y lograré, con lo que tú esperas de «mí», interpretas de mis actos e intenciones, deseas para mí en el futuro, etcétera”⁴⁴⁵.

En este libro Seyla Benhabib se expresa críticamente contra las pretensiones del individualismo exagerado, desde las aportaciones del feminismo, el comunitarismo y el posmodernismo. Ve el individualismo fuertemente emparentado con el neoliberalismo político y económico y se muestra totalmente en contra de esta postura. En Seyla Benhabib no me sorprende esta postura. Más lo hace el hecho de que incluso defensores del capitalismo, como Peter Berger, observen que “el capitalismo requiere instituciones que contrarresten los aspectos anónimos de la autonomía individual con solidaridad comunal”⁴⁴⁶. Y entre esas instituciones propone la familia y la religión⁴⁴⁷.

Rousseau nos ayuda a profundizar en esta idea desde otro ángulo. En el siglo XVIII Rousseau se mostraba convencido de que necesitamos *ciudadanos* y no simples *burgueses*. Con esta contraposición deseaba expresar la necesidad de un *ethos* participativo y cooperante, y eso es precisamente lo que diferencia al ciudadano del burgués: la capacidad de expresarse y de vivir de un modo que permita decir “podéis contar conmigo”. E algo parecido a lo que V. Camps nos recuerda, a partir de un eslogan que se hizo muy popular y que comenzó en círculos feministas: “lo personal es político”. Pocas cosas quedan fuera del ámbito de lo político y tomar conciencia de ello es fundamental, porque permite derribar las fronteras que levantamos para diferenciar lo mío de los de los otros⁴⁴⁸. Rousseau confiaba en la soberanía del pueblo siempre que éste se mostrara dispuesto a cooperar; pero respecto a estas ideas no hay acuerdo. Algunos mucho más escépticos, como es el caso de I. Berlin, desconfían de la ingenuidad de Rousseau, pensando que los intereses comunes y las voluntades generales son manipulados por quienes tienen poder y fuerza para hacerlo⁴⁴⁹.

Esta desconfianza no sólo la muestra Berlin. El mismo Hegel, habitualmente tan marcadamente optimista y defensor de la idea del progreso y de una evolución del espíritu que siempre ofrecía un futuro mejor, se mostraba también desconfiado respecto a algunos de los extremismos del optimismo kantiano. El imperativo categórico que Kant expresó en algunas de sus obras⁴⁵⁰ invita a actuar basándose en aquella máxima por la que uno espera que al mismo tiempo esa actuación se convierta en ley universal. Este imperativo muestra una confianza enorme en la autonomía humana y en el poder de la razón; pero Hegel consideró que esa confianza estaba vacía. Y muchos de los seguidores de Kant reconocen, como Hegel, que, efectivamente, “se debe presuponer alguna concepción mínimamente compartida de bienes y deseos humanos”⁴⁵¹. Percibo en esta desconfianza un cuestionamiento, desde el terreno de la moral, al individualismo radical que considera que la capacidad de autonomía del ser humano convierte al hombre, sin más, en un ser ético de un modo meramente formal, sin ninguna necesidad de contenidos morales de tipo social.

⁴⁴⁵ Benhabib, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y postmodernismo*, Gedisa, Barcelona 2001, 18.

⁴⁴⁶ Berger, P., *The capitalist Revolution*, Wildwood House 1987, citado por Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 195.

⁴⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, 195.

⁴⁴⁸ Cfr. Camps, V., *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, PPC, Madrid 2010, 103.

⁴⁴⁹ Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 176.

⁴⁵⁰ Cfr. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Mare Nostrum Comunicación, S.A., Madrid 2000 y *Crítica de la razón práctica*, Círculo de lectores, Barcelona 1998.

⁴⁵¹ Benhabib, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y postmodernismo*, Gedisa, Barcelona 2001, 41.

El cuestionamiento de Hegel obliga a buscar una salida, y ésta se encuentra en un procedimiento de argumentación intersubjetiva orientado a la obtención de un acuerdo comunicativo⁴⁵². Supone el paso de un modelo de acción orientado a objetivos y estrategias de un agente individual a un *modelo de acción comunicativa*, que supone el habla y la acción compartida con otros. Aunque esto sigue suponiendo, desde luego, muchos problemas, porque siempre he entendido que es fácil de decir, pero muy difícil de realizar. De entrada, exige que nos basemos en dos condiciones: los ideales de respeto universal y la reciprocidad igualitaria. Esto supone tanto como decir que nuestro actuar debe regirse por la norma de “haz a los demás lo que quisieras que los demás te hagan a ti”, que implica a la vez “aprender a juzgar desde el punto de vista del otro”. Y esto es radicalmente opuesto al individualismo.

La filosofía moral comunitarista, según Amitai Etzioni, es la que mejor puede respaldar los valores del individuo. Para este pensador, “lo que define a una buena sociedad es un justo equilibrio entre autonomía y orden”⁴⁵³. Según Amitai, cabe distinguir dos tipos de valores: unos son los *valores del individuo*, porque orientan a las personas en el desarrollo de su naturaleza humana y en el respeto a los demás; y otros son los *valores de la comunidad*, que regulan las acciones de las personas para lograr y mantener el orden y la estabilidad en las comunidades de vida a las que se pertenezca. Entre los valores del individuo destacamos la dignidad humana, la autonomía y la privacidad, y entre los valores de la comunidad destaca el sentimiento de pertenencia y los valores ligados a tal sentimiento⁴⁵⁴.

En la película “Pequeña Miss Sunshine”, de Jonathan Dayton, hay una escena que me recuerda lo que acabo de escribir. La verdadera protagonista de la película es una niña obsesionada por participar en un concurso de belleza, pero el personaje de su hermano adolescente, enfadado con el mundo, profundamente encerrado en sí mismo y en su sueño de ser piloto de aviación, es también muy interesante. En un determinado momento, el adolescente habla con su tío y, tras una profunda reflexión sobre lo que nos aportan las experiencias dolorosas de la vida, como bagaje aprovechable para seguir caminando, dice: “en esta vida hay que hacer lo que nos gusta y a la mierda lo demás”. Sería un buen eslogan para reflejar lo que significa un cierto individualismo en el que no tendrían cabida las máximas que cité más arriba, del tipo de “actuar con los otros como quisiéramos que los demás actuaran con nosotros”. Sin embargo, no hay duda de que la frase del adolescente es un cliché real de un determinado modo de pensar y de actuar que prescinde olímpicamente de todo tipo de argumentaciones intersubjetivas orientadas a la obtención de un acuerdo comunicativo. Estas últimas exigen una cierta disposición al comunitarismo, por simple que sea.

4.2.3 Pero la sociedad fácilmente se transforma en *masa*

En el capítulo anterior hemos dicho que el ciudadano es el hombre consciente de que vivir en sociedad le permite recibir mucho de ella y se siente responsabilizado para participar y cooperar. Pero hemos señalado también que se ha producido la transformación del *ciudadano* al *burgués*. Esta transformación se fue realizando paulatinamente, y uno de los pasos importantes se dio cuando el pueblo se dio cuenta de que era portador de un gran poder. Las decisiones del pueblo fueron haciéndose incuestionables, tanto que el mismo Rousseau

⁴⁵² Cfr. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Trotta, Madrid 2010.

⁴⁵³ Etzioni, A., “Orden y autonomía”, 57-81, en *La nueva regla de oro*, Paidós, Barcelona 1999, citado por Lisón Buendía, J. F., “Comunitarismo y desarrollo moral: incidencia de los valores comunitarios en el desarrollo moral”, 127-150, en el libro de Moratalla, A. D. y Lisón Buendía, A., eds., *Ética, ciudadanía y desarrollo*, Patronat Sud-Nord. Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2008, 133.

⁴⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, 133.

decía que hasta los reyes dependían de la opinión de los demás. En realidad, el mismo Maquiavelo ya había aconsejado al Príncipe la prudencia y la astucia para actuar de un modo que le permitiera a la vez ganarse el temor y el aprecio del pueblo.

“El que llegue a príncipe mediante el favor del pueblo debe esforzarse en conservar su afecto, cosa fácil, pues el pueblo sólo pide no ser oprimido. Insistiré tan sólo en que un príncipe necesita contar con la amistad del pueblo, pues de lo contrario no tiene remedio en la adversidad”⁴⁵⁵.

El gran problema se ha generado cuando el pueblo ha devenido masa, es decir, ha llegado a ser algo profundamente moldeable, manipulable, sin criterio... Podemos establecer un paralelismo semejante a lo que le ha ocurrido a la persona cuando ha devenido individuo, según el análisis de E. Mounier⁴⁵⁶.

Esto ha provocado el colapso del optimismo liberal, que tanto condicionó la actitud intelectual del siglo XIX. Pero hoy no nos encontramos ni por asomo en medio de un optimismo semejante⁴⁵⁷, porque en la masa pocas personas expresan sus opiniones, es difícil que se pueda replicar rápidamente, ya que la organización es excesiva, el paso de la opinión a la acción está controlado por las autoridades y no se cuenta con autonomía frente a las instituciones...

Aún así, nos encontramos aquí ante una de esas situaciones en las que Lipovetsky se muestra muy cauto. Es cierto que el fenómeno de la masificación es preocupante, y que existen, y ya lo hemos visto, muchas sospechas respecto a la capacidad de los medios de comunicación para ofrecer una auténtica información. Pero a la vez se observa también que la población nunca ha estado tan informada y que, tal y como se ha demostrado en ocasiones de todos conocidas, la opinión pública y la intervención ciudadana han desbordado todas las expectativas y ha superado todos los controles. Los acontecimientos que se produjeron en España el 11 de marzo de 2004 son un buen ejemplo. O lo que está ocurriendo actualmente en países como Túnez, Egipto, Libia, y en la misma España, a partir del Movimiento 15 M... Es decir, países en algunos casos sometidos a una gran represión, sin muchas posibilidades de una información libre, y que sin embargo, por medio de las nuevas tecnologías, han provocado una intervención ciudadana de insospechadas proporciones. Parece, por tanto, que el fenómeno de la masificación y de la dormición colectiva no tienen la última palabra y que el deseo de un cierto comunitarismo, o al menos de un interés por el bien social, está por encima del gregarismo y de la individualización acrítica y difusa. Por fenómenos como estos es por los que Lipovetsky señala que el hiperindividualismo no es contradictorio con un comunitarismo mayor, entre otras causas por motivos identitarios.

“Lo cual no impide que haya un aumento del sentido comunitario y de los «repliegues identitarios». Al atomizar lo social, la dinámica individuadora ha engendrado una nueva forma de inseguridad identitaria, acentuada por la pérdida de los puntos comunitario de arraigo. De ahí la necesidad de identificarse con comunidades particulares, étnicas, religiosas o infranacionales, capaces de recrear el sentimiento de que se pertenece a una colectividad”⁴⁵⁸.

Con todo, estas afirmaciones no significan que nos podamos confiar. Es cierto que la democracia ha sido asumida, pero corremos el peligro de que esté “tan asumida” que la estemos permitiendo avanzar hacia su degradación, en una especie de “caída libre”. Es sorprendente la escasa participación que provocan las elecciones

⁴⁵⁵ Maquiavelo, N., *El Príncipe*, Cap. XII, citado por Bucay, J., *El candidato*, Plaza y Janés, Barcelona 2006.

⁴⁵⁶ Cfr. Mounier, E., *Manifiesto al servicio del personalismo: personalismo y cristianismo*, Taurus, Madrid 1967.

⁴⁵⁷ Cfr. Wright M., “La sociedad de masas”, en *La soledad del hombre*, Monte Ávila Latinoamericana, Caracas 1992, 157 ss.

⁴⁵⁸ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 57.

en los países de más raigambre democrática. La indiferencia, el desinterés y especialmente el desencanto que los políticos han provocado con sus actuaciones son evidentes. De ello hablaremos con más amplitud en el capítulo que dedique específicamente a la política. Por eso, V. Camps dice que es necesario *reconstruir* la democracia para motivar y lograr la participación.

“La autonomía no es la condición de la democracia, ésta es la condición de la autonomía. Sin participar en la vida en común que los define y en la toma de decisiones que forma su hábitat social, las mujeres y los hombres no pueden llegar a ser individuos. La libertad, la justicia, la igualdad y la autonomía son el producto de una pensamiento común y de una vida en común; la democracia los crea”⁴⁵⁹.

Para Barber, la democracia es la condición de la autonomía, es decir, seremos autónomos en el momento en que disfrutemos de una sana democracia: V. Camps no opina así: para ella ni la democracia es la condición de la autonomía ni la autonomía es la condición de la democracia: ambas realidades, el individuo y la vida democrática, deben caminar unidas. La democracia, por sí misma, no garantiza nada si a la vez no sigue despertando en el individuo la conciencia de su responsabilidad en la vida pública. Lo comunitario, si podemos emplear este término para referirlo a lo democrático, sólo se sustenta en lo personal, porque se construye desde la aportación de cada uno.

4.2.4. Identidad y sociedad

Una y otra vez hay que volver al término “identidad”, porque es inevitable referirse a la identidad cuando hablamos del individuo. Y también el termino *identidad y sociedad* son términos profundamente interrelacionados. Leyendo a Bauman, da la impresión de que la identidad de la persona está pasando por una profunda crisis, porque no hay posibilidad de que el individuo actual se pueda sentir identificado con otros, ni tampoco con el pasado y, por tanto, tampoco con el futuro. Es decir, difícilmente se puede comprometer con proyectos que vayan más allá de aquellos que le afecten directamente. Así se expresa María Zambrano:

“El hombre moderno se ha acostumbrado a situarlo todo en su historia individual, en la historia que le hace individuo. Pero los poetas más lúcidos como Rimbaud no parecen, a pesar de todo, haberse engañado nunca; saben que su nostalgia desde un tiempo anterior a todo tiempo vivido y su afán por la palabra, afán por devolverle su perdida inocencia”⁴⁶⁰.

Pero, aún así, hay autores que subrayan que, por difícil que sea, la búsqueda de la identidad es una necesidad de la persona y que el hombre no puede renunciar a ella, por mucho que hayan cambiado las cosas, y aunque sea por otras vías distintas a las tradicionales. Por ejemplo, para Maffesoli las modas, las costumbres... son formas de seguir manteniendo esa identidad, entendiéndola fundamentalmente como “identificación”. Lo realmente difícil, por no decir imposible, es mantenerse en un vacío social, es decir, en una zona de nadie.

“Quien lleva un hábito se conforma a una manera especial de vivir. Cuando el sentido común declara que «el hábito no hace al monje» recuerda, al contrario, que tradicionalmente el hábito y el monje son una misma cosa. El hecho de tener tal o cual piel induce a tal o cual modo de vida. La vestimenta concuerda con las costumbres. *En este sentido, la forma integra el cuerpo social*”⁴⁶¹.

⁴⁵⁹ Barber, B., *Strong Democracy*, University of California Press, 1984, 15, citado por Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 90.

⁴⁶⁰ Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, S.A., Madrid 2008, 47.

⁴⁶¹ Maffesoli, M., “Identidad e identificación en las sociedades contemporáneas”, 37-45, en Vattimo, G. y otros, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas 2000, 37-38.

Creo que Maffesoli nos ayuda a entender que por muy libres que creamos ser, no es tan fácil librarse del deseo de pertenencia, por una parte, ni afirmar, por otra, que no nos sentimos condicionados, y no necesariamente en un sentido negativo, por las formas sociales. Es necesario, por el contrario, un cierto modo de uniformidad, porque la uniformidad en el aspecto permite una mayor consistencia para enfrentarse a las adversidades. En este sentido, Simmel habla de “el acatamiento ciego de las normas de la generalidad en todo lo exterior”⁴⁶², para referirse a un modo concreto de reservar y preservar la estructuración personal. Afirmar esto supone afirmar también una cierta tendencia innata al colectivismo.

En conclusión, Maffesoli, Simmel y otros muchos autores que seguirán apareciendo, consideran innegable la sociabilidad, aunque en el contexto actual ésta sea más parcial, menos absoluta y totalizadora y parezca ser más evidente el componente individual.

“La *sociabilidad* contemporánea es mucho más confusa, heterogénea y móvil. La indiferenciación sexual, el sincretismo ideológico y la movilidad profesional delimitan un nuevo espíritu de la época, en función del cual debe considerarse el carácter giróvago (deambular dentro de un círculo) de las tribus posmodernas”⁴⁶³.

Hablar de una sociabilidad “confusa, heterogénea y móvil” en absoluto significa negar la sociabilidad. Sencillamente se está poniendo el acento en la parcialidad de las identidades, que son “giróvagas”, por moverse en una búsqueda constante de tribus diferentes en las que sentirse localizado, identificado. Precisamente en el hecho de encontrarnos ante identidades parciales, giróvagas, es donde los pensadores comunitaristas encuentran uno de los motivos para proponer la comunidad, en la cual el compromiso que se adquiere al vivir con otros ayuda a adquirir la solidez necesaria para superar los vaivenes del mero interés, cambiante según las circunstancias. Una característica del comunitarismo es precisamente

“La importancia concedida al valor moral y político del sentimiento de pertenencia a la comunidad. A pesar de sus diferencias en otros puntos, los pensadores considerados comunitaristas coinciden en éste. Y el sentimiento de tal valor implica: la aceptación de los compromisos de la persona en tanto que miembro de la comunidad y la valoración positiva de tales compromisos”⁴⁶⁴.

4.3. Un individualismo que se va transformando

Efectivamente, el individualismo está sufriendo una constante transformación, de modo que hay autores que consideran que aún no hemos tocado fondo y que seguiremos descendiendo nuevos escalones que nos hagan más individualistas; y hay autores que opinan que el individualismo ya ha empezado a ser superado. Lipovetsky, que dependiendo de distintos contextos es capaz de defender las dos posiciones, considera que el individualismo aún no ha llegado a tocar techo. Así como hoy hablamos de una desregulación económica, asistimos también a un desregulación hiperindividualista. Por eso, dice

⁴⁶² Simmel, G., *La tragédie de la culture*, Rivages, París, 1983, citado por Maffesoli, M., “Identidad e identificación en las sociedades contemporáneas”, 37-45, en Vattimo, G. y otros, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas 2000, 39.

⁴⁶³ Maffesoli, M., “Identidad e identificación en las sociedades contemporáneas”, 37-45, en Vattimo, G. y otros, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas 2000, 42.

⁴⁶⁴ Lisón Buendía, J. F., “Comunitarismo y desarrollo moral: incidencia de los valores comunitarios en el desarrollo moral”, 127-150, en el libro de Moratalla, A. D. y Lisón Buendía, A., eds., *Ética, ciudadanía y desarrollo*, Patronat Sud-Nord. Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2008, 147.

“Los valores hedonistas, la creciente oferta del consumo y la comunicación, y la contracultura han confluído y producido la desintegración de los órdenes colectivos [...] De ahí que el neoindividualismo de tipo opcional, desregulado, descompartmentado. La «vida a la carta» ha pasado a ser representativa de este *homo individualis* desmarcado, libre de imposiciones colectivas y comunitarias. A la escala de la Historia lo que están en marca es otra revolución individualista, que esta vez instituye un individualismo acabado, extremo: un hiperindividualismo”⁴⁶⁵.

Frente a esta idea de Lipovetsky, tal y como ha he dicho, hay otros pensadores que empiezan a intuir que nos encontramos en la aurora de un individualismo no tan descarnado, que progresivamente irá cambiando. Maffesoli, por ejemplo, considera que en el momento actual hemos superado el individualismo de la etapa moderna, que era el propio de la competitividad agresiva. Tal y como ya adelanté, Maffesoli afirma en *El tiempo de las tribus*⁴⁶⁶ que hoy nos movemos más por posturas integradoras y des-individualizantes y que nos motiva más la búsqueda de comunidades emocionales satisfactorias que incentiven la afectividad, la identidad y la pertenencia⁴⁶⁷. Estos grupos surgen y se multiplican actualmente y son buscados de acuerdo a los intereses de los individuos, de un modo optativo y sin ningún tipo de constricciones ni obligatoriedad.

Maffesoli considera estos grupos tan importantes que piensa que sólo en ellos podemos encontrar la garantía de la supervivencia de las sociedades. Personalmente, y lo reflejaré más adelante, su afirmación me parece una exageración. Una cosa es que estos grupos sean expresión clara de una necesidad ineludible del ser humano (no sé hasta qué punto “de todo ser humano”) y otra que cifremos en ellos la supervivencia de la sociedad. Considero que estos grupos de tipo afectivo son importantes, pero aún así son puntuales, no estables ni duraderos. Son expresión, más bien, de las carencias de tipo humano y afectivo que experimentamos, pero muy condicionadas por el contexto concreto en que nos encontramos. Creo que cuando cambie el contexto, cambiarán también las manifestaciones y las respuestas que provoca.

Maffesoli piensa, por tanto, que estos grupos afectivos, estas comunidades, pueden ser las que hagan sobrevivir a la sociedad. M. Hardt y A. Negri se hacen portavoces de la postura de colectivos que, por oposición a este mundo globalizado, de corte tan profundamente neoliberal, proponen posturas populistas, comunitarias. Llegan incluso a identificar, en cierta forma, el populismo antiglobalización de nuestros días con el primer movimiento cristiano. Si los cristianos fueron un factor importantísimo en la caída del imperio romano, hoy los desheredados por causa de la situación económica mundial llevarán a la ruina al imperio norteamericano⁴⁶⁸.

¿Será así? El hecho de observar tantas veces en televisión o de leer en la prensa que muchos movimientos y colectivos antiglobalización se expresan en contra de las reuniones y de las decisiones de los organismos económicos mundiales, nos hace ver que estos grupos antisistema tienen un peso mediático importante. Incluso nos hacen tomar conciencia de que hay una sensación creciente de malestar y de deseo real de que las cosas cambien, de que se busquen alternativas, como lo hemos visto en España a lo largo del mes de mayo y junio de 2011. Son una muestra de que, efectivamente, el sentimiento comunitario, como alternativa a lo que tenemos, es real. Pero no sé hasta qué punto estos movimientos son alternativa al sistema neoliberal y al individualismo de nuestra cultura.

Según V. Camps el liberalismo actual es la causa principal de la falta de sentimiento de ciudadanía en el que nos encontramos; la ausencia de este sentimiento hace que nos concibamos como sujetos de derechos, no de deberes. Ella señala dos vías para intentar corregir este exceso. el comunitarismo y el republicanismo. De ellas,

⁴⁶⁵ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 53.

⁴⁶⁶ Maffesoli, M., *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona 1990.

⁴⁶⁷ Cfr. Girola L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005, 250.

⁴⁶⁸ Cfr. Hardt, M., y Negri, A., *Imperio*, Paidós, Barcelona 2002.

la pensadora catalana considera que el republicanismo es el más adecuado para corregir las insuficiencias de la ideología liberal. Ambas posturas se oponen al liberalismo, pero V. Camps opta por el republicanismo porque así como el comunitarismo tiene a unir “afectivamente” a los ciudadanos en torno a las virtudes patrióticas o de grupo, y eso se opone a una ciudadanía que entiende al sujeto como sujeto de derechos universales, el republicanismo, sin embargo, supera al liberalismo porque siempre opta por una libertad no dominadora, es decir, que supera todo tipo de represión legislativa, hasta la más sutil; y además fomenta las virtudes cívicas, “para conseguir la cohesión social que el cultivo de la libertad por sí sólo no consigue”⁴⁶⁹.

Tras este excursus por el pensamiento de V. Camps, cito aquí a otro de los filósofos de la posmodernidad, para quien el individualismo debe ser superado: Vattimo. Aboga el pensador italiano por una especie de socialismo “sutilísimo”. Me llama la atención el cuidado que pone para dejar claro que no desea ni por asomo la vuelta a posiciones marcadamente socialistas. Aún así, su posición es fundamentalmente de tipo colectivista, porque ve imprescindible salir de esta situación en la que impera la economía. El hecho de que el capitalismo resurja vencedor de sus propias crisis no es la solución, porque siempre supone “un éxito sólo en la esfera económica, que posteriormente deprime, más que promueve, la autonomía de la esfera política”⁴⁷⁰. Y considero que tiene razón, porque una solución exclusivamente económica sólo abarca un campo de la realidad, y, fundamentalmente, sólo llega hasta una porción de la población: la de los poderosos. El resto de la población se ve afectado, pero de otras maneras. Además, creo que ya ni siquiera es planteable que hoy podamos decir que el tipo de economía neoliberal sea la solución económica ante la situación mundial actual, tan afectada por la crisis económica.

Vattimo opina, en una línea similar a la de H. Arendt, que la solución pasa por una postura federalista de inspiración socialista. Que nos hayamos liberado de la monstruosidad del socialismo real nos puede permitir

“Reconocer la «verdad» del socialismo, ante todo como programa de liberación de la política respecto a las leyes de la economía. Incluso y especialmente las de la economía globalizada que, como vemos en todas partes ahora, llevan consigo una creciente limitación de la libertad, del reconocimiento, de las condiciones para una «buena vida»”⁴⁷¹.

Así pues, lo del *socialismo sutilísimo* al que me refería es una especie de propuesta o deseo de retomar lo mejor del socialismo sin caer en sus crasos errores, convencido de que la economía globalizada tal y como la hemos vivido en las últimas décadas no puede ser la solución. Por lo tanto, para estos autores de tipo comunitarista, hay una profunda relación entre las propuestas de tipo colectivo a nivel social (ético, antropológico, axiológico) y económico. Por eso nos merece la pena adentrarnos, aunque sea someramente, a conocer la realidad económica dominante.

4.4. Acercamiento al sistema económico dominante

El individualismo actual no surge porque sí, sino que es fruto de todas las condiciones de la época. Y no hay duda de que la situación económica que vivimos es como un campo abonado para que surjan los frutos propios de un individualismo radicalizado. Podemos referirnos a esta situación económica con el nombre de *economicismo*.

⁴⁶⁹ Camps, V., *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, PPC, Madrid 2010, 39.

⁴⁷⁰ Vattimo, G., *Nihilismo y emancipación*, Paidós, Barcelona 2004, 151.

⁴⁷¹ *Ibid.*, 152.

4.4.1. El economicismo y el materialismo práctico

El sistema económico que hoy domina es el capitalismo real o liberalismo económico. En sus raíces se encuentra el *economicismo*, caracterizado por buscar el máximo rendimiento en el propio beneficio y *el materialismo práctico*, que defiende el capital, el mercado libre y la libre iniciativa sobre la actividad humana del trabajo y de los trabajadores⁴⁷². Todos estos conceptos han ido fortaleciéndose a lo largo de las últimas décadas, si bien ante la crisis económica tan fuerte que estamos sufriendo desde la segunda parte del año 2008, son muchas las voces de alarma y hasta de protesta que se han levantado frente al sistema neoliberal. De ahí que las posturas de tipo comunitarista sean actualmente más insistentes. Nos acercaremos en breve a conocer un poco mejor esta situación.

El economicismo y el materialismo práctico traen consigo las siguientes consecuencias:

- *La deshumanización de la economía*, que se orienta no a satisfacer las necesidades de las personas, sino al beneficio de la productividad.
- La creación de *permanentes desigualdades* que se agravan con el tiempo: norte-sur, ricos y pobres dentro de una misma sociedad...
- El *olvido de los pobres*, los no productivos, como elemento necesario para que el sistema funcione. El sistema se asienta sobre una gran masa de personas con estas características y a la vez las necesita para seguir funcionando.

Las tres consecuencias revierten directamente en la realidad de un individualismo descarnado, del tipo más profundamente criticable, tal y como analizamos en el capítulo anterior. De este modo, el capitalismo *renuncia a la justicia social* y propone un modelo de hombre que se realiza a sí mismo a partir del éxito económico y profesional. Quien no llega ahí, no cuenta. Y fácilmente queda *excluido*. Parece que todo invita a pensar que los empobrecidos seguirán condenados a continuar empobrecidos, viviendo a la espera de las migajas del sistema que a la vez provoca su situación. En este sistema no es ni siquiera planteable un cambio profundo que dé prioridad a las personas sobre las leyes de la producción.

4.4.2. Las nuevas tablas de la ley

Petrella, en el libro ya citado, establece una especie de analogía entre el mundo económico actual y el mundo veterotestamentario. Según esta analogía, actualmente el verdadero Dios es *el mercado*, que se ha “aceptado casi de modo universal como el gran regulador de la vida económica y social”⁴⁷³. Así como el Dios del Antiguo Testamento ofreció unas tablas de la ley que el pueblo acató en el período de la antigua alianza, el “dios-mercado” actual también ha impuesto unas *nuevas tablas de la ley* que se han de acatar sin más, porque es un dios que no perdona en absoluto. Sus *seis mandamientos* son los siguientes:

1. *Mundialización*. Deberás adaptarte a la globalización actual de los capitales, mercados y empresas.

⁴⁷² Cfr. R. Petrella, *El bien común. Elogio de la solidaridad*, Debate, Madrid 1997.

⁴⁷³ *Ibid.*, 74.

2. *Innovación tecnológica*. Deberás innovar sin cesar para reducir gastos.
3. *Liberalización*. Apertura total de todos los mercados. Que el mundo sea un único mercado.
4. *Desreglamentación*. Darás el poder al mercado. A favor de un Estado meramente notario.
5. *Privatización*. Eliminarás cualquier forma de propiedad pública y de servicios públicos. Dejarás el gobierno de la sociedad a la empresa privada.
6. *Competitividad*. Deberás ser el más fuerte si quieres sobrevivir en la competición mundial⁴⁷⁴.

4.4.3. Anatomía de la crisis económica

Durante los últimos veinticinco años, la religión neoliberal que se ha inspirado en estos mandamientos ha tenido numerosos devotos y defensores, a algunos de los cuales ya he hecho referencia: Bell, Berger, Revel, Novak... Por más que pueda resultar sorprendente, estos pensadores desearon incluso dotarlo de unos valores religiosos judeo-cristianos capaces de legitimarlo, dada la “crisis espiritual” consustancial al liberalismo. Había una convicción de fondo, y es que esto se podía hacer porque el sistema funcionaba bien, era efectivo, estaba provocando beneficios insospechados e, incluso, desde su punto de vista, había ocasionado las mejoras sociales que otros sistemas económicos de tipo más social no habían conseguido. Así se expresa uno de sus defensores, en un tono encendido, propio de un debate con quienes no mantienen sus posturas:

“...Y esas sandeces no sólo circulan en Francia. El ministro de Trabajo alemán... declara: «La economía de mercado sólo es aceptable si aporta un equilibrio entre la competencia y la solidaridad» (*Time*, 7 de julio de 1997). Lo que significa olvidar que los *únicos* Estados que han tenido la voluntad y los medios de construir un Estado providencia real y eficaz con seguridad social, subsidios familiares, indemnizaciones por paro, jubilaciones, en resumen, todo un arsenal de prestaciones sustanciales y realmente pagadas son las grandes economías capitalistas. Por la misma razón, las sociedades liberales no son jamás «salvajes». Constituyen, por el contrario, los únicos Estados de derecho, los únicos en los que la economía se enmarca en severos principios jurídicos y realmente aplicados. La ignorancia histórica de nuestros contemporáneos es, a veces, abismal”⁴⁷⁵.

Carlos Taibó realiza un lúcido análisis sobre este planteamiento. Para este autor, la idea de los partidarios del neoliberalismo de estar haciendo un enorme servicio a los pobres, al medio ambiente y a todos, mientras despliegan políticas que benefician a la minoría acaudalada, es muy vieja. Pero Taibó avisa de que esta trampa ya había sido descubierta por los padres del marxismo:

“La traducción de lo anterior al mundo de la globalización es la pretensión de que ésta alcanza a todos y a todos beneficia por igual. No era en algo diferente en lo que pensaban Marx y Engels cuando escribieron que «cada nueva clase que toma el lugar de aquella que dominaba ésta obligada, para lograr sus fines, a concebir su interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad. O, para expresar las cosas en el plano de las ideas: está obligada a dar a sus pensamientos forma de universalidad, a representarlos como los únicos universalmente válidos»”⁴⁷⁶.

⁴⁷⁴ Ibid., 75.

⁴⁷⁵ Revel, J. F., *La gran mascarada*, Taurus, Madrid 2000, 41.

⁴⁷⁶ Taibó, C., *Cien preguntas sobre el nuevo desorden*, Punto de lectura, Madrid 2002, 37.

Sin embargo, la confianza y el tiempo de bonanza que inspiraban a los teóricos del neoliberalismo, y que motivaron el planteamiento de *El fin de la historia*, ya comentado, han dado al traste desde hace unos años, tanto que se han propuesto extremas medidas para que, paradójicamente, se produzca la intervención estatal para proteger y defender el capitalismo. Han sido muchas las voces que en la calle se han opuesto a la socialización de las pérdidas, de modo que el Presidente francés, Nicolás Sarkozy, se ha visto obligado a exigir nada más y nada menos que “refundar el capitalismo”. Actualmente,

“...diversos voluntariosos y optimistas socialdemócratas creen llegado el momento de introducir al menos algunos cambios en el rumbo del transatlántico. Y hasta en alguna isla sobreviven robinsones que confían en el advenimiento de una crisis estructural del capitalismo”⁴⁷⁷.

4.4.3.1. Génesis de la crisis económica actual

Para quienes no somos buenos conocedores del mundo de la economía es difícil poder entender en profundidad cómo se ha llegado a esta situación. Sorprende, por ejemplo, que hace poco tiempo, en abril de 2007, el Fondo Monetario Internacional predijera un vigoroso crecimiento mundial durante el resto de ese año y el siguiente, pese a que reconocía una “reciente volatilidad”. Pues bien, esa “volatilidad” fue el inicio de la crisis financiera, en agosto de ese año, cuyo primer episodio fue el problema generado por los famosos créditos hipotecarios de baja calidad. A esto se unían unos desequilibrios financieros mundiales, y una desproporción demasiado exagerada del riesgo y el endeudamiento, provocada por el convencimiento de que los patrimonios subían de valor como la espuma, que animó a la inversión y el consumo⁴⁷⁸.

El caso es que esta crisis, según muchos analistas, ha puesto en cuestión los presupuestos en los que se fundaba la filosofía neoliberal: ya no es tan fácil confiar en que el ámbito económico de la vida constituya un campo donde la búsqueda del interés personal se guíe por leyes objetivas para alcanzar un resultado social beneficioso. Pensar, como hacían los defensores del sistema neoliberal, que el enriquecimiento global que supone esta economía tarde o temprano llegaría a todos y que ella misma se autorregulaba, ha demostrado que no siempre iba a ser cierto. Al final resulta que no eran creencias científicas, sino más bien una fe voluntarista, que se ha demostrado quebradiza.

José A. Pérez Tapias también incide en que esta crisis ha puesto en evidencia las contradicciones del capitalismo, por más que en los últimos años se viniera actuando como si tales contradicciones no existieran⁴⁷⁹. Y la contradicción más fuerte es la de pensar que la economía puede funcionar al margen de la política. De hecho, se ha acuñado una fórmula que se ha convertido en algo común en estos últimos meses: “es la hora de la política”. En opinión de Tapias, en el mismo artículo, será efectivamente la hora de la política si somos capaces de tomar las riendas de los acontecimientos, es decir, de salir de la posición subalterna a la que ha sido relegada la política por la dinámica económica del capitalismo financiero que se ha impuesto en el mercado global. Y añade:

“Las inyecciones financieras necesarias para salvar al gran Titanic del capitalismo global... si se quedan sólo en eso no permitirán sacar todas las conclusiones que habría que extraer del fracaso del modelo neoliberal... Si esa

⁴⁷⁷ Rodríguez, J. M. *Anatomía de la crisis: de la religión neoliberal a la salvación socialista*, «Éxodo» 96 (2008/diciembre), 5.

⁴⁷⁸ Cf. *Ibid.*, 6-7.

⁴⁷⁹ Cf. Pérez Tapias, J. A., *Crónica filosófico-política de una crisis del capitalismo global*, «Éxodo» 96 (2008/diciembre), 20ss.

contradicción no se hace saltar con la crítica y la acción política eficaz, nos encontraremos con que estaremos verificando la diagnosis marxiana de que «el poder público viene a ser el consejo de administración que rige los intereses colectivos de la clase burguesa», es decir, de la oligarquía que domina las finanzas mundiales, dicho actualizadamente⁴⁸⁰.

Pero las implicaciones de lo que supone este cambio no terminan en el campo de la política, por supuesto. Está claro que es imprescindible un cuestionamiento de los presupuestos neoliberales también a nivel moral, de modo que seamos capaces de dar un giro distinto a la dinámica de consumo, de implicación ciudadana, de responsabilidad política, de sentimiento respecto a la justicia. Es necesario, por supuesto, plantearse un nuevo modelo de consumo, que nos conduzca hacia un *nuevo paradigma* en el que el desarrollo se base en unas pautas distintas de las actuales. Por ejemplo, habría que alentar un consumo razonable como parte de un desarrollo sostenible que nos permita salir de la contradicción entre economía y ecología⁴⁸¹. Todo esto aboca a un nuevo tipo de persona, no de tipo individualista, sino de tipo más comunitario, más solidario, más universal. Es la propia realidad la que nos lo está pidiendo.

Desde luego, esta parece tarea de titanes. Pretender poner puertas al campo en el terreno del consumo, que actualmente es uno de los rasgos definitorios de la cultura occidental, parece imposible, sueño utópico. Es como intentar cambiar el sentido de la historia. Pero tal y como están las cosas, no queda otro camino. Y, por responsabilidad ante el presente y el futuro, no es posible desatender esta imposición histórica⁴⁸². De ahí que simpatice con todos los que se atreven a proponer modelos de tipo más comunitarista y planteamientos de fondo que puedan inspirar otro tipo de persona, aunque a veces puedan parecer de un utopismo anacrónico.

4.4.3.2. Las víctimas del sistema

Acabo de escribir “intentar cambiar el sentido de la historia”. Parece un buen slogan publicitario, pero, más allá de lo acertada o no que pueda ser la formulación, creo que, ante todo, es una obligación intentarlo, pensando especialmente en las víctimas de la historia, que casi siempre son olvidadas. Me he acercado con mucha satisfacción a los ensayos de determinados autores que intentan rescatar el recuerdo de los olvidados⁴⁸³. Desde ellos me parece que adquieren un peso especial los intentos de los colectivistas de intentar pensar en otro modelo de persona diferente al que propone el individualismo.

Pensar en las víctimas es ser capaz de escuchar el grito de los pobres, de los más directamente damnificados por la crisis económica, de los afectados por el sistema capitalista que han sufrido ya antes de esta crisis la con-

⁴⁸⁰ *Ibid.*, 29-30.

⁴⁸¹ Cf. *Ibid.*, 31.

⁴⁸² Lipovetsky refleja una sociedad individualista, como hemos visto. Pero, aún así, en su mismo análisis podemos ver indicios de cambio. Una lectura atenta de sus últimas obras nos permite descubrir, a pesar del reconocimiento de que nos encontramos totalmente inmersos en un mundo de hiperconsumismo, que hay pequeñísimos indicios que nos abocan a la esperanza, que está creciendo también una sensibilidad mayor sobre nuestro modo de consumir, sobre los problemas ecológicos, sobre lo que significa la educación, sobre nuestra responsabilidad de cara al futuro... Todos estos son indicios, pese a su debilidad, de que es posible intentar el cambio, y, sobre todo, de que es necesario educar para él.

⁴⁸³ En este sentido, destaco especialmente un autor cuyas obras expresan un sentimiento de responsabilidad y de intento de rescate de los olvidados y de las víctimas, ampliando también su preocupación al campo de la cultura y de la filosofía no exclusivamente occidental. Se trata de Reyes Mate, del cual recomiendo, en este sentido, las siguientes obras: *Medianoche en la historia*, Trotta, S. A., Madrid 2006; *La herencia del olvido*, Errata Naturae, Madrid 2008; *Responsabilidad histórica: preguntas del nuevo al viejo mundo*, Anthropos, Barcelona 2007 y *Holocausto, recuerdo y representación*, Losada, Madrid 2006.

tradicción inherente a este sistema económico. En el artículo *La superioridad del capitalismo*, Santiago Alba Rico presenta, de forma muy crítica, la situación de penuria a la que el capitalismo ha llevado a gran parte de la humanidad. Ya en el encabezamiento de su artículo señala:

“Ningún otro sistema histórico ha producido más riqueza, ningún otro sistema histórico ha producido más destrucción, que haya cada vez más alimentos y cada vez más hambre, más medicinas y más enfermos, más casas vacías y más familias sin techo, más trabajo y más parados, más libros y más analfabetos, más derechos humanos y más crímenes contra la humanidad”⁴⁸⁴.

Esta cita sí que está revelando una contradicción digna de ser destacada, en la misma línea de las muchas que subrayamos en el primer capítulo. En este mismo artículo se nos ofrecen datos estremecedores, que no podemos olvidar; datos que, en definitiva, deberían ser el aldabonazo que nos obligara a tomar conciencia de la realidad y a educar a las nuevas generaciones en la necesidad de construir un mundo diferente. Datos como los siguientes:

- que haya 950 millones de hambrientos en todo el mundo;
- que haya 4.750 millones de pobres;
- que haya 1.000 millones de desempleados;
- que más del 50% de la población mundial activa esté subempleada o trabaje en precario;
- que el 45% de la población mundial no tenga acceso directo al agua potable;
- que 3.000 millones de personas carezcan de acceso a servicios sanitarios mínimos;
- que 113 millones de niños no tengan acceso a la educación y 875 millones de adultos sigan siendo analfabetos;
- que 12 millones de niños mueran todos los años a causa de enfermedades curables;
- que 13 millones de personas mueran cada año en el mundo debido al deterioro del medio ambiente y al cambio climático;
- que 16.306 especies estén en peligro de extinción, entre ellas la cuarta parte de los mamíferos.

Estas listas presentan una realidad hiriente; pero son listas a las que fácilmente nos acostumbramos y tienen la terrible desventaja de que detrás de los números pocas veces ponemos rostros concretos. La realidad de la que hablan se nos hace lejana y a veces las cifras las oímos como la lluvia. Es triste que sea así. El articulista expone todos estos datos de seguido; pero añade que todo esto no significa en sí mismo “crisis capitalista”. En realidad, todo esto ocurría ya antes de la crisis. ¿Qué es, pues, una crisis capitalista? ¿Cuándo empieza realmente una crisis capitalista? Y aquí es donde realiza la que considero una de las críticas más demoledoras que he leído sobre el sistema capitalista:

“Hablamos de crisis capitalista cuando matar de hambre a 950 millones de personas, mantener en la pobreza a 4.700 millones, condenar al desempleo o la precariedad al 80% del planeta, dejar sin agua al 45% de la pobla-

⁴⁸⁴ Alba Rico, S., *La superioridad del capitalismo*, «Éxodo» 96 (2008/ diciembre), 47.

ción mundial y al 50% sin servicios sanitarios, derretir los polos, denegar auxilio a los niños y acabar con los árboles y los osos, ya no es suficientemente rentable para 1.000 empresas multinacionales”⁴⁸⁵.

4.4.3.3. ¿A dónde nos conduce todo esto?

La conclusión está clara, por más que la realización de la misma no sea fácil. Debemos esforzarnos en diseñar otro mundo y ofrecer una alternativa al modelo de hombre individualista, generado entre otros factores por un sistema económico determinado. Este sistema económico parece que ya no da más de sí, que está acabado, aunque está claro que no todos tienen la misma visión sobre el respecto. Los habrá que se muestran aún muy satisfechos con el sistema reinante, y los habrá en contra, porque, como se dice popularmente, “cada uno hablará de la feria como le va en ella”. Y el modo como a cada uno le va es muy diferente. Durante las últimas décadas el capitalismo había traído consigo una configuración especial de la sociedad, que nos permite hablar de *tres sectores* de población bien diferenciados⁴⁸⁶:

a) *El sector integrado*: los que de momento están seguros en el sistema porque cuentan con trabajo, dinero, posición social... Normalmente viven *muy preocupados de la seguridad de su familia y la solidaridad no va más allá de este reducido círculo*. En este sector crece fácilmente la indiferencia y el individualismo. Pero es un sector que, sin embargo, ante momentos de crisis, siente que tiene los pies de barro y sufre la incertidumbre de no saber por cuánto tiempo podrá disfrutar de su seguridad. Es un sector al que la crisis actual empieza a tener preocupado.

b) *El sector amenazado*: ven en peligro su futuro laboral y social. Viven al día, dependiendo de puestos de trabajo poco seguros, contratos temporales, jubilación anticipada... *La situación de sus hijos* es normalmente *la del paro*, sin grandes expectativas. Fácilmente pueden entrar en el camino de la pobreza. Este sector parecía haberse reducido en la última década; pero actualmente ha crecido de un modo alarmante y la conciencia ciudadana se ha visto sacudida al descubrir el elevado número de familias donde ningún miembro tiene un puesto de trabajo.

c) *El sector excluido*: son los que ya han quedado fuera, sin trabajo y sin posibilidades de integrarse en la sociedad del bienestar. *Su situación va empeorando progresivamente*, pues a la pérdida de solvencia económica y de sus secuelas (vacaciones, fines de semana, viajes, relaciones, sanidad) le sigue la *pérdida de la propia confianza y la reducción del horizonte de esperanzas* ante la sociedad.

Termino este paréntesis dedicado a la situación económica insistiendo en que salir de la situación de crisis que vivimos implica construir un nuevo tipo de sociedad y, por tanto, un nuevo tipo de hombre. Sin acudir a datos numéricos y porcentajes, uno de los teólogos más importantes del siglo XX, J. Moltmann, antes de que estallara la crisis, ya vaticinaba que, tarde o temprano, la cuerda rompería por alguna parte. Lejos de ofrecer el paraíso prometido, lo que estaba consiguiendo el sistema económico mundial era el aumento de conflictos y no quedaba más remedio que cambiar el sistema. Parece que la realidad le está dando la razón:

“La globalización de la producción y de los mercados, de las finanzas y de los grandes negocios, de los sistemas de comunicación y de la cultura moderna, sin embargo, no ha traído la paz al mundo, sino que ha producido cada vez más conflictos. El capitalismo agresivo neoliberal está produciendo desigualdad, mientras la democra-

⁴⁸⁵ *Ibid.*, 46.

⁴⁸⁶ Cf. Pagola, J. A., *El compromiso cristiano ante los pobres*, Idatz, Estella 1997, 9ss.

cia se basa en la igualdad. La tarea universal es «salvar al mundo para la democracia». Si queremos la paz, necesitamos la globalización de la justicia y el respeto. De lo contrario, nunca alcanzaremos el «nuevo orden mundial», sino únicamente un mundo de caos y terror. Sólo un orden justo puede ser el orden de una humanidad unida y en paz⁴⁸⁷.

Por tanto, más globalización de la justicia y del respeto y menos globalización económica, para conseguir una auténtica democracia. En paralelo, podríamos decir que menos individualismo a ultranza y más compromiso social y comunitarismo. Por aquí apuntan los que quieren no sólo rescatar la memoria de las víctimas, sino que éstas dejen de existir; los que desean un mundo más solidario; los que, desde planteamientos filosóficos, están convencidos de que el hombre es ante todo un ser social y que hay que ayudarle para que lo siga siendo...

4.5. Conjugación de lo social y lo individual

En estas últimas páginas nos hemos acercado a la necesidad del colectivismo a partir de la realidad económica. Volvemos ahora al planteamiento más filosófico y a la pregunta que está de fondo al hablar del ser humano: ¿Cómo es fundamentalmente el hombre? Y es que hay grandes diferencias dependiendo de lo que consideremos que prima en el hombre: su ser social o su ser individual.

- Por ejemplo, a *nivel ontológico*: ¿Qué existe sustancialmente: lo colectivo o lo individual?
- O a *nivel metodológico*: ¿A qué damos preferencia, a lo propio del estado o a lo del individuo?
- O a *nivel político*: ¿El individuo es en función del estado o es el estado el que debe ser en función del individuo?⁴⁸⁸.

Varias veces he citado ya a H. Mead, cuando me he referido a las teorías de la intersubjetividad, y especialmente para hablar de la *teoría de la interacción social*. Dice Mead que “la individuación no precede a la asociación; más bien, las asociaciones en que habitamos son las que definen qué clase de individuos seremos”⁴⁸⁹. Así pues, para H. Mead lo social precede a lo individual. Y hay tendencias de pensamiento que afirman esto mismo no sólo porque lo social sea como la estructura en la que se fragua lo personal, sin la cual la persona no sería tal, sino porque hay una propensión de la persona a lo social y una necesidad de lo social para poder configurarse personalmente, que hace que lo social suponga una realidad ineludible.

Howard Gardner lo dice de diversas formas al referirse a los distintos tipos de inteligencia, y concretamente cuando lo hace de la *inteligencia intrapersonal*⁴⁹⁰. Este tipo de inteligencia supone precisamente la capacidad de relación con uno mismo, pero es una relación que no puede establecerse de un modo mínimamente adecuado si no se apoya en la relación con los demás.

⁴⁸⁷ Moltmann, J. y Moltmann-Wendel, E., *Pasión por Dios, una teología a dos voces*, Sal Terrae, Santander 2007, 106.

⁴⁸⁸ Cfr. Hayek, Friedrich A., *Individualismo: el verdadero y el falso*, Unión Editorial, Madrid 2009, 11.

⁴⁸⁹ Benhabib, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y postmodernismo*, Gedisa, Barcelona 2001, 18.

⁴⁹⁰ Cfr. Gardner, H., *La teoría de las inteligencias múltiples*, Fondo de Cultura Económica, México 1987. Las cursivas son mías.

“Esta modalidad de inteligencia [la inteligencia intrapersonal] nos permite el conocimiento de los aspectos internos de nuestra propia identidad. Nos faculta para acceder a la propia vida emocional, a la propia gama de sentimientos [...] Nos capacita para formarnos un modelo verídico de nosotros mismos, escuchar las emociones y saberlas usar para desenvolvemos en la vida. [...] Se debe señalar, sin embargo, que *en la construcción de uno mismo cuentan, determinantemente, los otros*. No somos seres aislados, ni átomos que flotan en el éter. Somos seres en interacción desde la misma génesis. *Somos, de hecho, la resultante de una interacción*. Cuando uno se explora a sí mismo, cuando cultiva su inteligencia intrapersonal, descubre en su propio ser el sedimento de otras personas que, a través de múltiples encuentros, han dejado marca, han hecho mella en su naturaleza”⁴⁹¹.

La cita es larga, pero creo que es muy apropiada. Nos indica que cada individuo tiene la capacidad de reconocer su identidad, de entrar en conexión con la propia interioridad y de construirla; pero esa dirección cambia a partir de la expresión “se debe señalar, sin embargo, que en la construcción de uno mismo cuentan, determinantemente, los otros”. Cuentan tanto que somos el resultado de la interacción que establecemos con los otros. Parece, por tanto, que con una afirmación tan radical queda desbancada la idea individualista, según la cual el individuo precede a la sociedad. El autor de la cita, F. Torralba, da una importancia muy grande a la *inteligencia espiritual*. Después del éxito de los libros *La teoría de las inteligencias múltiples*, de H. Gardner, y de *La inteligencia emocional*, de D. Goleman⁴⁹², nos encontramos ante el descubrimiento de la *inteligencia espiritual*. Es un modo nuevo de seguir hablando de un hombre que es mucho más que su pura individualidad. Así dice Torralba:

“[La inteligencia espiritual] conecta lo personal con lo transpersonal y el yo con el espíritu. Una persona espiritualmente inteligente tiene una enorme capacidad de conexión con todo lo que existe, pues es capaz de intuir los elementos que unen, lo que subyace en todos, lo que permanece, más allá de las individualidades”⁴⁹³.

Me recuerda esta cita, hablando ahora de la inteligencia, lo que señalaba al empezar el segundo capítulo, cuando me refería a la conciencia, y concretamente de la *conciencia transpersonal*. Tanto en un caso como en otro nos sentimos abocados a una nueva realidad del hombre, mucho más global, más comunitaria, más abierta y en conexión con todo. Torralba, incluso, dice: “Probablemente estamos asistiendo al nacimiento de una nueva forma de comprender al ser humano, a la *emergencia de un nuevo paradigma*”⁴⁹⁴. Se habla, desde luego, de un nacimiento, no de una realidad ya consolidada, pero es significativo que se emplee la expresión “nuevo paradigma”. Considero que el pensamiento de Torralba refuerza el hecho de que el título de mi tesis (*El individualismo: ¿paradigma del hombre contemporáneo?*) se mantenga entre interrogantes.

Dejamos el campo referido a las inteligencias y a la espiritualidad para volver al de la filosofía, aunque me parece que las aportaciones que nos llegan desde esos campos son muy interesantes. Pero, a pesar de las últimas afirmaciones, da la impresión de que sigue siendo difícil hablar de un comunitarismo claro. Hemos visto que Vattimo se veía obligado a hablar de un *socialismo muy sutil*; y Bauman dice que en este momento parece que ya no es posible pensar en posturas comunitarias, a pesar de que él no sea de esta opinión. Lo dice así:

“Los hombres y mujeres son absoluta y verdaderamente libres, y por lo tanto el programa de la emancipación ha sido agotado. La queja de Marcuse y la nostalgia comunitaria por la comunidad perdida pueden ser manifestaciones de valores opuestos, pero ambos son igualmente anacrónicos [...] De ahora en más las comunidades –más *postuladas* que «imaginadas»- ya no serán las fuerzas que determinen y definan las identidades sino tan sólo artefactos efímeros del continuo juego de la individualidad”⁴⁹⁵.

⁴⁹¹ Torralba, F., *Inteligencia espiritual*, Plataforma Editorial, Barcelona 2010, 38-39.

⁴⁹² Goleman, D., *La inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona 1996.

⁴⁹³ Torralba, F., *Inteligencia espiritual*, Plataforma Editorial, Barcelona 2010, 49.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, 44. La cursiva es mía.

⁴⁹⁵ Bauman, Z., *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2003, 27-28.

Esta cita parece echar un jarro de agua fría a las pretensiones comunitaristas, que son más *postuladas* que *imaginadas*, es decir, pretensiones que nos cuesta poder diseñar. No es que hoy no seamos críticos o reflexivos con nuestra sociedad, porque lo somos y mucho; pero se trata, según Bauman, de una crítica edulcorada, maqui-llada, domesticada. Es una crítica, desde luego, muy distinta a la de Marcuse. Una crítica más “estilo consumidor” que “estilo productor”, la propia de alguien que tiende más a victimizarse que a intentar cambiar realmente la realidad⁴⁹⁶. Ahora nos encontramos en una época en la que el peligro no es realmente el de la tiranía grosera o la falta de libertad que se sufrió en otras épocas, y que G. Orwell señalaba en la novela *1984*⁴⁹⁷. Ahora

“Ya no hay grandes líderes que te digan qué hacer, liberándote así de la responsabilidad de las consecuencias de tus actos; en el mundo de los individuos, sólo hay otros individuos de quienes puedes tomar el ejemplo de cómo moverte en los asuntos de tu vida, cargando con toda la responsabilidad de haber confiado en ese ejemplo y no en otro”⁴⁹⁸.

Bauman, por tanto, ve que estamos en un mundo que añora lo comunitario, pero que da pasos muy tímidos en esa dirección, como si se encontrase envuelto en una especie de contradicción. Alain Touraine, otro de los grandes teóricos del análisis de nuestra sociedad, también se hace eco de esa contradicción y muestra su preocupación al ver dos orientaciones contrapuestas: la tendencia a la globalización, que sobre todo se aprecia en la economía, y la tendencia comunitaria, que supone lo contrario⁴⁹⁹. La posible solución a esta contraposición la ve en “la democracia procedimental” inglesa, que supone el intento de vivir juntos siguiendo el código de buena conducta, las reglas del juego social. Si la globalización supone una apuesta por la vida social, por el nosotros, pero excluyendo al diferente, a la minoría; y la comunidad es la exclusión del nosotros universal, para volcarse en el más cercano, la respuesta se encuentra en esa democracia de tipo procedimental; pero es una respuesta que parece insuficiente, minimalista. El mismo Habermas la considera limitada, porque protege la coexistencia, pero no asegura la comunicación. Así pues, para escapar de los dos errores, de la despersonalización y la mercantilización de la globalización, por una parte, y del dogmatismo de lo comunitario por otra, A. Touraine propone una postura que compromete al individuo, que debe esforzarse por ser actor de su propia historia.

“En un mundo en cambio permanente e incontrolable no hay más punto de apoyo que el esfuerzo del individuo por transformar unas experiencias vividas en una construcción de sí mismo como actor. Ese esfuerzo del individuo por ser un actor es lo que yo llamo el Sujeto, que no ha de confundirse ni con el conjunto de la experiencia ni con un principio superior que guiese al individuo y le diese una vocación. El sujeto no tiene más contenido que la producción de sí mismo. No sirve a ninguna causa, a ningún valor ni a más ley que a su necesidad y su deseo de resistir a su propia desmembración en un universo en movimiento, sin orden ni equilibrio”⁵⁰⁰.

Así pues, Touraine apunta a la necesidad de fortalecer al propio sujeto (su responsabilidad, su participación, su compromiso, la vivencia de su vocación personal, su propia autorrealización) para conseguir el equilibrio entre una vida social y una vida personal. Apunta a los dos polos: lo social y lo individual, pero no debilitando al sujeto, como parece que tienden a hacer algunos filósofos, sino haciéndole responsable de la construcción de lo social.

⁴⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, 30.

⁴⁹⁷ Orwell, G., *1984*, Bibliotex, Barcelona 2002.

⁴⁹⁸ Bauman, Z., *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2003, 35.

⁴⁹⁹ Cfr. Touraine A., *¿Podremos vivir juntos?* Alain Touraine, PPC, Madrid 1997.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, 25-26.

4.6. Deseo y necesidad de la comunidad

Cuando hablamos del deseo de la comunidad, nos referimos a la apetencia de una cierta vivencia grupal, que se puede expresar de muchas formas diferentes; cuando hablamos de la necesidad de la comunidad ya no nos referimos tanto a un deseo de la comunidad, sino a algo más básico, independientemente de que sea posible que ni siquiera seamos conscientes de ello, lo cual no significa que no exista esa necesidad. Aunque el ejemplo sea un tanto burdo, es como si nos encontramos ante un enfermo que necesita objetivamente una medicina, pero que, después de haberla tomado durante mucho tiempo, quizá ni se da cuenta de que esa medicina era una necesidad. Pues algo así ocurre con la comunidad: la necesitamos para vivir, para logramos como personas; pero podemos vivir de tal manera que lleguemos a acostumbrarnos a carecer de ella y al final puede ser posible que no notemos su carencia.

Aristóteles habla de la comunidad como de una necesidad del hombre, en el sentido más fuerte del término. Sin comunidad, sin *polis*, no es posible que podamos hablar de un hombre logrado, porque no habrá alcanzado la plenitud propia de la esencia humana. Según esto, ¿será la polis algo esencial? Para Aristóteles está claro que sí. A la pregunta que J. Choza se plantea, “¿Significa la superación de la polis una alteración real de la esencia humana, más allá o más acá de aquella plenitud?”⁵⁰¹, podemos responder, desde la opinión de Aristóteles, que sí.

Posteriormente, al iniciarse la modernidad, esta afirmación tan radical de Aristóteles sufrió una modificación importante. En la práctica, se siguió viviendo en ciudades, incluso estas se fortalecieron, de la misma forma que se fortalecieron las estructuras e instituciones de tipo social. Pero la “necesidad” ineludible del hombre, que para Aristóteles era de tipo “natural”, se empezó a considerar de otra manera, de un modo contractual. A partir de las teorías de los contractualistas, la sociedad se ve fortalecida en la realidad, pero esto no es tanto porque se conciba como una condición natural del ser humano, sino como algo que se ha creado por pura convención, por conveniencia.

¿Hoy? ¿Qué creemos hoy? Nadie dudaría de que experimentamos la necesidad de la vida social, de las instituciones, del grupo... De hecho, la diversificación de la vida social nos hace sentirnos constantemente deudores de las estructuras, los servicios y las funciones sociales. Pero ¿dónde hunde las raíces esta necesidad? ¿Es de tipo utilitarista? ¿Podríamos “arreglarnos” de otra forma? ¿Puede el hombre “lograrse” sin sociedad? La respuesta a esta pregunta a veces no se nos hace tan evidente, aunque personalmente me muestro aristotélico y creo que es así, que realmente el hombre no puede sentirse logrado sin contar con la sociedad.

Lisón Buendía expresa la misma convicción cuando afirma que la vida en comunidad es precisamente la que permite la máxima realización de los valores, incluidos los de tipo personal. Concretamente, este pensador se refiere a los valores de la responsabilidad, la tolerancia, la lealtad y la emulación⁵⁰².

- De la *responsabilidad*, porque cuando la persona se siente miembro de una comunidad tiende a buscar una mejora positiva de la vida de la comunidad y de sus miembros.

⁵⁰¹ Choza, J., *Historia cultural del humanismo*, Plaza y Valdés, Villaviciosa de Odón (Madrid) 2009, 19.

⁵⁰² Cfr. Lisón Buendía, J. F., “Comunitarismo y desarrollo moral: incidencia de los valores comunitarios en el desarrollo moral”, 127-150, en el libro de Moratalla, A. D. y Lisón Buendía, A., eds., *Ética, ciudadanía y desarrollo*, Patronat Sud-Nord. Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2008, 148-150.

- De la *tolerancia*, que es un valor fundamental para lograr el equilibrio entre orden y autonomía en las sociedades en las que es alta la posibilidad de conflictos. La tolerancia permite al individuo recorrer un largo camino que va desde el no rechazo de lo diferente hasta la valoración positiva de lo diverso.
- De la *lealtad*, porque “genera entre todos los miembros [de la comunidad] una urdimbre de relaciones de confianza que constituyen un componente básico de todo sistema democrático”⁵⁰³.
- De la *emulación*, como alternativa al valor de la competitividad. El actual neoliberalismo de raíz individualista promueve la competitividad como forma de vida laboral y social. Pero el competidor no se siente miembro de un grupo, sino que busca sus intereses *a pesar* de los otros. Sin embargo, quien vive el valor de la emulación, un valor que surge en la vida de comunidad, entiende y valora el esfuerzo “como una contribución a la mejora de la vida de todos más que como un requisito para conseguir intereses egoístas”⁵⁰⁴.

4.6.1. Necesitamos una nueva fe

Por todos los rasgos que acabo de citar, estoy profundamente convencido de que las propuestas de tipo comunitario no sólo no empequeñecen al ser humano, sino que le hacen crecer, multiplican sus potencialidades, le permiten desarrollarse. Son un verdadero caudal de autorrealización, pero precisamente porque no le llevan al individuo a pensar en su realización personal, sino todo lo contrario: le llevan a vincularse en la búsqueda de la realización personal de los demás. Pero para entrar por este nuevo espíritu es necesario transformar nuestra visión. De hecho, hay quienes hablan de la necesidad de fortalecer una nueva fe en la vida social y en todo lo que implica para que no nos limitemos en una visión meramente utilitarista de la realidad social. Morin cree que, de hecho, una nueva política, entendiendo el término *política* en un sentido amplio, necesita estar sustentada en una nueva fe. Morin no se refiere a una fe en sentido religioso, claro; pero sí dice que esa fe, para que llegue a la política, necesita fortalecerse en la fraternidad y en la comunidad. Y en todo caso, es una fe que implica superar el individualismo⁵⁰⁵. Me parece muy interesante esta reflexión de Morin. Ya es un lugar común señalar que de los tres valores que motivaron la Revolución Francesa (la libertad, la igualdad y la fraternidad) es precisamente la fraternidad el valor que está aún por iniciar, o al menos el valor en el que se ha avanzado menos. Sin embargo, ese es el valor al que apunta Morin para sustentar una nueva fe en la política, que es casi como decir una nueva fe en el ser humano.

Algo parecido dice Bauman, aunque de un modo diferente. Bauman subraya el deseo y la necesidad que laten en el hombre respecto a la comunidad y canta las excelencias de la comunidad. En el prólogo de *Comunidad, en busca de seguridad en un mundo hostil*, dice: “Lo que evoca esa palabra es todo lo que echamos de menos y lo que nos falta para tener seguridad, aplomo y confianza”⁵⁰⁶; y también dice que la palabra “comunidad” es “otro nombre para referirse al paraíso perdido”. Si habla de “paraíso perdido” es por referencia al mito bíblico del paraíso del Edén, que se refiere al inicio de los tiempos, pero que después desapareció. ¿Late en el cora-

⁵⁰³ Lisón Buendía, J. F., “Comunitarismo y desarrollo moral: incidencia de los valores comunitarios en el desarrollo moral”, 127-150, en el libro de Moratalla, A. D. y Lisón Buendía, A., eds., *Ética, ciudadanía y desarrollo*, Patronat Sud-Nord. Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2008, 149.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, 150.

⁵⁰⁵ Cfr. Morin, E., *Pensar la complejidad*, Universitat de València, Valencia 2010, 125.

⁵⁰⁶ Bauman, Z., *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI de España, Madrid 2003, 9.

zón humano un deseo insondable de volver a una situación primigenia de vida comunitaria, de sana convivencia, de sentimiento de fraternidad? Bauman parece que piensa que es así, y eso tiene mucho que ver con la fe de la que Morin hablaba, aunque, insisto, no se trate de una fe religiosa.

Comte-Sponville también habla de la comunidad, pero en lugar de hablar de fe, habla de fidelidad. Para él, haciendo referencia a las ideas de Durkheim, la religión tiene una función principal, que es la de “favorecer la cohesión social al reforzar la comunión de las conciencias y la adhesión a las reglas del grupo”⁵⁰⁷. Pues bien, en un contexto diferente como el actual, profundamente laicizado, podemos vivir sin religión, pero no sin comunión y sin fidelidad. Ofrece una definición de la comunión curiosa, diciendo que “comulgar es compartir sin dividir”⁵⁰⁸, es decir, vivir el placer de compartir lo que tenemos con otros. Aunque se reduzca la cantidad de lo que nos corresponde al compartirlo con otros, es mayor el gozo de poder estar junto a otros en un clima de amistad. Sin comunión es imposible ser felices, es imposible vivir, y debemos acoger y potenciar todo lo que haga crecer nuestra comunión. Y la fidelidad (que no la fe, pues define la fidelidad como “lo que queda de la fe cuando uno la ha perdido”⁵⁰⁹) es la capacidad de *recoger* y *releer* todo aquello que nos han legado nuestros antepasados que merece la pena⁵¹⁰.

4.6.2. La necesidad de la educación

He hablado en el epígrafe anterior de la necesidad de una nueva fe. ¿Cómo conseguirla? Aunque en la conclusión de mi trabajo hablaré con detenimiento de que los grandes cambios que se necesitan para superar el individualismo pasan por la educación, quiero decir ahora una palabra respecto a su necesidad. Es imprescindible educar a las personas para que sean auténticos ciudadanos, interpretando esta palabra como referida a un hombre eminentemente comunitario.

Victoria Camps considera que es la educación la principal responsable de que el hombre actual tenga un auténtico carácter comunitario, que es tanto como decir que el hombre sea un verdadero *ciudadano*. Tras analizar las dificultades con las que la educación se encuentra hoy, tanto en el ámbito de la familia, que para ella debe ser el principal agente educativo, como en el ámbito de la escuela, presenta tres aspectos que contribuyen a hacer del hombre un ciudadano: *las virtudes en las que es necesario educar, quién debe transmitirlos y el modo de hacerlo*⁵¹¹.

- V. Camps se refiere a *cuatro virtudes del ciudadano*, o *virtudes cívicas*: *la alfabetización política*, es decir, el contar con un mínimo de conocimiento de todo lo que se refiere a la vida política, sin el cual es imposible sentirse ciudadano y miembro de un pueblo; *el enseñar a convivir*, que supone respeto, consideración del otro, especialmente del que sufre, tolerancia, solidaridad, diálogo...; *enseñar a participar*, que implica el reconocimiento de la interdependencia entre lo privado y lo público; y *enseñar a*

⁵⁰⁷ Comte-Sponville, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006, 32.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, 32.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, 38.

⁵¹⁰ Cfr. *Ibid.*, 36 ss.

⁵¹¹ Cfr. Camps, V., *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, PPC, Madrid 2010, 104 ss.

ser responsable, o lo que es lo mismo, superar el gran vacío de la democracia actual, debido a que los individuos hoy no sienten la obligación de dar cuenta de sus actos ante nadie.

- *¿Quién debe transmitir estas virtudes?* Fundamentalmente, la familia y la escuela; pero aquí también deben tener su grado de implicación la administración local y muy especialmente los medios de comunicación.

- *Modo de hacerlo.* Aunque sea inevitable la teoría, lo más importante, sin duda, es la educación en la práctica. Aquí V. Camps se muestra, en la línea de Macintyre, profundamente aristotélica, pues recupera el concepto de *virtud* tal y como lo entendía el filósofo griego: más que como un valor, como una disposición adquirida que no es instintiva, sino que requiere un esfuerzo expreso de voluntad. Para adquirir esta disposición hace falta acudir a la noción de hábito, algo que actualmente suena a anacrónico, pero que, estoy de acuerdo, es imprescindible para poder educar éticamente.

Termina V. Camps esta orientación para la formación en la ciudadanía con el intento de lograr una síntesis, tomada de Rorty, que me parece muy oportuna en el contexto de mi trabajo. Es necesario educar tanto para “socializar”, es decir, para asumir las verdades de los mayores, como para “individualizar”, es decir, ayudar a ser uno mismo. Se opone a la idea de Rousseau y de Marx, según la cual existe la alienación de una supuesta humanidad esencial, por causa de la represión social. Concluye de esta forma:

“Lo único que realmente existe es la formación del ser humano, a través de la socialización, seguida de la autoindividuación. La primera familiariza a los menores con las opiniones de los adultos. La segunda incita a la duda y estimula la imaginación, para que emerja el individuo”⁵¹².

Me parece muy válida esta idea de Rorty, porque recuerda algo así como las dos caras de la moneda con la que podríamos comparar al ser humano: el componente social y el componente individual. Sólo con los dos componentes existe una verdadera persona. Ambas son imprescindibles.

4.6.3. Comunidad y seguridad

Bauman asocia la realidad de la comunidad a la sensación de seguridad. Se muestra convencido de que el ser humano hoy añora la sensación de saberse seguro, a salvo, en un medio en el que pueda experimentarse a sí mismo sin sufrir las complicaciones a las que la vida acelerada y estresante nos está conduciendo. Tiene claro que lograr esa seguridad implicaría pagar el precio de reducir la libertad. Estar a la intemperie, sin la protección y la seguridad que puede proporcionar una comunidad, es vivir de un modo más absoluto la libertad. Y la libertad, tal y como ya hemos visto en varias ocasiones de esta tesis, es motivo de satisfacciones, pero también de tensiones y de frustración. Pues bien, parece que Bauman tiene claro que optar por la comunidad exige reducir el grado de libertad⁵¹³.

La tendencia, el deseo de la comunidad, también es irrenunciable para Victoria Camps. Pero es un deseo en sí mismo paradójico, porque

⁵¹² Ibid., 112.

⁵¹³ Bauman, Z., *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI de España, Madrid 2003, 11.

“Las tendencia a la comunalidad, a la cooperación, a la asociación con otros son igualmente egoístas e interesadas: la tribu, el clan, la etnia, la empresa, el partido, el sindicato, nada escapa –más bien, todo fomenta- al corporativismo”⁵¹⁴.

Por corporativismo V. Camps entiende la preocupación exclusiva por lo propio, por lo que le toca a uno directamente, y que coincide con la preocupación de otros. Una especie de opción a ultranza por la propia comunidad que implica una despreocupación e incluso una negación de las comunidades ajenas. Con lo cual, el deseo de la comunidad viene acompañado por un posicionamiento egoísta, donde no es que me busque sólo a mí, sino que me busco junto a los míos. Es algo parecido a lo que hace poco veíamos en A. Touraine, cuando hablaba de la comunidad como de *la exclusión del nosotros universal, para volcarse en el más cercano*, en una búsqueda del bienestar y de la seguridad de los míos.

Así pues, en el deseo de la comunidad no todo es tan puro y tan inocente como podía parecer: renuncia a la libertad, al menos a una cierta libertad, cerrazón en los más cercanos, búsqueda de la seguridad a costa de otros valores que también son muy importantes y que quizá implican más riesgo. Bauman establece la siguiente relación entre la libertad y la seguridad: “Promover la seguridad siempre exige el sacrificio de la libertad, en tanto que la libertad sólo puede ampliarse a expensas de la seguridad”⁵¹⁵.

Bauman expresa todas estas contradicciones a través del mito de Tántalo, al que interpreta en relación con la inocencia. Ser inocente, radicalmente inocente, es lo mismo que ser feliz. Pero la pérdida de la inocencia nos impide ser felices, porque nos impide gozar de lo que queremos. Y así como Tántalo no podía llegar a alcanzar aquello que deseaba, haber perdido la inocencia nos impide gozar de lo que buscamos, de lo que parece que tenemos a nuestro alcance, pero que sin embargo se nos escapa una y otra vez. Y esto ocurre con la comunidad. Debería ser algo tácito, algo que buscamos y logramos con facilidad, de forma innata, de manera incluso inconsciente. Sin embargo, cuando tomamos conciencia de ello, ya es imposible de disfrutar. Por eso, Bauman considera que el sueño de la comunidad está ahí, de forma ineludible; pero que, llegar a verlo realizado, llegar a construir una comunidad auténtica, es imposible, porque somos demasiado conscientes de lo que vivimos⁵¹⁶.

4.6.4. Comunidad y pobres

Ya hablamos de cómo una época de crisis económica se ve especialmente necesitada de valores comunitarios, porque la necesidad de arrimar el hombro, de asumir las dificultades, de apoyar a los más damnificados y de buscar salidas se hace más acuciante. Bauman sostiene que no sólo en esos momentos de crisis, sino siempre, los pobres y los débiles son especialmente afectados a la vida de comunidad y a los valores comunitarios. En ocasiones he escuchado el testimonio de personas que han vivido en países del tercer mundo y en medios realmente necesitados y comentan que los gestos de tipo comunitario son mucho más frecuentes que en nuestro contexto. Gestos como la colaboración para atender a los niños cuando las madres están enfermas; o la disponibilidad para abrir la casa, por reducida que sea, para que tengan cabida todos los que se han visto afectados por alguna desgracia natural; o el hecho de compartir lo poco que hay cuando llega la desgracia... Es decir, gestos todos

⁵¹⁴ Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 21.

⁵¹⁵ Bauman, Z., *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI de España, Madrid 2003, 27.

⁵¹⁶ Cfr. *Ibid.*, 18.

ellos que expresan una implicación comunitaria y que se producen de forma espontánea y natural porque en esos lugares no hay ni instituciones ni posibilidades de recibir ayudas que vengan del exterior.

Un elemento que caracteriza a la comunidad es la “obligación fraterna”⁵¹⁷, algo que para los pobres y los débiles es consustancial y que se asume como riqueza, pero que, en opinión de Bauman, para los fuertes es una carga, algo insufrible. No es que quienes pertenecen a las élites no experimenten la necesidad de pertenencia, pues ya hemos visto que esta es una necesidad de todo ser humano; pero la expresión de esta pertenencia es muy distinta y su idea de comunidad difiere claramente de la de los pobres. Para los fuertes, la comunidad debe caducar cuando ya no sirve. No es un valor en sí misma, sino la expresión de una necesidad que se supera en cuanto se ve satisfecha. Del mismo modo que la búsqueda de la identidad también se somete a los cambios de las circunstancias y está obligada a readaptarse⁵¹⁸.

Personalmente, no considero que las virtudes que surgen de la vida comunitaria deban ser “de quita y pon” y que tengan razón de ser sólo cuando resulten útiles. Las virtudes son necesarias siempre, no sólo las que resultan prácticas desde criterios utilitaristas. Así se expresa Macintyre, para quien carecer de virtudes sería reducirnos a la condición de animales. Y no es que el hombre no sea un animal, pues, fiel a su aristotelismo, afirma que, de entrada, “el hombre es un animal”. Pero no somos sólo animales ni lo somos hasta ese extremo. Es necesario razonar, entre otras cosas para saber reconocer que hay ocasiones en las que estamos en dependencia respecto a los demás. Saber reconocerse dependiente en ocasiones (no “hacerse dependiente”, que es muy distinto) supone un grado elevado de virtud.

“Hacen falta tanto las virtudes que permiten al ser humano operar como razonador práctico independiente y responsable, como esas otras virtudes que permiten reconocer la naturaleza y el grado de dependencia en que se está respecto a los demás. La adquisición y el ejercicio de esas virtudes sólo son posibles en la medida en que se participa en las relaciones sociales de reciprocidad, que son relaciones sociales regidas, y en parte definidas, por las reglas de la ley natural”⁵¹⁹.

4.6.5. Comunitarismo equilibrado

Creo que merece la pena detenerse en esta afirmación para hacernos conscientes de que, en el fondo, Macintyre está propugnando la capacidad de vivir el *in medio virtus* aristotélico, es decir, vivir de tal modo que seamos seres con capacidad de relaciones sociales de reciprocidad, en las cuales doy y me dan, pero estando preparados en determinados momentos para asumir la experiencia de la dependencia, aunque no resulte agradable. O, dicho de otro modo, y Macintyre lo hace, viviendo de tal manera que no nos situemos ni en el extremo de la generosidad y el olvido de sí ni en el extremo opuesto del egoísmo. En la vida se produce una evolución que nos lleva a situarnos constantemente en medio de las dos situaciones.

“Durante la infancia, la niñez o incluso en la adolescencia, el ser humano experimenta sin duda alguna conflictos muy profundos entre impulsos y deseos egoístas y altruistas. No obstante, la tarea educativa consiste en transformar e integrar esos deseos e impulsos en una inclinación hacia el bien común y hacia los bienes individuales de cada quien, de manera que uno no mire por su interés en vez de mirar por el de los demás, ni mire por el in-

⁵¹⁷ Ibid., 71.

⁵¹⁸ Cfr. Ibid., 77 ss.

⁵¹⁹ Macintyre, A., *Animales racionales y dependientes: ¿por qué los seres humanos necesitamos las virtudes?*, Paidós, Madrid 2001, 184.

terés de los demás en vez de mirar por el suyo, es decir, que no sea ni egoísta ni altruista, sino que las pasiones e inclinaciones se orienten hacia lo que es bueno para uno mismo y para los demás. Ello implica que el autosacrificio es un vicio e indicio de un desarrollo moral incorrecto, tanto como el egoísmo”⁵²⁰.

El egoísmo que Macintyre señala sería el propio del individualismo atroz, y el autosacrificio que terminaría por ser un vicio sería lo propio del comunitarismo a ultranza. Lo ideal sería el equilibrio entre ambas posiciones. Para lograr ese equilibrio, podrían ayudarnos las virtudes propias de una cierta religión, que algunos han llamado civil o secular. Ante un individualismo tan fuerte que nos transforma en seres indiferentes, “tolerantes a la baja”, *burgueses y no ciudadanos*, descomprometidos... los comunitaristas, de formas muy diversas, proponen la creación de “religiones civiles”. Con este término se alude a los elementos que harían posible la vivencia de una identidad que devuelve al individuo “el sentimiento de pertenencia a una comunidad con sus credos y sus doctrinas, con sus tradiciones y su historia, con sus normas y derechos de admisión o de exclusión”⁵²¹.

Esta forma de razonar me recuerda las ideas que Fukuyama expresó poco después de su famoso libro *El fin de la historia*⁵²². En el libro que escribió a continuación,⁵²³ no es que Fukuyama recomendara el nacimiento de un nuevo tipo de comunidades, sino que estaba convencido de que estas iban a surgir inevitablemente, porque el hombre necesita de esas *islas de pertenencia, seguridad y estabilidad*. Por eso recomendaba la vivencia de determinados valores que, tradicionalmente, han estado unidos a las religiones y que hoy en día están insertas en nuestro ambiente secular, sin que sea necesario que las apadrine ninguna religión concreta. Es más, aunque nos llegaran a faltar las religiones, decía Fukuyama, no sería posible que nos faltaran aquellas cualidades que las religiones regeneran, pues no podemos vivir sin solidaridad, sin el sentimiento de unión con las personas, sin comportamiento ético, sin sentimiento de pertenecer a algo... Que estos sentimientos ya no nos vengan servidos por medio de la religión no importa. El caso es que se sigan alimentando y sigan presentes, porque sin ellos ni es posible una vida personal ni es posible una vida social.

4.6.6. Sujetos de derechos y deberes

Ese tipo de “religiosidad” que se vincula a la ética no sólo aporta al individuo el sentimiento positivo de ligazón con los demás y de vivencia de determinados valores comunitarios; nos ayuda también a sentirnos responsables del bien de los demás. A no pensar sólo en nosotros. Parece que hoy tenemos claro que somos sujetos de derechos. Es más, lo primario, desde que somos niños, es que nos sintamos sujetos de derechos, como si nuestro hábitat natural fuera el de gozar de los derechos. Sólo después nos sentiremos sujetos de deberes. Pues bien, Simone Weil proponía algo distinto, que cambiaba totalmente esta orientación: ante todo somos sujetos de deberes.

“Al afirmar que el ser humano es primeramente un sujeto de obligaciones, como opina la filósofa, estamos de hecho afirmando que «soy yo quien le debe al otro» sus derechos; resulta una acción desde mí hacia el otro. La

⁵²⁰ Ibid., 189.

⁵²¹ Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 181.

⁵²² Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992.

⁵²³ Cfr. Fukuyama, F., *La gran ruptura: naturaleza humana y reconstrucción del orden social*, Ediciones B, Barcelona 2000.

preferencia de nuestra autora por esta segunda opción proviene del hecho de que *el grado de compromiso con el otro es mayor* si afirmo simplemente que él o ella tiene derechos”⁵²⁴.

Este cambio de perspectiva supone un giro muy significativo, pues nos anima a dar la preferencia al otro sobre nosotros mismos, a poner los ojos antes en sus derechos que en los nuestros, y descubrir que tenemos mucho que ver en los derechos de los demás, que en gran parte dependen de nosotros, ya que pasan a ser deberes nuestros. Actuar así implica un estilo de vida profundamente ético, en el sentido en que lo apuntaban pensadores como Levinas y Buber. Es una orientación que me encanta, pero que no sé si el hombre actual se encuentra preparado y dispuesto para vivir. Sería maravilloso pertenecer a un mundo en el que se diera preferencia a los derechos del otro, porque de esa forma se superaría radicalmente el individualismo y nos encontraríamos en medio de una sociedad en la que reinarían profundos valores comunitarios. Pero claro, titanes de la solidaridad como los recientemente citados no son lo más habitual.

No vivimos ya el optimismo de Hegel, que consideraba que el estado por sí mismo nos conduciría a una situación progresiva de perfeccionamiento social y personal, como si se fuese a producir una especie de simbiosis entre lo mejor para el individuo y lo mejor para la sociedad. Para Hegel, el Estado era muy superior a los intereses individuales. O, mejor dicho, concebía una situación en la que se identificarían los intereses particulares con el universal, una especie de síntesis que superaría la dialéctica entre el bien general y las aspiraciones de los distintos estratos sociales.

Marx no era tan optimista. Consideraba que en la evolución del estado se produce una sobrevaloración de la burocracia, que se convierte así en una entidad autónoma que es necesario superar⁵²⁵. Sólo superando la burocracia, será posible lograr el ideal marxista de la unidad entre el individuo y la sociedad civil. Queda claro entonces que para Marx, en contraposición a Hegel, estado y sociedad civil no son lo mismo. Ahora bien, la unidad entre el individuo y la sociedad civil que Marx consideraba posible, una vez superada la burocracia, es impensable para Kolakowski. Según el filósofo polaco, marxista heterodoxo como tantos otros, la unidad perfecta, en caso de producirse, permitiría al hombre experimentar su vida personal como una fuerza social y le significaría su emancipación. Pero este planteamiento marxista no es posible, y Kolakowski señala que ya fue profundamente contestado desde sus orígenes por Bakunin. Según el anarquista, Marx se engañaba a sí mismo “al predecir una organización socialista con dirección económica centralizada pero sin poder político ni opresión social”.⁵²⁶

Kolakowski se muestra muy realista al afirmar lo siguiente:

“No hay razones para creer que la restauración de la perfecta unidad de la vida personal y comunal de todo individuo (i.e. la identidad, perfecta e interiorizada, de cada persona con la totalidad social, falta de tensión entre sus aspiraciones personales y sus diversas lealtades sociales) sea posible y, menos aún, que estaría asegurada por medios institucionales. Marx creía que una identidad así había sido lograda en las comunidades primitivas estancadas. Sin embargo, aún si esta imagen romántica está bien fundada, nada autoriza la esperanza de que pueda ser resucitada en el futuro predecible: ello presupondría una revolución moral sin precedentes dirigida contra el curso entero de la historia de la cultura pasada”⁵²⁷.

⁵²⁴ Muñoz, A., “Política y religión en la obra tardía de Simone Weil”, 157-179, en Mate, R., y Zamora, J. A., *Nuevas teologías políticas*, Anthropos, Barcelona, 2006, 168.

⁵²⁵ Cfr. Kolakowski, L., Hampshire, S., *El mito de la autoidentidad humana. La unidad de la sociedad civil y la sociedad política*, Universidad de Valencia, 1976, 3.

⁵²⁶ *Ibid.*, 15.

⁵²⁷ *Ibid.*, 25.

Así pues, Kolakowski se muestra profundamente realista y no confía en la posibilidad de una solución idílica. Esa conjunción de derechos y deberes, ese pensar antes en el otro que en uno mismo, tal y como apuntaba Simone Weil, no es posible, y más vale asumirlo para no caer en contradicciones mayores o en pretensiones que conduzcan a la desmoralización o a la imposición.

4.7. Es urgente el cambio de nuestra sociedad

¿Significa esto que, en función del realismo de Kolakowski y de otros muchos autores, no es posible intentar cambiar la sociedad? No creo. A lo largo de este capítulo he insistido de diversos modos en la necesidad de transformar nuestra situación actual: sea desde la realidad de la crisis que nos afecta, que implica cambios sociopolíticos de gran calado; sea desde la realidad de los pobres; sea desde la aportación ética que deseamos dejar a las generaciones futuras; sea desde la búsqueda de nuevas motivaciones para seguir construyendo la sociedad... Sea como sea, todo apunta a la necesidad de cambiar y de no seguir produciendo más de lo mismo. En expresión de Galbraith, es imprescindible que cambie la realidad, que cambie la cultura de los satisfechos. Y Victoria Camps, a partir de esta afirmación, asegura que no es necesario pretenderlo por un espíritu ideal o utópico, sino por puro pragmatismo político. Es necesario crear una sensibilidad realmente colectiva hacia los problemas más graves, para poder resolverlos. Se refiere a los problemas más cotidianos, los que asolan a los hombres de nuestros días. Problemas como: “Pobreza, droga, escasez de vivienda, paro, degradación del medio ambiente”⁵²⁸.

Ahora bien, ¿cómo llegar a la solidaridad necesaria para conseguirlo? Es difícil, tanto por la vía del liberalismo, que supone más individualismo, como por la vía de la democracia, que, como hemos visto, se encuentra profundamente condicionada por las múltiples paradojas analizadas.

“La solidaridad, virtud por antonomasia de la cohesión social, no viene de la mano ni del liberalismo ni de la democracia. El primero es, por naturaleza, insolidario. En cuanto a la democracia, quizá dé por supuesta una cierta solidaridad –la que ha de hacer posible el gobierno no autoritario–, pero ni la propicia ni educa en ella”⁵²⁹.

Aún así, estamos llamados a la solidaridad. La indiferencia es un gran engaño, o mejor dicho, una pura apariencia, porque, tal y como dijo Sartre, nuestras decisiones, por privadas que parezcan, siempre afectan a los demás. La mayor responsabilidad del político, y me atrevo a decir que de todo ciudadano, es que lo que hacemos y también *lo que omitimos*, lo hacemos en nombre del ser humano que pretendemos ser⁵³⁰.

Y llegados a este punto, deseo exponer una idea a la que me he acercado por medio de varios autores y que veo plasmada de forma especialmente clara en Bauman. Dice este filósofo que no hemos claudicado en la idea de progreso, en todos los sentidos, incluyendo el progreso que tiene que ver con el desarrollo social; pero es un desarrollo social que en sí mismo se ha centrado en el individuo. Hoy el discurso ha cambiado. La lucha por una «sociedad justa» parece anacrónica y nos hemos volcado en algo que se le parece, pero que no es lo mismo: los «derechos humanos». Entiendo que el compromiso por construir una sociedad justa va más allá de la lucha

⁵²⁸ Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 178.

⁵²⁹ *Ibid.*, 180.

⁵³⁰ *Ibid.*, 181.

por los valores que se centran en el individuo. Cambiar ese compromiso de la lucha por la justicia por el discurso de los derechos humanos significa otra cosa, una especie de reducción del ámbito social al individual.

“Si bien la idea de progreso [...] no ha sido abandonada completamente, el énfasis (junto con la carga de la responsabilidad) ha sido volcado sobre la autoafirmación del individuo. Esta fatídica retirada se ha visto reflejada en el corrimiento que hizo el discurso ético/político desde el marco de la «sociedad justa» hacia los «derechos humanos», lo que implica reenfocar ese discurso en el derecho de los individuos a ser diferentes y a elegir y tomar a voluntad sus propios modelos de felicidad y de estilo de vida más conveniente”⁵³¹.

Aún así, también en la lucha por los derechos humanos es exigible la actitud de tipo comunitario.

4.8. Comunitarismo equilibrado pero real

Ya hice alusión a esta idea, y con ella, prácticamente, quiero terminar este capítulo, para señalar que hasta quienes proponen una orientación de tipo comunitarista, lo hacen con mucha prudencia. El temor a todo lo que suene a dogmatismo, imposición, recortes de libertad... después de las experiencias frustradas y frustrantes del siglo XX, es muy grande. Por eso las matizaciones de quienes abogan por una postura socializante, que, aunque la propongan con convicción, se ven obligados a matizar que nunca se trataría de un comunitarismo fuerte, sino suave, matizado... aunque real.

Desde los Estados Unidos de América, John Dewey considera que el término “socialización” da miedo. Previamente se había expresado a favor de posturas no individualistas, pero oponerse al individualismo no es equivalente a defender la socialización, porque ésta no le parece positiva y ni siquiera deseable. Ahora bien, sin caer en la socialización, ve convenientes algunos pasos que marquen el comienzo de una nueva era de integración⁵³². Y estos pasos no sólo le parecen convenientes, sino que le parecen imprescindibles. Opina que avanzamos inexorablemente hacia una civilización corporativa, en la que se produce la pérdida de relevancia del individuo⁵³³. Es más, dice que “en nuestros mecanismos corporativos actuales subyace un individualismo económico en lo que respecta a los motivos y los fines que acaba de eliminar al individuo”⁵³⁴.

La verdad es que me ha costado entender esta expresión, porque parece una contradicción; pero creo la he entendido al darme cuenta de que está utilizando dos sentidos de la palabra “individuo”: por una parte, cuando habla de “individualismo económico”, lo está interpretando como algo negativo, como sistema donde priman o más bien las decisiones de tipo económico se convierten en exclusivas; y por otra, cuando se refiere a “individuo”, lo entiende sencillamente como sinónimo de persona. Con lo cual está subrayando la necesidad de salir de un individualismo sistemático que termina por destruir al individuo concreto. Por tanto, el corporativismo que observa no es el que podríamos interpretar de modo positivo, sino aquel que persigue fines exclusivamente económicos, no centrados en la persona.

Esta es una idea en la que Dewey insiste mucho. Da a entender que en el supuesto paraíso del individualismo, que parece estar encarnado por Estados Unidos, se ha pasado “del viejo individualismo pionero a una situación de corporativismo dominante”⁵³⁵. ¿Por qué? Da algunos ejemplos, entre los que destaca especialmente la

⁵³¹ Bauman, Z., *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2003, 35.

⁵³² Cfr. Dewey, J., *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona 2003, 83.

⁵³³ *Ibid.*, 85.

⁵³⁴ *Ibid.*, 91.

⁵³⁵ *Ibid.*, 74.

masificación laboral: cada vez cuenta más la producción en masa, con menos posibilidades para la creatividad personal, menos privacidad y más invasión de la propaganda; o, por ejemplo, en el campo del ocio, en el que se pone especialmente de manifiesto la decadencia del individuo frente a un individualismo pasado de moda.

“Nuestros colegas se limitan a seguir el curso de la actualidad cuando convierten los deportes en un negocio organizado, promovido y gestionado por directores técnicos a sueldo en el más auténtico espíritu del corporativismo. La creación de cadenas de teatros es, al mismo tiempo, la causa y el efecto de la destrucción de la independencia con la que el ocio se vivía a título particular. La radio, el cine, los coches de motor, todo ello contribuye a crear una vida espiritual y emocional homogeneizada y común a todos”⁵³⁶.

El corporativismo al que se refiere es el que se mueve por intereses creados, buscando la máxima rentabilidad. Pero es un corporativismo cerrado, que no es en absoluto solución para los problemas actuales. Es necesario cambiar la dirección de ese corporativismo.

A. Giddens encarna como pocos ese deseo de avanzar hacia un colectivismo moderado, en el que el sentimiento de comunidad será real, pero no excesivo.

“La política de la Tercera vía, tal y como yo la veo, es por tanto, una renovación activa de las instituciones públicas, una vuelta a la concepción del espacio público, una insistencia en que la esfera de lo público es crucial para cualquier sociedad civilizada y, al mismo tiempo, una llamada para la transformación de esa esfera pública”⁵³⁷.

Giddens da gran importancia a la sociedad plural, una sociedad que hay que asumir necesariamente porque no puede ser de otra forma, ya que nos encontramos en contextos culturales muy amplios y diversos. Esta es una constante en su obra, que es una auténtica expresión del deseo de cambio; pero a la vez también es expresión del temor a caer en imposiciones, en la dictadura del “monomito” y en un igualitarismo reductivo. Giddens quiere huir de la idea del izquierdismo sectario de los años 60, haciendo compatible una nueva noción de igualdad que asuma a la vez la idea de pluralismo.

4.9. Conclusión

Observo, al terminar este capítulo, que las imposiciones de determinados mesianismos que se sufrieron a lo largo del siglo XX, fueran de derechas o de izquierdas, han conducido a los intelectuales de nuestra época a una situación de temor, tanto a lo que suene a *imposición* como a lo que suene a *mesianismo*. De ahí la convicción de que, aunque el panorama individualista que se vive actualmente deba cambiar, no es indiferente el modo en que se haga.

En este capítulo me he referido a Kolakowski, que se mostraba muy crítico con el sueño hegeliano de la unidad perfecta entre el hombre y la sociedad y con el sueño marxista de conseguir algo semejante cuando se superaran las contradicciones del mundo capitalista. Esa unidad perfecta supondría la realización del sueño de la comunidad deseada. Pero Kolakowski considera que el sueño de la comunidad perfecta es tan viejo como el pensamiento, y es más: seguramente este deseo ni se erradicará ni se logrará nunca. Pero, advierte, “el sueño

⁵³⁶ Ibid., 79.

⁵³⁷ Giddens, A., “Tercera vía y justicia social”, *La Política*, Junio 2001, 69-84, 72-73.

de la unidad perfecta puede hacerse verdadero sólo [...] como una unidad artificial impuesta por coacción desde arriba”⁵³⁸. Y este sueño sólo se hará posible “en la cruel forma del despotismo; y el despotismo es un desesperado simulacro del paraíso”⁵³⁹.

Así pues, Kolakowski es un claro exponente de cómo debemos luchar para buscar los medios más adecuados para cambiar las cosas, pero sin hacerlo desde imposiciones que, a la larga, despiertan más dolor que satisfacción y que hundan al ser humano en la desesperación y la barbarie, como lo han demostrado todos los fascismos que nos han precedido, sean del color que sean.

Este es el motivo por el que elegí como título para este cuarto capítulo el de *El discreto encanto del comunitarismo*. No hay duda de que hay mucho encanto en el sueño de la comunidad. Nos lo han dicho a lo largo de estas páginas Bauman, Victoria Camps, Kolakowski, Benhabib, Habermas, Mounier, Maffesoli, Vattimo, Macintyre... Nos lo han dicho sociólogos, políticos, filósofos, economistas, teólogos... Sin embargo, el encanto no es tan grande como para pensar que todo se debe vender a ese sueño. Por el contrario, se trata de un encanto “discreto”, modesto, por el que no se está dispuesto a pagar el precio de la libertad.

¿Qué posturas de tipo comunitario cabe esperar, o mejor dicho, por qué posturas de tipo comunitario es necesario apostar? No lo sé, ni es el objetivo de mi tesis. Pero tengo claro que hemos llegado a un momento en el que esas posturas son necesarias. Son muchos los testimonios recogidos como para no reconocer que la atmósfera individualista en la que nos encontramos debe cambiar, y a la vez para hacernos ver que es necesario hacerlo bien, sin perseguir utopías imposibles, que tarde o temprano pasan factura, sino con los pies en la tierra. ¿Será la educación de las nuevas generaciones la puerta necesaria, imprescindible, para hacerlo? Ya he señalado algo en este capítulo y lo haré con más amplitud en la conclusión de mi tesis.

⁵³⁸ Kolakowski, L., Hampshire, S., *El mito de la autoidentidad humana. La unidad de la sociedad civil y la sociedad política*, Universidad de Valencia, 1976, 28.

⁵³⁹ *Ibid.*, 29.

5. MANIFESTACIONES DEL INDIVIDUALISMO

Dediqué el capítulo 2 al estudio del individualismo, que dividí en dos grandes apartados: la evolución del individualismo y su análisis en nuestros días. En este quinto capítulo, que será el más largo, pretendo hacer un estudio más pormenorizado de los distintos fenómenos sociales que nos permiten hablar del individualismo, es decir, de las manifestaciones fundamentales que, desde mi punto de vista, hacen que hoy tengamos que hablar del individualismo. Estas manifestaciones serán: el consumismo, la espiritualidad, el planteamiento ético, la política y la sexualidad. Podría haber más manifestaciones, pero de un modo o de otro las englobo en estos cinco capítulos.

Seguirán sirviéndome de guía los pensadores a los que ya me he referido anteriormente, especialmente Lipovetsky, que me parece un atento espectador de lo que está ocurriendo en nuestro momento presente.

5.1. El Consumismo

5.1.1 ¿Por qué lo elijo como primera manifestación?

Voy a analizar cinco manifestaciones del individualismo, y todas ellas me parecen muy importantes. Pero, ¿por qué empiezo por el consumismo? Cabría imaginar que el apartado de la ética, que, al menos aparentemente, es más globalizador de toda la persona, es más importante y debería ser el primer tema que tendría que aparecer. Sin embargo, elijo el tema del consumismo y dejo para el segundo capítulo el tema de la ética. El motivo es que el consumismo está teniendo una relevancia tan grande en la configuración del hombre actual que merece ser quien, con todos los honores, encabece esta lista. A lo largo de las siguientes páginas se verá por qué.

Como botón de muestra, valga esta explicación: A. Touraine considera que la tiranía a la que nos somete el consumo hoy es equiparable a la que los hombres de otras épocas experimentaron en su relación con Dios.

“El sujeto se encuentra tan amenazado en el mundo actual por la sociedad de consumo que nos manipula, y por la búsqueda de un placer que nos encierra en nuestras pasiones como lo estaba en el pasado por la sumisión a la ley de Dios o de la sociedad”⁵⁴⁰.

⁵⁴⁰ Touraine A., *¿Podremos vivir juntos?* Alain Touraine, PPC, Madrid 1997, 79.

Touraine habla de “amenaza de la sociedad de consumo”. Es decir, habla del consumismo con un tono realmente negativo, peligroso, que atenta contra el hombre. Y de modo semejante se expresa J. Attali. Afirma que la democracia se va imponiendo poco a poco. Su triunfo supone la derrota de las dictaduras, y esto en parte es debido a que la globalización es imparable. Pero nos encontramos paulatinamente ante una nueva tiranía, la del mercado, que se sustenta en el consumo⁵⁴¹. Su importancia es tal que supone, en el ámbito de los valores, la victoria definitiva de la libertad sobre la igualdad y sobre la eternidad⁵⁴². Y realmente, cuando hablamos de la libertad, un valor respecto al cual han aparecido muchas referencias en mi trabajo, uno de sus máximos exponentes es el de la capacidad de consumir. Es una afirmación prosaica y ramplona, pero es así.

De mismo modo que existe una profunda relación entre el consumo y la libertad, la hay también entre el consumo y el individualismo.

“La consecuencia inmediata de la proliferación de los objetos de consumo es, en efecto, la fragmentación individualista del cuerpo social: allí donde había intercambio social, hay desde ahora consumo privado, retracción individualista, atomización de los seres; la lavadora automática reemplaza al lavadero público y la televisión a la interacción directa. Es difícil ponerlo en duda; el universo de los objetos y del bienestar funciona como máquina de dispersión social, de repliegue sobre la esfera privada”⁵⁴³.

Y en este sentido se puede decir algo aún más concreto: el consumismo tiende a ser, con el paso del tiempo, cada vez más individual. Antes se desarrollaba un consumo que era más comunitario o familiar: coche, electrodomésticos, teléfono, televisión, cadena de alta fidelidad... Hoy está mucho más centrado en el individuo: ordenador personal, móvil, ipod, GPS de bolsillo, vídeo juego, smat-phone... Este tipo de consumismo es en sí mismo un acelerador de la cultura individualista, que ha convertido al consumo en el espacio-tiempo del individuo⁵⁴⁴.

Bastan estas pequeñas referencias para dejar por sentada la importancia del consumismo en nuestra sociedad: la dependencia idolátrica en la que nos encontramos respecto a él, como si de un nuevo Dios se tratara, la dominación tiránica a la que nos somete y la relación incuestionable que podemos establecer entre consumismo e individualismo. Con estas premisas, no es extraño que podamos decir todo lo que viene a continuación.

5.1.2. De la posibilidad de consumir a la obligación de hacerlo

El tema del consumismo está presente en muchos autores que estudian al hombre actual. De diversos modos, ven en el consumo un factor fundamental en el análisis antropológico y sociológico. Para Lipovetsky, concretamente, es un tema fundamental, al que dedica una atención constante. En el consumismo encuentra uno de los elementos que más está influyendo para hacer que el hombre actual sea lo que es.

⁵⁴¹ Cfr. Attali, J., *Fraternidades. Una nueva utopía*, Paidós Ibérica, Barcelona 2000, 36.

⁵⁴² *Ibid.*, 95.

⁵⁴³ Vattimo, G. y otros, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas 2000, 24.

⁵⁴⁴ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 63.

En todas las épocas el hombre ha necesitado consumir para vivir. Pero actualmente el hecho de consumir no es sólo un ejercicio necesario para vivir: es un modo de vivir. No deja de ser curioso que hoy nos refiramos al ser humano con el término de “consumidor”, tanto que ha adquirido el valor de un sustantivo más que el de un adjetivo. Esto está configurando un nuevo modo de ser persona, que, unido al triunfo incuestionable del sistema capitalista neoliberal, está provocando un individualismo agresivo. Hay quienes hablan, en este contexto, de un “deterioro del valor de la persona”.

“En contraste con la seguridad de antaño ahora se impone un mundo de competencia despiadada y cálculo frío en el cual la condición del ciudadano –ese logro fundamental del humanismo– se reemplaza por la del simple consumidor. El deterioro del valor de la persona como tal es evidente y en su lugar el mercado en su «sabiduría» establece el dogma conocido de «tanto tienes, tanto vales»⁵⁴⁵.

En este mismo sentido, también Lipovetsky y Serroy se refieren al consumismo como un generador de características profundamente negativas para el hombre actual:

“Otros fenómenos reflejan la desorientación del hiperconsumidor: compras compulsivas, endeudamiento excesivo de los hogares, obsesión por los videojuegos, ciberdependencias, toxicomanías, conductas adictivas, anarquía en el comportamiento alimentario, bulimia y obesidad. Si el capitalismo de hiperconsumo es contemporáneo del advenimiento del «consumidor profesional», «experto» y responsable, interesado por la salud, los precios y la calidad de vida, también lo es de la aparición de un consumidor anómico que cada vez es menos dueño de sí mismo”⁵⁴⁶.

Si consumir era necesario para vivir, y después fue una posibilidad de adquirir más cosas que ya no eran tan necesarias, pero que hacían la vida más cómoda, placentera, agradable... hoy consumir se ha convertido en una obligación. Y no hablamos de una obligación para responder a las necesidades de tipo primario, como podría ser la de alimentarse o vestirse, sino de la obligación del propio ejercicio de consumir, en una carrera que ha hecho, como veremos, que la frontera entre lo que es necesario y accesorio cada vez se encuentre más difuminada. Por ejemplo, en *La tercera mujer* Lipovetsky habla de cómo lo que hace décadas era *un lujo*, se ha convertido ahora en *un deber* para toda mujer preocupada por gustar y conservar la pareja.

Esto está suponiendo un cambio drástico en nuestra cultura, en nuestros valores, en nuestro modo de ser. Para Bauman, autor también muy preocupado por este tema, el consumismo es el rasgo que mejor define una nueva forma de situarnos en la sociedad. Si anteriormente era la *capacidad de producir* la que nos definía, ahora es la *capacidad de consumir*. Y esto no es un cambio cualquiera: supone una valoración ética muy diferente, pues somos testigos de una transformación a la que Bauman describe así:

“Implacable, desde la primera hasta la actual etapa de la sociedad moderna: de una «sociedad de productores» a otra «de consumidores»; de una sociedad orientada por la *ética del trabajo* a otra gobernada por la *estética del consumo*”⁵⁴⁷.

Ya me referí, al hablar de la evolución del individualismo, al paso de una cultura centrada en la ética a otra centrada en la estética. Hay un trasfondo muy grande detrás de estas dos palabras, como seguiremos viendo.

⁵⁴⁵ García, J. D., “Democracias en declive”, *Éxodo*, nº 107, febrero 2011, 5-8, 5.

⁵⁴⁶ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 65.

⁵⁴⁷ Bauman, Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa Editorial, Barcelona 2005, 12.

5.1.3. Vivir es consumir

El ser humano, por naturaleza, es un ser que desea más. Somos seres antropológicamente carenciales, necesitados de lo que echamos en falta. Siempre deseamos más. Ya Lucrecio lo había observado y lo consideraba como *la sed de la vida*:

“El objeto de nuestros deseos, mientras se hurte a nosotros, nos parece superior al resto. Una vez que es nuestro, deseamos otra cosa, y la misma sed de la vida nos sigue manteniendo en vilo”⁵⁴⁸.

Pues bien, si esto ha sido siempre así, hoy asistimos a una extralimitación de nuestra conciencia de seres carenciales, tanto que Comte-Sponville denomina al ser humano “prisionero de la carencia”⁵⁴⁹. Son muchos los analistas para los cuales esta situación ha venido potenciada por el consumismo, tanto que nos encontramos ante una auténtica deificación del mismo, pues el consumo ha adquirido en occidente la categoría de religión, a la cual rinden culto mayoritario las masas de nuestras sociedades. Ya lo vimos en A. Touraine. En este mismo sentido, José M^a Mardones asegura lo siguiente:

“Vivir es como consumir; vivir bien es sumergirse en la corriente de la libertad de elección del cliente; vivir humanamente es gozar de las delicias del consumismo a la mano; vivir plenamente es satisfacer las ansias (inacabables) del deseo humano”⁵⁵⁰.

Comte-Sponville habla de extralimitación de nuestra realidad de seres carenciales; sin embargo, esta extralimitación viene de la mano de otro sentimiento que es nuevo, y es que ahora el desconcierto no nos viene por la ausencia de productos a consumir, sino más bien de la enorme cantidad de productos de los que podríamos gozar. Es otro modo de sufrir la angustia de nuestros límites desconocida hasta ahora⁵⁵¹

Vivir es consumir. No es exagerada esta afirmación. Bauman nos ayuda a profundizar en lo que significa. Concibe nuestra sociedad como «una comunidad de consumidores», en el mismo sentido en que la sociedad de nuestros abuelos merecía el nombre de «sociedad de productores». En la etapa presente de la modernidad tardía la sociedad humana impone a sus miembros la obligación de ser consumidores.

“La forma en que esta sociedad moldea a sus integrantes está regida, ante todo y en primer lugar, por la necesidad de desempeñar ese papel; la norma que les impone, la de tener capacidad y voluntad de consumir”⁵⁵².

Otro pensador, Moreno Villa, nos ayuda a entender lo que se esconde detrás de este *vivir es consumir*. Tomando como referencia la expresión cartesiana de “pienso luego existo”, se atreve a proponer como representación de nuestra época otra frase, en un juego de paralelismos: “consumo luego existo”⁵⁵³. No es ya la

⁵⁴⁸ Citado por Comte-Sponville, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006, 171.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, 171.

⁵⁵⁰ Mardones, J. M., *La transformación de la religión*, PPC, Madrid 2005, 49.

⁵⁵¹ Cfr. Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 26.

⁵⁵² Bauman, Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa Editorial, Barcelona 2005, 44. Las cursivas son mías.

⁵⁵³ Cf. Moreno Villa, M., *Cuando ganar es perder*, ACC, Madrid 1997.

capacidad de razonar, ni de pensar, ni de investigar, ni de trabajar... lo que define la condición humana, sino el hecho de ser consumidores. Pero esto trae consigo una consecuencia directa, y es que *si no consumo, no existo*... Y esta es una característica que estamos viendo también en nuestra época: las personas que, por no poder consumir, no cuentan, están *excluidas*. No es que sean *pobres* solamente, sino que están excluidas de nuestro mundo, no existen.

Estamos, por tanto, moldeados por el consumo, impelidos por una norma no escrita, pero omnipresente, que nos lleva a consumir. ¿Cómo hemos llegado a esta situación? Lipovetsky nos ayuda a entenderlo a partir del análisis de la evolución del consumismo, que realiza en el libro *La felicidad paradójica*⁵⁵⁴.

5.1.4. Las tres fases del consumo

Si Lipovetsky analiza la realidad del consumismo prácticamente en todos sus libros, en *La felicidad paradójica* lo hace de un modo muy especial. En él lo estudia de manera casi monográfica, si bien liga al tema del consumismo otros temas que tienen profunda relación con la antropología actual. En esta obra distingue tres fases en la historia del consumismo, que resumo brevemente:

5.1.4.1. Fase I

La fase I va de la década de 1880 hasta la Segunda Guerra Mundial. Esta fase ve instituirse los grandes mercados nacionales, posibilitados por las infraestructuras modernas del transporte y las comunicaciones, que condujeron a un aumento de la productividad con menor coste. La producción a gran escala fue potenciada además por la reestructuración de las fábricas, en función de los principios de la “organización científica del trabajo”.

“En la base de la economía de consumo se encuentra una nueva filosofía comercial, una estrategia que rompe con las actitudes del pasado: vender la máxima cantidad de productos con un pequeño margen de beneficios antes que una cantidad pequeña con un margen amplio. El beneficio no vendrá ya por la subida del precio de venta, sino por su reducción”⁵⁵⁵.

Se pretende, y se logra así, un proyecto de democratización del acceso a los bienes comerciales. El elevado presupuesto que las empresas dedican a publicidad contribuirá a esta democratización. Las marcas irán adquiriendo un poder que anteriormente era inimaginable, de modo que en esta fase “no será ya del vendedor de quien se fie el comprador, sino de la marca”⁵⁵⁶. Contribuirá también a este logro la expansión de los grandes almacenes, que desencadenan un proceso de “democratización del deseo”, que adquirirá su máximo apogeo en las fases siguientes. Los grandes almacenes fueron, junto con la publicidad, los principales instrumentos de la promoción del consumo.

⁵⁵⁴ Cf. Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, 24.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, 25.

En conclusión, *la fase I* inventó el consumo-seducción o el consumo-distracción, del que somos fieles herederos. Y entramos así en la *fase II*, que se inicia alrededor de 1950. Coincide este período con un nuevo ciclo histórico, el de las economías de consumo, en el que se produce una mutación tan radical, en las tres décadas siguientes, que, según Lipovetsky, nunca se valorará como es debido.

5.1.4.2. Fase II

En esta fase se inicia la “sociedad de la abundancia”. Al multiplicar por tres o cuatro el poder adquisitivo de los salarios y continuar con el proceso democratizador de “los sueños del Dorado consumista”⁵⁵⁷, *la fase II* se presenta como el modelo puro de la “sociedad de consumo de masas”. En este período aparece, en capas sociales cada vez más amplias, un poder adquisitivo discrecional que permite esperar una mejora permanente del nivel de vida, una ilusión que parece convertirse en realidad.

La difusión del modelo taylorista-fordiano contribuyó a lograr un crecimiento excepcional de la productividad y a lograr una impresionante subida de los salarios entre 1950 y 1973. Paralelamente, las grandes superficies con autoservicio y la práctica sistemática de la rebaja responderán a la necesidad de la distribución de masas. Y se produce un fenómeno nuevo: tras la mercadotecnia de masas típica de la *fase I* vienen las estrategias de segmentación centradas en la edad y en los factores socioculturales.

En el curso de esta fase se construye, propiamente hablando, la “sociedad del consumo de masas”, donde todos se movilizan alrededor del proyecto de conseguir una cotidianidad cómoda y fácil, que se concibe como sinónimo de felicidad. La lógica económica y técnica es más cuantitativa que cualitativa. Por una parte, la sociedad de consumo de masas se da a conocer como una utopía realizada; pero, por otra, se presenta como un avance hacia una utopía aún mayor, exigiendo más confort, más objetos y alternativas al ocio. Se produce una profunda mutación, porque:

“Es un tipo de sociedad en el que la seducción reemplaza a la coerción, el hedonismo al deber, el gasto al ahorro, el humor a la solemnidad, la liberación a la represión, el presente a las promesas del futuro”⁵⁵⁸.

Las características antropológicas y sociales que Lipovetsky analiza en la mayoría de sus libros se aprecian profundamente en esta fase, en la que se deslegitiman las normas victorianas, los ideales de sacrificio y los imperativos rigoristas en beneficio de los goces privados. Se producen las revoluciones (sexual, del confort, de lo cotidiano...) que estarán en la base de la “segunda revolución individualista” y que consagrará el hedonismo como objetivo legítimo de masas.

⁵⁵⁷ Ibid., 28.

⁵⁵⁸ Ibid., 31.

5.1.4.3. Fase III

Y así, entramos en la *fase III*, en la que el consumo se organiza un poco más cada día en función de objetivos, gustos y criterios individuales. Es la época del *hiperconsumo*, de la comercialización moderna de las necesidades, articulada por una lógica desinstitucionalizada, subjetiva, emocional. En esta fase, las motivaciones privadas prevalecen en gran medida sobre los objetivos de la distinción. Se buscan objetos para vivir más que para exhibir, pensando más en uno mismo que en los demás. Nos encontramos en el período donde el individualismo es más significativo. Por eso podemos decir que se compra menos para enseñarlo y para alardear de posición social, y cuando se compra se piensa sobre todo en satisfacciones emocionales y corporales, sensoriales y estéticas, comunicativas y sanitarias, lúdicas y entretenedoras.

Lo que articula el orden del consumo en esta *fase III* no es la oposición entre la minoría dominante y la masa dominada, ni la oposición entre las distintas capas de las clases sociales. Esto pudo observarse en las fases anteriores. Ahora se busca el “«todavía más» y el zapeo generalizado, las bulimias exponenciales de cuidados [...] la búsqueda de felicidad privada, la salud ilimitada”⁵⁵⁹.

La fase III es el momento en que el valor que distrae triunfa sobre el valor que honra y se valora más la conservación de uno que la comparación provocativa. El gusto por el cambio incesante en el consumo no tiene ya límite social: *un puro cambiar por cambiar* que llega a todos. En mucha mayor medida que en la fase anterior, los actos de compra expresan ante todo las diferencias de edad, los gustos particulares, la identidad cultural. Se percibe una nueva relación de los individuos con las mercancías, y en esta nueva relación destaca la primacía de la sensibilidad y el cambio de significación social e individual del universo consumidor.

5.1.4.4. Cambios fundamentales en la fase III

No es que el deseo de brillar, de darse aires y diferenciarse hayan desaparecido, pero ahora más que el reconocimiento social cuenta el placer narcisista de sentir cierta distancia respecto de lo ordinario, alimentando una imagen positiva de sí y para sí. Se buscan satisfacciones que son más para uno mismo que para buscar la admiración y la estima del otro. Así pues, se nota que el consumo es el propio del hombre hiperindividualista, que busca una nueva relación con el lujo y la calidad de vida.

Esta afirmación de Lipovetsky, en la que tanto insiste a lo largo de *La felicidad paradójica*, me parece muy significativa. Según el filósofo, las motivaciones privadas prevalecen en gran medida sobre los objetivos de la distinción. El individualismo (lo veremos en profundidad) ha llegado a su máximo apogeo cuando podemos decir que consumir ya no significa “creerse más” que otros, sino, sencillamente, “busco ser feliz y punto”. Es como si el ataque que Rousseau dirigía a la sociedad de su época (y a la sociedad en general) no tuviera hoy razón de ser, porque nos encontramos en un nuevo estadio. Para Rousseau la vida social tenía en sus propios genes el origen de las diferencias y la injusticia, porque incentivaba un deseo irrefrenable de compararse, de pretender ser más que los otros. Rousseau distinguía dos tipos de amor a sí mismo: el *amor de sí mismo* y el *amor propio*. La transformación de uno en otro ocasiona un gran mal.

⁵⁵⁹ Ibid., 38.

“El amor de sí, que es un sentimiento bueno y absoluto, se transforma en amor propio; es decir, un sentimiento relativo por el que uno se compara con otro, que pide preferencias, cuyo disfrute es puramente negativo, y que ya no busca satisfacerse por nuestro propio bien, sino por el mal de otro”⁵⁶⁰.

En el libro *El imperio de lo efímero*, dedicado fundamentalmente al análisis de la moda, Lipovetsky pone ejemplos muy concretos de épocas pasadas en los que saltaba a la vista que más que *sentirse bien*, lo que importaba era *sentirse mejor* que los otros. Pone, por ejemplo, alguna situación, precisamente de la época de Rousseau, en la que la conciencia de clase social era un factor que había que cuidar muy especialmente. En esa época, determinadas personas cifraban su relevancia social en el hecho de ser árbitros de la moda, a la que daban incluso nombre. Así, existían zapatos *de Pompignan*, espuelas *a la Guise*, peinado *a la Sevigné*...⁵⁶¹

En esa época, y todavía siglos después, las clases altas debían dar y gastar mucho, debían hacer alarde de riqueza y de lujo, manifestar ostensiblemente, por medio de sus buenos modales, su decoro, sus galas, que no estaban sujetas al trabajo productivo e indigno. Y todo ello para conseguir y conservar honor y prestigio. “La moda [...] se convierte [...] en instrumento de obtención de honorabilidad social”⁵⁶².

No sé hasta qué punto esto está hoy superado. Paradójicamente, siguiendo el razonamiento de Lipovetsky, parece que el consumo puede llevar al ser humano a superar esta situación, con lo cual, indirectamente, podríamos hablar de una virtualidad más que positiva del mismo. Pero no estoy seguro de que esto sea así. Lo cierto es que hoy parece que la presión social es un determinado modo de consumir y en una obligación por la apariencia ha decaído y se valora más una desregulación consumista, en la que impere la libertad de consumir sin ningún tipo de cortapisas.

“El consumidor no ha gozado jamás de tanta libertad para elegir productos, modas, películas, lecturas; nunca ha podido viajar tanto, descubrir tantos lugares culturales, degustar tantos platos exóticos [...] La cultura-mundo designa la espiral de la diversificación de las experiencias consumistas y al mismo tiempo una cotidianidad caracterizada por un consumo crecientemente cosmopolítico”⁵⁶³.

El resto del libro *La felicidad paradójica* lo dedica Lipovetsky al análisis profundo de esta *fase III*. La ansiedad, desesperación, búsqueda de sofisticación, relación con la neo-espiritualidad, la farmacopea de la felicidad, la relación con la política y el eterno debate sobre si debemos establecer una relación necesaria entre el individualismo y la pérdida de valores... Pero con lo dicho hasta ahora, creo que quedan sintetizadas las tres etapas que se aprecian en la evolución del consumismo, a las cuales haré referencia en otras partes de mi trabajo.

Hay una característica de la *fase III* a la que Lipovetsky da importancia y que para Bauman es fundamental: la importancia de la confianza en el propio hecho de consumir. Cada vez más se compra sin dinero, fiándose del crédito... Cada vez hay más gasto, pero con menos manejo de dinero material. Bauman dice que “la nuestra es una comunidad de tarjetas de crédito, no de libretas de ahorro. Es una sociedad de «hoy y ahora»; una sociedad que desea, no una comunidad que espera”⁵⁶⁴. De hecho, la capacidad de ahorro no es un valor en alza.

⁵⁶⁰ Citado por Montoya, J. “Rousseau”, *Historia de la ética*, II, Crítica, Barcelona 1999, 245-280, 265.

⁵⁶¹ Cf. Lipovetsky, G., *El imperio de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas*, Anagrama, Barcelona 1994, 49.

⁵⁶² *Ibid.*, 61.

⁵⁶³ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 16.

⁵⁶⁴ Bauman, Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa Editorial, Barcelona 2005, 55.

Precisamente la actual crisis económica, de la que hablé con cierto detenimiento en el capítulo dedicado al comunitarismo, ha obligado a poner un toque de atención en esta situación.

5.1.5. El fenómeno de la masificación

Lipovetsky asegura que ya desde la primera fase del consumismo se intenta “democratizar” el consumo. En la segunda fase ya no se emplea esa expresión, sino que se utiliza el verbo “masificar”, referido al deseo de lograr la universalización del consumo, es decir, el intento de hacer que el consumo llegue absolutamente a todos, convirtiéndolo en un fenómeno totalmente normalizado. Abaratar los precios supone invitar a comprar más y supone ahorrar menos. Cambia la perspectiva, y eso traerá consigo también un cambio en los valores, como veremos. Y esto, a la vez, incrementa la sensación de que consumir *ya no es una opción* sino una especie de *obligación moral*: sería de tontos no aprovechar la ocasión. La economía gira en torno al consumo (más abaratamiento, mejores sueldos, más capacidad de consumir, más necesidad de producir...). Y, al mismo tiempo, la publicidad contribuye profundamente a que este deseo de consumir se vaya extendiendo y consolidando.

“¿Qué ha sido del anticuado ideal del ahorro? Las asociaciones que promovían el ahorro entre los jóvenes se vieron profundamente heridas en sus sentimientos cuando Henry Ford impulsó una política de desembolso libre en lugar de una política de religioso ahorro personal. [...] La acelerada producción en masa exige un incremento en las compras. Éstas, a su vez, están fomentadas por la publicidad a gran escala, por la venta a plazos, por agentes especializados en vencer la resistencia de los compradores. Así pues, comprar se convierte en una «obligación» económica tan acorde con la época en que vivimos como lo era el ahorro en la etapa del individualismo”⁵⁶⁵.

Pero aquí se produce un *deslizamiento* del efecto de la masificación, pues la masificación de la capacidad de consumir ha provocado que también se haya masificado la sociedad consumidora, es decir, las personas que consumen. Lo uno lleva irremisiblemente a lo otro. Nos encontramos aquí, de nuevo, con una especie de contradicción del individualismo que ya ha aparecido en otros momentos y que John Dewey pone de manifiesto: el consumismo se convierte en un fenómeno social de primera magnitud. La capacidad de elección del individuo queda profundamente condicionada ante la avalancha de productos a consumir. Se hace más difícil que el individuo pueda vivir un proceso de auténtica individuación, es decir, que sea él mismo. A más individualismo (aislamiento, preocupación por lo que se pueda tener, capacidad de comprar, ampliación de la capacidad adquisitiva, sentimiento de ser el centro del cosmos, conciencia de los derechos más que de los deberes...) menos individuo (menos autonomía, menos criterios propios, menos capacidad de elección responsable, menos independencia del contexto en el que nos encontramos...). Los sujetos se hacen más dependientes, más manejables, menos solidarios, más aislados...

El fenómeno de la masificación llega a todos los ámbitos de la vida humana, de modo que el consumismo no es más que su manifestación más emblemática y a la vez su impulsor más eficaz. Pero la influencia de la masificación envuelve la vida del hombre, haciendo que éste se convierta en un ser más superficial. Todo tiende a una simplificación reductora, a una especie de abaratamiento no ya de los precios de los productos a consumir, sino de los valores en los que se asentaba la cultura. Así lo veía María Zambrano:

⁵⁶⁵ Dewey, J., *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona 2003, 80.

“Y así, ha estallado el furor de las masas desamparadas contra el pensamiento en su forma más alta. El odio a la Filosofía no ha sido nunca tan hondo, ni ha aparecido con tanta claridad. Cuando ciertas formas extremas de subversión cultural han aparecido, el terreno estaba sumamente despejado. Así la reducción del Arte a la propaganda; de la Filosofía a la simple Metodología de la ciencia; de la Ciencia misma a la persecución de lo útil”⁵⁶⁶.

Este “abaratamiento” al que me he referido condiciona el estilo real de la vida, es decir, no se queda exclusivamente en ideas que sólo los filósofos más atentos pueden apreciar. Se convierte en una forma de vivir. Hasta un autor aparentemente aséptico, como es Lipovetsky, dice que *se compra en proporción al amor que falta*⁵⁶⁷. Y es una expresión fuerte, porque da a entender que el consumo se convierte en la argamasa que utilizamos para llenar determinados agujeros que nos cuesta cubrir de otras formas. Se intenta llenar con cosas que se compran los espacios que deberíamos llenar con nuestra acción, el compromiso, la relación, la búsqueda de sentido, etc. Es una tentación en la que es fácil caer.

Este fenómeno lo han analizado profundamente Horkheimer y Adorno⁵⁶⁸, al estudiar cómo el consumo ha contribuido a transformar al hombre en masa, es decir, en una materia informe, despersonalizada, sin criterio propio, fácilmente manipulable... El hombre, en definitiva, ha sido reducido a la categoría de consumidor. No se le ha *individualizado* en un sentido positivo, sino que *se le ha hecho individuo aislado* para que así sea más fácilmente manipulable por todas las tiranías que deseen apoderarse de él, incluida la tiranía del mercado.

Una persona que a lo más que aspira es a tener más cosas, es un hombre que ha sido reducido a la condición de “consumidor”, en el peor sentido de la palabra. Este no es el único motivo del desinterés por el compromiso político que se observa en nuestras sociedades occidentales, pero no me cabe duda de que la pérdida de alternativas políticas, por ejemplo, se puede explicar también por esta especie de “aborregamiento” cultural en el que nos encontramos. Y así lo afirma también Bauman⁵⁶⁹. Cuando nuestras expectativas se reducen a conseguir lo último que se anuncia, se crea una situación de conformismo y complacencia que desbanca otro tipo de preocupaciones.

Charles Taylor, en un análisis centrado en el mundo de la religión, observa que el consumismo ha tenido una relevancia muy grande en el individualismo tal y como se manifiesta hoy. Considera que hubo un punto de inflexión muy fuerte en la década de 1960, a partir del cual se ha dado una verdadera *revolución individualizadora*, expresión que se me hace un tanto extraña, porque no me cabe duda, después de todo lo leído y escrito, que para esa fecha ya nos encontrábamos de lleno en una cultura del individualismo, aunque entiendo que al hablar de “revolución” está dando a entender que se trata de una aceleración del proceso que ya se venía viiendo desde hacía décadas.

¿Dónde considera Taylor que se encuentra la diferencia actualmente, después de esa revolución individualizadora? Cree que “junto al individualismo moral/espiritual y al instrumental, se extiende ahora un individualismo «expresivo»”⁵⁷⁰. Y este individualismo expresivo viene caracterizado por el hecho de que el cultivo del «yo» parece haberse convertido en un fenómeno de masas y no sólo en un fenómeno que se manifiesta en las élites sociales. Ha llegado a todos. Esto lo expresan otros muchos pensadores, aunque algunos dejan muy claro

⁵⁶⁶ Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, S.A., Madrid 2008, 76.

⁵⁶⁷ Cf. Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007, 7.

⁵⁶⁸ Cfr. Horkheimer, M., y Adorno, T., *Dialéctica de la ilustración*, Akal, Madrid 2007.

⁵⁶⁹ Cfr. Bauman, Z., *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI de España, Madrid 2003, 63.

⁵⁷⁰ Taylor, Ch., *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona 2003, 89.

que no ha llegado de la misma forma y que el consumismo es más generador de diferencias que de semejanzas, tal y como veremos en el apartado de la “democratización del consumo”.

La manifestación más clara de esta situación la encuentra Taylor en la revolución del consumo, que se hace especialmente evidente en el mercado destinado sobre todo a los jóvenes. Taylor ofrece muchas pruebas de esta revolución cultural provocada por el consumo:

“La gente se concentraba más en su propia vida y en la de su familia nuclear. Se trasladaba a nuevas ciudades o barrios residenciales, vivía más a su aire, trataba de montarse la vida a partir de la oferta cada vez más extensa de bienes y servicios nuevos, desde lavadoras hasta paquetes vacacionales, y los estilos de vida más libres que éstos hacían posibles. Gracias a este surtido cada vez más amplio de medios fácilmente accesibles, la «búsqueda de la felicidad» adquirió un sentido nuevo, más inmediato. Y en este nuevo espacio individualizado se animaba cada vez más al consumidor a expresar sus gustos, a que configurara su espacio según sus propias necesidades y preferencias, como sólo podían hacer los ricos en épocas anteriores”⁵⁷¹.

Con todo, aunque esta opinión que acabo de expresar es compartida por muchos, hay quienes, sin contradecir totalmente las ideas anteriormente expuestas, consideran que el consumismo también presenta una virtualidad significativa, y es la capacidad de diversificar los gustos, de crear diferencias y potenciar lo propio de cada individuo. Así lo señalan Lipovetsky⁵⁷² al hablar de la fase III y J. Attali. En el libro que ya he citado, *Fraternidades. Una nueva utopía*⁵⁷³, Attali se opone a la idea de que la globalización lleve irremisiblemente a la universalización. Por el contrario, ofrece multitud de ejemplos en los que se percibe que la diversificación continúa y que incluso se incrementa ante la avalancha de bienes a consumir: gustos musicales, cocina cada vez más renovada, valoración de la moda étnica... Incluso afirma que la tendencia globalizadora que supone el uso del inglés en cualquier lugar del mundo no se puede entender como una imposición. Por el contrario, lo que se impone son los traductores informáticos. El mercado se sigue imponiendo, no hay duda, pero no igualando, sino acrecentando cada vez más su capacidad de diversificación. Ahora bien, ¿no será esto una nueva forma de impulsar la masificación consumidora, por el camino de la ampliación de la gama de variedades y productos a consumir?

5.1.6. La búsqueda de la felicidad

Tarde o temprano tenía que aparecer una reflexión que estableciera una relación entre la felicidad y el consumo. Lo sepa o no, sea o no consciente de ello, el hombre se mueve siempre buscando la felicidad: por encontrar la felicidad, vivió el ideal de la ascética del espíritu en otras épocas, pensando que tarde o temprano, en esta o en otra vida, sería feliz. Y en función de ella, vive hoy la ascética del cuerpo, considerando que merece la pena pagar el precio de ayunos y penitencias para sentirse físicamente mejor, tal y como veremos en el capítulo siguiente, que dedicaremos a la ética. En función de la felicidad, el hombre trabaja hasta la saciedad para gozar

⁵⁷¹ Ibid., 90.

⁵⁷² Cf. Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007, 33ss.

⁵⁷³ Cfr. Attali, J., *Fraternidades. Una nueva utopía*, Paidós Ibérica, Barcelona 2000, 27-28.

de unas buenas vacaciones o para conseguir una casa mejor... En función de ella se cometen a veces verdaderas locuras. Los caminos pueden ser muy distintos, incluso en determinadas ocasiones pueden ser hasta opuestos, pero siempre es en función de la felicidad. Hasta los epicúreos proclamaban que, por lograr la felicidad, deberíamos saber privarnos de los pequeños o de los grandes placeres, siempre para conseguir un disfrute mayor, que era la auténtica felicidad. Y creo que hasta el budismo, que propone la superación de todo deseo, no puede librarnos del deseo de superar el deseo, que sería, en definitiva, la felicidad absoluta.

Pero, por otra parte, los caminos que nos conducen a la felicidad definen muy bien con qué tipo de hombre nos encontramos. Cuando estos caminos pasan, por ejemplo, por la necesidad imperiosa de consumir, nos están situando ante una tipología de hombre individualista.

Freud estaba convencido de algo que más o menos todos intuimos: por más que la persigamos, la felicidad permanente será imposible de conseguir, porque exige una capacidad de sorpresa, de novedad... Por eso, una situación de felicidad permanente, si es que esta llegara a ser meramente imaginable, haría que nos acostumbráramos a ella, con lo cual dejaría automáticamente de ser posible. Sería algo así como buscar la cuadratura del círculo. El sentido común nos dice algo parecido, sin necesidad de perder mucho tiempo en la reflexión.

5.1.6.1. Felicidad y consumo

Ya vimos que en la segunda fase del consumo, tal y como la describe Lipovetsky, la sociedad se movilizaba alrededor del proyecto de conseguir una cotidianidad cómoda y fácil, que se concebía como sinónimo de felicidad. Y este es un tema que tarde o temprano hay que abordar: ¿nos ayuda el consumo realmente a ser más felices?

En gran parte, el libro de Lipovetsky tantas veces citado, *La felicidad paradójica*, es una especie de intento de respuesta de esta pregunta. Y la respuesta no es sencilla. Lipovetsky intenta responder de un modo muy contrastado con lo que observa en la realidad y expresa que, aparentemente, es así: consumir nos hace felices, pone al alcance de nuestra mano lo que necesitamos y más de lo que necesitamos, nos permite soñar... Entrar en los grandes espacios comerciales y ver todo lo que tenemos ante nosotros es lo más parecido a entrar en el paraíso prometido... Al consumir rozamos el cielo, porque cada nuevo producto adquirido es una confirmación de que, con dinero, podemos lograr ser más guapos, más esbeltos, más elegantes, más saludables, más divertidos... Aunque después la realidad se imponga y nos diga que no es así.

Pero el mismo Lipovetsky, sin dramatizar ni caer en la crítica fácil, propia de las homilias dominicales, dice que esa felicidad suena a hueco. Que el consumo está constantemente prometiendo lo que no puede ofrecer. Que, a la larga, nos hace caer en el hastío, el materialismo y la depresión. De ahí que la felicidad que nos promete el consumo sea tan paradójica, tal y como reza el título de su libro.

Ya en 1948, es decir, antes de que empezara lo que Lipovetsky denomina *primera fase* del consumismo, Riesman escribía: “La esfera de los placeres se ha convertido en una esfera de tribulaciones”⁵⁷⁴. No lo dice ha-

⁵⁷⁴ Riesman, D., *La muchedumbre solitaria*, Paidós, Buenos Aires 1971, 179.

blando literalmente del consumismo, aunque la expresión se puede referir perfectamente a él. Riesman en ese momento hablaba de la democracia, en un comentario al análisis que Tocqueville hacía sobre la democracia americana⁵⁷⁵. Siempre me ha llamado la atención la reflexión de Tocqueville sobre la democracia, y a él me referiré con más detenimiento cuando analice el tema de la política. Estamos convencidos de que la democracia es un gran bien. De hecho, es el gran bien de la política mundial; pero a la vez genera tal serie de expectativas que se convierte en causa de nuestro mal. Como el consumismo, promete lo que no puede dar: alcanzar la libertad, la igualdad, los derechos individuales y sociales, la participación... Pero después la realidad es la que es. Ocurre algo parecido al consumismo, del cual también se puede decir que transforma la esfera de los placeres en esfera de tribulaciones, porque cuanto más alto es el cielo que nos ofrece, más dolorosa es la caída que experimentamos.

La avalancha de ofertas, productos y promesas que ofrece el consumismo revela ante todo que somos seres profundamente necesitados, puesto que nunca podremos con todo lo que se nos ofrece.

“En esas catedrales de lo superfluo nuestro error no consiste en desear demasiado sino, como decía Fourier, en desear demasiado poco. Si la pobreza, según santo Tomás, es carecer de lo superfluo mientras que la miseria es carecer de lo necesario, todos somos pobres en la sociedad de consumo: carecemos forzosamente de todo puesto que hay de todo en exceso”⁵⁷⁶.

¡Qué acertada me parece esta observación de Bruckner, que me recuerda una semejante del Comte-Sponville citada poco más arriba y referida a la avalancha de productos de los que podríamos llegar a gozar! Como él dice, somos indigentes perpetuos, porque ante todo lo que hay en nuestro entorno, “en las catedrales de lo superfluo”, seguimos deseando “demasiado poco”. Ya que hay de todo en exceso, siempre seguiremos siendo pobres, porque nunca tendremos bastante. Vivimos la contradicción, a nivel mundial, de descubrir que cuanto más tenemos más nos falta, como un pozo sin fondo que cuanto más intenta llenarse más va descubriendo el espacio infinito que continúa sonando a vacío y que de alguna forma sigue exigiendo más cosas. Esto, además de ser agotador, nos hace, a la larga, infelices, porque cuando se adquiere algo nuevo nos situamos en la antesala de una nueva insatisfacción, pues lo nuevo pronto dejará de serlo y debe ser sustituido por otra novedad.

Dice Bruckner que en nuestra sociedad el único placer es el de querer lo que no se necesita⁵⁷⁷. Pero nunca podremos llegar a alcanzar ese terreno del placer, puesto que vivimos bajo la tiranía de creer necesitar todo. La espiral consumista poco a poco va agrandando nuestra capacidad de necesitar. Lo que en algún momento fue deseo, pronto se convierte en necesidad. Ya no sólo *deseamos* una televisión último modelo, un coche mejor, un móvil de última generación, tal o cual prenda exclusiva... Ahora *la necesitamos*. Y quien necesita mucho, difícilmente puede ser feliz.

Erich Fromm, en un interesante artículo, “Alienación y capitalismo”, establece una estrecha relación entre la alienación y la idolatría. Idolatrar algo supone estar alienado, permitir que algo me posea, algo que en sí mismo no es ni más grande ni más valioso que yo, sino que, incluso, puede que lo haya hecho yo, como ocurría con los ídolos religiosos que se construían los hombres, a los que conferían de un poder superior. Pues bien: el consumo participa de ese poder alienador, idolátrico. Dice Fromm:

⁵⁷⁵ Cfr. Tocqueville, *La democracia en América*, Alianza, Madrid 1980.

⁵⁷⁶ Bruckner, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996, 48.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, 49.

“El acto de consumo debería ser una experiencia significativa, humana, productiva. Poco de eso hay en nuestra cultura. En ella el consumo es, básicamente, la satisfacción de fantasías estimuladas artificialmente, una actividad fantástica alienada de nuestro sí mismo real y concreto”⁵⁷⁸.

En este mismo artículo, Fromm señala que ha cambiado la actitud del hombre ante el consumo, en la misma línea en la que lo veíamos recientemente en Bruckner. Antes el consumo tenía una relación directa con las necesidades del hombre; se consumía porque se deseaba una vida más feliz; pero ahora consumir se ha convertido en una necesidad en sí misma; y cuando nos movemos en el terreno de la necesidad, es más difícil que podamos hablar de felicidad.

V. Camps da un paso más, incluso, y emplea el verbo “esclavizar” para referirse al tipo de relación que se establece entre el consumo y el consumidor. El consumo no sólo no libera, sino que nos hace esclavos⁵⁷⁹. Y extiende la reflexión al mundo del trabajo y del salario. La mayoría de las veces el trabajo lo asumimos como carga, como esclavitud: algo que no deseamos y que realizamos porque no nos queda más remedio. Pues bien, podríamos pensar que al menos el dinero que nos proporciona nos redime y nos hace libres; pero no es así: el dinero nos esclaviza a la necesidad de consumir, con lo cual reduplica la esclavitud a la que nos sometía el trabajo: trabajar más, para tener más dinero, para consumir más (más cosas, vacaciones, casas... más lo que sea).

5.1.6.1.1. Felicidad, consumo e infantilismo

Si el consumismo nos esclaviza, también nos infantiliza. Dicen Lipovetsky y Serroy que el capitalismo tiene a infantilizarnos, y esto lo hace fundamentalmente por medio del consumismo. Lo hacen citando la obra de Benjamin Barber *Comment le capitalisme nous infantilise*.

“En el nuevo espíritu del capitalismo nos negamos a comportarnos de acuerdo con nuestra edad, los adultos se visten como los jóvenes y se desplazan en patinete, la juventud se impone como centro de la cultura de consumo y el único principio rector es el entretenimiento inmediato”⁵⁸⁰.

Lipovetsky y Serroy se pregunta si esta actitud no significará que estamos adoptando una dinámica descerebrante, según la cual damos importancia a lo que no lo tiene. Ahora bien, a la dirección de este pensamiento Lipovetsky y Serroy le ponen en seguida un correctivo o un modo de explicación de mayor profundidad para explicar que en el fono esa especie de infantilización no es más que una reacción ante una situación de extrema hiperresponsabilidad que los individuos sufren de forma creciente. ¿Qué significa esto? En una cultura de crisis identitaria, los individuos deben “hacerse a sí mismos” sin red de protección. Me recuerda mucho, en este planteamiento, a la reflexión que Bauman hace sobre la identidad. Ya no hay guías ni estructuras colectivas, por eso los individuos deben construirse solos, de una forma permanente. Y por eso “los adultos *juegan a ser niños* precisamente para olvidar la pesadez de ser responsables de sí mismos o para huir de esa responsabilidad unos instantes”⁵⁸¹. Y, como contrapartida de esta situación, en la que la identidad individual ya no viene

⁵⁷⁸ Fromm, E., y otros, *La soledad del hombre*, Monte Ávila Latinoamericana, Caracas 1992, 21.

⁵⁷⁹ Cfr. Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 139 ss.

⁵⁸⁰ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 157.

⁵⁸¹ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 160.

dada, sino que es necesario construir, “la innovación, la creación, el riesgo, la hazaña y la originalidad se valoran mucho”⁵⁸².

5.1.6.1.2. El consumismo, una especie de sucedáneo

No hay duda de que la reflexión acerca de la relación entre el consumismo y la felicidad da mucho de sí. Hay autores que consideran que la acción de consumir se ha convertido en una especie de sucedáneo al que acudimos para intentar compensar otro tipo de necesidades que, aparentemente, no tienen nada que ver con el hecho de consumir, pero que encuentran en él una válvula de escape. En el capítulo en el que analizaba el individualismo de nuestros tiempos comentaba que, sin lugar a dudas, hoy vivimos una libertad inusitada para otras épocas. Pues bien, la libertad tiene mucho de carga. Bauman dice que el tipo de libertad que hemos conseguido nos hace más individualistas, pero que, en el fondo, este tipo de libertad nos hace también más inseguros. Y puesto que la seguridad es una de las aspiraciones básicas del ser humano, sentirnos inseguros dificulta gravemente que podamos sentirnos felices⁵⁸³.

Pues bien, un modo de adquirir seguridad, aunque se nos enciendan las alarmas sólo por el hecho de pensarlo, es consumiendo. Y aquí podemos hablar del consumo en general, pero especialmente del consumo de determinados bienes que tienen que ver con la imagen que proyectamos, con el grado de aceptación o con el efecto que deseamos despertar en los demás... Pero, obviamente, si nuestra seguridad viene respaldada por lo que no somos nosotros, sino por lo que consumimos, nos hacemos dependientes de esos bienes y dependientes de los demás... Y, realmente, todo esto dificulta profundamente que podamos ser felices.

En resumen, felicidad y consumo no deberían ligarse, aunque en la práctica resulte imposible no hacerlo. Se pueden dar muchas razones para desligarlas, incluso para demostrar que son inversamente proporcionales; pero la realidad se impone. Como decía un cantante que gozó de gran éxito entre los jóvenes, hablando en este caso del dinero: “puede que el dinero no dé la felicidad, pero produce un gustillo muy parecido”. Pues algo parecido podríamos decir del consumo. No importa tanto que lo que nos ofrece sean sucedáneos, que termine por esclavizarnos, que incluso a la larga termine por hacernos infelices: la satisfacción momentánea que nos ofrece parece que es el grado máximo de felicidad al que podemos aspirar.

5.1.6.2. El desbordamiento del deseo

Bauman dedica unas páginas muy interesantes a reflexionar sobre la felicidad en el libro *La sociedad sitiada*. En ellas establece una estrecha relación entre la felicidad y el consumo. Se detiene brevemente en los cuatro sentidos que el filósofo polaco Tatarkiewicz descubre en el término felicidad:

- El sentido “objetivo” es el sentido medible y observable, por difícil que pueda parecer hablar de la felicidad en estos términos. Podemos describir como estado «de felicidad» los momentos en los que “se

⁵⁸² Ibid., 162.

⁵⁸³ Cfr. Bauman, Z., *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2003, 87.

sienten de «equis» manera o les ocurren «equis» cosas”⁵⁸⁴ a determinadas personas.

- El segundo sentido es el “subjetivo”, referido a afectos, emociones, sentimientos, estados mentales. No duran demasiado y se desvanecen tan velozmente como aparecieron.

- El tercer significado es el que referimos a alguien que está libre tanto del deseo como del exceso. Alguien que “encontró el camino”, que tiene todo lo que necesita y nada más. Es la vida equilibrada, en armonía.

- El uso del último sentido es poco común en la actualidad. Se refiere a la *totalidad de la vida*, o a la vida como *totalidad*. Hace referencia al justo equilibrio entre alegrías y pesares, en el cómputo total de toda la vida.

Sea como sea, y aunque ninguno de estos sentidos sea propiamente científico ni medible, podemos decir que los cuatro apuntan en una dirección: “La forma humana de ser-en-el-mundo es una forma que contiene la idea de felicidad”⁵⁸⁵. Sin embargo, por muy presente que esté esta idea en el ser humano, y por muchos medios que hoy posea el hombre, que pudieran permitirle acercarse al logro de la felicidad, ésta se nos sigue escapando irremediablemente de las manos.

“La esperanza de que en algún momento todas las necesidades humanas estarían satisfechas, de modo que no quedaría lugar para la infelicidad, puede haber sido siempre una ilusión, pero en nuestra época parece más ingenua y más lejana de la realidad que nunca”⁵⁸⁶.

¿Por qué? Porque las necesidades aumentan, instigadas por las oportunidades para el consumo. La publicidad informa acerca de productos que prometen satisfacer necesidades que, de otro modo, “los consumidores no sabrían que tienen”⁵⁸⁷. El verdadero efecto de la publicidad hace que el deseo ni decaiga ni se enfríe nunca. Y esto ha supuesto un cambio drástico en nuestra cultura, en el modo en que sentimos nuestros deseos. Bauman cita a Max Weber, para basarse en sus estudios sobre el trabajo en la época moderna. Según éste, el “trabajador tradicional” no deseaba “ganar cada vez más dinero, sino simplemente vivir tal y como estaba acostumbrado a vivir, y ganar lo necesario para hacerlo”. La oportunidad de ganar más era menos atractiva que la de trabajar menos. La felicidad consistía en “alcanzar los estándares que conocían, aquellos a los que estaban acostumbrados y que consideraban normales y decentes”⁵⁸⁸. ¿Para qué más? Por eso fue necesario todo un entramado de cambios para conseguir exacerbar el deseo, motor de la sociedad del consumo. Y la realidad que nos encontramos hoy es diametralmente opuesta.

Hoy, el mercado de consumo ha intentado ser muy ingenioso. Se ha encargado

“de que los deseos surgieran más rápidamente que el tiempo que llevaba saciarlos, y que los objetos del deseo fueran reemplazados con más velocidad de la que se tarda en acostumbrarse y aburrirse de ellos. No estar aburrido –no estarlo jamás- es la norma en la vida de los consumidores. Y se trata de una norma realista, un objetivo alcanzable”⁵⁸⁹.

⁵⁸⁴ Bauman, Z., *La sociedad sitiada*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2004, 155.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, 157.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, 180.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, 181.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, 183.

⁵⁸⁹ Bauman, Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa Editorial, Barcelona 2005, 66.

Pero Bauman reconoce que esto provoca una sensación de agobio cada vez mayor, una necesidad imperiosa de tener cada vez más dinero para poder seguir alimentando esa espiral... En definitiva, esta sensación en absoluto nos acerca a la felicidad. Desbordar el deseo de las personas es el camino más claro para convertir al ser humano en un individuo infeliz.

5.1.6.3. El veredicto ambiguo de Lipovetsky respecto a la felicidad

Lipovetsky, en este sentido, se mantiene en una postura un tanto ambigua. Ya he hecho alusión a su pensamiento sobre consumo y felicidad en el libro *La cultura-mundo*. Al final del libro *La felicidad paradójica*, donde estudia de modo más profundo el tema de la felicidad, el lector se queda con la duda de cuál es realmente la posición de Lipovetsky. Como el mismo título del libro indica, la paradoja de la felicidad se mantiene incluso al intentar dar un veredicto final. Hay ocasiones en las que reconoce que *el consumismo de la tercera fase*, tan centrado en el individuo, que va más a la cualidad que a la cantidad, es la forma más realista posible de conseguir algo parecido a la felicidad. No es decir mucho, pero en términos tan sumamente prudentes y matizados es como se expresa. Con lo cual, parece que indica que es un buen camino, el mejor posible... Pero en otras ocasiones su opinión es muy semejante a la de Bauman, para indicar que reconoce que, por más farmacopea que se ofrezca, más profundización espiritual que se busque para pretender la felicidad, más promesas de “píldoras de felicidad” que fabrique nuestra cultura “psi”, seguimos siendo infelices. Ahí está el precio que se paga en depresiones, stress, suicidios, conciencia de soledad, etc. Por eso dice:

“He aquí la paradoja mayor: las satisfacciones que se viven son más numerosas que nunca, la alegría de vivir no avanza, léase retrocede; la felicidad parece siempre inaccesible, aunque, al menos en apariencia, disponemos de más ocasiones para recoger sus frutos. Este estado no nos acerca ni al infierno ni al cielo: define simplemente el momento de la felicidad paradójica”⁵⁹⁰.

5.1.7. La superpublicidad envolvente

¿Cómo se ha conseguido llegar a esta situación? ¿Cómo se ha pasado del “consumir para vivir” al “vivir para el consumir”? ¿Cómo podemos continuar de esta manera, cuando racionalmente se nos hace evidente descubrir que el consumismo (no digo el consumo) no es un bien, sino un mal. En parte, Lipovetsky responde a esta pregunta en su análisis de las tres etapas del consumo; pero hay un elemento fundamental, un instrumento que ha influido profundamente en el hecho de que se haya llegado hasta este extremo: la publicidad.

La publicidad ha influido de tal manera que actualmente no sólo “una imagen vale más que mil palabras”; no es que la palabra esté devaluada; ahora sobran las palabras. En opinión de Mardones,

⁵⁹⁰ Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007, 148.

“El centro ya no es tanto el «logos», lo que se habla, se dice, cuanto lo que se ve, la imagen, lo que se percibe «massmediáticamente», sensorialmente, que nos impacta a través de la vista y llega de una manera no tan argumentativa, pero sí más directa e intuitiva a nosotros mismos”⁵⁹¹.

Si la razón ya había entrado en un proceso devaluativo por sus propias contradicciones y había despertado las sospechas por haber devenido instrumentalización, tal y como criticaban los filósofos de Frankfurt, la publicidad, por un camino totalmente diferente, la hace descender aún más del peldaño en el que se encontraba tambaleante. Porque la publicidad, obviamente, no se dirige a la razón, sino que la sortea, la ignora, y se dirige a otros terrenos del ser humano más pulsionales y más primarios. Más afectivos y, por eso, más efectivos.

La posmodernidad supone, entre otras cosas, la sobrevaloración de lo afectivo, del sentimiento... Pues bien, la publicidad, que ha sido la mano derecha del consumismo desde la fase primera, tal y como señalaba Lipovetsky, ha tenido el acierto de unir el sentimiento y la afectividad del individuo con algo tan impersonal y abstracto como son las marcas. ¡Es realmente sorprendente! Pero lo ha conseguido, siguiendo un proceso de fidelización sin parangón. Así lo señala Lipovetsky:

“Ya no se trata sólo de potenciar necesidades y reflejos condicionados, sino también de crear vínculos emocionales con la marca, pues la promoción de la imagen se ha vuelto más importante que la del producto”⁵⁹².

Según Lipovetsky y Serroy, “casi toda la vida ha sido colonizada por las marcas”⁵⁹³. Para quien utiliza determinadas marcas, por ejemplo las de unas deportivas, esos productos “son algo más que calzado, son también elementos de definición personal y de inclusión en un grupo que comparte los mismos valores”⁵⁹⁴. Es decir, las marcas están profundamente emparentadas con el tema de la identidad. Y, por otra parte, las marcas están teniendo actualmente una capacidad de diversificación impresionante, pues hay marcas que progresivamente van creando nuevos productos que caen bajo su dominio: el Museo del Louvre, el Museo del Prado, Disney... Podríamos decir perfectamente que más que el producto importa la mitología que lo rodea⁵⁹⁵.

“Estamos en una época en que crear productos no basta ya: hay que crear una identidad o cultura de marca, a través del marketing, la superinversión publicitaria y la hipertrofia comunicativa”⁵⁹⁶.

La segunda parte de *El imperio de lo efímero* la dedica Lipovetsky al estudio de “La moda plena”. La sociedad del consumo, la propia de la *fase III*, se puede definir de muchas formas pero, estructuralmente, lo que la define en propiedad es la generalización del proceso de la moda. La moda es la máxima representación de que el consumismo no es sólo algo útil, cuantificable, sino un modo de vivir. Lipovetsky acude a la reflexión de Baudrillard para apoyar sus ideas:

“En la base de los análisis de Baudrillard hay un esfuerzo por desmitificar la ideología del consumo como comportamiento utilitarista de un sujeto individual, condicionado por el goce y la satisfacción

⁵⁹¹ Mardones, J. M., *La transformación de la religión*, PPC, Madrid 2005, 51.

⁵⁹² Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007, 167.

⁵⁹³ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 64.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, 110.

⁵⁹⁵ Cfr. *Ibid.*, 105.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, 104.

de sus deseos. Ideología engañosa a sus ojos en cuanto que, lejos de remitir a una lógica individual del deseo, el consumo se sustenta en una lógica de la prestación y de la distinción social”⁵⁹⁷.

Un fenómeno cultural sobre el cual le gusta reflexionar a Lipovetsky es el cine. A este tema dedica el libro *La pantalla global*. Como no podía ser de otro modo, también observa una relación muy marcada entre moda, publicidad y cine. Afirma Lipovetsky que el cine desencadena comportamientos miméticos de masas del mismo modo que la moda indumentaria. El encumbramiento de las grandes figuras del cine, unido al consumo y a la moda, provoca cambios culturales y hace que cambien, incluso, los cánones de la belleza. Por eso, dice:

“Nadie ignora que las estrellas han conseguido poner en circulación una serie de modas: la boina de Garbo, la camiseta blanca de Brando, los vestidos de cuadros Bichy de Brigitte Bardot. Es más, las estrellas y las películas han modificado los gustos y las actitudes, los códigos de belleza”⁵⁹⁸.

Podríamos profundizar muchísimo más acerca de la capacidad de convicción de la publicidad, sus estrategias de seducción, la potencialidad de construir mundos paralelos que, sin negar su esencia virtual a veces se hacen tan familiares y cercanos como la propia realidad⁵⁹⁹. Los propios eslóganes publicitarios muchas veces son creadores de un estilo de vida profundamente individualizador, intentando convencer de que la vida es para disfrutarla y liberando a la persona de las cargas morales y de los lastres solidarios que podrían crear algún tipo de remordimiento de conciencia. A veces la publicidad emprende ese camino; pero otras veces apunta a un camino completamente diferente, de modo que es precisamente la solidaridad, la ecología, la preocupación por los demás, la posibilidad de colaborar con los necesitados, lo que sirve de clave y de reclamo para promocionar determinados productos. No importa el medio: la publicidad tiene como fin el convertir al hombre y a la mujer en individuos consumidores y ha demostrado que tiene muy claro su objetivo y sabe cómo lograrlo.

Pero no podemos ocultar que, más allá de que el objetivo claro de la publicidad es la multiplicación del consumo, y que, por lo tanto, su objetivo es exclusivamente económico, la publicidad puede tener un impacto social negativo, especialmente sobre los niños.

“La televisión, los videojuegos, la publicidad, todos los impactos que los niños reciben a diario, son más eficaces para fomentar el egoísmo, el hedonismo y la cultura del éxito fácil que para dar a conocer ideas y maneras de ser más acordes con los valores de la convivencia y del respeto entre personas. Cuando la familia y la escuela tejen, el resto de influencias que actúan sobre el niño se apresuran a destejer lo realizado previamente”⁶⁰⁰.

⁵⁹⁷ Cf. Lipovetsky, G., *El imperio de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas*, Anagrama, Barcelona 1994, 193.

⁵⁹⁸ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La pantalla global: cultura mediática y cine en la era hipermoderna*, Anagrama, Barcelona 2009, 41.

⁵⁹⁹ Cfr. Baudrillard, J., *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona 2007.

⁶⁰⁰ Camps, V., *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, PPC, Madrid 2010, 102.

5.1.8. El consumo, ¿potencial democratizador?

La publicidad, señalaba anteriormente, se dirige a la afectividad más que a la razón. En un mundo donde todo es efímero, pretende *fidelizar* al cliente, crear lazos afectivos consistentes. A veces, para lograrlo, acude al argumento de la “distinción social”, de lo que es exclusivo, creando unos lazos que adquieren tonos personales con tinte de conciencia de clase. Nos encontramos así con una especie de contradicción, porque por una parte parece que el objetivo lógico de la publicidad es llegar a todos, masificar los productos; pero, por otra parte, parece que hay determinados resortes que apuntan a un tono de exclusividad, que supone precisamente lo contrario.

Ante todo, hay que dejar claro que la publicidad lo que pretende es vender. Y para ello, como ya vimos, lo que menos importa es el medio. El objetivo es hacer dinero, y hay ocasiones en las que, en contraposición con el fordismo de la primera fase del consumo, vender menos productos, pero a un precio exorbitado, produce más beneficios que popularizar la venta del producto a precios más asequibles. En estos casos, el propio escándalo del precio de algún producto se convierte en el principal reclamo para que ese producto sea comprado, lógicamente por quien puede hacerlo. A veces, incluso, por quien en realidad no puede hacerlo o no debería intentarlo, porque su situación económica no se lo permite, pero sin embargo, para lograrlo, no duda en realizar unos sacrificios desproporcionados.

Pero ante esta realidad nos vemos obligados a reabrir un tema que ya habíamos abordado. Al hablar de este afán por la distinción social, nos referimos fundamentalmente a los productos que tienen que ver con las marcas y la moda, especialmente los productos de tipo más exclusivo. Lipovetsky se refería a ese mundo a principios de los 90⁶⁰¹. Después había hablado en otro tono. Siempre dejó claro que el encanto de la moda era omnipresente; pero dio a entender que, actualmente, importa más el goce individual que la conciencia de clase y el deseo de distinción. Y el goce individual tiene más que ver con el estar a gusto con uno mismo que con la comparación con otros.

Sin embargo, ya expresé, comentando el pensamiento de Rousseau, mis dudas sobre este juicio. Continuando con la reflexión del propio Lipovetsky, sigo encontrando razones para opinar que ese juicio es muy matizable. A la larga, la moda es un elemento que, inevitablemente, *pone a cada uno en su lugar*. De nuevo, Lipovetsky cita a Baudrillard para decir que, lejos de acabar con las disparidades sociales frente a los objetos, la moda

“se dirige a todos para volvernos a poner a cada uno en su lugar. Es una de las instituciones que mejor restituye y cimenta, so pretexto de abolirlas, la desigualdad cultural y la discriminación social”⁶⁰².

En conclusión, el consumo, que parecía gozar de un carácter democratizador universal, sigue siendo profundamente diferenciador; al menos, cuando nos referimos a unas cotas de consumo sumamente cualificadas, al alcance no sólo de quienes tienen muchos medios económicos, sino sólo al alcance exclusivo de quienes tienen la posibilidad de disfrutar de ese grado de sofisticación que no es apto para todos, sino, reconozcámoslo, al alcance sólo de “los de siempre”.

⁶⁰¹ Cfr. Lipovetsky, G., *El imperio de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas*, Anagrama, Barcelona 1994.

⁶⁰² Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La pantalla global: cultura mediática y cine en la era hipermoderna*, Anagrama, Barcelona 2009, 194.

Bauman también dedica algunas páginas a esta reflexión. No recorre los vericuetos de Lipovetsky acerca del poder democratizador del consumo, sino que directamente reconoce que la libertad de elección, que obviamente no se puede predicar de cualquiera, es el elemento diferenciador fundamental de nuestra sociedad.

“La libertad de elección es la vara que mide la estratificación en la sociedad de consumo. Es, también, el marco en que sus miembros, los consumidores, inscriben las aspiraciones de su vida: un marco que dirige los esfuerzos hacia la propia superación y define el ideal de una «buena vida»⁶⁰³.

Así pues, la democratización del consumo es más un eslogan que una realidad. El consumo está al servicio del mercado, y el mercado es el que manda. Es el beneficio lo que cuenta y no el deseo supuestamente bienintencionado de que algo “se democratice” o llegue a todos. Y, en todo caso, que se masifique lo más posible, siempre y cuando cada uno siga en su lugar, consumiendo lo más que se pueda, pero en el lugar que le corresponde a su individualidad.

5.1.9. El ritmo trepidante del consumismo

Observo en muchas ocasiones que Bauman realiza un análisis muy similar al de Lipovetsky. Creo que ambos filósofos se complementan en su reflexión, aunque, como ya adelanté y seguiremos viendo, su posicionamiento ético frente al análisis que realizan es muy diferente. Para Bauman, por ejemplo, la dinámica del consumismo exige no parar nunca, no dar descanso a los consumidores. Es necesario exponerlos siempre a nuevas tentaciones manteniéndolos “en un estado de ebullición continua”⁶⁰⁴, acrecentando el apetito, multiplicando las necesidades...

En el contexto de una amplia reflexión sobre la felicidad, que realicé anteriormente, Bauman añade unas ideas sobre el consumo, en el libro *La sociedad sitiada*⁶⁰⁵, que ayudan a profundizar y entender mejor el giro que éste ha dado en los últimos años. Según Bauman, el discurso moderno sobre la felicidad giraba alrededor de la oposición entre *ser* y *tener*, con la clara idea de que el “tener” no debía aspirar a dominar al “ser”, sino que “el tener” siempre debería ser el humilde servidor del “ser”. Pero hoy, esta oposición entre “tener” y “ser” se ha derrumbado. Actualmente ninguna de las dos opciones parece ser especialmente atractiva; ambas producen rechazo y tienden a ser evitadas, pues ambas producen dependencia: la primera genera dependencia respecto a las posesiones y la segunda respecto a otra gente.

Esto tiene su influencia en la realidad del consumo. Es ya un lugar común describir nuestra sociedad como “sociedad de consumo”; pero es necesario profundizar un poco más para reconocer que, además, nuestra sociedad de consumo es muy extraña. ¿Por qué? Pues quizá lo más desconcertante sea observar la desaparición del impulso, alguna vez supremo, que conducía a la acumulación de posesiones. Hoy ya no se desea apropiarse de un objeto para *conservarlo* por un largo tiempo, sino sólo para *usarlo*, y quizá por muy poco tiempo. Y con esto, la definición de *utilidad* también ha cambiado.

⁶⁰³ Bauman, Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa Editorial, Barcelona 2005, 54.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, 47.

⁶⁰⁵ Cf. Bauman, Z., *La sociedad sitiada*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2004, 185 ss.

“Ya no hace referencia a la *capacidad* del objeto de prestar el servicio para el que se lo había adquirido, sino al *deseo* que quien lo adquirió siente por sus servicios. Puede que el objeto esté en perfectas condiciones de funcionamiento, pero si sus usos han perdido el valor agregado de la novedad o si otros objetos ofrecen servicios más tentadores [...] «no sirve más»”⁶⁰⁶.

Lo que diferencia a los miembros de la sociedad de consumo de sus antepasados es la emancipación del consumo de la antigua instrumentalidad que solía marcar sus límites. Ya no es la necesidad de encontrar lo que nos pueda ser útil (sea cual sea el sentido que le demos al término *útil*, que puede recorrer el campo que va desde el placer que nos proporciona, hasta culminar en el goce estético que nos permite disfrutar) sino la necesidad de “mantener viva esa misma tensión, fortaleciéndola, de ser posible, a cada paso”⁶⁰⁷. “La sociedad de consumo proclama abiertamente la *imposibilidad* de la satisfacción, y mide su progreso en términos de una demanda que crece exponencialmente”⁶⁰⁸.

La demanda crece exponencialmente y el consumo adquiere ritmos vertiginosos. Ya no hay apego a lo que se adquirió, sino a la *sensación de renovar*, en un vertiginoso ejercicio de cambiar.

“En la vieja actitud existía un cierto sentido de posesión amorosa entre un hombre y su propiedad. Crecía junto con él. Lo enorgullecía. Él la cuidaba, y era algo penoso tener que separarse de ella si ya era imposible seguir usándola. Poco queda hoy de este sentido de propiedad. Uno ama la novedad de la cosa comprada y está dispuesto a abandonarla en cuanto aparezca algo nuevo”⁶⁰⁹.

Fromm se adelanta décadas a los análisis de Lipovetsky y Bauman, pues ya a mediados del siglo XX consideraba que la actitud “atesoradora” que se había vivido anteriormente había cambiado por otra más “receptiva”. Hoy este análisis ya no es una hipótesis, sino la confirmación de algo que va a más. Y esto viene prodigado por el sistema de mercado en el que nos encontramos. Puesto que, paradójicamente, nuestra riqueza depende de nuestra dilapidación y no de la conservación, vivimos más en una cultura que cada vez se caracteriza más por la circulación y el movimiento que por la posesión⁶¹⁰.

Así, lo más importante es el cambio, la evolución constante del deseo. No ya la acumulación, que en sí misma no vale nada, sino la posibilidad de estar siempre a la puerta de las nuevas sensaciones, de los nuevos deseos. En este aspecto, Lipovetsky está totalmente de acuerdo con Bauman. El resultado es que nuestra sociedad es una máquina constante de *creación de desechos*, porque cada vez los objetos que despiertan el interés caducan con más rapidez. No es extraño que, lo mismo que los productos que consumimos caducan inmediatamente, también las modas culturales tiendan a cambiar muy velozmente. Dice George Steiner que todo producto cultural es concebido para producir “un impacto máximo y caer en desuso de inmediato”⁶¹¹. De modo que todo se acelera: perseguimos la última novedad y una vez alcanzada resulta que ya no es nueva. Y la coincidencia de los analistas, en este sentido, es total:

“Se crea un clima materialista que encierra a las personas dentro de un consumo de sensaciones y promete la novedad inacabable. Por primera vez se ha creado un cuasi paraíso consumista que emula al

⁶⁰⁶ Ibid., 188.

⁶⁰⁷ Ibid., 225.

⁶⁰⁸ Ibid., 226.

⁶⁰⁹ Fromm, E., y otros, *La soledad del hombre*, Monte Ávila Latinoamericana, Caracas 1992, 23.

⁶¹⁰ Cfr. Bruckner, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996, 50.

⁶¹¹ Citado en Bauman, Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa Editorial, Barcelona 2005, 50.

Edén celestial. Ya no hay que trascender nada si la realización de los deseos, incluso más inimaginables, están al alcance de la mano”⁶¹².

Esto convierte a la persona en un individuo que vive prendido y prendado de lo que puede consumir. Más que los objetos a consumir, motiva el hecho de consumir. Y este es un ejercicio propio de individuos, de apetencias y gustos personales. Es cierto que a veces se consume pensando en los demás, incluso, en ocasiones, y lo hemos visto, dependiendo de los demás. Pero la aceleración y el vértigo consumista es un indicio de una individualidad que parece necesitar más de la relación con las cosas que se consumen que de la relación con las personas.

5.1.10. De la ética del trabajo a la estética del consumo y la cultura del ocio

Hasta hace décadas, el trabajo era el que vinculaba las motivaciones individuales, la integración social y la reproducción de todo el sistema productivo; ahora es la iniciativa del consumidor. Esto supone un cambio extraordinario en todos los sentidos, empezando por la ética. Al trabajo se asociaban valores como la responsabilidad, la entrega, el sacrificio, el esfuerzo... Valores que tenían que ver con *el deber* y que tenían su repercusión en el hecho de que el sujeto tuviese antes conciencia de sus deberes que de sus derechos. Hoy vivimos la situación contraria, que es la propia del individualismo, en la que prima fundamentalmente la conciencia de los derechos. Nada es tan importante hoy como la satisfacción de uno mismo, que a veces se llama “fidelidad a las propias ideas”, otras “autorrealización”... Este cambio ha provocado el nacimiento de una nueva concepción de la ética, con unos valores diferentes, como veremos en el próximo capítulo. Lipovetsky se esfuerza, una y mil veces, y especialmente en los últimos libros, en decir que no por eso el hombre de hoy no es ético; pero afirma que se trata de una ética diferente, no sólo indolora, como veremos en el próximo capítulo, sino volcada en la atención y el cuidado de uno mismo.

Bauman también coincide en este análisis con Lipovetsky. Si durante siglos el trabajo condicionaba y en gran parte definía la identidad del individuo, y lo hacía de una forma duradera, prácticamente para siempre, puesto que los trabajos, normalmente, eran para toda la vida, hoy ya no es así. De entrada, la movilidad laboral es tan fuerte que “sólo en casos muy concretos se puede definir (y menos aún garantizar) una identidad permanente en función del trabajo desempeñado”⁶¹³. Y esto es así no sólo porque los trabajos sean temporales, sin continuidad y, por tanto, sea necesaria la flexibilidad; es que, además, el trabajo se concibe como algo efímero, volátil, que también se ha dejado contagiar por la fiebre del consumo.

Como la realidad es tan pluriforme, no podemos decir que se haya superado totalmente la ética del deber. Lipovetsky introdujo, en el puzle de los cinco mitos que expuse (véase el capítulo 2), el de Supermán, para reflejar que todavía existe una tendencia fuerte de preocupación por la productividad y una agobiante conciencia del deber; el puritanismo de la producción sigue latente y no conviene olvidarlo, pues no puede ser de otro modo en una sociedad altamente competitiva; pero no es esa la imagen más representativa y que mejor refleja nues-

⁶¹² Mardones, J. M., *La transformación de la religión*, PPC, Madrid 2005, 156.

⁶¹³ Bauman, Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa Editorial, Barcelona 2005, 49.

tra cultura. Esa era la mentalidad dominante durante toda la modernidad, con su preocupación por el trabajo y con la ética correspondiente.

“El trabajo ocupaba un lugar central [...] El proyecto de vida podía surgir de diversas ambiciones, pero todas giraban alrededor del trabajo que se eligiera o se lograra. El tipo de trabajo teñía la totalidad de la vida; determinaba no sólo los derechos y obligaciones relacionados directamente con el proceso laboral, sino también el estándar de vida, el esquema familiar, la actividad de relación y los entretenimientos, las normas de propiedad y la rutina diaria”⁶¹⁴.

Ahora crece progresivamente la conciencia de vivir en un mundo donde lo realmente importante es el ocio. Incluso económicamente el ocio va adquiriendo una relevancia cada vez más fuerte. No se trata fundamentalmente de un ocio dionisiaco, como a veces tendemos a pensar, aunque éste también exista. Es cierto que cuando pensamos en los jóvenes nos imaginamos que su ocio pasa por la estridencia, el botellón, el ruido y el “bakalao”. Pero creo que el exceso es como una fiebre que hay que pasar y que lo realmente significativo en nuestros días es un ocio que se define por otras características, más narcisista que dionisiaco. Lipovetsky está convencido de ello, y, como siempre, resulta muy convincente en su argumentación:

“El *otium* antiguo era un tiempo de construcción personal que se expresaba con el entretenimiento culto, la contemplación, la meditación y la conversación. Las bacanales trastocaban las costumbres sociales y, en la fiesta colectiva y extática, conducían al abandono del yo. El universo del ocio actual no es ni una cosa ni otra: es el de la privatización de los placeres, la individualización y comercialización del tiempo libre. Todo menos orgiástico-estática, la lógica que triunfa es la del tiempo individualista del ocio-consumo”⁶¹⁵.

El ocio amplía su campo de acción y, como lo que importa es consumir, hoy se consumen hasta los recuerdos. Por eso, aunque, como acabamos de ver, nos encontramos en una vivencia del ocio que no podemos decir que sea radicalmente opuesto al del ideal griego de la contemplación y la construcción personal, el consumo se empeña en hacer de la cultura y de los recuerdos algo aprovechable. Hoy se mercantiliza hasta el arte, el mundo de los museos que hasta hace no mucho pertenecía por entero a las minorías. Pero hoy todo es acaparado por el capitalismo, el consumismo y el hiperindividualismo.

“Incluso los museos, esos templos de la alta cultura, se han inclinado por el régimen híper, con presupuestos fabulosos, estructuras futuristas cada vez más tecnológicas, cada vez más monumentales y espectaculares. Es el momento de la arquitectura emocional, en consonancia con un hiperconsumidor más al acecho de experiencias inmediatas que de iniciación y elevación espirituales”⁶¹⁶.

Esta idea de Lipovetsky subraya algo de lo que yo no era consciente: los museos, los homenajes, las celebraciones, son modos concretos de los que la posmodernidad se sirve para *reciclar el pasado* y aprovecharse de lo afectivo, a lo que somos especialmente sensibles hoy, y todo ello con fines lucrativos. Por eso, las empresas, de manera creciente, hacen referencia a su historia, explotan su patrimonio, explican su pasado, lanzan «artículos para el recuerdo», hacen «revivir» los tiempos de antaño. Rótulos comerciales presentan artículos salidos del patrimonio, multitud de marcas proponen «recetas a la antigua» y productos inspirados en tradiciones an-

⁶¹⁴ Ibid., 34.

⁶¹⁵ Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007, 203.

⁶¹⁶ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 99.

cestrales. “En la sociedad hipermoderna, lo antiguo y la nostalgia son argumentos de venta, instrumentos de marketing”⁶¹⁷. Todo al servicio de un individuo al que le gusta recordar otras épocas, que se puede sentir aislado en esta, pero que tiene deseo de entrar en sintonía, aunque sea en clave consumista, con su pasado. Y esto no deja de ser curioso cuando, en contraposición con lo que acabo de expresar, el hombre se encuentra solo y sin conciencia de las raíces necesarias para poder percibir una identidad heredada, tal y como decía hace décadas María Zambrano.

“El hombre ha perdido el apoyo de aquellos principios que le elevaban por encima de la simple naturaleza, que le hacían ser más que la suma de sus instintos, que le hacían soporte de una trascendencia que rebasan su simple vida. Es porque el hombre ha caído y se encuentra solo, solo entre la terrible naturaleza. [...] A principios del siglo XVII con Descartes, ocurre un hecho sumamente grave también, y por lo pronto espléndido, y es la definición del hombre como conciencia. A partir de ahí, la idea de que el hombre pende sólo de sí mismo; de que no es camino, breve tránsito entre dos infinitos, se establecerá con brillantez y grandes resultados. [...] Si en la Edad Media se estaba poseído de espíritus de ángeles y demonios, a partir de Descartes, se estaba poseído de razón; el hombre *tenía razón*... estaba salvado para siempre, puesto que ya no dependía de ángeles, demonios, ni Dioses, sino de sí mismo”⁶¹⁸.

¿Será quizá este sentimiento de ausencia el que le lleva a buscar de alguna forma el eslabón perdido con el pasado, para vivir un cierto reencuentro con sus raíces?

5.1.11. Nuevos campos que el consumo desea explotar

De la misma forma que “se recicla el pasado”, se tiende a la utilización comercial de todo: la religión, puesta al servicio del individuo, lo paranormal, la afectividad que desborda la razón... En el libro *Metamorfosis de la cultura liberal*⁶¹⁹, Lipovetsky recoge varias conferencias dictadas en Canadá. En una de ellas estudia el mundo de la empresa y de la ética, una relación también muy querida por el filósofo. Ahí dice que el consumo se presenta también como el mecanismo que puede ofrecer productos que otorguen a quien los adquiera un cierto tipo de sentido, o que contribuyen a afirmar de algún modo una cierta identidad. La idea puede resultar un tanto vaga, y quizá exagerada, pero es cierto que, puestos a ofrecer, la publicidad promete hasta la posibilidad de sentido, y apela a una cierta noción de identidad. Bauman, de nuevo, me ayuda a entender un poco mejor esta idea de Lipovetsky. Dice Bauman que en otras épocas la identidad se asociaba al mundo del trabajo; hoy eso no es así, porque, como ya hemos visto, el trabajo no es tan significativo para las personas y es muy variable. Ese es uno de los motivos por los que, de entrada, el propio concepto de identidad hoy no está nada claro, y a veces más que revelar oculta lo que desea señalar. Esta cita me parece muy clarificadora:

“Parece haber una armonía predeterminada, una resonancia especial entre esas cualidades de los bienes de consumo y la ambivalencia típica de esta sociedad posmoderna frente al problema de la identidad. Las identidades, como los bienes de consumo, deben pertenecer a alguien; pero sólo para ser consumidas

⁶¹⁷ Lipovetsky, G., *Los tiempos hipermodernos*, Anagrama, Barcelona 2008, 93.

⁶¹⁸ Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, S.A., Madrid 2008, 135-36.

⁶¹⁹ Lipovetsky, G., *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona 2003.

y desaparecer nuevamente. Como los bienes de consumo, las identidades no deben cerrar el camino hacia otras identidades nuevas y mejores, impidiendo la capacidad de absorberlas”⁶²⁰.

Por un conducto o por otro, el tema de la identidad es recurrente. No hay duda de que, sea cual sea la faceta humana que analicemos, el tema de la identidad nos sale al encuentro. Estudiar el individualismo nos aboca necesariamente a él. Y al reflexionar sobre la identidad parece que hoy ésta se define más por el movimiento que por la permanencia, por eso encuentra en el consumo un reflejo de lo que es, porque también el consumo es puro movimiento. Lipovetsky dice algo parecido: “En las sociedades donde ya no subsisten grandes ideologías políticas, cierto número de individuos tienden a afirmar su identidad a través del consumo mismo”⁶²¹. El filósofo francés se expresa sobre todo a partir de la crisis de la ideología política, pero lo mismo podría hablar de otros elementos que apuntan en la misma dirección: la crisis identitaria. En todos esos casos, consumir se convierte en un sucedáneo de *ser*, no ya sólo de *tener*.

Y porque el consumo afecta al ser, está contribuyendo también a una nueva forma de ser del individuo, que afecta a su identidad: la *juvenilización*. Ya vimos en Bruckner que el modelo del hombre actual es el niño⁶²², porque es la imagen de la inocencia, de quien vive des-responsabilizadamente, de quien no sólo no admite críticas, sino que incluso es impensable que alguien se las pueda dirigir. Pues bien, en un sentido diferente también podemos decir que hoy el hombre quiere ser joven, eternamente joven. Siempre lo ha pretendido, y ahí está la historia de *Fausto* como botón de muestra; pero ahora quizá de una forma obsesiva, enfermiza. Si antes los adolescentes querían ser adultos, hoy los adultos se cambiarían por adolescentes. “De ahí la tendencia a negar la muerte y cualquier signo que suponga envejecimiento como las arrugas”⁶²³. Es un rasgo más de un individualismo que pone en el centro del universo a la propia persona, absolutizando ahora el aspecto físico. El joven es el reclamo de la publicidad, y el físico uno de los mayores atractivos para poder vender cualquier producto. Pero se ha dado un paso más, dejando de ser un mero reclamo para convertirse en un fin en sí mismo, mucho más importante que otros fines que, considero, deberían encabezar la lista de los valores a vivir.

Ya hice alusión a un juicio de Lipovetsky, de *La felicidad paradójica* en el que me parece que conviene detenerse. Ya dije en su momento que es un juicio poco característico de Lipovetsky, que normalmente se suele quedar en la faceta de espectador y no de crítico social. Me refiero a la expresión: “Se compra en proporción con el amor que falta”⁶²⁴. Si la vuelvo a citar aquí es porque considero que es en sí misma muy reveladora de lo que nos está pasando: intentamos llenar lo que nos falta a golpe de talonario y consumo: sea el amor aquello que descubrimos que nos falta, (como dice literalmente la expresión citada), sea la identidad, sea la felicidad, sea el sentido... Sea lo que sea.

5.1.12. Consumismo y espiritualidad

Un terreno en el que el consumismo también ha puesto sus larvas, no podía ser de otra manera, es el de la espiritualidad. Dedicaré un capítulo específico a reflexionar en torno al fenómeno novedoso e importante de la

⁶²⁰ Bauman, Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa Editorial, Barcelona 2005, 51.

⁶²¹ Lipovetsky, G., *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona 2003, 78.

⁶²² Cfr. Bruckner, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996.

⁶²³ Gil Villa, F., *Individualismo y cultura moral*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 2001, 6.

⁶²⁴ Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007, 54.

nueva espiritualidad, también muy analizado por Lipovetsky y por otros autores. Pero aquí es imprescindible poner en evidencia las relaciones que se han establecido entre dos campos que hasta hace poco se consideraban antagónicos: el consumo (que encarnaría “lo más material”) y la espiritualidad (lo menos material).

Nos referimos en la última parte de este tema a un consumismo mucho más sutil, a un consumismo que Lipovetsky comienza a denominar *hiperconsumismo*, porque entra en ámbitos nuevos y alcanza todas las facetas de la vida humana. Cuando se ha experimentado prácticamente todo lo que el consumo habitual puede ofrecer, el hombre sigue descubriendo en sí mismo campos de insatisfacción, que le siguen haciendo tomar conciencia de su vacío. Tocado el techo de lo material, hasta en sus cotas más refinadas, se descubre que más allá de ese techo siguen apareciendo nuevas áreas que es necesario atender, con la idea de conseguir la anhelada felicidad. Se descubre así otra esfera insospechada, en un terreno no material, al que nos conduce, paradójicamente, (¡una vez más la paradoja!) el propio materialismo.

“El hiperconsumidor ya no está sólo deseoso de bienestar material: aparece como demandante exponencial de confort psíquico, de armonía interior y plenitud subjetiva y de ello dan fe el florecimiento de las técnicas derivadas del Desarrollo Personal y del éxito de las doctrinas orientales, las nuevas espiritualidades, las guías de la felicidad y la sabiduría”⁶²⁵.

La capacidad lingüística de Lipovetsky muestra aquí todo su potencial, con expresiones como “farmacopea de la felicidad o “mercado del alma”. La religiosidad, que parecía desbancada o fuera del juego del mundo del consumo, se descubre entonces como un fenómeno que tampoco se escapa del terreno de lo comercializable. El mercado hermana lo que parecía radicalmente contrapuesto.

“En la sociedad de hiperconsumo, incluso la espiritualidad se compra y se vende. Si es verdad que la reactivación posmoderna de lo religioso expresa cierto desencanto del materialismo de la vida cotidiana, también lo es que el fenómeno es cada vez menos ajeno a la lógica comercial”⁶²⁶.

En el fondo, estas nuevas cotas de consumismo que llegan hasta la espiritualidad son un indicio de nuestro deseo indomable de alcanzar la felicidad. Comienza por la necesidad de escapar del dolor y del sufrimiento, al que cada vez nos sentimos menos capaces de enfrentar. Si siempre hubo una incompreensión racional del sentido del sufrimiento, hoy se trata de una incapacitación biológica, casi genética. Por eso cada vez necesitamos más “píldoras” de la felicidad y una medicalización mayor de la existencia. La nueva espiritualidad se manifiesta ofreciendo un arsenal de ofertas sanadoras, que se presentan todas ellas aderezadas a la vez por todo un abanico de propuestas de *autoayuda*.

Llegados a este punto, Lipovetsky realiza un juicio que parece un tanto ambiguo. Por una parte, asegura que la apetencia espiritual nos hace creer que somos menos materialistas, cuando lo que ocurre en realidad es que ligamos más lo material a lo espiritual, al logro de la paz personal, interior. Se trata de una nueva cota de hiperconsumismo, porque es una clara manifestación de puro hipermaterialismo. Pero, por otra parte, otros autores que, creo, conocen más en profundidad el fenómeno de la nueva espiritualidad, observan en esta apetencia espiritual, que denominan “neomisticismo”, un lugar de resistencia contra el consumismo, una búsqueda de la felicidad precisamente en la desposesión. Así lo expresa Mardones:

⁶²⁵ Ibid., 11.

⁶²⁶ Ibid., 123.

“El neomisticismo actual, incluso en sus versiones más ramplonas y de *McSpirituality*, como la *New Age*, ofrece a las clases medias y altas un lugar de resistencia y rechazo del consumo. Se trataría de vivir con menos cosas y sensaciones, apostar por una vida más austera que encuentra la felicidad en la desposesión y el cultivo de la interioridad”⁶²⁷.

5.1.13. Conclusión

Así pues, la paradoja continúa, con interpretaciones contrapuestas. Incluso creo que Lipovetsky no rechazaría radicalmente el juicio de Mardones, que acabo de expresar, sino que, más bien, lo integraría en el análisis de una realidad tan sumamente poliédrica. Sea como sea, de lo que no cabe duda es de que existe una fuerte conexión entre el individualismo y el consumismo. Esta conexión y su profunda influencia en la vida del hombre es la que me ha llevado a introducir el capítulo que dedico a las manifestaciones del individualismo precisamente por el estudio del consumismo.

A lo largo de este apartado hemos realizado un recorrido en el que partíamos de una constatación: consumir hoy, en nuestro mundo occidental, no es ni una posibilidad ni una opción: es una necesidad y, más aún, una obligación. Quien escapa de ella no es que no quiera consumir, es que no puede. Y, llegados a ese extremo, cuando eso ocurre, esas personas que no pueden entran a formar parte del grupo de “los excluidos”, de los que no cuentan.

Consumir es una actividad esencial, y el hombre se define cada vez más como “consumidor”. Ese ha sido un logro que han traído consigo las tres fases del consumismo, tal y como las presenta Lipovetsky, fases que han encontrado en la publicidad un aliado y un promotor de excepción.

¿Cómo afecta esta situación a la realidad del individualismo que estoy estudiando? De una doble manera: por una parte, el ser humano se muestra cada vez más individualista, más aislado, prendido de la satisfacción de sus necesidades, que pretende solventar a golpe de talón y tarjeta bancaria; por otra parte, la sociedad se muestra cada vez más masificada, porque cada individuo es una especie de clon consumista de su vecino, con los mismos deseos, que cada vez se interpretan más como necesidades.

Sólo hay un modelo de felicidad: la que se consigue por medio del consumo, por más que sepamos y proclamemos que eso no es así. Pero los otros caminos que pudieran conducirnos a la felicidad se muestran cortados, porque nuestros sueños y nuestros deseos sólo se dirigen a la consecución del consumo. También el tipo de ética que vive el individuo actual se encuentra profundamente condicionado por el consumo. No puede ser de otra forma. Entramos ahora en el análisis de la ética del hombre individualista.

⁶²⁷ Mardones, J. M., *La transformación de la religión*, PPC, Madrid 2005, 209.

5.2. La Ética

Al comenzar el quinto capítulo expresé el motivo por el que lo iniciaba con el tema del consumismo y no con el de la ética. Lo hacía con toda intención, consciente de que el fenómeno del consumismo afecta profundamente al hombre actual y es una de las causas y de las claves de interpretación del individualismo que vivimos. Pero también expuse en aquel momento que la ética es seguramente el tema más importante para abordar lo que es el individuo hoy. De hecho, cuando hablamos de “individualismo” nos estamos refiriendo, aunque no sea de un modo exclusivo, a un campo fundamentalmente ético.

Nos adentramos en el tema de la ética por medio de una pregunta esencial: ¿cuál es el fundamento de la ética? Desde este mismo fundamento veremos que el hecho de que hoy empleemos más el concepto de *individuo* que el de *persona* afecta profundamente al modo de entender y vivir la ética, pues cuesta mucho más vivir éticamente cuando no hay fundamentos en los que apoyarse.

“Está muy bien reconocer que vivimos en un mundo plural que carece de fundamento, y decir después que deberíamos actuar «como si» hubiera una realidad estable, esto es, sabiendo que esa estabilidad es sólo un sueño. Lo que no podemos hacer es confundir el «debemos» normativo con un «haremos» performativo. En todo caso, no es razonable esperar que siempre se tratará del «haremos» que quisimos”⁶²⁸.

5.2.1. El fundamento de la ética

No intento analizar ahora las distintas escuelas éticas que se han sucedido, ni dónde encuentran estas su fundamento, sean escuelas de tipo material o formal, eudaimonistas o del deber, utilitarias o personalistas⁶²⁹... Eso desbordaría ampliamente los márgenes de mi trabajo. Pero sí me parece importante señalar que todas ellas, lo expliquen de un modo o de otro, afirman que el verdadero fundamento de la ética se encuentra en el hecho de que no vivimos solos, sino con otras personas. El encuentro con otros es lo que nos fuerza a salir de nosotros mismo y a vivir de un modo ético. Esto lo han puesto de especial relieve los representantes de la filosofía dialógica o del encuentro⁶³⁰, pero junto a ellos lo ha hecho también un sinnúmero de filósofos del

⁶²⁸ Ardite B., “El reverso de la diferencia”, 99-125, en Vattimo, G. y otros, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas 2000, 112.

⁶²⁹ Para hacer un recorrido exhaustivo por la historia de la ética recomiendo la extensa obra de la que Victoria Camps es editora: *Historia de la ética I, II y III*, Crítica, Barcelona 1999. En ella un numeroso grupo de especialistas presenta con cierta amplitud la aportación principal de los distintos autores y escuelas a la comprensión de lo que es el hombre desde el punto de vista ético. El estudio de cada uno de los autores merece la pena en sí mismo, y más aún la lectura de todo el proceso evolutivo hasta llegar a nuestros días.

⁶³⁰ En este sentido, merece la pena la lectura de algunas obras de filósofos cuyo planteamiento ético es profundamente dialógico. Por ejemplo, la obra de Cohen, H., *El prójimo, cuatro ensayos sobre la correlación práctica de ser humano a ser humano según la doctrina del judaísmo*, Anthropos, Barcelona 2004; o varias obras de un autor tan radicalmente volcado en el otro como Emmanuel Levinas, por ejemplo en sus obras: *Difícil libertad*, Caparrós Editores, Madrid 2004; *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1977; *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*, Pretextos, Valencia 2001; *Le temps et l'autre*, Presses Universitaires de France, Paris 1991. O bien la obra de otro pensador que va en la misma línea: Martin Buber: *Diálogo*, Riopiedras Ediciones, Barcelona 1997. O incluso una obra sobre la filosofía de este pensador: Sánchez Meca, D., *Martin Buber: fundamento existencial de la intercomunicación*, Herder, Barcelona 1984.

siglo XX de diferentes escuelas: los representantes de la Escuela de Frankfurt, los fenomenólogos, los existencialistas...

Finkelkraut expresa muy bien lo que supone el otro como fundamento de la ética. En *La humanidad perdida*⁶³¹ narra la experiencia de Lussu, un soldado italiano de la primera guerra mundial. Pretendiendo sorprender al enemigo, se desliza sigilosamente por el suelo para poder apuntar con su fusil a un soldado. Pero, en ese momento, descubre en el oficial austriaco al que apuntaba no a un enemigo, sino a un hombre, al que no puede disparar. Es una ejemplificación de lo que Levinas llama “acontecimiento”, porque la ética no es razonamiento, reflexión, sino acontecimiento, encuentro con el rostro del otro. Un encuentro que tiene poco de pacificación:

“Donde Rousseau hablaría de una dulzura natural en el hombre, y Tocqueville de una suavización debida a la igualdad de condiciones, Levinas describe un acontecimiento turbador y doloroso. ¿De dónde proceden esta exacerbación y este ensombrecimiento de la intriga? «Los acontecimientos dramáticos de este siglo XX y el nacionalsocialismo que han trastocado el mundo liberal sobre el que, mal que bien, descansaba –y se había abandonado- la existencia judía, han arrancado al antisemitismo su secreto apocalíptico y han permitido adivinar el desafortunado, ingrato y peligroso destino de lo humano que, por anáfrasis, denota»⁶³².

“Poco de pacificación”, porque *el secreto apocalíptico*, por utilizar la expresión de Levinas, significa la necesidad de encontrar en el otro a aquel que me obliga a salir de mí y a sentir la llamada para vivir la ética de la apertura radical.

5.2.1.1. ¿Pero es eso posible hoy?

No hace tanto que Levinas escribía de esta manera; pero, pocas décadas después nos encontramos asombrados y hasta escandalizados de que pudiera escribir así. Hoy nos encontramos en un mundo desorientado⁶³³. Hoy, el individualismo impera. Para Taylor esto es incuestionable. Lo cual no significa que no haya moral. Sencillamente, se trata de una moral distinta. Esto lo repetirá hasta la saciedad Lipovetsky, a quien me seguiré refiriendo, y mucho, en este capítulo. Pero ¿con “una moral distinta” nos referimos a una diferencia meramente de grado? ¿Se trata más bien de una moral cualitativamente diferente, ya que el fundamento de la moral, en el individualismo imperante parece no residir en el encuentro con el otro, sino en una especie de encuentro consigo mismo?

Taylor no es tan radical. De hecho, afirma lo siguiente: “Los ideales de equidad y respeto a la libertad de los demás son tan fuertes entre los jóvenes de hoy como lo hayan podido ser nunca”⁶³⁴. Pero de este respeto a la

⁶³¹ Cfr. Finkelkraut, A., *La humanidad perdida*, Anagrama, Barcelona 1998.

⁶³² Levinas, *L’Au-delà du verset*, citado por Finkelkraut, A., *La humanidad perdida*, Anagrama, Barcelona 1998, 52.

⁶³³ Cfr. Camps, V., *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, PPC, Madrid 2010, 15. V. Camps se refiere al momento ético actual, aunque hable de él como de un momento de desorientación, como de una oportunidad positiva, porque podemos vivir realmente una ética autónoma desvinculada de las convicciones religiosas, que podrían provocar desencuentros. Hoy pensamos que si algo es malo es malo en sí mismo y no porque un código concreto lo prohíba, y eso es muy positivo; pero a la vez reconoce que nos encontramos en medio de una situación de desorientación. Tal y como dijo Hanna Arendt, nos encontramos en un mundo “patas arriba”, en el que las convicciones que tuvieron sentido se han desvanecido y tenemos que aprender a andar “sin barandillas”, sin ninguna ayuda.

⁶³⁴ Taylor, Ch., *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona 2003, 98.

libertad del otro se deriva que hoy el único pecado que no se tolera es la intolerancia. Y esta realidad nos conduce a una situación de *relativismo* radical. De hecho, es prácticamente imposible leer algún artículo referido a la ética de nuestros días sin que, tarde o temprano, aparezca el término *relativismo*.

He hablado de un relativismo *radical*. ¿Por qué este adjetivo? Porque seguramente otras épocas también han tenido su grado de relativismo, aunque fuera mucho más atemperado que en nuestra época; pero actualmente el relativismo se encuentra solo, mientras que en otras ocasiones era un valor que convivía con otros. Así, según Locke, aunque el objetivo fuerte de la sociedad y de su contrato fuera la libertad individual, ese valor no era incompatible con la necesidad de virtudes fuertes, impuestas por la colectividad.

John Stuart Mill, muchos años después, enuncia un principio diferente, al que denomina *principio del daño*, “según el cual nadie tiene derecho a interferir en mi vida por mi propio bien, sino sólo para prevenir un daño hacia otros”⁶³⁵. Esto, que supuso un paso más que significativo hacia nuestra situación individualista actual, costó mucho que fuera aceptado socialmente, pero hoy está profundamente asumido. Un ejemplo lo encontramos en la historia de los Estados Unidos de América, un país que aún podemos considerar joven.

“Durante el primer siglo de la república norteamericana, se hallaba inscrito en una serie de límites que se daban por supuestos. En primer lugar estaba la ética ciudadana, centrada en el autogobierno, al que debía conformarse la vida de los norteamericanos. Y más allá de esto había ciertas exigencias básicas de moral sexual, lo que más tarde se llamarían «valores familiares», así como los valores del trabajo duro y la productividad, que configuraban un marco para la persecución del bien individual. Salirse de tales exigencias no era tanto buscar la propia felicidad como tomar el camino de la perdición”⁶³⁶.

Los límites se daban por supuestos y costó mucho llegar a transgredirlos, tanto que salirse de ellos era como tomar “el camino de la perdición”. Pero hoy vivimos la situación contraria: es evidente que los tribunales están cada vez más preocupados por defender la “privacidad” del individuo y los derechos personales. Fieles a la política del *principio del daño*, hoy es planteable un sinfín de temas que hasta hace no mucho eran incuestionables, en materias tan variadas como la sexualidad, la eutanasia, la genética, la bioética... Hace no mucho tiempo estos temas no eran planteables, y no sólo porque no existiera posibilidad de que se pudiese intervenir en ellos científica o tecnológicamente, eso está claro, sino también porque el planteamiento de la ética era mucho más comunitario, menos personal. Hoy parece que la moral del respeto mutuo estuviera implícita en el ideal mismo de la autorrealización auténtica.

5.2.1.2. El relativismo envolvente

El cambio profundo que se ha producido en el mundo de la ética, al ser esta vivida de un modo tan personal, mucho más independiente de normas y prácticas de tipo social o tradicional, ha reforzado profundamente el fenómeno del relativismo, al que ya me he referido. El individualismo incide profundamente en el relativismo ético, y el relativismo de valores, a la vez, refuerza fuertemente el individualismo. Concretamente, es difícil poder proponer a las nuevas generaciones la existencia de valores fuertes, es decir, de valores que podamos con-

⁶³⁵ Ibid., 99.

⁶³⁶ Taylor, Ch., *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona 2003, 99-100.

siderar absolutos. Todos los valores tienen que pagar un fuerte peaje al “depende” de cada momento o de cada visión personal. Concretamente, más del 70% de los jóvenes españoles consideran que el bien y el mal son conceptos poco claros que dependen de las circunstancias⁶³⁷.

El relativismo es para muchos educadores, hombres de religión, nostálgicos de épocas menos confusas, la gran bestia del momento cultural, éticamente hablando, en que nos encontramos. Prácticamente, a él se le atribuyen los grandes males de nuestra época. Genera un debate permanente entre el absolutismo ético de los que afirman la existencia de valores que están por encima de las circunstancias y los “depende” de cada momento o de cada persona, y los que piensan que nada hay tan absoluto como la visión particular de cada persona. Y realmente es un debate de difícil solución. Algunos tienen claro que es un debate innecesario, porque, antes de llegar a posicionamientos extremos de tipo fundamentalista o relativista, nos vale más aceptar que, de entrada, somos seres esencialmente relativos. Así lo afirma Enrique Martínez Lozano:

“Somos despojados de nuestra arrogancia y accedemos a la verdad de nuestra condición: somos seres históricos, situados y, por ello mismo, relativos. Y no hemos de tener miedo en reconocerlo: la *relatividad* -no el relativismo, pero tampoco el fundamentalismo- es *la forma humana de conocer*. Cualquier otra pretensión es arrogancia y falsedad. Observa que decir «relativo» equivale a decir «relacional»: todo lo tangible dice relación -es relativo- a un tiempo y a un espacio. Expresado de otro modo, significa que todo lo tangible es «situado»”⁶³⁸.

La matización diferenciadora de Martínez Lozano entre la *relatividad*, como condición esencial del ser humano por vivir en *irrenunciable relación*, y el *relativismo*, me parece pertinente. Pero no por tomar conciencia de la diferencia se evitan las dificultades. Y creo que en realidad no es posible hoy sortear la dificultad inherente al debate, porque no se puede demonizar el relativismo, pero tampoco se puede considerar sin más que todo es relativo, dejando en punto muerto toda pretensión de definición o de posicionamiento ético. Y parece que entramos así en un callejón sin salida.

Frente a la opinión de Martínez Reguera, también me parece digna de atención la que expresa Ernesto Sábato:

“El sentimiento de orfandad tan presente en este tiempo se debe a la caída de los valores compartidos y sagrados. Si los valores son relativos, y uno se adhiere a ellos como a las reglamentaciones de un club deportivo, ¿cómo podrán salvarnos ante la desgracia o el infortunio? Así es como resultan tantas personas desesperadas y al borde del suicidio. Por eso la soledad se vuelve tan terrible y agobiante”⁶³⁹.

Sábato, en esta cita, no se acerca al tema de los valores desde un plano especulativo, desde el razonamiento, sino que acude a la propia realidad que él observa, para hacernos caer en la cuenta de que cuando todos los valores son relativos, nos faltan agarraderas sólidas a las que acudir para vivir con sentido, ni más ni menos. Y creo que no deja de tener razón. Aún así, el problema queda sólo expuesto, en absoluto solucionado.

⁶³⁷ Gil Villa, F., *Individualismo y cultura moral*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 2001, 57.

⁶³⁸ Martínez Lozano, E., *¿Qué Dios y qué salvación?* Desclée de Brouwer, Bilbao 2008, 160.

⁶³⁹ Sábato, E., *La resistencia*, Seix Barral, Barcelona 2000, 53.

5.2.1.3. El relativismo moral está en relación con un relativismo más amplio

El relativismo moral, propio del individualismo, nos enfrenta a un problema grave; pero en realidad el relativismo no es sólo moral. Hoy la razón también se encuentra en crisis. ¿Podemos hablar de una razón universal cuando, precisamente, se desconfía de ella? Este es otro tema muy complejo. De entrada, ya no hay sólo una razón, la propia de la especulación, de tipo lógico-matemático, que, además, al emparentarse profundamente con la ciencia y la tecnología, deviene razón instrumental⁶⁴⁰. No: ahora hay múltiples razones, tantas como inteligencias. Desde la publicación de la *Teoría de las inteligencias múltiples*⁶⁴¹, de H. Gardner, podemos decir que no hay una única forma de ser inteligente, ni de razonar. Por una parte, por lo tanto, se habla de una pluralidad de inteligencias; pero, por otra, se desconfía de que haya una única razón universal, porque ésta depende también profundamente de los contextos, las culturas, las circunstancias socioeconómicas... Es, por tanto, algo también relativo. Y Victoria Camps hace caer en la cuenta de lo paradójica que resulta la renuncia a la universalidad de la razón frente a la universalidad que ha adquirido la economía⁶⁴². Una economía, precisamente, que en su desarrollo universalizador se ha ido desvinculando profundamente de toda apelación a la ética.

El relativismo, por tanto, no es sólo moral, aunque casi siempre que hablamos de él tendemos a centrarnos en el tema moral. Nietzsche es uno de los grandes padres del relativismo actual. El se dio cuenta como nadie de que con la muerte de Dios que él anunciaba todo cambiaba. Ya no había una referencia última desde la que se pudiera defender ni una idea de verdad ni un tipo de moral. Sus contemporáneos no eran capaces de vivir sin Dios y de reivindicar una moral que estuviera “más allá del bien y del mal”. Pero nuestra época actual nos aboca a esta situación, a partir de cuestiones concretas que nos plantea la revolución biotecnológica, la paternidad homosexual...

“Después de eliminar la idea de Dios y la de un orden natural o político trascendente, las sociedades occidentales se enfrentan a preguntas totalmente inéditas y que parecen no tener respuesta con las referencias habituales [...] No pudiendo apoyarse ya en una moral religiosa ni en una moral profana unida a un orden natural, sólo podemos ir a ciegas y argumentar entre dos puntos de vista contradictorios que no ofrecen una legitimidad absoluta aceptada por todos”⁶⁴³.

Ahora ya no sabemos si hay verdad o no, en parte debido a la influencia de Nietzsche. Y es que en realidad parece que ahora ya no nos importa tanto la verdad, sino nuestra propia verdad. “En el mundo que ya está ahí buscamos menos *la* verdad que *nuestra* verdad: la individuación del mundo ha hecho su trabajo incluso en este dominio”⁶⁴⁴.

Eso, hablando de la verdad; y respecto a la ética hoy se habla de “una fortísima crisis de valores, una crisis de proporciones insólitas”, porque ya nadie es capaz de hablar del bien y del mal con la menor convicción⁶⁴⁵.

⁶⁴⁰ Cfr. Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, SUR, Buenos Aires, 1969.

⁶⁴¹ Gardner, H., *La teoría de las inteligencias múltiples*, Fondo de Cultura Económica, México 1987.

⁶⁴² Cfr. Berlin, I., *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1992, 29-30, citado por Camps, V., en “Universalidad y Mundialización”, 61-87, del libro de Cruz, M., Vattimo G. y otros, *Pensar en el siglo*, Taurus, Madrid 1998.

⁶⁴³ Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 167.

⁶⁴⁴ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 118.

⁶⁴⁵ Bloom, A., *L'âme désarmée*, Julliard 1987, 170, citado en Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 148.

5.2.1.4. ¿Qué hacer?

En medio de esta situación, se hace ineludible la reconstrucción del sujeto moral. ¿Pero cómo se logra ésta? Haciendo tomar conciencia al individuo de que no sólo tiene derechos, sino también deberes. Es decir, yendo al meollo, al corazón del individualismo actual, tal y como he señalado en repetidas ocasiones. Por eso, afirma V. Camps:

“La idea de ciudadanía no debe ir ligada exclusivamente a unos derechos individuales, sino que debe incluir al mismo tiempo aquellos vínculos capaces de unir a los ciudadanos con la comunidad. Esos vínculos, de los que había hablado en especial Rousseau, comprometerían al ciudadano con una serie de obligaciones, deberes cívicos, y constituirían lo que podríamos llamar «la dimensión moral de la democracia»⁶⁴⁶.

La misma filósofa, en otro libro, se refiere al mismo tema, hablando del *individualismo metodológico*. Considera que el individuo vive una tendencia muy fuerte al egoísmo, a pensar en sí mismo; pero considera también que, por ser racional, vive en una disposición a la apertura. Dice:

“Mayormente, pues, la filosofía moderna practica el individualismo metodológico, pero no le cuesta deducir del individuo la moral universal. No es contradictorio que la autolatría egoísta tenga consecuencias morales. El individuo, por naturaleza, sólo se busca a sí mismo. Pero tiene razón, la cual le obliga a tener en cuenta la realidad del otro, aunque sólo sea para defenderse de él y de su ambición de poder que amenaza a la propia”⁶⁴⁷.

Aquí la visión de la razón es mucho más positiva, puesto que le obliga al individuo a pensar en el otro, aunque sólo sea para tenerle en cuenta, ya que de él le pueden venir determinadas amenazas. El hecho de ser racional le lleva al hombre a plantearse (aunque eso no significa, necesariamente, a vivir) el *imperativo categórico universal*. V. Camps hace aquí una interesante y bienintencionada alusión al sujeto trascendental, una de las grandes pretensiones de Kant, que surge de la supresión de los accidentes de tipo particular. Se trataría de un sujeto trascendental, aunque sin apelar para ello a la trascendencia.

Para terminar esta primera parte dedicada a la ética, que he titulado *El fundamento de la ética*, y que nos ha enfrentado de lleno con el tema del relativismo, concluyo que si hoy hay un valor absoluto, ese es el individuo. Pero un individuo considerado particularmente, no como algo universal. Así lo atestiguan incluso las encuestas, que ponen como valores fundamentales la familia y el trabajo. De ahí que la filósofa catalana extraiga la siguiente conclusión: “Que la familia y el trabajo se antepongan a otros valores significa que lo privado le ha ganado terreno a lo público: no hay más vínculos que los particulares, como predica la economía”⁶⁴⁸.

Ante esta situación, me ha sorprendido mucho el intento de Vattimo de contrarrestarle fuerza al individualismo ambiental proponiendo como valor primero “la alteridad pura y simple”.

⁶⁴⁶ Camps, V., en “Universalidad y Mundialización”, 61-87, pág. 78, del libro de Cruz, M., Vattimo G. y otros, *Pensar en el siglo*, Taurus, Madrid 1998.

⁶⁴⁷ Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 46.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, 62.

“La alteridad del otro [...] que no se identifica en otro [...] sino como la alteridad pura y simple, la que continúa llamando hacia un más allá que es también horizonte de salvación, pero no porque prometa la calma del valor finalmente alcanzado, sino porque señala en la dirección de una interminable negación de sí en la que reside la esencia misma de la ética como nuestra tradición nos la ha entregado”⁶⁴⁹.

Esta comunión intelectual de Vattimo con Levinas me ha sorprendido mucho. Nunca he considerado a Vattimo un autor que se pueda expresar de un modo tan radical, que pueda hablar de una “interminable negación de sí” y la proponga como la esencia de la ética que hemos recibido de la tradición. Me sorprende tanto la invitación a la negación de sí como la apelación a la tradición, pero, desde luego, suscribo su opinión, del mismo modo que lo hace Comte-Sponville⁶⁵⁰. En esa negación de sí que surge del acontecimiento del encuentro con el otro es donde considero que se encuentra el fundamento de la ética, tal y como expresé al inicio de este capítulo.

Sin embargo, es necesario decir que hoy este planteamiento es muy difícil, porque nos encontramos en medio de una ética que tiene un profundo carácter narcisista, porque es ante todo una “ética de la autenticidad”, con claras consecuencias egocéntricas.

“Al situar el origen de las satisfacciones en el individuo, la cultura de la autenticidad tiende, en efecto, hacia el atomismo social y a una concepción instrumental de las relaciones con los demás: los otros sólo me interesan en la medida en que me permiten realizarme. Además, el culto de uno mismo tiende a despreciar toda exigencia exterior al individuo y a sus aspiraciones”⁶⁵¹.

Con todo, no está tan claro, y lo dice el mismo Lenoir, que la ética de la autenticidad, que es individualista por definición, sea necesariamente egocéntrica y narcisista. Según Ch. Taylor, la ética de la autenticidad perfectamente puede basarse ante todo en un ideal elevado de la libertad y la responsabilidad.

“En sí mismos, el individualismo y la búsqueda de autenticidad no significan necesariamente egoísmo y repliegue sobre sí mismo. Dependen fundamentalmente de los valores personales de cada uno y pueden conducir tanto a lo mejor como a lo peor. Ahí están el gran desafío y el riesgo de la libertad”⁶⁵².

5.2.2. El origen de la ética

Comencé este capítulo preguntándome por *el fundamento* de la ética. Me parece que es también imprescindible que nos preguntemos por el origen de la misma, un tema también controvertido y con una relación cuestionable con el individualismo.

⁶⁴⁹ Vattimo, G., *Nihilismo y emancipación*, Paidós, Barcelona 2004, 91.

⁶⁵⁰ Cfr. Comte-Sponville, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006. En este libro, el filósofo francés realiza una encendida defensa de los valores tradicionales y modernos (los propios de la ilustración) para escapar de todo tipo de barbarie, tanto la que provoca el nihilismo como la que provoca el fundamentalismo.

⁶⁵¹ Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 54.

⁶⁵² Cfr. Taylor, Ch., *The malaise of Modernity*, Anansi, 1991 [Ed. Castellana: *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona 1999]. Citado en Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 54.

Cuando me refería a las nuevas antropologías, en el capítulo tercero, presenté someramente una aportación de O. Wilson que difícilmente puede dejarnos indiferentes, referido al origen de la ética. Recuerdo que su tesis principal era que el comportamiento social y cultural del hombre, incluidas las actitudes éticas y religiosas, estaba determinado genéticamente. Concretamente, el comportamiento ético, para Wilson, es el fruto de una determinación puramente biológica. El altruismo, según esta opinión, no es más que una sofisticada forma de egoísmo genético, como una especie de defensa de sí mismo. Se pregunta Wilson si ser altruista es beneficioso para la especie o no, y la respuesta, aunque sea de un modo matizado, es claramente positiva, puesto que el hombre ha ido progresando a lo largo de la historia. Wilson realiza un doble planteamiento:

- Para cada individuo, si se le estudia aisladamente, ser solidario es una pérdida, porque cuando actúa movido por la compasión o la solidaridad y, por ejemplo, comparte su comida con alguien que tiene menos, no hay duda de que quien resultará beneficiado será el otro, y nunca él.

- Pero para la especie la solidaridad de sus miembros es positiva y se verá beneficiada en su conjunto. La especie se verá fortalecida gracias a aquellos sujetos que son capaces de sacrificarse por el bien de los demás.

Y aún en el primer caso, no siempre el individuo solidario resultará perjudicado, porque puede ocurrir que, como fruto de su generosidad, incluso aunque no lo haya pretendido, a la larga reciba beneficios con los que no contaba, a modo de recompensas a las que, de un modo o de otro, no puede renunciar. Pero, sea como sea, la solidaridad o el espíritu ético vienen a ser algo genéticamente programado.

Francis S. Collins mantiene una opinión muy distinta. En el libro *¿Cómo habla Dios?*⁶⁵³, del que ya hice referencia, Collins muestra su admiración ante el sentido ético del hombre. No sólo no considera que la ética sea el fruto de la evolución genética del ser humano, sino que, incluso, afirma claramente que hay decisiones éticas que sin lugar a dudas están fuera de toda lógica, que suponen una decisión “antinatural”, porque atentan contra la seguridad de quien las toma y, por extensión, contra toda la especie humana. Y sin embargo, ahí están. Para Collins es en este tipo de decisiones éticas, y no en los logros científicos y culturales, donde se muestra la grandeza del hombre; y es más, en su opinión, es en el carácter ético del ser humano donde se encuentra la huella de la existencia de Dios.

5.2.2.1. Ética, altruismo y Dios

Me extiendo un poco más en este tema, antes de abordar la visión de Lipovetsky. Un autor muy conocido, tanto por sus estudios en el campo de la evolución de las especies como por sus encendidos ataques contra la creencia en Dios, Richard Dawkins, está totalmente en contra de la opinión de Collins. Él no cree que la religión y la ética estén profundamente unidas y tampoco que la creencia en Dios le ayude al hombre a ser más ético. En todo caso, antes afirmaría exactamente lo contrario⁶⁵⁴. Por ejemplo, asegura que en los Estados Unidos de América son precisamente los estados más religiosos los que cuentan con mayor número de delitos. Y afirma que la moralidad que se vive en ausencia de vigilancia tiene más valor que la que se vive con conciencia de sentirse siempre observados. Y, puesto que la religión considera que siempre nos movemos ante un Dios

⁶⁵³ Collins, F., *¿Cómo habla Dios?*, Temas de Hoy, Madrid, 2007.

⁶⁵⁴ Cfr. Dawkins, *El espejismo de Dios*, Espasa Calpe, Madrid 2008.

que lo ve todo, está claro que es menor el grado de espíritu ético de un creyente. Me sorprende esta afirmación, pero Sartre afirmó en alguna ocasión algo parecido. E, independientemente de estas afirmaciones, añade: “Incluso si fuera cierto que necesitamos a Dios para ser morales, por supuesto que eso no haría que la existencia de Dios fuera más probable, sino simplemente más deseable”⁶⁵⁵.

Creo que Dawkins se esfuerza por llevar el agua a su molino. Yo pensaría como él si realmente nos estuviéramos refiriendo a la necesidad de la existencia de Dios para poder ser morales. Pero el discurso no va por ahí. No creo que Collins piense que él personalmente necesita de Dios para ser moral. Y yo tampoco creo necesitar de la existencia de Dios para ser moral. La tan manejada expresión de *Los Hermanos Karamazov* de Dostoyevsky, “si Dios no existe, todo está permitido”, admite muchas lecturas; pero no creo que la lectura más correcta sea tan simple. Y, aunque fuera cierto que la existencia de Dios pudiera ser más deseable porque realmente le necesitamos para ser morales, el hecho de que fuera más o menos deseable no diría nada a favor de su existencia o inexistencia. La afirmación “el deseo crea el objeto” no significa que el objeto exista sólo porque lo cree el deseo.

Dawkins se interroga con mucha insistencia acerca del altruismo. Un ejercicio de imaginación le lleva a pensar que si la evolución realmente está dirigida por la selección natural, parece poco probable que se pueda explicar evolutivamente el altruismo; más bien, la selección natural nos permitiría explicar la competitividad. Sin embargo, aún así, considera que todos llevamos “un buen samaritano” dentro⁶⁵⁶.

En una obra anterior, Dawkins se había referido a un *gen egoísta* para explicar la evolución⁶⁵⁷. Se pregunta si la bondad es incompatible con ese gen y la respuesta que da es negativa. Ofrece distintas posibilidades:

- Los genes pueden asegurar su propia supervivencia egoísta influyendo en los organismos para que se comporten de forma altruista. Por este motivo, el altruismo sería un resultado indirecto, pero real.
- O bien podríamos hablar de un altruismo recíproco, en el que distintas especies colaboran con el fin de lograr los beneficios que pueden alcanzar a todos.
- O bien, cabría la posibilidad de un deseo de demostrar la superioridad de una determinada especie, que incluiría la generosidad ostentosa y la asunción de riesgos en función del bien común. Es decir, demostrando abiertamente que somos más altruistas que los otros, como parece que se manifiesta en alguna clase de pájaros⁶⁵⁸.

Todo esto, que a mí me resulta muy sorprendente, y hasta extraño, Dawkins sostiene que podría darse perfectamente, y que tendría, de ser así, una gran influencia en la evolución de las distintas sociedades.

⁶⁵⁵ Ibid., 249.

⁶⁵⁶ Cfr. Ibid., 231.

⁶⁵⁷ Cfr. Dawkins, *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*, Salvat, Barcelona 2006.

⁶⁵⁸ Cfr. Dawkins, *El espejismo de Dios*, Espasa Calpe, Madrid 2008, 237.

5.2.3. El planteamiento de Lipovetsky respecto a la ética

Deseo acercarme ahora al planteamiento que Lipovetsky hace sobre la ética. Prácticamente el estudio de la ética lo hace en todos sus libros, pero especialmente en el primero, al que debe su reconocimiento mundial, *La era del vacío*, y en el tercero, donde el estudio de la ética es el tema fundamental: *El crepúsculo del deber*.

Lipovetsky no entra en los debates previos, referidos al fundamento y al origen de la ética. En lugar de ir a las fuentes de la ética, parte de la realidad que observa para describir cómo es el comportamiento del ser humano, dando por sentado que nos encontramos ante un hombre individualista. De hecho, sus libros, en gran parte, intentan la descripción del tipo de ética que cabe esperar en un hombre individualista.

Su convicción de que el hombre es fundamentalmente individualista le lleva a una valoración del comportamiento humano mucho menos positiva que la que expresa Collins. Para el científico norteamericano, el ser humano es capaz de realizar auténticos sacrificios a favor de la humanidad, sin esperar nada a cambio, de una forma totalmente gratuita. Lipovetsky considera que eso no sólo no es lo normal, sino que, más bien, es absolutamente excepcional. Nuestra ética, la actual, huye del sacrificio, para quedarse en *una ética del término medio*. En el debate entre Collins y Wilson, Lipovetsky admitiría, por supuesto, que la ética actual sí es fruto de la evolución, pero no tanto de la evolución biológica, de tipo exclusivamente genético, sino de la evolución cultural. Veámoslo con más detenimiento.

5.2.3.1. La evolución de la ética según Lipovetsky

En el libro *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*⁶⁵⁹ Lipovetsky realiza un detenido estudio del comportamiento ético del hombre, relacionándolo especialmente con los medios de comunicación y con la empresa. En él presenta lo que considera las tres edades de la moral⁶⁶⁰. Vimos en su momento las tres fases del consumo tal y como las entiende Lipovetsky. Y también vimos las tres fases que proponía Carlos Díaz al hablar de la evolución del hombre, si bien en aquel caso no se reducían exclusivamente al tema ético. Entre los dos autores, Lipovetsky y Carlos Díaz, hay similitudes y diferencias, que destaco a continuación:

- *Fase teológica*: la religión y el comportamiento ético están completamente fusionados. El comportamiento ético del hombre se encontraba directamente señalado por la voluntad de Dios, de acuerdo a lo que dictaban las religiones. La mayor parte de la historia de la humanidad se ha movido de acuerdo a este parámetro, pues, según Lipovetsky, ha durado hasta finales del siglo XVII. Esta fase es descrita en términos muy parecidos por Lipovetsky y Carlos Díaz, a pesar de que son autores con planteamientos muy diferentes.

- *Fase laica moralista*: es la fase estrictamente racional, que llega hasta mediados del siglo XX. En esta época se privilegia la ética, que incluso supera en prestigio, al menos en los medios intelectuales,

⁶⁵⁹ Lipovetsky, G., *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona 2003.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, 35 ss.

a la religión. Se consagra la obediencia a la propia conciencia y no a normas externas. Pero esta fase, aparentemente opuesta a la etapa anterior, guarda con ella un parecido importante, porque en realidad lo ha heredado de ella: se trata de la valoración de la ética sacrificial, es decir, la importancia del deber absoluto. Aunque no haya ahora un fundamento teológico de la moral, el deber se sigue considerando el criterio fundamental, por encima de la propia persona.

En este sentido, Lipovetsky contradice lo que otros pensadores habían señalado como verdad incuestionable: Freud, Dostoyevsky, Sartre... Para ellos, si Dios no existía era impensable que pudiera haber un comportamiento ético incuestionable, porque la moral del deber, sin un fundamento superior, no tenía verdadero fundamento. Parece que la historia de los tres siglos que ha durado esta fase desmienten estas opiniones. Pero me imagino que se podría discutir largamente en torno a esta cuestión.

- *Fase posmoralista*: actualmente nos encontramos en esta etapa, y, según Lipovetsky, lo estamos de una forma creciente. Ahora se exalta el deseo y la felicidad personal, que se consigue por medio del bienestar y de la exaltación de los valores individualistas. La abnegación y el sacrificio, que en otra época se consideraban valores incuestionables, en este momento no son apetecibles. Lo que en el pasado se consideraron deberes, a nivel individual, se conciben ahora como derechos personales: el suicidio, la eutanasia, las relaciones sexuales fuera de toda reglamentación... De hecho, señala Lipovetsky, si hay una especie de vuelta a comportamientos éticos, y siempre de forma muy cauta, no es tanto por el valor del deber, sino por búsqueda de una seguridad mayor.

“La «nueva castidad» no tiene significación virtuosa, ya no es un deber obligatorio dominado por la idea de respeto en sí de la persona humana, sino una autorregulación guiada por el amor y la religión del ego [...] El *no sex* ilustra el proceso de desocialización y de autoabsorción individualista, no la reviviscencia de los deberes hacia uno mismo”⁶⁶¹.

En esta fase ya no hay ideales sacrificiales, ni amores que trasciendan al ámbito más estrictamente personal, como podría ser el amor a la patria, aunque en este análisis, como veremos, hay pensadores que muestran su desacuerdo con Lipovetsky. Personalmente, y aún teniendo en cuenta honrosas excepciones, considero que en este sentido Lipovetsky tiene bastante razón.

5.2.3.2. Aún así, no estamos en una fase inmoral

La *fase posmoralista*, sin embargo, no significa en absoluto *fase inmoralista*. A lo largo de todos los tiempos nos hemos encontrado con pensadores que han satanizado la época que les tocó vivir. Santa Teresa de Jesús definía su época como de “calamitosos tiempos”, y Rousseau decía algo parecido de su período histórico. Sin embargo, Lipovetsky dice: “Yo me he negado siempre a la denuncia apocalíptica, es demasiado fácil”⁶⁶². En lugar de esa denuncia condenatoria, se acerca al análisis de nuestra cultura con conciencia de encontrarse ante una realidad muy compleja.

⁶⁶¹ Lipovetsky, G., *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona 2005, 73.

⁶⁶² Lipovetsky, G., *La sociedad de la decepción*, Anagrama, Barcelona 2008, 18.

“Nuestra época contempla cómo se multiplican los interrogantes éticos, los comités bioéticos, la lucha contra la corrupción, la ética de los negocios, el voluntariado, las acciones humanitarias. En las sociedades liberales, la ideología de los derechos del hombre triunfa sin discusión. Así pues, ¿cómo caracterizar ese nuevo hábito ético? ¿Cuál es el significado social de semejante reivindicación moral en las sociedades contemporáneas?”⁶⁶³.

Son muchos los ejemplos que Lipovetsky cita, por ejemplo en *La sociedad de la decepción*⁶⁶⁴, para contradecir la idea tan extendida de que el hombre actual es un hombre inmoral o que nos encontramos en un mundo sin valores. Así, propone, por ejemplo, los siguientes argumentos, que desean romper con la imagen pesimista tan extendida⁶⁶⁵:

- Más de 400 organizaciones no gubernativas tienen categoría consultiva cerca del Consejo de Europa.
- Cuatro de cada cinco asociaciones francesas funcionan gracias a los voluntarios.
- El volumen de donativos filantrópicos ha crecido en los últimos tiempos.
- El comercio justo está comenzando a adquirir importancia, aunque hasta ahora sea de una forma aún incipiente.
- Se multiplican las agencias que evalúan a las empresas con criterios éticos.
- Las inversiones económicas en las empresas se realizan en función de criterios no sólo económicos, sino también comunicativos y ambientales.

También se opone a la consideración de que la crisis actual de valores y el relativismo nos puedan hacer pensar en una época nihilista. A veces, escuchando algunos discursos, da la impresión de que nos encontramos abocados a una barbarie de nihilismo radical, en la que sólo existe la preocupación por el dinero. Pero Lipovetsky dice en *La cultura mundo* que la realidad es mucho más compleja, que no triunfa sin más un materialismo “sin alma”, sino que, entre otras cosas, hay un boom del fenómeno de la espiritualidad e incluso una revitalización de lo religioso⁶⁶⁶.

Son muchas las formas por las que Lipovetsky afirma que no estamos en un mundo de barbarie: voluntariado, comercio justo, preocupación por el derroche de energía, movimiento caritativo de masas, ONGs... Para él está claro que el consumo no ha colonizado toda la vida. Por eso,

“Aunque exista un individualismo de este tipo, también existe un individualismo responsable, limitado y considerado con el derecho de los demás, que impide que equiparemos la cultura-mundo materialista a un nuevo estado de barbarie moral”⁶⁶⁷.

⁶⁶³ Lipovetsky, G., *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona 2003, 33.

⁶⁶⁴ Lipovetsky, G., *La sociedad de la decepción*, Anagrama, Barcelona 2008

⁶⁶⁵ Cf. *Ibid.*, 108.

⁶⁶⁶ Cfr. Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 148ss.

⁶⁶⁷ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 152.

Incluso, encuentra un rasgo altamente positivo en el hiperindividualismo, y es que desarrolla la identificación con la otra persona, porque el individualismo no sólo es egocéntrico, sino que también es de tipo sensible y se deja interrogar por el sufrimiento de los demás, aunque sea de forma superficial y pasajera.

“Aunque exista un individualismo de este tipo, también existe un individualismo responsable, limitado y considerado con el derecho de los demás, que impide que equiparemos la cultura-mundo materialista a un nuevo estado de barbarie moral”⁶⁶⁸.

En conclusión, para Lipovetsky es evidente que *individualismo desatado* no es sinónimo de *indiferencia a los problemas del otro*, ya que los individuos manifiestan todavía actitudes de respeto, ayuda y solidaridad. Por eso, señala:

“Por todas partes vemos multiplicarse comportamientos éticos «indoloros» y circunstanciales, sin obligaciones ni grandes sacrificios (donativos para los telemaratones benéficos, huelga de solidaridad con las víctimas del tsunami). En cualquier caso, estos impulsos compasivos de masas ponen de manifiesto que el individuo centrado en sí mismo todavía es capaz de sentirse afectado por la desgracia de sus semejantes y de tener sensibilidad altruista. El hombre actual no es más egoísta e «inhumano» que el de antes [...] Hiperindividualismo no quiere decir naufragio de los valores y los ideales desinteresados”⁶⁶⁹.

5.2.3.3. Entonces, ¿cómo es nuestra ética?

No es fácil responder a esta pregunta. Vemos, siguiendo a Lipovetsky, que, por una parte, es una ética débil, sin grandes propuestas de entrega; pero no por eso podemos decir que no exista ética. No es una ética indiferente ante los problemas del otro, pero es una ética individualista, es decir, que pone en el centro del universo al propio individuo, haciendo real como nunca la expresión clásica de “la caridad bien entendida empieza por uno mismo”. Nos encontramos ante un planteamiento nuevo de la ética, que deseo analizar someramente, yendo un poco más allá del planteamiento de Lipovetsky, al que volveremos después del paréntesis que ahora abro.

5.2.3.3.1. La razón no sustenta la moral

No sé si alguna vez la razón sustentó la moral. En cierta forma, Kant lo pretendió, y su imperativo categórico era una plasmación del empeño racional del sujeto trascendental. Pero, como muy bien decía José Luis Villacañas⁶⁷⁰, la referencia a la ética kantiana es obligatoria en todo estudio ético, y no hay filósofo de ética que no se haya sentido interrogado por él, pero el kantismo ético nunca ha llegado a realizarse históricamente y nadie es kantiano al cien por cien.

⁶⁶⁸ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 152.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, 109.

⁶⁷⁰ Cfr. Villacañas, J. L., “Kant”, 315-405, en Camps, V., (Ed.), *Historia de la ética III*, Crítica, Barcelona 1999.

Pues bien, si nos debemos preguntar acerca de la racionalidad ética, lo que no cabe duda es que la modernidad estuvo más cerca del planteamiento racional que lo que está nuestra época. Durante la modernidad se pudo hablar del imperio del orden normativo, y esa especie de fiebre legislatora afectó también a la moral, que se deshizo de particularismos culturales. Pero la forma racional de hacer las cosas ha dejado de funcionar y nos enfrentamos al caos sin apoyos de ningún tipo⁶⁷¹. De una forma muy semejante se expresa Bauman⁶⁷².

Curiosamente, hay quien afirma que nuestra época, sin embargo, viene marcada por un rechazo del corazón. Así se expresaba María Zambrano en los años 30:

“[El corazón] subió a la superficie de la Historia en los dos Romanticismos europeos: el del «Otoño de la Edad Media» y el último, de quien es el nombre. Ha sido en ellos entidad aceptada, resplandeciente. Fórmula mágica y figura irradiante, algo así como el dogma central. Tal exaltación más bien le ha perjudicado, pues al llegar la hora de la desaparición de tales romanticismos, ha sido la entidad más implacablemente condenada al destierro, más rápidamente expulsada del área visible de la vida culta”⁶⁷³.

Entiendo que “rechazo del corazón” es sinónimo de “rechazo del sentimiento”. Con todo, no creo que María Zambrano afirmara en nuestros días lo que expresaba hace 80 años. Y, en todo caso, no lo diría en el mismo sentido en que lo hace. Victoria Camps, por ejemplo, afirma que un verdadero problema de la ética actualmente viene de la pérdida de la capacidad de pensar, de preguntarse a sí mismo. No es que podemos afirmar que el individuo sea malo, sino que no se detiene a pensar en las consecuencias de las acciones, que no encuentra motivos para actuar bien. H. Arendt decía algo parecido en su obra *Eichmann en Jerusalén. La banalidad del mal*. Eichmann era uno de los máximos responsables del genocidio judío. Se dejó arrastrar por un sistema que lo había convertido en mero burócrata, lo cual no quería decir que se hubiera convertido en un ser malvado o demoníaco, pero sí que había perdido la capacidad de preguntarse sobre sus acciones, que es tanto como renunciar a la condición de ser humano⁶⁷⁴. Pues bien, hoy no tanto por totalitarismo político, sino por pura inercia de vida, podemos perder esta capacidad de pensar... Con lo cual, vivimos en la contradicción de vivir en una situación de autonomía como nunca se ha vivido, pero con el peligro de encontrarnos en medio de una autonomía vacía. Es necesario, por tanto, realizar un esfuerzo para no abdicar de la responsabilidad y mantener la integridad moral⁶⁷⁵.

5.2.3.3.2. La transformación de los valores

Los valores son los propios del individualismo. Es válido todo aquello que le ayuda al individuo a ser él mismo, a autorrealizarse, a crecer. Y esto en todos los sentidos, incluido el sentido económico. De ahí que el individualismo sea un fuerte aliado del capitalismo. Pero esto supone una transformación profunda de los valores. Bruckner escribe:

⁶⁷¹ Cfr. Gil Villa, F., *Individualismo y cultura moral*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 2001, 59ss.

⁶⁷² Se puede profundizar en esta idea leyendo varias de las obras de Bauman, por ejemplo *La sociedad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2004; *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2003 o *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Barcelona 2005.

⁶⁷³ Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, S.A., Madrid 2008, 62.

⁶⁷⁴ Cfr. Camps, V., *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, PPC, Madrid 2010, 21.

⁶⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, 21.

“Quizás por primera vez en la historia una sociedad autoriza a sus miembros a olvidar una parte de las obligaciones que impone con el fin de que utilicen esa energía para construirse a sí mismos. Y el peligro, por supuesto, estriba en tomar como modelo lo que tiene que seguir perteneciendo al orden de la excepción, en hacer que el ocio se convierta en la vida de verdad, lo intercambiable, lo efímero, lo espectacular en los valores absolutos”⁶⁷⁶.

Releyendo esta cita, parece que nos encontramos ante una transmutación de los valores, pero en un sentido muy distinto al que en su día le daba Nietzsche. Ya no se trata de primar los valores que hacen del hombre un superhombre, de una moral aristocrática... Siguiendo a Bruckner, y a otros muchos pensadores, se trata más bien de “descomprometer”, impulsar hacia lo efímero, evitar problemas de conciencia, hacer la vida más fácil, primar lo lúdico y estético, el ocio, sobre lo normativo... En fin, todo esto da la impresión de que la mayoría de edad que Kant había anunciado con tanta satisfacción y hasta orgullo, se ha convertido en una edad de la puerilidad.

Frente a este planteamiento, se alzan las voces de quienes consideran que es necesario educar en los valores de siempre, porque es necesario encontrarnos y profundizar en nuestras raíces, que son las únicas que nos pueden garantizar que haya futuro. Así lo expresa Comte-Sponville, haciendo referencia al pensamiento de Alain y H. Arendt.

“Sólo mediante la transmisión del pasado a los hijos les permitimos inventar su futuro; sólo si somos culturalmente conservadores, podemos ser políticamente progresistas. Y esto vale especialmente en materia de moral, y tanto para los valores más antiguos (los de las grandes religiones y las sabidurías antiguas: la justicia, la compasión, el amor...) como para los más recientes (los de la ilustración: la democracia, el laicismo, los derechos humanos...). ¡No hagamos tabla rasa del pasado! Salvo excepción, no se trata tanto de inventar nuevos valores, como de inventar, o reinventar, una nueva fidelidad a los valores que hemos recibido y que tenemos la misión de transmitir”⁶⁷⁷.

5.2.3.3.3. La ética de la realización

Empleé recientemente la expresión “autorrealización”. Es una palabra-talismán, un concepto intocable, porque representa una tendencia fundamental de nuestra cultura. Y es un valor realmente importante; pero cuando sólo se habla de la *autorrealización* y no se utiliza el término “realización” para hablar de realidades colectivas, solidarias, comunitarias... creo que se puede convertir en algo negativo, exclusivista, parcial.

Ulrich Beck dice: “La ética de la realización y el triunfo individual es la corriente más poderosa en la sociedad moderna”⁶⁷⁸. En su artículo, Beck asegura que hoy todos los hombres se mueven por la pretensión de “vivir una vida propia”, y esta pretensión está justificada en quince puntos. Algunos de ellos, los que considero más importantes, son:

⁶⁷⁶ Bruckner, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996, 82.

⁶⁷⁷ Comte-Sponville, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006, 44.

⁶⁷⁸ Beck, U., “Vivir nuestra vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política, en el libro de Giddens, A., y Hutton, W., *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Tusquets, Barcelona 2001, 234.

- La vida está muy diferenciada, es decir, demasiado fragmentada en distintos compartimentos estancos.

- El individuo tiene que llenar su vida, realizarse, reinventarse... Tiene que hacer su propia biografía. Resuenan en estas ideas otras de Bauman que ya he expresado en el contexto de la identidad. Pero la necesidad de conseguir esto le lleva al ser humano a responsabilizarse profundamente de lo que tiene que conseguir, sin agarraderas que le ayuden a lograrlo. Y, en esta situación, la realidad del paro laboral, además de ser un doloroso problema de tipo social y económico, puede ser también un doloroso problema de sentimiento de fracaso personal.

“Hoy en día se hace hincapié en la culpa y la responsabilidad individual. Vivir nuestra propia vida significa asumir la responsabilidad de las desgracias personales y los hechos inesperados. En general, no se trata sólo de una percepción individual, sino de una atribución vinculante desde el punto de vista cultural. Corresponde a una imagen de la sociedad en la que los individuos no son reflejos pasivos de las circunstancias sino constructores activos de sus propias vidas, con grados variables de limitación”⁶⁷⁹.

- En este sentido, paradójicamente, y frente a lo que muchos creen, las instituciones siguen teniendo mucho peso, pues introducen e imponen la exigencia de que el individuo gobierne su vida.

- La necesidad de construir una identidad personal, que surge de la individualidad, hace que se produzcan fenómenos fundamentalistas. En un mundo destradicionalizado, el fundamentalismo no es que sea el fruto de la solidaridad o la obligación, sino de la coexistencia en la contradicción. En este sentido, es interesante este pensamiento de E. Morin: “La vuelta a las fuentes identitarias es la tendencia mundial generalizada de la crisis del fin del milenio”⁶⁸⁰. Sin embargo, como contrapunto a esta idea, no de un modo contradictorio, sino complementario, me parece muy interesante esta idea de María Zambrano:

“El hombre moderno se ha acostumbrado a situarlo todo en su historia individual, en la historia que le hace individuo. Pero los poetas más lúcidos como Rimbaud no parecen, a pesar de todo, haberse engañado nunca; saben de su nostalgia desde un tiempo anterior a todo tiempo vivido y su afán por la palabra, afán por devolverle su perdida inocencia”⁶⁸¹.

- Se ha dado un cambio muy importante, en contraposición con el sentir de la historia. Prácticamente siempre se consideró que el individuo valía menos que lo general. Hoy no es así. Actualmente, nos acercamos a lo general considerando, de entrada, que es una suposición. Palidece ante la incuestionabilidad de lo individual⁶⁸².

- Si antes se consideraba prioritario lo colectivo, hoy se habla más de un individualismo, aunque sea cooperativo y altruista. Hoy se pretende hacer compatible el pensar en uno mismo y a la vez vivir para los demás.

⁶⁷⁹ Ibid., 237.

⁶⁸⁰ Morin, E., *Pensar la complejidad*, Universitat de València, Valencia 2010, 123.

⁶⁸¹ Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, S.A., Madrid 2008, 47.

⁶⁸² Beck, U., “Vivir nuestra vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política”, en el libro de Giddens, A., y Hutton, W., *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Tusquets, Barcelona 2001, 242.

5.2.3.3.4. Individualismo y carencia de valores objetivos

Para Macintyre una moral de tipo individualista supone un nuevo tipo de valores. O, mejor dicho, supone una carencia de valores objetivos, porque serían los propios del individuo, de cada individuo, con lo cual estaríamos en el reino del “depende”, en el que por una parte nada vale más que nada y sería difícil llegar a acuerdos. En su opinión, sólo Nietzsche se atrevió a ver esto y a plantearlo con radicalidad. Para él, el concepto nietzscheano de «superhombre» es también un pseudoconcepto y una ficción. Nietzsche representa, para Macintyre, el intento más potente, por parte del individualismo, de evitar sus propias consecuencias. Y la posición nietzscheana resulta que no es un modo de escapar o de dar alternativa al esquema conceptual liberal individualista de la modernidad, sino más bien “el momento más representativo del propio desarrollo interno de éste”⁶⁸³. Con ironía, pues Macintyre no es nietzscheano, dice que es posible esperar que las sociedades liberales individualistas críen «superhombres» de vez en cuando, lo cual le parece una lástima.

En el fondo, Macintyre intenta dar a entender que Aristóteles sigue vigente. Frente a la subjetividad nietzscheana, que hasta relativiza o niega la existencia de una verdad objetiva, pues todo es relativo al individuo, Aristóteles se nos propone como alternativa de valores objetivos sobre los cuales asentar una vida auténticamente comunitaria. Por eso dice:

“Falta cualquier enunciado coherente y racionalmente defendible del punto de vista liberal-individualista; y de otro lado, que la tradición aristotélica puede ser reformulada de tal manera que se restaure la inteligibilidad y racionalidad de nuestras actitudes y compromisos morales y sociales”⁶⁸⁴.

Esta restauración me parece sumamente importante y necesaria... Pero no es fácil. No lo es porque todo conduce, como ya vimos, a una situación de relativismo de la que es muy difícil salir. El mismo Lipovetsky asegura lo siguiente:

“Las prácticas y las creencias religiosas se emancipan cada vez más de las iglesias y de los dogmas. Somos llevados al estallido de las unanimidades y los monolitismos: la nueva era individualista instaure por todas partes el autoservicio generalizado de las opiniones”⁶⁸⁵.

El estilo literario de Lipovetsky es impresionante. Eso del “autoservicio generalizado de las opiniones” es un modo preclaro de hablar de un individualismo absoluto, que disgrega los lazos sociales, deshace las familias, disuelve los referentes religiosos... y a la vez resucita, si es que alguna vez murieron del todo, las creencias más delirantes y los comportamientos más incontrolables e irracionales. Es una paradoja más, digna de figurar en el capítulo que dediqué a las contradicciones del individualismo, porque con el neonarcisismo han aparecido los hooligans, nuevas formas de criminalidad urbana, toxicomanías masivas, florecimientos de las sectas, la desculpabilización del racismo, el crecimiento de la extrema derecha en ciertos países...⁶⁸⁶.

Ahora bien, si da la impresión de que nos hemos adentrado en un mundo donde el relativismo parece hacer incompatible la creencia en valores absolutos, hay uno que ha crecido en los últimos años, y que parece que adquiere un carácter de absoluto: el culto al cuerpo.

⁶⁸³ Macintyre, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987, 317.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, 318.

⁶⁸⁵ Lipovetsky, G., “Espacio privado y espacio público en la era postmoderna”, 23-37, en Vattimo, G. y otros, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas 2000, 28.

⁶⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, 29..

“No hay mayor aristocracia actualmente en el mundo que la nueva aristocracia formada en torno al *glamour*, el éxito deportivo, la destreza corporal y la habilidad cognoscitiva o cultural. Basta leer las revistas «del corazón» y atender a los programas de mayor consumo para captar cuáles son los bienes en que se funda la estratificación socioeconómica de las sociedades avanzadas, los signos que distinguen a la aristocracia envidiada de la rendida y secretamente envidiosa plebe. Ni siquiera el conocimiento, en esta sociedad que algunos llaman «del conocimiento», tiene tanta potencialidad para producir riqueza y diferenciación social como la que tiene el cultivo del propio cuerpo”⁶⁸⁷.

¿Podemos hablar tras esta cita, de la *transmutación de los valores*? Quizá es mucho decir, pero algo se le parece, aunque no creo que cuando Nietzsche hablaba de ella se refiriera precisamente a una transmutación que fuera en esta dirección. En relación con este tema, he leído recientemente los datos de la última macroencuesta sobre los jóvenes españoles⁶⁸⁸. Hay un dato que me ha llamado poderosamente la atención: cuando se les pide a los jóvenes que se describan a sí mismos, hay tres características que destacan, por encima de las demás: un 47% piensa que son consumistas; el 44,7% piensa que son rebeldes; y el 38,7% opina que están “demasiado ocupados por la imagen”. Son datos no excluyentes, es decir, cada uno podía elegir entre varias respuestas. Pues bien: el tercer dato es completamente nuevo, es decir, no aparecía en la encuesta semejante que la Fundación Santa María había publicado en 2005. Y, sin embargo, siendo un dato nuevo, entra en la lista con una fuerza enorme. Y otro dato, que en este caso corrobora la veracidad de la respuesta: no hay oposición ninguna entre el rasgo que es respaldado por un mayor porcentaje de jóvenes, el del consumismo, y este tercer rasgo, porque la imagen, el *look*, está profundamente emparentado con el consumismo, como ya vimos. En todo caso, más contradictoria se me hace la compatibilidad entre la supuesta rebeldía que los jóvenes dicen tener (segundo rasgo más votado) y la preocupación por la imagen.

5.2.3.3.5. ¿Todo tiene que girar en torno a uno mismo?

Lo último que estamos viendo es que se ha dado un giro en torno al modo de entender y vivir la moral. Ahora, en el primer puesto de la escala, se considera que tiene que estar uno mismo. Quizá el hombre, por su condición natural, no puede renunciar a pensar en sí mismo, incluso cuando cree pensar y actuar por los demás. Pero ahora no es sólo que se actúe así, sino que ni siquiera hace falta justificarlo, porque se ve como lo más natural del mundo. El hombre, ante todo, tiene que ser fiel a sí mismo. Todo gira, por tanto, en torno a los propios criterios, las propias visiones, las propias conveniencias. Si hay algo que justificar, es precisamente lo contrario: la necesidad de tener que sacrificarme por alguien distinto a mí o por lo que no me afecta directamente.

Se produce una reducción de los valores. ¿Fidelidad? ¡Para qué, si es causa de problemas! Mejor, optar por lo efímero. ¿Consolidar lazos fuertes, de tipo familiar o comunitario? No: mejor lo fragmentario, aunque perdamos algunas de las ventajas que lo comunitario nos ofrece⁶⁸⁹. Bauman ve esto especialmente reflejado en las élites minoritarias que han conseguido vivir de un modo cosmopolita, desarraigados, constantemente cambiando de país...

⁶⁸⁷ Núñez Ladevéze, L., *Identidades humanas: conflictos morales en la postmodernidad*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2005, 26.

⁶⁸⁸ AA. VV., *Jóvenes españoles 2010*, Fundación Santa María, Madrid 2010.

⁶⁸⁹ Cfr. Bauman, Z., *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI de España, Madrid 2003, 63-64.

Pero al hablar de fidelidad, he recordado una reflexión en la que Comte-Sponville insiste, que me parece muy interesante y con la que estoy muy de acuerdo. La fidelidad parece hoy un valor prescindible. Se suele pensar que no hace falta ser fiel a nada, excepto a uno mismo. Sin embargo, Comte-Sponville considera que la fidelidad sigue siendo fundamental. “La Fidelidad es lo que queda de la fe cuando uno la ha perdido”⁶⁹⁰. Y él habla como una persona que ha perdido la fe religiosa, pero en absoluto quiere perder la fidelidad a los valores. Es más, considera que sin comunión (léase pertenencia, sentimiento de unidad) y sin fidelidad (adhesión, compromiso y reconocimiento a lo que vale, a lo que hemos recibido en la línea de valores, que han demostrado su valía) la vida carece de sentido. La vida no es la misma cuando se afronta con un sentimiento de fidelidad que cuando no se vive así.

“Nuestros mercados pueden seguir vendiendo coches, ordenadores, películas, videojuegos... Esto carece de interés y no durará mucho tiempo, porque la humanidad no puede reconocerse suficientemente en ellos ni encontrar razones para vivir o para luchar, ni en consecuencia medios para resistir a lo peor que se anuncia [...] La riqueza nunca ha bastado para constituir una civilización. La miseria, todavía menos. Se necesita también cultura, imaginación, entusiasmo, creatividad, y nada de todo esto podrá darse sin coraje, sin trabajo, sin esfuerzos”⁶⁹¹.

Y a quien considere que hablar de fidelidad a lo recibido, a la tradición, pensamiento recurrente en Comte-Sponville, es mantener un pensamiento conservador, el filósofo francés le responde: “El progresismo y la fidelidad van juntos. Lo universal no está detrás de nosotros, sino delante”⁶⁹². No es Comte-Sponville el único que opina así. A lo largo de mi trabajo he citado otros muchos autores que, desde posturas creyentes o no, se manifiestan en contra del relativismo de los valores. Hay quienes sin acudir a argumentos racionales, yendo a ejemplos concretos de la vida, descubren en fenómenos actuales, como el voluntariado, el despertar de una conciencia social que confirma la existencia de valores no relativos, como la solidaridad. Para algunos, el voluntariado es uno de los fenómenos sociales que en los últimos años está despertando mayores esperanzas respecto al ser humano. Y no hay duda de que muchas personas han encontrado en esta modalidad de servicio social un medio para canalizar su deseo de entrega generosa y gratuita.

También podemos decir, sin temor a equivocarnos, que se ha multiplicado el número de ONGs que desarrollan un servicio encomiable en el tercer mundo, a la vez que sensibilizan a la población del primero. La propaganda sobre el apadrinamiento de niños está omnipresente, tanto en la prensa como en la televisión, vallas publicitarias, el metro... Menudean los programas televisivos con orientación solidaria, cuya finalidad es conseguir fondos de ayuda. En determinadas épocas del año es habitual que la palabra “solidaridad” aparezca con mucha más frecuencia, especialmente en navidad, y hasta se ha multiplicado el número de marcas que se publicitan asegurando que un porcentaje de sus ganancias está destinado a ayudar a la población del tercer mundo. Incluso, me atrevo a decir, la Iglesia, tan denostada de modo habitual, es respetada y hasta reconocida por la labor incuestionable que está realizando a favor de los empobrecidos, especialmente por medio de los misioneros.

Sin embargo, la interpretación que se puede hacer sobre todos estos ejemplos no es unívoca. El mismo Lipovetsky se encuentra dividido cuando intenta interpretarlos. Y a veces las críticas son tan fuertes que hasta emplean la expresión “insolidaridad” para referirse a estos casos, lo cual no deja de ser sorprendente, cuando, al hablar del voluntariado, sabemos que nos estamos refiriendo a la entrega de tiempo y de esfuerzo personal de

⁶⁹⁰ Comte-Sponville, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006, 38.

⁶⁹¹ *Ibid.*, 45.

⁶⁹² *Ibid.*, 55.

modo gratuito. Es demoledor, por ejemplo, el estudio que he encontrado en el libro *Voluntariado, sociedad civil y militancia*. A lo largo de sus páginas, la autora critica profundamente la tendencia actual de confundir “solidaridad” con cualquier cosa, lo cual no sólo no beneficia a los empobrecidos, sino que los perjudica. Vaya, como botón de muestra, la siguiente cita:

“La contradicción no sólo está en la desproporción de los resultados, a más solidaridad, voluntariado y ONGs, más empobrecimiento y miseria, sino que llama la atención la apropiación que instituciones financieras, bancarias, comerciales e industriales, que se rigen por los principios del lucro, la ganancia y el beneficio, hacen de los términos voluntariado y solidaridad como reclamo para sus ventas, patrocinando campañas humanitarias, financiando proyectos de desarrollo social y creando productos particulares como cuentas de ahorros, tarjetas de crédito y líneas de crédito especiales”⁶⁹³.

No me quiero extender en este tema. El voluntariado goza de una gran estima social, eso es incuestionable. Pero su práctica no es contradictoria con una ética marcadamente individualista. Para Bruckner, muchas veces son los pobres los que sirven a los voluntarios y no al revés. Y, por si fuera poco, añade: “El filántropo moderno se transforma no en amigo de los pobres sino en amigo de la pobreza”⁶⁹⁴. Conozco muchos voluntarios que estarían indignados con estas afirmaciones, y no me extraña, pero creo que conviene una mirada un tanto crítica para que la acción que se realice sea auténticamente transformadora de la realidad, y no todo lo contrario: la que dé continuidad a las situaciones que deberían desaparecer.

5.2.3.3.6. La fuerza de la costumbre

Nunca hemos tenido tantas posibilidades de conocer qué ocurre en el mundo, ni de hacerlo con tanta velocidad. Aunque nos hemos acostumbrado ya, esta capacidad que nos ofrecen los medios de comunicación es más que sorprendente, y lo es más si lo comparamos con lo que ocurría hace apenas unas décadas. Pero, ¿significa esto que seamos más éticos? ¿Conocer mejor lo que ocurre en el mundo nos hace menos individualistas, más comprometidos, más solidarios...? La respuesta, una vez más, no es sencilla. En estos días somos testigos de cómo las nuevas tecnologías, la comunicación por internet, la popularización de las redes sociales, han tenido un protagonismo activo en el levantamiento de pueblos que han sufrido durante mucho tiempo la injusticia. Ahí están los ejemplos concretos, que cito más veces en la tesis, de Túnez, Egipto, Libia, Marruecos, el Movimiento del 15 M... Pero, frente a estos casos incuestionables, también existe una conciencia muy crítica respecto a las nuevas tecnologías: ¿nos informan o nos desinforman? ¿Nos motivan para la acción y nos comprometen, o más bien nos adormecen y *nos acostumbran*? ¿Vivimos en un mundo más activo o más indiferente, éticamente hablando?

“No podríamos pasar por alto, y tenemos la obligación de estudiar detenidamente, por ejemplo, el problema de la indiferencia moral. Es muy posible que estemos creando ya unos hábitos de convivencia

⁶⁹³ Rivas, A. M. *Voluntariado, sociedad civil y militancia*, Acción Cultural Cristiana, Salamanca 2002, 17. Son muchas las personas y los movimientos que expresan este mismo sentimiento de repulsa ante acciones puntuales caritativas y benevolentes, convencidos de que, en definitiva, no sirven más que para lavar la cara al sistema, perpetuar las injusticias y tranquilizar las conciencias. Algunos grupos especialmente militantes, como el Movimiento Cultural Cristiano y la Acción Cultural Cristiana han publicado muchas obras con análisis semejantes.

⁶⁹⁴ Bruckner, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996, 260.

con los *media* que tienen repercusiones para la actitud que tomamos ante el sufrimiento ajeno. La televisión en especial se ha convertido en uno más de la familia, ha sido «domesticada», convertida en rutina, de manera que las imágenes de guerra y de violencia, las noticias de desastres, dejan de ser problemáticas y se hacen banales porque son consumidas en el contexto de situaciones cotidianas que estructuran y dotan de significados a esos reportajes por adelantado”⁶⁹⁵.

En el fondo, el hecho de acostumbrarse es un modo indirecto de llegar a protegerse del sentimiento de culpa, haciéndole el vacío. Los problemas reales pasan a ser “problemas abstractos que adquieren una existencia independiente”⁶⁹⁶. Con lo cual, se incentiva aún más la creación de la burbuja individualista, en una huida, pretendida o no, de la responsabilidad y del sentimiento de culpabilidad. Ahora bien: afirmar que nunca somos culpables es equivalente a afirmar que no somos capaces⁶⁹⁷, que nuestra posibilidad de cambiar algo es totalmente impensable, que no nos queda otra posibilidad que la de continuar sin más. Se intensifica así una conciencia de debilidad del hombre, que nos puede llevar, según Bauman, al peligro de caer en el autodesprecio⁶⁹⁸.

Este peligro y la realidad de un individualismo que, aunque pretenda ser lo mejor para el ser humano, se convierte en algo profundamente problemático, es lo que le lleva a Bauman a pensar en la necesidad de la comunidad⁶⁹⁹. Y no de una comunidad de tipo estético, temporal y sin implicaciones de tipo ético, sino de una comunidad donde se produzca un verdadero “compartir fraterno”, que dé seguridad y estabilidad a la vida, aún a riesgo de que ate y comprometa la vida de quienes la forman.

5.2.4. La paradoja se mantiene

Cierro aquí el paréntesis que abrí cuando nos planteamos la pregunta de cómo es nuestra ética y vuelvo a Lipovetsky. Después de todo lo dicho, es necesario reconocer que el debate en torno a la ética no ha terminado. ¿Crece la indiferencia a nivel ético y hemos perdido muchos enteros en nuestra capacidad de solidaridad, de gratuidad, de compromiso? ¿Se trata sólo de vivir, de un modo diferente, los valores de siempre? Lipovetsky pretende mostrarse equidistante respecto a las dos posturas. Si en *La sociedad de la decepción* se muestra claramente optimista, a pesar del título, en *Metamorfosis de la cultura liberal* su optimismo no le impide añadir unas notas de un cierto pesimismo que se pretende realista. Emplea en este libro la expresión “oleada ética” para referirse al fenómeno según el cual las empresas y los inversores se muestran cada vez más preocupados por la ética. Lo dice, concretamente, en una charla recogida en este libro, titulada “El alma de la empresa: ¿mito o realidad?”⁷⁰⁰.

En este libro se interroga acerca de la existencia de los ideales desinteresados. ¿Realmente podemos afirmar que existen? Asegura claramente que *business is business*. Por una parte, no hay tanto espíritu de desinterés, sino un realismo mayor, más contrastado, ya que nos hemos hecho especialmente conscientes del peligro eco-

⁶⁹⁵ Gil Villa, F., *Individualismo y cultura moral*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 2001, 18.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, 18.

⁶⁹⁷ Cfr. Bruckner, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996, 145.

⁶⁹⁸ Cfr. Bauman, Z., *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2003, 43.

⁶⁹⁹ Cfr. Bauman, Z., *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI de España, Madrid 2003.

⁷⁰⁰ Cf. Lipovetsky, G., *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona 2003, 59ss.

lógico en el que nos encontramos y de los abusos transgénicos que hemos cometido. Esto nos está obligando a repensar las cosas. Y, por otra parte, los hombres de negocios han visto que la buena imagen es el primer pelotazo para un buen marketing. Han descubierto que *ethics is good business*.

Por todo esto, una conclusión más ajustada a la realidad es la de considerar que, en definitiva, no nos encontramos ante un retorno a la moral, sino ante un espíritu funcionalista y utilitarista, que ha afinado y transformado los ideales de otros tiempos. Pero esto no le parece negativo a Lipovetsky: sencillamente, considera que es, por una parte, razonable y, por otra, efectivo. Y para justificar su valoración ofrece un conjunto de reflexiones que, personalmente, no comparto totalmente. Llega a decir, por ejemplo, que “lo que puede ser «aceptable» en algunos países de África o de Oriente no lo es en modo alguno en las sociedades desarrolladas”⁷⁰¹. Me parece un juicio muy realista, porque así funcionamos; pero que sea así no quiere decir que éticamente deba ser así. O afirma también, sin sonrojo, que en la ética propia del mundo empresarial “exigimos tan sólo el respeto de los principios más elevados del humanismo moral”⁷⁰². Claro, el respeto a esos principios más elevados no llega a otros principios más prosaicos... Pero, la mayoría de las veces, no es en los elevados principios, sino en los más cotidianos, donde nos jugamos el ser o no ser éticos.

Si en el juicio de estas obras citadas Lipovetsky parece mantenerse haciendo una especie de equilibrio, para llegar a confesar que se pretende hacer conciliable la ética con lo útil y lo funcional por una parte y con la defensa de los “elevados principios”, por otra, en obras anteriores su juicio era mucho más radical. Por ejemplo, en *El crepúsculo del deber* decía:

“En nuestras sociedades, los objetos y marcas se exhiben más que las exhortaciones morales, los requerimientos materiales predominan sobre la obligación humanitaria, las necesidades sobre la virtud, el bienestar sobre el Bien”⁷⁰³.

El juicio de esta cita es muy claro. A partir de él, Lipovetsky hablaba de una exacerbación del deseo, una invitación constante a la comodidad, una seducción que tenía más fuerza que la obligación, una cultura posmoralista... A raíz de todo esto, concluía en la misma página:

“De este modo se va más allá del deber exhibiendo en tinte técnico el derecho individualista a la indiferencia hacia los demás: «Da vergüenza ser feliz a la vista de ciertas miserias», escribía La Bruyère; la publicidad proclama: «Olvidaos de todo»”⁷⁰⁴.

Deseo dejar bien claro que este juicio corresponde a un libro (*El crepúsculo del deber*) varios años anterior a *La sociedad de la decepción* y *Metamorfosis de la cultura liberal*. ¿Qué ha pasado para que el juicio sea ahora tan distinto? ¿Ha cambiado la realidad que Lipovetsky está describiendo? Posiblemente, sí. No puedo decir lo contrario, cuando sabemos lo afinadamente que Lipovetsky observa la realidad; pero creo que también, sin duda, ha cambiado su propio criterio a la hora de valorar. Considero que se trata de una especie de ejercicio en el que intenta “hacer de la necesidad virtud”, que le lleva a ver la botella medio llena en vez de medio vacía.

⁷⁰¹ Ibid., 88.

⁷⁰² Ibid., 96.

⁷⁰³ Lipovetsky, G., *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona 2005, 53.

⁷⁰⁴ Ibid., 53.

Lipovetsky no es el único que realiza este intento de equilibrio al reflexionar en torno a la ética. Victoria Camps también parece señalar que a lo más que podemos llegar es a conformarnos con una ética de equilibrios⁷⁰⁵. Y la propuesta de Vattimo va en el mismo sentido, en consonancia con la orientación general de su filosofía.

“La filosofía [...] «descubre» que el sentido de la historia de la modernidad no es el progreso hacia una modernidad final caracterizada por la plenitud, la transparencia total, la presencia finalmente realizada de la esencia del hombre y el mundo. Se da cuenta de que la emancipación y la liberación que el hombre siempre ha buscado pasan, en cambio, a través de un debilitamiento de las estructuras fuertes, una reducción de las pretensiones, que en general implica más atención a la calidad que a la cantidad; estar más pendiente de escuchar la palabra del otro que de dominar el objeto. También la verdad, en todos los campos, incluida la ciencia, se convierte en un asunto de consenso, escucha, participación en una empresa común, mucho más que en una correspondencia directa con la pura y dura objetividad de las cosas: esta objetividad sólo es concebible como resultado de una trabajo social que nos une al resto de los seres humanos mucho más que a la «realidad» de los objetos”.⁷⁰⁶

Así pues, no conviene esperar ni plenitud, ni transparencia total, ni realización de ninguna esencia ni, en conclusión, la posibilidad de poder alcanzar una verdad absoluta. Sólo nos queda, como aspiración máxima, como suprema objetividad a la que podemos tener acceso, la del propio ejercicio del diálogo y la tolerancia, la práctica de la búsqueda, aprendiendo del propio ejercicio y *desaprendiendo* humildemente en el camino del *trabajo social*. Que conste que como programa de actuación me parece muy acertado. Pero no deja de ser un programa arriesgado, por una parte, pues no sabemos si es posible, y de alas un tanto cortas, pues seguiremos moviéndonos en el terreno de los equilibrios. Pero quizá ahora no se pueda pretender más.

5.2.5. El deseo de escapar del deber

Escribo este título porque, tanto en *El crepúsculo del deber* como en obras posteriores, Lipovetsky destaca un rasgo que me parece fundamental: la aspiración a superar la esclavitud del deber. Esto provoca no tanto una *crisis* de valores cuanto un *pluralismo* de los mismos. Y esta palabra, “pluralismo”, es uno de los conceptos más repetidos hoy en muy diversos ámbitos en los que se aprecia un fuerte cambio cultural: en la ética, la política, la religión... Concretamente, lo veremos con especial insistencia en el tema de la religión. Según el mismo Kant⁷⁰⁷, máximo representante de la ética del deber, en la moral lo realmente importante no es tanto lo que se hace cuanto la forma como se hace. Es decir, para él no importaban los contenidos, sino el hecho de que lo que persiguiéramos fuera lo que fuera, estuviera en concordancia con el deber. Por eso, Lipovetsky consideraba que en la *fase laica moralista* los valores estaban suficientemente fundamentados aunque no se acudiese a la autoridad de Dios: bastaba con la fundamentación del deber. Ahora, sin embargo, nos encontramos con un pluralismo de valores, pues el deber no es el valor universal que aglutina todos los demás. Por el contrario, el deber como tal está profundamente devaluado.

⁷⁰⁵ Camps, V., en “Universalidad y Mundialización”, 61-87, del libro de Cruz, M., Vattimo G. y otros, *Pensar en el siglo*, Taurus, Madrid 1998, 85.

⁷⁰⁶ Vattimo, G., “La responsabilidad de la filosofía: a propósito del ocaso de Occidente”, 165-185, en el libro Cruz, M., Vattimo G. y otros, *Pensar en el siglo*, Taurus, Madrid 1998, 182.

⁷⁰⁷ Cf. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Mare Nostrum Comunicación, S.A., Madrid 2000.

Esta situación de pluralismo no nos ha conducido a la guerra de todos contra todos, tal y como temía Hobbes. Algo positivo de esta situación es que podemos convivir perfectamente sin que las diferencias nos conduzcan necesariamente a la violencia⁷⁰⁸, lo cual no es poco. Uno de los efectos más destacados de este pluralismo de valores lo observamos en la tolerancia que nos permite vivir en una sociedad donde las diferencias son manifiestas. La diversidad de los valores se pone en evidencia en el hecho de que cada uno construye su propia moral en relación con temas tan controvertidos como el aborto, la droga, la pena de muerte, la eutanasia, el matrimonio de homosexuales, las técnicas de reproducción médicamente asistidas, etc.⁷⁰⁹. Como ya hemos visto, sí hay pluralidad, pero no nihilismo. Por eso, Lipovetsky señala.

“La sociedad hiperindividualista no destruye los referentes morales: destradicionaliza la moral, pone en cuestión todo lo que antes era indiscutido [...] No vivimos la decadencia de la moral, sino una pluralización de las éticas, acorde con una sociedad secularizada, democrática e individualista”⁷¹⁰.

5.2.6. Ética mínima

Me refería hace poco, aludiendo a Vattimo, a un programa de “alas un tanto cortas”. En este nuevo epígrafe vuelvo a esa realidad y utilizo el título de la obra de Adela Cortina⁷¹¹ para dar un paso más en el análisis de Lipovetsky, si bien de modo un tanto distinto al que ella empleó cuando usó esta expresión que tanto éxito tuvo. La pluralización de las éticas permite la convivencia de planteamientos diferentes en un mismo espacio. La tendencia más notoria, sin embargo, está clara: aunque hay grupos que se resisten al avance de una ética que huye de apelaciones al deber, cada vez son más los valores individuales del placer y de la felicidad, de la plenitud íntima, los que predominan. La entrega de la propia persona, la virtud austera, la renuncia a uno mismo parecen valores propios de otras épocas. Sí hay entregas parciales y acciones concretas que siguen despertando la admiración, pero no llamamientos a los individuos para que se consagren a algo⁷¹² de un modo global, que acapare toda la vida.

Y aún así, Lipovetsky baraja muchísimos datos de encuestas, especialmente referidos a Francia, el país que mejor conoce; pero lo hace “utilizando” los datos, es decir, esgrimiéndolos de modo que digan lo que él quiere que digan. Por ejemplo, he citado ya algunas cifras que expone para afirmar que la solidaridad, aunque sea *la solidaridad indolora*, se mantiene fuerte. Pues bien, hay otras ocasiones en las que los datos los utiliza para indicar precisamente lo contrario. En el libro *El crepúsculo del deber* ofrece unas cifras que indican que la capacidad de generosidad no llega a rozar el límite de lo que podríamos considerar una verdadera solidaridad. No me importa tanto lo que los datos indican, sabiendo que se trata de un libro ya antiguo y que habla de una encuesta de 1987, sino de la idea y el sentido que desea expresar con estos datos:

“En 1987, un francés de cada dos no había hecho ninguna donación a las causas humanitarias en los últimos doce meses. Sumadas todas las categorías, los franceses dan en concepto de ayuda a sus seme-

⁷⁰⁸ Cf. Lipovetsky, G., *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona 2003, 51.

⁷⁰⁹ Cf. *ibid.*, 52.

⁷¹⁰ Lipovetsky, G., *La sociedad de la decepción*, Anagrama, Barcelona 2008, 90.

⁷¹¹ Cf. Cortina, A., *Ética mínima*, Tecnos, Madrid 2001.

⁷¹² Cf. Lipovetsky, G., *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona 2003, 34.

jantes siete mil millones, o sea, seis veces menos que las apuestas de la Loto y el PMU, dos veces menos que los gastos en flores y plantas, cuatro veces menos que los gastos en animales domésticos”⁷¹³.

Todos estos datos son un ejemplo claro de que nos encontramos ante la ética que ya antes Lipovetsky había denominado no sólo con el término “indolora”, sino de la cual había dicho que se encontraba “al servicio de uno mismo”. Pero lo hace con conciencia de que *hoy es la única ética posible*. Y, como ya dije, en libros posteriores da el salto hasta llegar a decir que es *la “mejor” ética posible*. La diferencia no es sólo de matiz, pues supone un cambio indudable de postura.

Podemos profundizar un poco más en esta reflexión porque el contexto actual no sólo nos permite hacerlo, sino que en cierta forma nos obliga. Los gestos de entrega gratuita y generosa, que en sí mismos nos parecen admirables, pueden también despertar ciertos recelos y suspicacias en una cultura que globalmente se muestra tan escasa en capacidad de renuncia. Por eso Savater afirmó una vez, con una ironía un tanto ácida, que el único desprendimiento del que considera al hombre capaz es el desprendimiento de retina.

El mismo Savater⁷¹⁴ decía que hoy se tiende a desconfiar de los planteamientos maximalistas de las éticas fuertes, de aquellos que podríamos englobar con el nombre de “mesiánicos”. La historia parece demostrar que cuando se pretende imponer una cosmovisión determinada, movidos por la convicción de que es lo mejor para todos, se termina por caer en las mayores aberraciones posibles, que se convierten, al final, en un mal para todos. Algo así como la puesta en práctica del dicho popular de “lo mejor es enemigo de lo bueno”. Ahí entran las imposiciones políticas de las distintas dictaduras, sean del signo que sean, los abusos cometidos en nombre de la religión... Y esto sin llegar a dudar de que quienes impulsaban esas ideas estaban convencidos de que lo hacían buscando el bien, con la mejor de las voluntades.

El *pensamiento débil* y el *relativismo* actual tienen mucho que ver con esta postura antimesiánica. Lipovetsky también recoge este planteamiento y afirma: “El éxito de la ética corresponde a la derrota de las ideologías mesiánicas, al fracaso de las grandes representaciones del progreso y de la historia”⁷¹⁵.

5.2.7. ¿Motivos para la esperanza?

Lipovetsky se atreve a afirmar que nos encontramos ante *la “mejor” ética posible*. Podemos entender esa expresión en un doble sentido: con una especie de tono pesimista, diciendo que por más que nos empeñemos no podemos lograr nada más; o en un tono positivo, afirmando de esta manera que, aunque no estemos en el mediodía de la ética, tampoco nos encontramos envueltos por las sombras.

Me inclino a pensar que Lipovetsky se está aventurando a afirmar que nos encontramos en medio de una situación esperanzadora. El final de *La felicidad paradójica* es expresión de un sentimiento optimista respecto

⁷¹³ Lipovetsky, G., *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona 2005, 132.

⁷¹⁴ Cf. Savater, F., *Las preguntas de la vida*, Ariel, Barcelona 2005.

⁷¹⁵ Lipovetsky, G., *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona 2003, 46.

a la ética. Lipovetsky no sólo considera que se han dado pasos, sino que afirma que seguiremos avanzando en esa dirección, o al menos muestra la esperanza de que así sea.

No es el único que se muestra esperanzado. Bauman, tan crítico con la situación del hombre moderno, afirma que la situación posmoderna actual podría llevarnos a experimentar que es precisamente el individualismo el que supone el verdadero salto al hombre moral. ¿Por qué? Porque ya no hay tantas normas que obliguen al individuo, con lo cual es ahora cuando se podría asumir un nuevo espíritu, no ya de la obligación, sino de la gratitud. Pero en el fondo, dice Gil Villa, Bauman afirma esta esperanza sólo como hipótesis, y sin mucha convicción de que llegue a realizarse. Más bien, Bauman mantiene una opinión pesimista, porque actualmente el individuo vive tan preso de las garras del consumismo que no tiene muchas posibilidades de adquirir un nuevo espíritu. La libertad que goza el individuo no es más que una apariencia, porque en el fondo vive “bajo el disfraz del libre ejercicio de la voluntad”⁷¹⁶. Aunque Bauman parecía iniciar su reflexión desde un tono tan esperanzado, termina por pensar como lo hizo Durkheim: necesitamos de la sociedad para ser morales y necesitamos que existan normas. Y aquí parece coincidir con una opinión de Victoria Camps, para quien un problema de la moral actual es el exceso de libertad con que nos encontramos, cuando ésta no la usamos bien.

“La paradoja de la moral es que, a medida que progresamos ganando unos ámbitos mayores de libertad, vamos utilizando la libertad para inmoralidades más perversas. El siglo XX lo confirma con creces. Sería un contrasentido renunciar a los derechos y libertades individuales, que tanto ha costado ganar, pero también lo es identificar la autonomía moral con la pura espontaneidad individual sin atender a otras circunstancias”⁷¹⁷.

Para la filósofa catalana, es un grave problema de nuestro tiempo que no tenemos conciencia de que la libertad implica la capacidad de vivir en común, de hacer compatible la propia vida con la vida de los demás. Gil Villa, sin embargo, mantiene una postura más abierta a la esperanza y considera que sí es posible verle una cara positiva al individualismo. No hay duda de que el individualismo conduce al relativismo, pero éste no invade la moral.

Más esperanzado aún se muestra E. Morin. Quizá su reflexión en el fondo sea un empeño voluntarista de hacer de la necesidad virtud, pero su idea de la “política de civilización” es muy optimista. Me referiré en otras partes de mi trabajo, concretamente en el capítulo que dedique a la política, a esta idea, que para Morin es motivo de satisfacción. Con ella, Morin se refiere a gestos concretos que permiten vislumbrar que hay esperanzas en que un mundo más ético y solidario es posible. Habla de “contratendencias” como *neoarcaísmo*, *neoruralismo* y *neonaturalismo*, de un deseo de *ecologización*, de un mayor sentimiento de *corresponsabilidad*, de nuevas explotaciones biológicas, de una nueva preocupación por la salud... En fin, una serie de características que, en su conjunto, hacen pensar que hoy importa más la calidad de vida que el bienestar, y que es necesaria una visión más holística e integrada del ser humano y del universo⁷¹⁸. Con todo, y celebrando que esto pueda ser así, me da la impresión de que cada una de estas características se pueden interpretar de diversas formas. A veces es el propio individualismo envolvente, y no un verdadero deseo de vivir una ética más sólida, lo que nos hace preocuparnos más por los problemas ecológicos y por la calidad de vida por vías naturalistas.

Finalmente, hay un buen número de autores, a muchos de los cuales cité en el capítulo dedicado al comunitarismo, que, convencidos de que la anomia es negativa y que no podemos seguir dando preponderancia al in-

⁷¹⁶ Gil Villa, F., *Individualismo y cultura moral*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 2001, 76.

⁷¹⁷ Camps, V., *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, PPC, Madrid 2010, 23.

⁷¹⁸ Cfr. Morin, E., *Para una política de civilización*, Paidós, Barcelona 2009.

dividuo sobre la comunidad, consideran que es necesario volver a posturas comunitaristas.

“[Para los comunitaristas] la moralidad es la voz de la comunidad, una llamada hecha a los individuos errantes, un orden social de conducta que últimamente parece requerir la subordinación de la autonomía e independencia individuales a la comunidad”⁷¹⁹.

¿Cómo lograr esta subordinación de la autonomía a la comunidad? Esto es también algo que me pregunto yo. En todo caso, sea como sea, la solución pasa por la educación, y en este campo me siento muy sensible y muy de acuerdo. De ello hablaré en la conclusión de la tesis.

5.2.8. Ética y justicia

La ética está profundamente emparentada con la política y la justicia. Savater se preguntaba en una de sus obras⁷²⁰ qué gozaba hoy, a nivel social, de más relevancia, si la ética o la política, y para el era evidente que hoy goza de más relevancia la ética. Por más que hablemos de una “crisis de valores” o de un “relativismo moral”, no hay duda de que el discurso posmoderno se mueve más en clave de ética que de política, en parte porque el ámbito de la ética es más individual mientras que el de la política es más comunitario o social.

Pues bien, un peligro que nos acecha es que la ética se centre tanto en el ámbito individualista, que se desprenda de la vinculación que debería tener con el tema de la justicia. Y este peligro, creo, no es sólo una amenaza, sino que se ha convertido ya en una realidad. Esta desvinculación ha venido provocada en parte por el individualismo posmoderno en que nos encontramos, tema omnipresente en mi trabajo; pero también por una especie de evolución paradójica, contradictoria, de los valores que la modernidad deseaba instaurar. Este último aspecto puede parecer menos evidente, pero las obras de los críticos de Frankfurt ayudan a comprenderlo⁷²¹.

Actualmente vivimos una especie de desconfianza respecto a la moral que había surgido del racionalismo. Según Bauman⁷²², hay dos motivos históricos que justifican esta desconfianza, además de las razones filosóficas y sociológicas a las que aluden Horkheimer y Adorno:

- la sospecha de que Auschwitz o el Gulag no fueron errores incontrolables, sino productos legítimos de la práctica moderna; este es precisamente uno de los temas fundamentales de la crítica de Horkheimer y Adorno a la modernidad;
- el panorama de una división universal tan marcada entre ricos y pobres.

Al segundo de los motivos ya nos hemos referido varias veces. Centrémonos brevemente en el primero. Auschwitz es el símbolo de la destrucción de la humanidad, de la injusticia más demoníaca que podamos imagi-

⁷¹⁹ Smart, *Facing Modernity*, Sage, London, 186, citado por Gil Villa, F., *Individualismo y cultura moral*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 2001, 71.

⁷²⁰ Cfr. Savater, F., *El contenido de la felicidad*, Aguilar, Madrid 2002.

⁷²¹ Cfr. las obras de Horkheimer, M., y Adorno, T., *Dialéctica de la ilustración*, Akal, Madrid 2007 y también la obra de Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, SUR, Buenos Aires, 1969.

⁷²²Cfr. Gil Villa, F., *Individualismo y cultura moral*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 2001, 63 ss.

nar. No es extraño que se haya repetido hasta la saciedad que después de Auschwitz no se puede hacer filosofía de la misma manera. Alain Finkielkraut recoge en su libro *La humanidad perdida*⁷²³ una interesante reflexión de Primo Levi, a partir de su encuentro con el Doktor Pannwitz. Ante este médico alemán, el prisionero judío tuvo la experiencia de no sentirse observado como un ser humano. Según Finkielkraut

“El preso que está delante de la mesa del Doktor Pannwitz no es [...] un hombre asustado y miserable. Tampoco es un hombre peligroso, un hombre inferior, un hombre infame. Ni es un hombre al que hay que reformar, ni un hombre al que hay que encerrar, ni un hombre al que hay que torturar, ni un hombre al que hay que castigar. Ni siquiera es un hombre al que hay que aniquilar. Es un no hombre”⁷²⁴.

En el mismo libro citado anteriormente, Finkielkraut escribe la experiencia de otro prisionero, si bien un prisionero que no pasaba por una situación tan extremadamente lamentable: E. Levinas. Dice Levinas que, trabajando en un *Kommando* forestal, sólo un perro se dirigía a ellos y les saludaba con alegres ladridos. Para los demás era como si fueran inexistentes. Por eso, dice que aquel animal era “el último kantiano de la Alemania nazi”⁷²⁵.

Son dos ejemplos, en un contexto similar, de un modo de actuar y de concebir al hombre que se ha repetido a lo largo de toda la historia de la humanidad, y que antiguamente era el modo cotidiano de vivir y de relacionarse entre sí los pueblos distintos. “Lo propio del hombre era, en los inicios, reservar celosamente el título de hombre exclusivamente para su comunidad”⁷²⁶.

El ejemplo histórico de la pugna entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, en el S. XVI, refleja claramente esta situación. En esta pugna, el primero defendía el dominio y la imposición española sobre los pueblos americanos, mientras que el segundo pretendía defender los derechos de los indígenas. Para Ginés de Sepúlveda, los indios no eran hombres, pues no se regían por los cánones propios de la cultura española: ni la religión, ni la vida familiar, ni el modo de reproducirse, ni la manera de vivir en general, entraban en los márgenes de lo que en España se consideraba propio de los hombres. Por eso, podían ser explotados, sometidos a la esclavitud y obligados a convertirse al cristianismo. Sencillamente, al no ser hombres, no podían gozar de los privilegios propios de los hombres. Negándoles la humanidad, se podía actuar con ellos de la misma forma como se actuaba con los animales.

Toda esta reflexión me recuerda la que U. Eco realiza en un diálogo con el Cardenal Martini, cuando ambos disertaban acerca del fundamento de la ética⁷²⁷. Eco se pregunta acerca de la sorprendente actitud de inhumanidad que los hombres pueden mantener ante quienes consideran enemigos. Se pregunta, concretamente, sobre las barbaridades cometidas no ya a enemigos adultos en el campo de batalla, sino a los niños, ancianos y mujeres de los pueblos enemigos; y la respuesta que da es exactamente la misma que señalaba Finkielkraut: el otro es un *no-hombre*, por lo tanto puedo hacer con él lo que quiera: sea judío, musulmán, cristiano, bosnio, serbio, tutsi o hutu. En definitiva, nos encontramos ante *no-hombres*.

Otra herramienta a la que el nazismo acudió fue algo más sencillo, y más utilizado: la argucia psicológica de *la teoría de la conspiración*. “El antisemitismo nazi [...] no hace pública la corrupción de la naturaleza humana,

⁷²³ Finkielkraut, A., *La humanidad perdida*, Anagrama, Barcelona 1998.

⁷²⁴ *Ibid.*, 8.

⁷²⁵ *Ibid.*, 11.

⁷²⁶ *Ibid.*, 13.

⁷²⁷ Cfr. Eco, U. y Martini, C. M. *¿En qué creen los que no creen?*, Ed. Temas de hoy, Madrid 2000.

sino que denuncia sin desmayo la conspiración de los malvados”⁷²⁸. Cuando se convence al pueblo de que el otro, el enemigo, es un “malvado”, se provoca una reacción en la que el deseo de protección y la búsqueda de venganza se aúnan para conseguir reacciones que, siendo en sí mismas inhumanas, parecen en el fondo no sólo aceptables, sino buenas y éticas.

Sobre los subterfugios psicológicos y sociológicos que se pusieron en práctica para que se Auschwitz fuera posible se ha escrito mucho, y es tal el abismo al que la naturaleza humana se ha visto rebajada, que se nos seguirá haciendo, en el fondo, algo incomprensible. Para los hombres y mujeres actuales, excepto lamentables excepciones, esta aberración es hiriente; pero nuestra cultura individualista actual vive una situación que, mirada con espíritu crítico, tampoco es ideal. Sea por la costumbre a la que nos encaminan los mass media, de la que ya he hablado; sea por nuestra conciencia de víctimas, sostenida por múltiples andamiajes, tal y como analiza Bruckner⁷²⁹; sea porque sólo nos dejamos afectar por lo que ocurre en nuestro entorno cercano, o por lo que afecta exclusivamente a nuestro interés personal; sea porque el consumo acapara nuestra capacidad de soñar... parece que nuestro espíritu ético no sólo no se deja golpear por las injusticias mundiales, sino que se encuentra bien resguardado de todo lo que pudiera inquietarle.

Esta última afirmación puede parecer exagerada o sesgada, porque realmente hay muchas manifestaciones de implicación ciudadana en situaciones de injusticia universal. Al menos los medios de comunicación nos las presentan con frecuencia; pero uno tiene la impresión de que, en el fondo, son más la excepción que confirma la regla que la expresión del espíritu que hoy caracteriza a nuestra sociedad.

5.2.9. ¿Posibilidad de una ética abierta a la trascendencia?

Este planteamiento me parece muy importante e ineludible. Con todo, aquí solamente lo esbozo, ya que dedicaré un apartado específico para él, concretamente dedicado a la temática de la espiritualidad, donde abordaré también la apertura a la trascendencia.

Dice Lipovetsky que durante la segunda fase de la ética, la que ha denominado *fase laica moralista*, no se hace una referencia expresa a Dios. Sin embargo, no está tan claro que realmente este juicio sea cierto. Luc Ferry, en un libro⁷³⁰ que recoge un interesante debate que mantuvo con Marcel Gauchet, replantea indirectamente este juicio. Luc Ferry está de acuerdo en que Kant fundamentó la moral, quizá por primera vez, sin ninguna referencia a Dios ni a ningún principio sustancial. La moral quedó fundada exclusivamente en principios humanos. Sin embargo, lo religioso vuelve a introducirse al final del recorrido como horizonte de las prácticas humanas.

“Es el sentido de los famosos postulados de la razón práctica, la idea de que la moral no está fundamentada en la religión y que si lo estuviera sería un desastre [...], pero que al mismo tiempo no puede

⁷²⁸ Finkelkraut, A., *La humanidad perdida*, Anagrama, Barcelona 1998, 68.

⁷²⁹ Bruckner, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996.

⁷³⁰ Ferry, I., y Gauchet, M., *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona 2007.

dejar de haber en el horizonte de nuestras acciones morales una problemática religiosa, la abierta por los famosos postulados de la razón práctica”⁷³¹.

Así pues, Ferry considera que en el horizonte de las acciones morales no puede dejar de existir una problemática religiosa. Lipovetsky no ahonda en ella. O, a lo sumo, considera que ambas, tanto la ética, por su parte, como la religiosidad, como veremos, por la suya, han tomado un camino profundamente individualista. No podemos decir que no haya un espíritu ético, tal y como hemos visto, ni tampoco que no exista hoy un espíritu religioso, como veremos más adelante; pero sí podemos decir que en ambos campos la dirección es distinta a la que se vivió durante la modernidad.

Sin embargo, es curioso que en este momento de la tardomodernidad Ferry exponga lo que acabo de escribir, o que otros autores reconozcan que no podemos afirmar, sin más, que la ética y la religión sean campos independientes. Que son distintas, no hay duda; que son independientes, no tanto. En este sentido, se me hace muy significativa la opinión de Habermas, a la que ya aludí.

Habermas, sin renunciar a su deseo de fundar los presupuestos normativos de la convivencia sin necesidad de acudir a presupuestos metafísicos o religiosos, reconoce en la religión una puerta abierta con la que se puede contar, como una forma posible de sostener la debilitada vitalidad de la conciencia democrática. Habermas reconoce que “la razón puede justificar, pero no basta para motivar”⁷³². De esta forma, aunque sea por vía operativa, reconoce a la fe religiosa el valor de alentar el comportamiento ético. Ya vimos que esta postura fue muy criticada por otros pensadores que consideran que intentar a estas alturas tender puentes entre ambas esferas supone un claro retroceso hacia posturas que, en la opinión de Paolo Flores d’Arcais, por ejemplo, ya deberían estar superadas⁷³³.

El recientemente fallecido Ernesto Sábato, de una forma muy sencilla, y tras una vida en la que no se consideró a sí mismo precisamente creyente, se mostraba mucho más cauteloso en sus últimos ensayos. Manifiesta una viva preocupación por la situación del hombre actual, y concretamente por el relativismo moral al que nos ha conducido nuestra cultura. Por eso también tendía puentes entre la espiritualidad y la ética e intentaba ayudarnos a tomar conciencia de que si no somos capaces de encontrar resortes para seguir apostando, cuando haga falta, por el valor del sacrificio, nuestra cultura fácilmente habrá perdido el norte. Me parece este un buen testimonio para terminar este capítulo.

“¿Podríamos vivir sin que la vida tenga un sentido perdurable? Camus, comprendiendo la magnitud de lo perdido dice que el gran dilema del hombre es si es posible o no ser santos sin Dios. Pero, como ya antes lo había proclamado genialmente Kirilov, «si Dios no existe, todo está permitido». Sartre deduce de la célebre frase la total responsabilidad del hombre, aunque como dijo, la vida sea un absurdo. Esta cumbre del comportamiento humano se manifiesta en la solidaridad, pero cuando la vida se siente como un caos, cuando ya no hay un Padre a través del cual sentirnos hermanos, el sacrificio pierde el fuego del que se nutre”⁷³⁴.

⁷³¹ Ibid., 19.

⁷³² Cf. Habermas, J., y Ratzinger, J., *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Fondo de cultura económica, 2008.

⁷³³ Cf. Habermas, J., Flores d’Arcais, P., “La religión en la esfera pública”, *Claves de la razón práctica*, 179, 56-94.

⁷³⁴ Sábato, E., *La resistencia*, Seix Barral, Barcelona 2000, 43-44.

No niega que pueda seguir existiendo sacrificio. De hecho, a la pregunta de Camus sobre si es posible que existan santos aunque no haya Dios, no podemos decir sin más que no es posible. Pero sí afirma que se pierde el fuego del que se nutría. Sin duda, su opinión es discutible, pero digna de reflexión.

Con todo esto, la posibilidad de la ética abierta a la trascendencia no sólo sigue abierta, sino que, considero, se encuentra fortalecida. Otra cosa es cómo se produzca esa apertura. Concretamente, existe una especie de comprensión de la trascendencia neopaganizante que me ha llamado mucho la atención⁷³⁵. La crítica moderna al monoteísmo, tan fuerte en algunos autores, pretende no sólo una reivindicación de la autonomía del hombre, sino también acabar con herencias que pueden parecer desmesuradas y que parten de una concepción del hombre de tipo excesivamente mesiánico.

Vattimo se encuentra, en este sentido, en una postura intermedia. Se mantiene dentro de parámetros monoteístas, pero desde una concepción curiosa de la kénosis cristiana⁷³⁶, tal y como la expresa la carta a los Filipenses en el cap. 2, 5-9: un Dios rebajado, hecho hombre, *debilitado* ,y por tanto, en absoluto impositivo:

“Procurad tener los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, el cual, teniendo la naturaleza gloriosa de Dios, no consideró como codiciable tesoro el mantenerse igual a Dios, sino que se anonadó a sí mismo tomando la naturaleza de siervo, haciéndose semejante a los hombres; y, en su condición de hombre, se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por ello Dios le exaltó sobremanera y le otorgó un nombre que está sobre cualquier otro nombre”.

Para muchos pensadores, incluso dentro del mundo creyente y eclesial, es necesario desvincular el humanismo de su raigambre bíblica. Reyes Mate y J. A. Zamora citan a varios autores que mantienen este criterio: Walzer, Sloterdijk, Enzerberger⁷³⁷, etc.

5.2.10. La realidad del nihilismo

Al abordar el tema de la ética, tarde o temprano teníamos que abordar también este concepto: “nihilismo”. Ya dije que Lipovetsky había señalado en *Metamorfosis de la cultura liberal* que no nos encontramos en una época de nihilismo. Y en el libro *La sociedad de la decepción* parece zanjar la cuestión con esta sentencia: “Sí

⁷³⁵ Son muchos los filósofos españoles y extranjeros que señalan que el monoteísmo, sea cual sea su concreción religiosa, por ejemplo la cristiana, es más un mal que un bien para la sociedad, por su pretensión de verdad absoluta. Así lo expresan, concretamente, Savater o Sádaba. La apertura al fenómeno religioso es siempre discutible; pero, en caso de tener que volver a él, mejor hacerlo desde creencias y prácticas politeístas, mucho más tolerantes, menos impositoras de un determinado comportamiento ético, más abiertas en definitiva. Bueno de la Fuente realiza un análisis amplio y pormenorizado para clarificar que, en muchos ambientes de la realidad española actual, una especie de neopaganismo goza de una relevancia cultural mayor que el cristianismo. El individualismo envolvente en que nos encontramos tiene mucho que ver con esta situación, según el autor. Recomiendo la lectura de su obra *España, Entre cristianismo y paganismo*, San Pablo, Madrid 2003.

⁷³⁶ Cfr. Vattimo, G., *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona 1996. Es un libro realmente interesante, porque en él Vattimo explica el porqué de su vuelta al cristianismo, lo cual no deja de ser sorprendente; ahora bien, se trata de una vuelta vivida de un modo individual, sin que suponga en absoluto comulgar con la Iglesia, que representa, para el filósofo italiano, lo contrario de lo que significa la kénosis de Jesús: la fuerza de la institución y del poder.

⁷³⁷ Cfr. Mate, R., y Zamora, J. A., *Nuevas teologías políticas*, Anthropos, Barcelona, 2006, 34 ss.

hay pluralidad, no nihilismo”. Y un juicio semejante mantiene en su última obra, *La cultura mundo*. Sin embargo, en el conjunto de toda su producción este juicio no está tan claro. Ni en el conjunto de su obra ni en la de otros muchos autores.

Al hablar de nihilismo es necesario acudir al pensamiento de Nietzsche. Para él, todo nihilismo podía resumirse en la muerte de Dios o la transmutación de los valores supremos. Así lo expresa Vattimo, uno de los mejores conocedores del pensamiento de Nietzsche.

“Sólo allí donde no está la instancia final y bloqueadora del valor supremo de Dios, los valores se pueden desplegar en su verdadera naturaleza que consiste en la posibilidad de convertirse y transformarse por obra de indefinidos procesos”⁷³⁸.

Vattimo, intentando hacer comprensible a Nietzsche, dice que Dios muere porque se le debe negar en nombre del mismo imperativo de verdad que siempre se presentó como su ley. De este modo, pierde también sentido el imperativo de la verdad y, en última instancia, esto ocurre porque “las condiciones de existencia son ahora menos violentas y, por lo tanto y sobre todo, menos *patéticas*”⁷³⁹. Aquí, en esta acentuación del carácter superfluo de los valores últimos, está la raíz del nihilismo consumado. Habla Vattimo de un nihilismo no sólo pretendido o propuesto, sino “consumado”, porque se ha hecho evidente que los valores últimos son ahora superfluos.

¿Cómo se ha llegado a la consumación del nihilismo? Hay quienes consideran que su origen ha estado en la ilustración, que al pretender la secularización se encuentra manteniendo un ideal del hombre que está muy por encima de sus posibilidades. Por eso la ilustración es el inicio del nihilismo, pues conduce precisamente a la negación de los ideales por la imposibilidad de su realización. Así lo dice Coetzee:

“Al convertirse el hombre en el centro del universo, la Ilustración, especialmente en su fase romántica, nos impuso unas exigencias psíquicas imposibles que tienen como resultado no sólo pequeños arrebatos de violencia como los suyos o aberraciones morales como la búsqueda de la grandeza a través del crimen, sino quizá también la guerra que está consumiendo el mundo”⁷⁴⁰.

Reyes Mate acude a esta cita para incidir en la actualidad del pensamiento de San Pablo, que con su propuesta de valores absolutos y con su confianza en la realización del ser humano, a través de la fuerza de la fe, representa precisamente todo lo contrario del nihilismo.

La pérdida de la lealtad a los valores, para Dewey, tiene también su repercusión en la pérdida de relevancia del individuo. Como ya hemos visto, Dewey expresa con el término “individuo” un término positivo, semejante a personalización. Un individuo está “perdido” cuando no tiene valores absolutos sobre los que sustentarse.

“Lo fundamental es que las lealtades que en su día profesaban los individuos a ciertos valores, que les servían de apoyo y otorgaban una dirección y una perspectiva unitaria a su vida, prácticamente han desaparecido. En consecuencia, los individuos se encuentran confusos y desconcertados. Sería difícil

⁷³⁸ Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona 1987, 25.

⁷³⁹ *Ibid.*, 27.

⁷⁴⁰ Mate, R., y Zamora, J. A., *Nuevas teologías políticas*, Anthropos, Barcelona, 2006, 8.

encontrar una época en la historia tan falta de principios sólidos y garantizados en los que creer, así como de fines reconocidos de nuestras acciones como el presente en que vivimos”⁷⁴¹.

Cuando el individuo se encuentra perdido, de la forma en que define el párrafo anterior, es decir, sin una dirección, se encuentra literalmente “a la deriva”, porque “la naturaleza humana sólo es dueña de sí misma en tanto tiene valores a los que aferrarse”⁷⁴². Cuando no tiene estos valores, se encuentra en una situación de nihilismo, y para Dewey las manifestaciones de este nihilismo las podemos observar, por ejemplo, en la vida sexual y en los matrimonios rotos. Que la situación de la familia sea la que hoy tenemos no significa que haya sido algo deliberado, sino que es el resultado de otros muchos factores, que inciden en la situación nihilista actual⁷⁴³.

Pero hay autores que consideran que esto no puede seguir así. Considerar que es más importante el acuerdo que los principios es para muchos una forma cómoda de descender por una pendiente relativista que no augura nada bueno. Tomar esa actitud es estar a un paso de afirmar el nihilismo o, lo que sería peor, la imposición del punto de vista de quien, en una discusión determinada, pudiera ser más hábil para discutir, pero sin llegar por ello a tener más razón en aquello que defiende.

“Si el fin de la discusión es llegar al acuerdo, el debate aconseja prescindir de los principios que expresan el desacuerdo inicial. Y como el hecho es que *estamos* de acuerdo, nada más inútil que poner los principios sobre el tapete de la discusión. ¿Acaso no estamos de acuerdo en que la condición de personas libres se garantiza al definirnos jurídicamente como sujetos de derechos?... ¿fundamentales? Entiendo que éste es un procedimiento falaz para fingir que coincidimos en lo principal mientras exponemos nuestras discrepancias; un argumento que sirve de coartada para imponer su punto de vista relativista o postmoderno a quienes los principios les son indiferentes. Esta forma de argumentación conduce por un atajo demasiado cómodo a un huerto que algunos, tal vez más de quienes quieren reunirse en él, no deseamos visitar”⁷⁴⁴.

Y podría ocurrir que en la discusión y en la búsqueda del consenso no fueran los valores los que nos movieran, sino los intereses; o que, al hablar de valores, estos vinieran a respaldar nuestros intereses y no a la inversa. En el libro *La lógica oculta de la vida*⁷⁴⁵ T. Harford se muestra convencido de que todos nuestros comportamientos, incluso los aparentemente más irracionales, se mueven por planteamientos racionales, de tipo utilitarista, cuando no directamente económico.

Cuando el vacío de valores absolutos se intenta llenar recurriendo a lo que pueda parecer más rentable, entonces es que nos encontramos muy cerca del nihilismo. Lipovetsky lo niega, o al menos le quiere quitar al tér-

⁷⁴¹ Dewey, J., *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona 2003, 86.

⁷⁴² *Ibid.*, 92.

⁷⁴³ Cfr. *ibid.*, 98.

⁷⁴⁴ Núñez Ladevéze, L., *Identidades humanas: conflictos morales en la postmodernidad*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2005, 7-8.

⁷⁴⁵ Harford, T., *La lógica oculta de la vida*, Temas de hoy, Madrid 2008. En este libro el autor analiza, a partir de encuestas y estudios sociológicos, múltiples casos que le llevan a la conclusión de que, tanto en la vida personal como social, las pautas de comportamiento vienen profundamente motivadas por intereses personales, aunque estos intereses actúen a veces de un modo inconsciente. Analiza múltiples casos que tienen que ver con la vida sexual, la convivencia en barrios marginales, las propuestas educativas, los parámetros de comportamiento de grupos marginales concretos, etc., y el resultado es siempre el mismo: tras determinados comportamientos aparentemente casuales, se encuentra el deseo de mejora y la respuesta más adecuada para conseguir un efecto que, a la larga o a la corta, resulte beneficioso, con independencia del mayor o menor grado de moralidad de dicho comportamiento.

mino “nihilismo” la carga de negatividad con la que tradicionalmente lo hemos asociado. González Faus, siguiendo precisamente a Lipovetsky, afirma que nos encontramos en una situación de nihilismo, si bien no es el nihilismo metafísico de sentido fuerte, sino

“un nihilismo práctico y tácito que no se formula ni se profesa ni se defiende, pero actúa como *presupuesto latente* de unas conductas y unas formas de vida. Ese nihilismo descafeinado no se recatará de proclamar, de vez en cuando, grandes victorias tecnológicas que nos ayuden a lo que proponía resignadamente A. Camus como solución de la vida: «imaginar a Sísifo dichoso»⁷⁴⁶.

El nihilismo actual no es en absoluto aguerrido ni combativo. Cuando Comte Sponville habla del nihilismo lo asocia a la barbarie, por considerarlo el propio de “los prisioneros de sus pulsiones, su estupidez y su cultura. Esclavos de lo que creen su libertad [...] Espadachines de la nada”⁷⁴⁷. Pues bien, esa es una posibilidad de nihilismo, pero el nihilismo actual tiene poco que ver con esa descripción.

González Faus cita a otro autor con quien ya estamos más que familiarizados: Bauman. Cuando este filósofo utiliza el término *modernidad líquida*, que da título de uno de sus más famosos libros⁷⁴⁸, acuña un término que sirve para plasmar incluso de un modo plástico un cierto modo de entender el nihilismo: un mundo cuya realidad se nos presente sin solidez ni consistencia, acomodable, en un continuo e irrecuperable cambio de posición. Estas son también notas que describen la situación nihilista actual. Y la misma evolución de los títulos de las obras de Lipovetsky es suficientemente significativa de esta misma realidad para González Faus:

“De *La era del vacío* en 1983 pasamos a *El imperio de lo efímero* (1987), y ésta acaba llevándonos a *El crepúsculo del deber* (1992). El vacío del primer título puede aludir a nuestra sensación de nihilismo desencantado”⁷⁴⁹.

5.2.10.1. ¿Para qué sacrificarse?

Utilizamos a Lipovetsky como representante práctico de un mundo abocado al nihilismo. Sin embargo, lo repito por ser fiel a su pensamiento, Lipovetsky no afirma de un modo tajante que nos encontremos en un mundo nihilista. Si por *nihilismo* entendemos ausencia de valores, ya hemos visto que Lipovetsky insiste de múltiples formas en que esa no es nuestra situación. Ahora bien, el cambio en la concepción de los valores es tan drástico que, tal y como nos sugiere González Faus, si no nos encontramos ante un *nihilismo metafísico*, radical, sí lo estamos ante un *nihilismo de tipo práctico*. Si el sentido del deber se encuentra moribundo, si, tal y como hemos señalado en varias ocasiones, no nos quedan resortes para poder proponer a las nuevas generaciones la capacidad de sacrificio, si todo es relativo y secundario porque lo que prima es el bienestar personal, y no el bien en sí, y no hay valores absolutos... considero que nos encontramos en medio de una situación de nihilismo real.

⁷⁴⁶ González Faus, J. I., *Nada con puntillas: fraternidad en cueros. La lucha por la justicia en una cultura nihilista*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2010, 11.

⁷⁴⁷ Comte-Sponville, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006, 45.

⁷⁴⁸ Bauman, Z., *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2003.

⁷⁴⁹ González Faus, J. I., *Nada con puntillas: fraternidad en cueros. La lucha por la justicia en una cultura nihilista*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2010, 14.

Si todo es relativo, desde luego, ¿para qué sacrificarse? En el planteamiento nietzscheano, era necesario que el hombre se esforzara para salir de una situación de nihilismo. Pero ahora hemos renunciado a la recreación de los valores y a la construcción del superhombre. Las grandes finalidades se han apagado. Nos encontramos en un mundo en el que *nos movemos haciendo equilibrios*, en el que ni el moralismo de otras épocas ni el hedonismo de décadas atrás tienen la última palabra.

“Es verdad que el individualismo contestatario del «¡gozad sin trabas!» se ha terminado, pero no por eso se regresa al moralismo de antaño. Se trata nuevamente de la realización personal que permanece como el valor primordial, pero eso se conjuga ahora con las preocupaciones relativas a la responsabilidad respecto de los otros, respecto de la naturaleza y del ambiente”⁷⁵⁰.

En este mundo, tan bien descrito por Lipovetsky, González Faus compara el pensamiento de Tierno Galván con el del filósofo francés. Descubre que ambos tienen en común el hecho de saber que todo se acaba en la finitud, por eso no es necesario ni conveniente sacrificarse mucho. Pero al menos en Tierno Galván todavía dominaba la lógica socialista, que mantiene un grado de utopía por el cual merece la pena al menos un cierto grado de sacrificio, mientras que “Lipovetsky vive una lógica capitalista donde la pregunta por el sentido queda sustituida por el consumo”⁷⁵¹. En la nueva lógica se produce una desafección profunda, por no hablar de una gran desconfianza, frente a los grandes sistemas de sentido y representación, de modo que actualmente no nos mueve la esperanza ni respecto a las grandes utopías ni respecto a los grandes sacrificios.

“Ya nadie cree en las promesas demiúrgicas de transformación del mundo, ya nadie quiere la revolución, casi nadie habla ya de destruir el capitalismo y la economía de mercado. [...] El fin de la era revolucionaria significa la reivindicación del presente, el predominio del presente sobre el futuro, la primacía de los deseos de bienestar y de placer sobre el sacrificio de las personas”⁷⁵².

¿Placer sobre el sacrificio? ¿Por qué optar por el sacrificio cuando el placer tiene el mismo valor? La pregunta sobre el porqué del sacrificio no es solamente teórica. Es mucho más lacerante en la práctica, porque cada vez es más cierto que somos incapaces de vivir de una forma sacrificada y de encajar el dolor. Las generaciones anteriores estaban sobradamente más preparadas para encarar la carencia, el dolor y el malestar. Sabían postergar los momentos de placer, preparar el futuro, aunque eso significase que en el presente se pasara mal. Hoy no es así.

“En un tiempo en que el sufrimiento no tiene ya el sentido de prueba que hay que superar, se generaliza la exigencia de eliminar lo más aprisa posible, químicamente, los problemas que afligen al paciente y que aparecen como una simple disfunción, una anomalía tanto más insoportable cuanto más se impone el bienestar como ideal de vida predominante”⁷⁵³.

Lipovetsky señala que cada vez tenemos menos medios simbólicos para dar sentido al sufrimiento, al dolor, a lo que no va bien. Como veremos, hubo épocas en las que la religión era generadora de un tipo de sentido que

⁷⁵⁰ Lipovetsky, G., “Espacio privado y espacio público en la era postmoderna”, 23-37, en Vattimo, G. y otros, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas 2000, 34.

⁷⁵¹ González Faus, J. I., *Nada con puntillas: fraternidad en cueros. La lucha por la justicia en una cultura nihilista*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2010, 14.

⁷⁵² Lipovetsky, G., “Espacio privado y espacio público en la era postmoderna”, 23-37, en Vattimo, G. y otros, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas 2000, 32.

⁷⁵³ Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007, 278-279.

estaba muy por encima de la propuesta del placer y que no anunciaba tanto la felicidad como la redención, que es algo muy distinto. Pero hoy nos cuesta entender ese modo de plantear las cosas. Bruckner habla de un deseo de “santidad sin esfuerzo”, cuando dice: “No hay cosa más agradable que esta caridad sin obligaciones: pues así puedo ser egoísta y sacrificarme, ser desapegado e implicarme, ser pasivo y militante”⁷⁵⁴... A condición de que no pase la frontera del sacrificio, claro. Y, si se cruza la frontera, enseguida se acude a los psicótrópos. De hecho, una de las novedades de nuestros días es la creciente intolerancia al malestar interior, que se manifiesta en una demanda consumista en relación con el bienestar psicológico.

Bauman también analiza esta característica del hombre actual. Para este filósofo, la modernidad, que encuentra especialmente representada en la revolución industrial, venía caracterizada por un espíritu ético que, por estar tan centrado en las virtudes del trabajo, el cumplimiento del deber, la laboriosidad, y por las condiciones sociales en las que se vivía, tenía un carácter profundamente ascético. Pero en poco tiempo se ha producido un cambio drástico. En aquella época el esfuerzo no sólo era bien considerado, sino que indicaba el grado de confianza y el comportamiento de tipo ético que se podía esperar de una persona. Otras facetas no contaban, porque muchas de las necesidades que hoy nos pueden parecer incluso de tipo primario entonces no eran imaginables ni siquiera en el campo del deseo.

“Como comenta Werner Sombart, el nuevo régimen fabril necesitaba sólo partes de seres humanos: pequeños engranajes sin alma integrados a un mecanismo más complejo. Se estaba librando una batalla contra las demás «partes humanas», ya inútiles: intereses y ambiciones carentes de importancia para el esfuerzo productivo, que interferían innecesariamente con las que participaban de la producción”⁷⁵⁵.

Además, es evidente que hoy un esfuerzo menor puede ser mucho más efectivo de lo que antes era una acción muy sacrificada. Como ha señalado Lipovetsky por activa y por pasiva, resulta que “cuanto menos espíritu de sacrificio, más capacidad para recoger fondos”⁷⁵⁶. Esto es así porque la era del marketing humanitario y caritativo (mailings, carteles, *tele-caridad*) es muy poco exigente para los individuos, pero es mucho más eficaz. Es poco rigorista pero más «movilizador» de las masas. Por eso, ¿para qué el esfuerzo y el sacrificio? ¿Para qué alimentar o aguantar los problemas de conciencia que podrían obligarnos a replantearnos nuestro estilo de vida, si podemos, sin grandes sacrificios, ayudar a los pobres y, a la vez, sentirnos bien?

5.2.11. Una “especie” nueva

Claro, esta situación está afectando profundamente al hombre. No es sólo que adopte una postura distinta; es que “es” una persona distinta, con una capacidad nula de aguantar las incomodidades y mucho menos el dolor. Sin capacidad de sacrificio no nos sentimos capaces de aguantar nada, ni siquiera la visión del dolor que puedan sufrir los animales. Es lo que Lipovetsky señala cuando habla de la generación “psi”, a la que se refería ya en *La era del vacío*.

⁷⁵⁴ Bruckner, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996, 262.

⁷⁵⁵ Bauman, Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa Editorial, Barcelona 2005, 20.

⁷⁵⁶ Lipovetsky, G., *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona 2005, 139.

Al hablar de la incapacidad de sacrificio del hombre actual, podemos entender mejor por qué hoy no hablamos tanto de la ausencia de valores cuanto de la incapacidad de afrontar el sacrificio en función de los valores. Sin embargo, no todos están de acuerdo con esta afirmación, que encabeza Lipovetsky y que siguen otros autores, como Bauman, Carlos Díaz, Dewey, Victoria Camps, González Faus... Personalmente, en este debate me encuentro más cercano a la posición de Lipovetsky y de los autores citados. Como ellos, pienso que, aunque haya personas que sigan siendo un claro ejemplo de una capacidad de entrega y sacrificio encomiables, ese no es el denominador común de nuestra sociedad. Es cierto que a nivel familiar, en el círculo reducido de los más íntimos, seguimos percibiendo esa capacidad de sacrificio por los demás. De hecho, en medio de una crisis económica como la que estamos viviendo, descubrimos de forma creciente que la familia sigue siendo el recurso permanente de la ayuda y el sacrificio a favor de sus miembros. Pero considero que estos rasgos, importantes, no son extrapolables a la vida social en general. Se trata más bien de un espíritu *corporativo*, del que ya hemos hablado, que de un espíritu auténticamente gratuito.

No obstante, hay quien no piensa así. Luc Ferry, concretamente, dice no estar de acuerdo con Lipovetsky, y concretamente con la opinión que expresa en *El crepúsculo del deber*, según la cual “la noción del sacrificio ha desaparecido del todo de la problemática moral”⁷⁵⁷. Ferry mantiene una opinión distinta a lo largo de su libro en *El Hombre-Dios*⁷⁵⁸. Está de acuerdo en que hoy ya no nos sacrificamos en Europa por entidades religiosas. Sin embargo, añade lo siguiente: “Muchos individuos estarían dispuestos a arriesgar su vida por defender un cierto número de valores, o simplemente por defender a su prójimo”⁷⁵⁹.

Esta misma opinión la mantiene insistentemente en el libro *Aprender a vivir*. Al final de esta obra, Ferry reafirma su convicción en una tesis muy opuesta a la de la *ética indolora* de Lipovetsky. Es cierto que ya no vivimos en un mundo en el que la experiencia religiosa que pudiéramos denominar “fuerte” sea común. Pero, si en nuestro mundo son muy pocos los que estarían dispuestos a sacrificar su vida por la gloria de Dios, sin embargo seguramente serían muchos más los que lo harían en defensa de la libertad, aunque no seamos muy conscientes de ello⁷⁶⁰. Cuando expresa esta opinión lo está haciendo en el contexto más amplio de una idea a la que Ferry le da mucha importancia: *la divinización de lo humano*. De acuerdo a esta visión, la trascendencia no ha desaparecido del mundo y no podemos contentarnos simplemente con morales laicas. Pero de esto hablaremos más adelante.

5.2.11.1. Esto afecta a nuestra forma de amar

Hasta aquí, esta nueva forma de ser parece solamente una moda, como una especie de resultado cultural que no tiene mayores consecuencias; pero lo cierto es que esta nueva comprensión afecta profundamente el modo de ser del hombre y su modo de situarse ante la vida. Y si afecta a nuestro modo de ser, afecta a una de las dimensiones fundamentales de nuestro ser, que es la *capacidad de amar*. Sin capacidad de sacrificio no estamos preparados para vivir el amor en toda su profundidad y con todas sus consecuencias. Aunque sea de un modo inconsciente, cambia nuestro modo de entender el amor y comenzamos a percibir que el amor para toda la vida, que es imposible sin ascesis y sacrificio, no es posible.

⁷⁵⁷ Ferry, I., y Gauchet, M., *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona 2007, 20.

⁷⁵⁸ Cf. Ferry, L. *El Hombre-Dios*, Tusquets, Barcelona 1997.

⁷⁵⁹ Ferry, I., y Gauchet, M., *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona 2007, 21.

⁷⁶⁰ Cf. Ferry L., *Aprender a vivir*, Taurus, Madrid 2007, 288.

En *La felicidad paradójica* Lipovetsky ofrece unas reflexiones muy interesantes sobre el amor. Presenta la evolución del amor, del mismo modo que lo había hecho anteriormente respecto al consumo y la ética, y asegura que actualmente todos los hombres y mujeres aspiran al *amor romántico*, es decir, a una relación de pareja consistente en el amor mutuo, correspondido y vivido como fuente de satisfacción. Aunque pueda parecer extraño, basta una mirada a la historia para descubrir que realmente esto no ha sido lo más habitual, pues las parejas se unían en gran medida por convenios familiares, necesidades económicas o determinados intereses; después el amor podía llegar a surgir o no, pero, independientemente de cómo se viviera la relación, esas parejas vinculadas en matrimonio difícilmente llegaban a separarse. Con esto, en absoluto quiero sugerir que este tipo de relaciones sea mejor que el actual, ya que parece garantizar la fidelidad. Solamente describo los hechos.

Antaño, las expectativas que los contrayentes tenían respecto al matrimonio eran mucho más reducidas, por eso no se producía el desencanto que es tan habitual en nuestros días y es posible que eso influya en el hecho de que la proporción de separaciones y divorcios sea cada vez más elevada. Paradójicamente, cuanto más se considera que el amor debe ser el origen del matrimonio, (Lipovetsky se refiere a él como “amor romántico”), menos duran las parejas. En una estancia de dos meses que pude realizar en la India, me comentaba un autóctono que actualmente crece el número de parejas que se casan por amor y se reduce el de parejas que lo hacen por convenios familiares, que era la forma habitual hasta hace poco; pero me decía también que el número de parejas que se separan dentro del primer grupo es muy superior que las que lo hacen dentro del segundo. Lipovetsky concluye diciendo: “Cuando la pareja se basa únicamente en el sentimiento, todo acaba en rupturas, crisis relacionales y desilusiones”⁷⁶¹. Parece un juicio muy negativo y desesperanzado, pero Lipovetsky, como casi siempre, avala su juicio con datos estadísticos.

Bauman opina de forma parecida. Acude al clásico *El arte de amar*⁷⁶² de Erich Fromm para indicar que en el amor es necesaria una buena dosis de humildad, coraje, fe y disciplina.

“Sin humildad y coraje no hay amor. Se requieren ambas cualidades, en cantidades enormes y constantemente renovadas, cada vez que uno entra en un territorio inexplorado y sin mapas, y cuando se produce el amor entre dos o más seres humanos, éstos se internan inevitablemente en un terreno desconocido”⁷⁶³.

Pues bien, la opinión de Bauman es que hoy cuesta entrar en este terreno desconocido porque tendemos a confundir el deseo y el amor, cuando en realidad ambos son ontológicamente diferentes y “tienen propósitos opuestos. El amor es una red arrojada sobre la eternidad, el deseo es una estratagema para evitarse el trabajo de urdir esa red”⁷⁶⁴. Nos movemos más en el terreno del deseo que en el del amor, porque nos encontramos más preparados para desear que para amar. El amor luchará por perpetuar el deseo; pero el deseo, por su parte, “esca-pará de los grilletes del amor”.

⁷⁶¹ Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007, 161.

⁷⁶² Fromm, E., *El arte de amar: una investigación sobre la naturaleza del amor*, Paidós Ibérica, Barcelona 1999.

⁷⁶³ Bauman, Z., *Amor líquido, Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica, México 2005, 22.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, 25.

5.2.11.2. Y afecta también a la procreación

Este es un tema relacionado también con el amor, pero mucho más concreto. Es una prueba de que el cambio producido en el universo de los valores supone, aunque haya podido parecer un título un tanto exagerado y pretencioso, que nos encontramos ante una especie nueva. En el mundo desarrollado, como ocurre todavía hoy en muchos países que aún no han adquirido nuestro nivel de desarrollo, las familias, hace apenas unas décadas, tenían muchos hijos. Las circunstancias sociales y económicas hacían que el hecho de tener muchos hijos fuera considerado como una bendición. Abrahán, el personaje bíblico, es un buen símbolo de este universo cultural: Dios no encuentra mejor modo que premiar la fidelidad del hombre que el de prometerle una numerosa descendencia.

En el mundo rural, un hijo era considerado, entre otras cosas, como una mano de obra barata. Su manutención no resultaba excesivamente gravosa, porque la población sabía vivir con lo mínimo y la vivienda rural no presentaba tantos problemas de espacio como la vivienda urbana. Y sobre todo, en aquella época muchas de las condiciones de vida que hoy nos parecen irrenunciables eran inimaginables. Hoy, esa pretendida bendición sería más bien una maldición, porque hoy un hijo “no resulta barato” ni la situación laboral está como para traer muchos niños al mundo. Por eso se prefiere tener a lo sumo uno o dos hijos, a los que no les falte de nada, antes de tener muchos hijos que obligarían a vivir en medio de estrecheces.

En este análisis, son profundamente determinantes las condiciones económicas y sociales; pero de ellas se derivan muchos de los temas que hoy están en el candelero en el debate de tipo ético: los medios anticonceptivos, el aborto, la situación de la mujer, la baja por maternidad (y paternidad)... Pero según Bauman, todos estos debates y las transformaciones que provocan son sólo los primeros pasos, a tenor de lo que se avecina, con lo cual el título de este capítulo, “una nueva especie”, es aún más realista.

“La demanda de seguridades que ofrezcan reducir los riesgos endémicos propios del nacimiento de todo hijo a niveles al menos comparables con los de cualquier otro producto de venta en mostrador es potencialmente infinita. Las compañías que ofrecen la posibilidad de «elegir un hijo de catálogo de atractivos donantes» y las clínicas que realizan a pedido de sus clientes el mapa genético de un niño que todavía no ha nacido no deben preocuparse ni por falta de clientes interesados ni por la escasez de negocios lucrativos”⁷⁶⁵.

5.2.11.3. La nueva ascética

Termino este capítulo dedicado a la ética con una última reflexión sobre el nihilismo y la pregunta acerca de si el sacrificio sigue siendo posible o no en nuestros días. Lipovetsky señala que el cambio de valores hace que hoy entendamos la ascética y el sacrificio de una forma distinta, volcada sobre todo en uno mismo. La escala de valores del estado del bienestar descalifica el ideal del sacrificio de tiempos pasados, tal como hemos visto. Hoy priman los ideales del placer, la diversión, la libre elección individual... En función de esa escala de valores, hoy tiene una relevancia principal, por ejemplo, el culto al cuerpo, que obliga, especialmente a la mujer, pero de forma cada vez más fuerte también al hombre, a imponerse fuertes sacrificios (dietas, ejercicio físico,

⁷⁶⁵ Ibid., 66.

horas de gimnasio, costes económicos) para sentirse a gusto consigo mismo, siguiendo los cánones que la estética impone, sabiendo además que el modelo estético varía según las modas.

Las prácticas ascéticas de antes apuntaban hacia la perfección del alma; hoy las prácticas que imponen los cánones estéticos apuntan hacia la perfección del cuerpo. El ideal de belleza es más bien producto del consumo y del mercado. “La cultura del consumo y de la comunicación de masas coincide con la creciente pujanza de las normas estéticas del cuerpo”⁷⁶⁶.

Hay quienes ven en esta obsesión por la delgadez la prolongación de los valores ascéticos del pasado, que mostraban un odio incuestionable hacia la carne. Las mortificaciones de entonces son comparables a las dietas actuales. El adoctrinamiento religioso de aquella época se asemeja al que ejerce hoy la publicidad. Los textos sagrados han sido sustituidos por los métodos de adelgazamiento, los ciclos de purificación por los regímenes, las creencias en la resurrección por las cremas antienvjecimiento, los profetas por los cirujanos plásticos... Es una visión completamente distinta de los antiguos ideales, pero que siguen exigiendo sacrificios, si bien en función de objetivos no trascendentes, sino inmanentes y centrados en uno mismo. Me recuerda mucho el clima que se respira en el libro *La insoportable levedad del ser*⁷⁶⁷. En él sólo podemos perseguir pequeños placeres que nos ayuden a soportar una existencia que tiene como principal bondad el hecho de que, al menos, es leve.

Esta nueva ascética no sólo se expresa en la preocupación por la belleza, sino que también se asume que conviene vivir sin darle al cuerpo todo lo que pueda pedir, para así poder disfrutar de la salud. El hedonismo que se reflejaría en el mito de Dioniso no tiene la última palabra. Si en décadas anteriores se prefería vivir al ritmo frenético de la acumulación desenfrenada de sensaciones, hoy se prefiere un estilo de vida más tranquilo y moderado, que permita asegurar durante más tiempo el disfrute de la vida, aunque sea un disfrute menos intenso. No es propiamente “ascética”, pero se le parece ligeramente. Quizá nuestra cultura no esté dispuesta a asumir cotas más altas de sacrificio.

“Los ideales hedonistas han sido sustituidos por la ideología de la salud y la longevidad. Los individuos renuncian masivamente en su nombre a las satisfacciones inmediatas, corrigen y reorientan su comportamiento cotidiano [...] Se ha cerrado otro capítulo: la moral del instante ha cedido el paso al culto a la salud, a la ideología de la prevención, a la vigilancia sanitaria, a la medicalización de la existencia. Prever, anticiparse, planificar, prevenir; lo que se ha adueñado de nuestras vidas individualizadas es una conciencia que no deja de tender puentes hacia el mañana y el pasado mañana”⁷⁶⁸.

5.2.12. Conclusión

Termino uno de los capítulos que me parecen fundamentales en la tesis. Ya expresé en su momento que había puesto en primer lugar el tema del consumismo, aunque consideraba éste más importante que aquel, y creo que queda de manifiesto con todo lo que he escrito. Hay una profunda relación entre el consumismo y la ética, no

⁷⁶⁶ Lipovetsky, G., *La tercera mujer: permanencia y revolución de lo femenino*, Anagrama, Barcelona 2007, 133.

⁷⁶⁷ Kundera, M., *La insoportable levedad del ser*, Tusquets, Barcelona 2006.

⁷⁶⁸ Lipovetsky, G., *Los tiempos hipermodernos*, Anagrama, Barcelona 2008, 76-77.

tanta como para que podamos decir que la ética es el resultado del ambiente del consumismo en que nos encontramos, pero no cabe duda de que está fuertemente condicionada por el consumo.

Hemos hecho un recorrido en este capítulo desde lo que me parecía más importante, que eran los temas con los que lo inicié, centrados en la dificultad de fundamentar una ética en la que todo parece relativo, hasta las consecuencias concretas que este tipo de ética traen consigo, que se manifiestan en el hecho de que hoy todo gira en torno a uno mismo. Desde ahí cobran sentido algunas de las preguntas que me he formulado a lo largo del capítulo, como por ejemplo si es posible hoy un verdadero altruismo, si es planteable la vivencia de una ética que pueda llegar incluso al sacrificio, si el cambio de ascética que hemos vivido (de los valores del espíritu y la aspiración a una cierta santidad a los valores centrados en la salud, lo físico, la imagen...) responden a un nuevo modo de ser persona, a un nuevo universo de valores, entre los que destacan todos aquellos que tienen que ver con la autorrealización de la persona...

Pero en todo momento he pretendido dejar algo claro, especialmente a partir de la reflexión muy matizada de Lipovetsky: no nos encontramos en medio de una situación de inmoralidad ni estamos en un mundo nihilista. Sencillamente, estamos en medio de una situación en la que los valores han cambiado, donde todo parece más difuso, más "líquido", en expresión de Bauman, donde tan pronto se puede afirmar una cosa como su contrario... Asistimos a una transmutación de valores. Aunque es posible que tampoco esta expresión sea la más adecuada, puesto que hablar de "transmutación de valores" parece dar a entender que una escala de valores ha sido sustituida por otra. Y más bien lo que ha cambiado es lo que se encuentra en el centro de esa escala: si antes en el centro se encontraban unos valores que la sociedad había asumido y que el individuo debía vivir para sentirse reconocido, integrado y respaldado por la sociedad, ahora lo que se encuentra en el centro es el propio individuo: sus necesidades, sus gustos, sus intereses... Todo pasa por su visión, una visión muy personal, pero a la vez muy fuertemente condicionada por lo que impera en la atmósfera en la que se encuentra, sea por medio de la moda, el consumo o el propio ambiente de relativismo.

5.3. La realidad política

En el capítulo anterior ya hice alusión a una opinión muy extendida: actualmente goza de más relevancia la ética que la política. Aunque hablemos de "crisis de valores" y de "relativismo moral", no hay duda de que el discurso posmoderno se mueve más en clave de ética, en parte porque el ámbito de la ética es más individual, mientras que el de la política es más comunitario o social. Así que abordamos ahora la reflexión sobre la política con la conciencia de que, aunque objetivamente sea un tema muy importante, en un mundo individualista no es considerado prioritario, por más que la realidad cotidiana nos obligue a volver los ojos a ella y sepamos que de ella depende en gran parte nuestra vida.

5.3.1. Ante todo, democracia, pero entendida de un modo paradójico

Y comenzamos por una afirmación incuestionable: en occidente, hablar de política es hablar de democracia. A pesar de la crisis, el absentismo electoral, las campañas de desprestigio de la política, la corrupción de los partidos, la crisis de las instituciones, el individualismo (hiperindividualismo, no lo olvidemos)... a pesar de todo esto, Lipovetsky parece que lo tiene claro: vivimos una situación política ideal, nos encontramos en el mejor de los mundos posibles, porque la democracia está consolidada, y no cabe duda de que éste es el mejor sistema político que podemos esperar. Por primera vez desde finales del siglo XVIII, las sociedades liberales ya no tienen otro proyecto político que la democracia. Ningún gran partido político incluye ya en su programa la destrucción de las instituciones de la libertad, ningún gran partido reivindica ya el uso de la violencia política. Este dato histórico es radicalmente nuevo, y constituye una oportunidad fundamental para las sociedades liberales⁷⁶⁹.

Aunque las encuestas ratifiquen el desinterés de la población en torno a la política, como veremos en algún momento de este capítulo, también dejan claro que la democracia es ampliamente respaldada. La última macroencuesta publicada por la Fundación Santa María⁷⁷⁰, relativa a los jóvenes españoles, asegura que el 72,3% de los jóvenes considera la democracia como la forma de gobierno preferible. Aún así, no está de más señalar que se ha producido la sorprendente reducción de un 10% respecto al dato de hace cinco años. También es llamativo que quienes aseguran no saber si es así actualmente sea un 12,4%. Con todo, el respaldo incondicional a la democracia sigue siendo prácticamente de las tres cuartas partes de la población juvenil.

5.3.1.1. Democracia e individualismo

La democracia se considera, globalmente, el único sistema político plausible. Ahora bien, para Lipovetsky y otros muchos autores de raigambre liberal, la democracia está profundamente emparentada con el individualismo envolvente. Independientemente de que haya pensadores de tipo comunitarista que consideran que los valores democráticos sólo se pueden sustentar en posicionamientos de tipo comunitario, la realidad es que la mayoría considera que la democracia liberal se asienta fundamentalmente sobre la defensa de la libertad y de los valores propios del individualismo occidental. El “yo primero” tiene mucho peso en la aceptación de la democracia.

“El individualismo contemporáneo no tiene sentido más que en la era democrática, en la cual reinan un consenso y un apego fuertes, generales y durables a las instituciones y los valores democráticos. [...] El movimiento que apunta a valorizar el «yo primero» conduce, paradójicamente, a la aceptación de las reglas políticas y éticas de la era democrática, al consenso democrático”⁷⁷¹.

⁷⁶⁹ Cf. Lipovetsky, G., *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona 2003, 122. Y esta opinión se mantiene en muchos autores. Se podrá hablar de “paradojas” de la democracia, pero parece evidente que aunque nadie está totalmente contento con la democracia, nadie la cambiaría por otro sistema político.

⁷⁷⁰ AA. VV., *Jóvenes españoles 2010*, Fundación Santa María, Madrid 2010, 91.

⁷⁷¹ Lipovetsky, G., “Espacio privado y espacio público en la era postmoderna”, 23-37, en Vattimo, G. y otros, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas 2000, 33.

Considero que la opinión anterior no dice mucho a favor del sistema democrático. Más que asentarse en la generosidad, la participación ciudadana, la búsqueda común de lo mejor, el diálogo... parece hacerlo en una especie de desgana y de consideración de que es el sistema menos malo para que se siga viviendo aceptablemente. Y si no podemos hablar de “vivir bien”, al menos para hacer que cada individuo viva “su propia vida”, que, según Ulrich Beck, es una de las pretensiones del hombre posmoderno. Este deseo de vivir la propia vida, sin más complicaciones, tiene para Beck una importancia muy grande, porque conduce directamente a una creciente despolitización:

“La preponderancia de vivir nuestra propia vida conduce [...] a una despolitización de la política nacional. Se ponen en tela de juicio especialmente dos de las condiciones básicas para la democracia de representación nacional. La primera es la confianza general que permite a los partidos [...] movilizar a sus miembros y a los ciudadanos [...] La segunda es el número limitado de actores colectivos y su homogeneidad interna”⁷⁷².

Continúa el autor diciendo que asistimos ahora a la manifestación de la contradicción que Kant había intuido: la contradicción de que la democracia representativa apela al individuo, como sujeto de acción legislatora, pero a la vez éste se le escapa poco a poco en las formas de representatividad. Con lo cual, el individuo no se encuentra por ninguna parte. Tenemos votantes, pero no ciudadanos.

Victoria Camps, en el artículo “Democracia sin demos” afirma que haber pasado de una democracia directa, como la de los griegos, a otra representativa, no necesariamente tendría por qué desvirtuar el sentido original del concepto. “Es la práctica, el funcionamiento real de la democracia lo que pervierte su sentido”⁷⁷³. Victoria Camps cita a Wolin⁷⁷⁴ para referirse a la situación que hoy estamos viviendo de una “democracia dirigida”, en la que el poder económico descontrolado invade todo, en la que los medios de comunicación tienen una influencia exagerada, la ciudadanía cada vez se muestra más apática...

En esto influye profundamente el hecho de que nos encontramos ante un nuevo tipo de persona, tal y como da a entender Benjamin Constant⁷⁷⁵. Para este pensador, nos encontramos ante un individuo diferente.

“Un individuo para quien el compromiso ciudadano sólo es una dimensión más de su vida. Dicho de otra forma, un individuo que entiende la libertad como independencia, como posibilidad de disfrutar de su vida privada y no como algo que debe ponerse totalmente al servicio de la vida pública. La excelencia del ser humano ya no está en la política exclusivamente, sino que puede lograrse a través de cualquier otra forma de vida”⁷⁷⁶.

Todos estos motivos hacen inevitable que tengamos que referirnos, desde el primer momento, a las paradojas de la democracia. Y en esta visión crítica respecto a la democracia ha tenido una gran influencia el pensamiento que Tocqueville desarrolló respecto a la democracia estadounidense del siglo XIX. B. Ardite comenta una opinión de Lefort, a partir del análisis de Tocqueville, en la que expresa, a partir de la idea de “reverso”,

⁷⁷² Giddins, A., y Hutton, W., *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Tusquets, Barcelona 2001, 243.

⁷⁷³ Camps, V., *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, PPC, Madrid 2010, 25.

⁷⁷⁴ WOLIN, S., *Democracia*, S.A., Katz Editores, Madrid 2008.

⁷⁷⁵ Camps, V., cita el artículo de Constant B., “La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989. En esta obra, el filósofo afirma que el individuo de nuestro tiempo no es el *zoon politikón* de Aristóteles, sino el “sujeto de la libertad de los modernos”.

⁷⁷⁶ Camps, V., *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, PPC, Madrid 2010, 26.

el temor a que el lado positivo de la igualdad de condiciones para todos pueda tener un reverso bastante más sombrío.

“La nueva afirmación de lo singular se esfuma bajo el reino del anonimato; la afirmación de la diferencia (de las creencias, de las opiniones, de las costumbres) desaparece bajo el reino de la uniformidad... el reconocimiento del semejante por el semejante se malogra ante el surgimiento de la sociedad como entidad abstracta, etc.”⁷⁷⁷.

5.3.2. La inevitable paradoja, también en la democracia

Así pues, la paradoja está servida: democracia por el bien común o democracia por el bien del individuo. Obviamente, no tiene por qué haber necesariamente contradicción entre las dos afirmaciones, pero interesa saber qué es lo que realmente mueve a nuestros contemporáneos para optar por ella, cuáles son los valores que hoy inspiran para que se apueste por este sistema político.

La opinión de Bauman no es totalmente optimista; y el mismo Lipovetsky, que no puede ocultar su satisfacción por la democracia occidental, también da a entender que en ella hay mucho que corregir. Concretamente, Bauman, en *La sociedad sitiada*, nos ayuda a entender el momento político actual al presentarnos los grandes cambios sociales y económicos que se han sucedido en el paso de la pre-modernidad a la modernidad y de ésta a la posmodernidad. Siguiendo a Weber, habla del paso de la premodernidad a la modernidad como de un “paso del hogar a la fábrica”, es decir, el paso de un ámbito conocido, afectivo, con reglas asumidas e integradas de modo natural en la vida de las personas, a un ámbito despersonalizado, con normas marcadas desde fuera, donde prima la producción, el orden y el anonimato⁷⁷⁸.

Hasta aquí, el paso de la pre-modernidad a la modernidad. Pero en el paso de ésta a la posmodernidad también se produce un cambio drástico: Bauman se refiere a él como al proceso de la “Gran Separación, Segunda Fase”. El capital se ha escapado del marco ético-legal y se ha refugiado en una nueva “tierra de nadie”⁷⁷⁹ en la que pocas reglas limitan, restringen o dificultan la libertad económica. Nos encontramos con un “territorio extra-territorial”, globalizado, desregularizado, impersonalizado, en el que se vive una progresiva fragmentación política. La soberanía estatal se ve así gravemente restringida y cada individuo se siente más perdido a nivel político. La lejanía del ciudadano respecto a los órganos decisorios es mucho mayor, pese a vivir en democracias consolidadas. La política produce mucha menos identidad social que la que producía durante la etapa de la modernidad⁷⁸⁰.

Es evidente que Bauman pone el acento especialmente en las notas que resultan más sombrías. Como hemos comprobado ya en otras ocasiones, Bauman ve la botella medio vacía donde Lipovetsky la ve medio llena.

⁷⁷⁷ Lefort, C., *Ensayos sobre lo político*, Universidad de Guadalajara, México 1991, citado por Ardite B., “El reverso de la diferencia”, 99-125, en Vattimo, G. y otros, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas 2000, 107.

⁷⁷⁸ Cf. Bauman, Z., *La sociedad sitiada*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2004, 100ss.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, 103.

⁷⁸⁰ Cfr. Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 55.

Personalmente, pienso que quizá este no es el motivo fundamental por el que hoy se vive con tanto desajuste la dimensión política. Sin olvidar esta idea, que sin duda es de gran calado, creo que no hace falta ir tan lejos para descubrir razones mucho más cercanas, cotidianas y domésticas, que explican la indiferencia y el alejamiento ante la realidad política; pero no hay duda de que la realidad que nos presenta Bauman, en sintonía con la visión que tienen otros muchos analistas, es un buen caldo de cultivo para que la indiferencia eche sólidas raíces. Entre otras cosas, porque el bienestar que el ciudadano goza le hace al hombre centrarse más en sí mismo y le hace muchos menos consciente de sus deberes.

“El modelo de estado social, por su parte, ha acabado siendo excesivamente paternalista, no produciendo en los ciudadanos el sentimiento de cooperación sino más bien el sentimiento reivindicativo por el que aquellos se reconocen más como merecedores de unos derechos que como obligados con algunos compromisos”⁷⁸¹.

5.3.3. Nos encontramos en *La sociedad de la decepción política*

En *La sociedad de la decepción*⁷⁸² Lipovetsky analiza de forma particular la situación del ciudadano ante la política. Por medio de ese libro he profundizado también en el interesante análisis que Tocqueville (1805-1859) hizo de la democracia estadounidense, al cual he hecho ya varias referencias. Me ha sorprendido, porque es curioso ver cómo en el siglo XIX este pensador aventuró lo que con el tiempo sería la democracia, a partir de los pasos que esta orientación política estaba iniciando en Estados Unidos. En la introducción del libro de Ferry y Gauchet, *Lo religioso después de la religión*, Esteban Molina se refiere a una idea básica de Tocqueville sobre la democracia, una idea que, por otra parte, me parece, muy positiva: la democracia afloja los vínculos de la patria, la clase social, la razón rigurosa... pero a la vez aprieta el nudo de la humanidad⁷⁸³. Quiere esto decir que, gracias a la democracia, somos más universales, más cosmopolitas. Se difuminan las barreras de lo que consideramos *nuestro* para sentirnos a cambio más *ciudadanos del mundo*. Los estoicos estarían encantados con este tipo de democracia. Pero, a la vez, esto no nos hace olvidar que también hay una visión negativa respecto a este cosmopolitismo, y es que, en cierta medida, viene “impuesto por los medios”, que hoy tienen un poder que a veces se nos hace omnímodo. Lipovetsky y Serroy consideran que la situación de multiplicación hasta el infinito de los canales, las informaciones y los intercambios ocasiona la sensación de agobio y de pensamiento único. En lo que podría suponer la variedad y la posibilidad de estar bien informados, se encuentra el germen de una especie de *nueva tiranía*. Una vez más nos topamos con la paradoja. Lo expresan de esta manera:

“Esta fuerza supermultiplicadora de la hipercultura explica la letanía de reproches que la acusan de uniformar el pensamiento, de reventar los vínculos sociales, de manipular la opinión infantilizándola, de corromper el debate público y la democracia”⁷⁸⁴.

⁷⁸¹ Camps, V., *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, PPC, Madrid 2010, 102.

⁷⁸² Lipovetsky, G., *La sociedad de la decepción*, Anagrama, Barcelona 2008.

⁷⁸³ Ferry, I., y Gauchet, M., *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona 2007, VII.

⁷⁸⁴ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 10.

Una idea básica es que para Tocqueville (y para Lipovetsky) la democracia no es sólo un sistema político: es un modo de vivir, porque en él se aglutinan una serie de circunstancias, posibilidades, sueños y esperanzas, relaciones sociales... que configuran una forma concreta de situarse ante la vida que va mucho más allá que la del mero pensamiento económico y político. Por eso, al realizar el estudio de la democracia, es necesario hacerlo también respecto al ser humano en general, que se ve profundamente transformado por lo que la democracia implica.

5.3.3.1. El análisis de la decepción

La visión global de Tocqueville respecto a la democracia es positiva, sin duda. Pero el análisis de ese sistema político le lleva también a realizar un análisis de algo que no es tan positivo: la decepción. Dice Lipovetsky, siguiendo a Tocqueville, que la democracia promete la igualdad, la justicia, la realización de los ideales. El ciudadano se siente invitado a soñar. Pero como, por nuestra parte, nuestra capacidad de soñar es ilimitada, mientras que, por otra, la realidad se encarga siempre de ponernos ante el muro de lo que es posible, nos topamos una y otra vez con la decepción.

“En las sociedades antiguas, los individuos vivían en armonía con su condición social y no deseaban más que lo que podían esperar legítimamente: en consecuencia, las decepciones y las insatisfacciones no pasaban de cierto umbral. Muy distintas son las sociedades modernas, en las que los individuos ya no saben qué es posible y qué no, qué aspiraciones son legítimas y cuáles son excesivas: «soñamos con lo imposible»”⁷⁸⁵.

En una sociedad estamental o de castas, la cota de los sueños alcanzables era mucho más reducida. Nunca un plebeyo se atrevería ni siquiera a imaginar que adquiriría grandes posesiones y mucho menos podía soñar que lograría desposarse con la hija del señor feudal. Hoy, sin embargo, no es imposible que el esfuerzo y la suerte provoquen cambios drásticos en el transcurso de una sola generación. Esto permite soñar con lo que antes parecía imposible. Pero, a la vez, esto provoca la decepción de comprobar que lo que no es imposible no por eso se convierte en algo fácilmente probable. Y así nos encontramos en medio de una situación en la que, como vimos cuando hablamos de la felicidad, lo que por una parte está a favor nuestro, por otra se vuelve contra nosotros.

Este análisis respecto a la decepción de tipo social es paralelo al que podemos hacer en el terreno del amor, al cual ya me referí al hablar de la ética. Acabo de citar el ejemplo del plebeyo que durante muchos siglos no habría podido acariciar el sueño de casarse con la hija del noble; hoy eso no es tan difícil, al menos en teoría. Ni es tan difícil soñar con un amor romántico, que encandile, que llene de sentido la vida, que permita la felicidad. Pero, precisamente por prometer tanto,

“el amor genera con frecuencia lacerantes decepciones. Llega un momento en que deja de haber «encandilamiento» y se apagan las perfecciones y los encantos que adornaban al otro. ¿Qué idealización, qué sueño puede durar indefinidamente entre la imperfección de las personas y la repetición de los días?”⁷⁸⁶.

⁷⁸⁵ Lipovetsky, G., *La sociedad de la decepción*, Anagrama, Barcelona 2008, 25.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, 38.

Este fenómeno decepcionante del amor lo podemos llevar a todos los campos: lo hemos visto en el consumo y lo podemos ver a nivel laboral, al referirnos a las vacaciones... Todo aquello que nos promete una felicidad ilimitada, se anuncie con carteles publicitarios o no, tiende tarde o temprano a decepcionarnos. Y a Hessel esto le provoca una profunda sorpresa, la de comprobar, por ejemplo, que la situación económica actual es indignante; pero que, paradójicamente, esta situación lleva a la gente a la decepción, cuando en realidad debería llevar a la indignación.

“El poder del dinero [...] nunca había sido tan grande, insolente, egoísta con todos, desde sus propios siervos hasta las más altas esferas del Estado. Los bancos, privatizados, se preocupan en primer lugar de sus dividendos y de los altísimos sueldos de sus dirigentes, pero no del interés general. Nunca había sido tan importante la distancia entre los más pobres y los más ricos, ni tan alentada la competitividad y la carrera por el dinero”⁷⁸⁷.

Ahora bien, a pesar de estas reflexiones, con las que me encuentro de acuerdo, podemos decir con total honestidad que preferimos sufrir la decepción, siempre que tengamos la posibilidad de soñar, antes que vivir con las puertas cerradas a nuestros sueños para evitar así la decepción de no conseguirlos.

Respecto a la decepción que provoca el consumo, que ahora he mencionado de pasada, pero que estudiamos con más profundidad en el capítulo correspondiente, dice Lipovetsky en *La sociedad de la decepción* algo curioso, que no me había detenido a pensar y que no estoy seguro de que, aún así, me convenza: según Lipovetsky, decepciona más el consumo de tipo cultural (libros, teatro, cine, estudios) que el consumo material (utensilios, mobiliario, objetos de consumo perecedero...). Si fuera así, serían más propensas a la decepción las personas que poseen un grado mayor de cultura. No estoy seguro de que sea siempre así, aunque hay indicios que permiten darle la razón a Lipovetsky. Quizá pensar mucho, debatir en torno a los problemas, traiga consigo una mayor tendencia a la decepción y la tristeza.

5.3.3.2. La decepción en el mundo de la política

He hablado de la decepción en general, porque, como he dicho, la democracia tiene mucho que ver con todas las manifestaciones de la vida en general. De hecho, Lipovetsky utiliza con frecuencia el término “democracia” en contextos que no son estrictamente políticos. Pero centrémonos ahora de modo explícito en el análisis político. Las excelencias de la democracia que Lipovetsky canta no ocultan que nos encontramos, paradójicamente, ante una situación de auténtica desafección política.

“En el escenario de una sociedad enferma de paro y desorientada por la desaparición de los proyectos políticos organizativos, crecen el escepticismo, el alejamiento de los ciudadanos de la cosa pública, la caída de las militancias activas [...] Una desafección que, por lo demás, debe menos a la decepción propiamente política que a una cultura global que exalta sin cesar el consumo y la plenitud personal: el sentido de la vida se busca y encuentra ahora donde no está la política”⁷⁸⁸.

⁷⁸⁷ Hessel, S., *¡Indignaos!*, Destino, Madrid 2011, 25.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, 64-65.

Recuerdo haber leído una entrevista de un político veterano, aunque no sé exactamente de quién se trataba, que había luchado en la clandestinidad durante la dictadura para que volviera la democracia. Decía que, con el tiempo, nos hemos acostumbrado a la democracia y somos como “los hijos consentidos de una familia rica”, que han nacido sin merecimiento propio en medio de una situación favorable. Eso hace que no se valore realmente lo que se posee. Quizá esta situación se encuentre detrás de la desafección que Lipovetsky señala. Y la desafección es fácilmente comprobable. El filósofo francés reconoce que a veces los programas políticos que se emiten por televisión levantan verdadera expectación y obtienen muy buen índice de audiencia, pero suelen ser la excepción, o bien porque ya no se suelen emitir ese tipo de debates, o bien porque cuando se emiten es en situaciones muy especiales, como por ejemplo ante unas inminentes elecciones. No cabe duda de que el fútbol despierta mucho más interés, y sus resultados permiten descargar más pasión, sea por la alegría o por la decepción que provocan. Y el grado de desafección respecto a la política puede llevar a tal extremo que, según Charles Melman, en su libro *El hombre sin gravedad*, nos aguarda un regreso del autoritarismo⁷⁸⁹.

La decepción ante la política, y concretamente, ante la democracia, se debe también a que ya parece no poder prometer ningún cambio significativo. Nos encontramos ante un sistema hipercapitalista que, por primera vez en la modernidad, se desarrolla sin una competencia real, sin que exista una verdadera alternativa que sea creíble. En medio de esta situación, “el Estado democrático es cada vez menos capaz de hacer de cortafuegos de la omnipotencia del mercado”⁷⁹⁰. Ante el hipercapitalismo desaparece la preeminencia de lo político y queda reducido a nada⁷⁹¹. Es más, Lipovetsky y Serroy consideran que la ola solidaria y de compromiso de tipo humanitario guarda relación también con esta decepción y esta erosión de la fe en las grandes utopías políticas de la humanidad. “El vacío creado por el abandono de los proyectos de transformación revolucionaria del mundo se ha llenado con el proyecto, más modesto y más concreto, de protección de la vida humana”⁷⁹².

5.3.3.2.1. Indiferencia creciente

La política cada vez se acoge con más indiferencia, tanto que Lipovetsky afirma que la lógica del autoservicio individualista ha ganado la batalla a la política.

“La confrontación derecha-izquierda subsiste pero pierde su radicalismo anterior. Los referentes se han diluido, las campañas electorales ya casi no suscitan pasiones colectivas ni combates, lo que se traduce en una movilidad mayor de los electores frente a las consignas y la disciplina de partido. La política comienza a ser ganada, ella también, por la lógica del autoservicio individualista”⁷⁹³.

Esto se manifiesta, por ejemplo, en la caída del sindicalismo o en el hecho de que los movimientos colectivos cada vez surgen con mayor independencia de los partidos políticos. Y se manifiesta también en los datos que revelan las encuestas. Ya he hecho varias veces alusión a la última encuesta de la Fundación Santa María, de

⁷⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 94. Con todo, esta opinión es más que discutible, porque en la mayoría de los pensadores existe la convicción de que si hay algo que hoy no queremos, a nivel político, de una forma mayoritaria, es la vuelta al totalitarismo.

⁷⁹⁰ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 43.

⁷⁹¹ Cfr. *Ibid.*, 44

⁷⁹² *Ibid.*, 154.

⁷⁹³ Lipovetsky, G., “Espacio privado y espacio público en la era postmoderna”, 23-37, en Vattimo, G. y otros, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas 2000, 32-33.

2010. En esta encuesta, realizada a jóvenes desde los 15 a los 24 años, se ofrecen estos datos, cuando se intenta medir la valoración de la política y de los políticos: el 56,5% opina que la política no tiene nada que ver con él ni afecta para nada a su vida privada, frente a un 40,3% que piensa que participando en política puede contribuir a mejorar la sociedad en la que vive. Los motivos de esta desafección son sobre todo de dos tipos: por una parte, un 71,4%, la puntuación más elevada, piensa que los políticos buscan antes sus propios intereses o los de su propio partido que el bien de los ciudadanos; y el 66,7% considera que los políticos anteponen los intereses de las multinacionales, bancos y grandes grupos de presión a los intereses de los ciudadanos. Sólo un 24,9% opina, por el contrario, que los políticos tienen en cuenta las ideas e inquietudes de los jóvenes⁷⁹⁴.

Estos datos se refieren a la valoración de los políticos; si nos referimos a la participación política, a través de las muchas posibilidades en que ésta se puede realizar, los porcentajes son aún más bajos. De entrada, un dato me que parece especialmente relevante:

“De acuerdo con el último informe *Juventud en España*, del INJUVE, entre el año 2004 y el 2008 el porcentaje de jóvenes que afirmaba no tener «nada de interés» por la política aumenta de un 38% a un 50%”⁷⁹⁵.

Si vamos a datos concretos que respaldan el que acabo de exponer, podemos citar los siguientes: “Menos de un tercio de los jóvenes de 18 a 20 años, el 30,8%, vota”⁷⁹⁶. Sólo 1 de cada 4 sigue con frecuencia la información política en los medios de comunicación; 1 de cada 5 habla o discute con frecuencia sobre temas políticos. Y los demás datos son mucho más bajos: el 14,1% apoya una petición de recogida de firmas; el 12,2% participa en acciones reivindicativas o de protesta; el 6,5% participa en algún foro o *chat* sobre política o actualidad social... La puntuación de los demás ítems se va reduciendo aún más, hasta llegar a un 4,4% de los que dicen ponerse en contacto con un político u organización política vía mail, carta, etc.⁷⁹⁷. Y si hablamos de Francia, la situación no es mejor. Aumenta el abstencionismo y crece la cantidad de electores que votan intermitentemente. “Más de seis franceses de cada diez se declaran «poco» o «nada» interesados por la política, actitud que manifiesta más del 70% de los ciudadanos comprendidos entre los 18 y los 29 años”⁷⁹⁸. Esto, unido a que actualmente más de seis franceses de cada diez ya no ven diferencias entre la derecha y la izquierda, lleva a Lipovetsky y Serroy a afirmar que “la esfera política acusa la desorientación individualista hipermoderna”⁷⁹⁹.

Y para terminar este aluvión de datos, acudo a una última estadística, que se refiere a las diferencias en el modo de pensar entre padres e hijos. Lo que me sorprende en este caso es precisamente que ya no hay tanta diferencia generacional, y más aún que esta se vaya reduciendo con el paso del tiempo. Si el 4 representa un alto grado de diferencia, y el 1 un bajo grado, los datos son los siguientes: en 1999 el grado de diferencia se puntuaba con un 2,8; en 2005, con un 1,75 y en 2010 con un 1,74⁸⁰⁰. Estos datos llaman la atención porque tradicionalmente se pensó que las diferencias generacionales eran fuertes, y uno de los terrenos en los que más se manifestaba era precisamente en el terreno político. Si ahora las diferencias son mínimas, se pone de manifiesto que lo que estamos expresando respecto a la indiferencia de los jóvenes no es un rasgo exclusivamente juvenil, sino que ya se aprecia a cualquier edad. Así se expresan Lipovetsky y Serroy:

⁷⁹⁴ Cfr. AA. VV., *Jóvenes españoles 2010*, Fundación Santa María, Madrid 2010, 103.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, 95.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, 97.

⁷⁹⁷ Cfr. *Ibid.*, 103.

⁷⁹⁸ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 54.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, 55.

⁸⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, 90.

“Crecen el escepticismo y la desconfianza hacia los responsables políticos, el desinterés del ciudadano por la cosa pública, el descenso de la militancia partidista, la confusión de las identidades políticas”⁸⁰¹.

5.3.3.2.2. La indiferencia, algo intrínseco a la democracia

La democracia es el menos malo de los sistemas políticos. Esta es una afirmación repetida machaconamente. Pero cada vez se piensa más que la democracia lleva en sí misma los genes de la indiferencia y la decepción. La fuerza de la costumbre se impone y lo que se sentía con vehemencia hace 30 años actualmente apenas se vive de un modo languidecente. ¿Será ésta una condición ineludible del ser humano, que se acostumbra a cualquier cosa y permite que el paso del tiempo cubra todo con su pátina de monotonía? Para Victoria Camps no sólo es la monotonía. Acude a Tocqueville para reconocer que la primera miseria de la democracia es precisamente “la tiranía de la mayoría”⁸⁰². Y esta tiranía tiene su grado de influencia en el hecho de que hoy seamos más indiferentes.

“La tiranía de la mayoría encubre, pues, un doble engaño: la minoría no tiene nada que hacer en una democracia, y la mayoría no es lo que parece, sino la capacidad manipuladora de quienes realmente mueven los hilos de la política. Todo ello revierte en la segunda gran miseria de la democracia: la indiferencia y el desinterés por la política, el déficit de democracia”⁸⁰³.

Pero esta indiferencia, servida sorprendentemente por la democracia, que debería ser precisamente la impulsora de todo lo contrario: de la participación, la ilusión por la cooperación... no es el resultado exclusivo de la democracia. Hay otras razones de peso que cooperan para que crezca el desánimo y el desinterés. Por ejemplo, crece la convicción de que la política cada vez sirve para menos, porque cada vez se observan menos diferencias entre los distintos partidos. Aunque sus programas parezcan diferentes, en la práctica no lo son tanto. Se tiende a pensar, de forma demasiado simplista, que “todos son iguales”, porque se llega a desconfiar de quienes gobiernan, sean del signo que sean. Ya dije hace poco que un 71,4% de los jóvenes españoles piensa que los políticos buscan antes sus propios intereses o los de su propio partido que el bien de los ciudadanos. Este reduccionismo tiene un peso muy fuerte en la actual situación de indiferencia.

5.3.3.2.3. No quedan alternativas políticas por las que optar

Junto a la explicación anterior, hay otra que va adquiriendo una importancia progresiva: crece la opinión de que, a la hora de la verdad, las decisiones políticas las toman otros, no aquellos a quienes nosotros votemos. Gobiernen quien gobierne, todos tienen las manos atadas y son las grandes corporaciones económicas, las multinacionales y los gobiernos con mayor relevancia económica los que imponen sus decisiones a los demás y los que obligan a seguir determinadas directrices. Esto, obviamente, tiene también su influencia en la indiferencia con que hoy vivimos y ocasiona que el espíritu ético de la sociedad se debilite, ante una conciencia creciente de desconfianza.

⁸⁰¹ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 43.

⁸⁰² Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 77.

⁸⁰³ Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 80.

“Los gobiernos y los parlamentos deciden poco o nada; las decisiones importantes las dictan abiertamente minoritarios grupos de banqueros y especuladores, las grandes fortunas, la burguesía parasitaria y decadente y las empresas multinacionales que acumulan riqueza y poder a veces muy por encima de naciones enteras. No resulta extraño entonces que la ética pública también se deteriore”⁸⁰⁴.

En relación con lo que acabo de exponer, y en sintonía con el ambiente individualista y posmoderno que vivimos, podemos añadir una causa más para explicar la indiferencia ante la política: *la muerte de las ideologías*. ¿Qué diferencia real se observa ahora entre la izquierda y la derecha? Y esta pérdida de las diferencias, que parece un fenómeno muy reciente, Lipset ya la comentaba en 1963. La progresiva estabilidad que se ha conseguido viene dada por la convergencia y la reducción del conflicto, pero a costa de haber eliminado lo que tenía también de positivo la confrontación y la búsqueda real de mejoras y de salidas a los grandes problemas políticos. Fukuyama dice algo parecido en *El fin de la historia*⁸⁰⁵, al referirse a la falta de alternativa para el sistema capitalista, si bien él lo hace con un tono de satisfacción, porque considera que la eliminación de la alternativa del socialismo supone un avance para el mundo. Pero podemos preguntar qué posibilidad le queda al mundo de avanzar en la dirección de la igualdad cuando se ensalza de tal modo la libertad, la primera virtud que el individualismo desea defender. Con la autonomía del sujeto propia de nuestro mundo, se produce una crisis sin precedente en la ética colectiva y en las relaciones sociales.

“El encanto de la política con todas sus variantes –del nacionalismo exacerbado al comunismo- sustitúa al cristianismo como moral común y cemento social. El desencanto hace surgir de golpe y al mismo tiempo acelera probablemente este auge de racionalización e individualismo que contribuye a acentuar la atomización de la sociedad”⁸⁰⁶.

A la fractura que se ha producido no sólo entre la libertad y la igualdad, sino también entre la libertad y los vínculos que unen la libertad personal con la capacidad de construir algo en común, propia del individualismo, A. Touraine la llama desmodernización⁸⁰⁷. Prefiere ese término al de posmodernidad, mucho más utilizado. Como resultado de esta fractura, la ciudad deja de ser lugar de producción y socialización y se convierte en un espacio donde reina una atomización anárquica de intereses. Y esto, necesariamente, influye también en la despolitización.

Cuando me refiero a la falta de alternativas estoy haciendo referencia también a una situación nueva que hace que sea más difícil encontrar soluciones, porque nuestra desorientación es mayor que en otras épocas. Daniel Bell había sugerido que las crisis de las sociedades posindustriales se debían a las discordancias existentes entre los tres dominios mayores: la esfera tecnoeconómica, la política y la cultural⁸⁰⁸. Pero hoy Lipovetsky se muestra convencido de que la crisis ya no viene originada por esa división, pues para él es evidente que no se puede hablar de división entre la esfera económica y la cultural, ya que el consumo, apoyado en un hedonismo cultural de masas, se alza como primer motor del crecimiento. Afirma: “No somos testigos del divorcio, sino del maridaje cada vez más estrecho entre capitalismo de consumo y cultura individualista”⁸⁰⁹. El problema no

⁸⁰⁴ García, J. D., “Democracias en declive”, *Éxodo*, nº 107, febrero 2011, 5-8, 6.

⁸⁰⁵ Cfr. Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992.

⁸⁰⁶ Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 165.

⁸⁰⁷ Touraine, A., *¿Podremos vivir juntos?* Alain Touraine, PPC, Madrid 1997, 39.

⁸⁰⁸ Cfr. Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 30.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, 30.

está en la división entre lo económico y lo cultural, sino en el funcionamiento del “capitalismo desorganizado”. Y esto tiene difícil solución, ya que parece no haber alternativa a este sistema capitalista.

5.3.3.2.4. La responsabilidad de los medios de comunicación social

En varios libros Lipovetsky se refiere también a la paradoja de los medios de comunicación social. Son frecuentes las críticas al efecto masificador que tienen los MCS sobre la sociedad, a la hora de fabricar y vender las ideas imperantes. Para muchos, los MCS tienen su grado de responsabilidad en el hecho de que en este momento la democracia se haya convertido en algo gregario, donde no cuenta tanto la opinión personal, porque no existe, cuanto la opinión mayoritaria. Y, por otra parte, la crítica al efecto manipulador de la prensa está más que justificada, cuando se observa que cada periódico, dependiendo de su ideología, sirve las noticias de una forma determinada.

Los medios de comunicación social, especialmente las nuevas tecnologías, han creado un entorno que hace especialmente difícil inculcar ningún valor o ningún principio que no se vea reflejado en ellos mismos. Es decir, ellos son los que alimentan aquello que desean que esté en el ambiente. Pero esto depende profundamente del dinero. Así lo expresa V. Camps:

“Los medios a su vez han renunciado a tener otra medida que los legitime que la del dinero, por lo que difícilmente se guiarán por unos ideales que no incluyan como parte de los mismos la rentabilidad económica”⁸¹⁰.

Y con más radicalidad se expresa Hessel cuando asegura que una verdadera democracia necesita una prensa independiente, porque la prensa que hoy nos informa no lo es en absoluto⁸¹¹.

Sin embargo, Lipovetsky descubre aquí una nueva paradoja, que relativiza las afirmaciones anteriores, al considerar que los MCS han conseguido precisamente lo contrario: en lugar de haber resultado adormecido o alienado, el ciudadano actual es más crítico que en otras épocas porque se encuentra más informado, con más capacidad de contrastar, con más datos para poder intervenir en las discusiones cotidianas... Esta es, precisamente, unas de las causas, aunque seguramente no la más importante, por las que hoy los ciudadanos son más desconfiados frente a los partidos y las instituciones⁸¹².

Lo que Lipovetsky dice parece que *debería ser así*: puesto que el hombre de hoy puede estar mejor informado, también debe estar más concienciado; pero la realidad no confirma que esto se cumpla. Se me hace muy difícil, al final, saber realmente a qué carta quedarme, porque tanta paradoja termina por dar la impresión de que todo depende del momento, de la situación, o del individuo que realice el estudio. El análisis tiende a ser tan fragmentado como la propia realidad que se analiza y a la inversa. Conclusión: la paradoja continúa y la democracia parece estar sumamente consolidada en los países donde existe, pero más porque *haya vencido* que

⁸¹⁰ Camps, V., *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, PPC, Madrid 2010, 7.

⁸¹¹ Cfr. Hessel, S., *¡Indignaos!*, Destino, Madrid 2011, 23.

⁸¹² Cf. Lipovetsky, G., *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona 2003, 121.

porque *haya convencido*; o, al menos, parece que con un grado de aceptación que es más el resultado de la fuerza de la costumbre que de la convicción.

5.3.3.2.5. ¿Qué hacer ante esta situación?

Giddens también es consciente de que a medida que la democracia se expande por todo el mundo, crece también la indiferencia y el desánimo respecto a ella, precisamente de un modo más notorio en los países de mayor tradición democrática⁸¹³. Los motivos son una mezcla de todos los que expuse anteriormente: la desconfianza respecto a los políticos, la fuerza de la costumbre y el clima de decepción inherente a un sistema que promete mucho y no da tanto.

Frente a esta situación, Giddens aboga por otra vía: la de *democratizar la democracia*, queriendo expresar con esta reiteración el deseo y la opción por un determinado tipo de democracia que vaya más allá del nivel propio de una nación. Dice:

“Hablar de democracia por encima del nivel de la nación puede parecer poco realista. Estas ideas, después de todo, fueron ampliamente debatidas hace cien años. En lugar de una era de armonía mundial, llegaron dos conflictos mundiales y más de cien millones de personas han muerto a causa de la guerra en el siglo XX. ¿Son diferentes ahora las circunstancias? Obviamente, nadie puede asegurar nada, pero creo que sí [...]. El mundo es mucho más interdependiente que hace un siglo, y el carácter de la sociedad mundial ha cambiado. La otra cara de la moneda es que los problemas comunes que afrontamos hoy –como los riesgos ecológicos mundiales- también son mucho mayores”⁸¹⁴.

Para Giddens, por lo tanto, se trataría de encontrar el modo de establecer unos lazos que vayan mucho más allá de las fronteras de las naciones. Ya hemos visto en otras partes del trabajo que en cierto modo esto se está haciendo real gracias a las nuevas tecnologías y la globalización, pero de un modo aún profundamente insatisfactorio. Se percibe claramente que son los intereses económicos los que siguen haciendo que hoy empleemos insistentemente el término “globalización”, pero unos intereses que no van precisamente a favor de los más empobrecidos. Y, por otra parte, no sé hasta qué punto esta democracia “por encima del nivel de la nación” puede dar respuesta a los problemas locales de indiferencia ante la democracia que son expresión del individualismo ambiental.

E. Morin se expresa de un modo semejante cuando habla de “política de civilización”, entendiendo por tal una “política multidimensional”, convencido de que “todos los problemas humanos tienen una dimensión política”⁸¹⁵. En su caso, más que ampliar el espacio geográfico al que aplicamos el término “democracia”, intenta ampliar el número de las cuestiones que tienen que ser atendidas también por los sistemas políticos.

Las visiones de Giddens y de Morin son optimistas. Aunque no consideren que la solución sea fácil, se atreven a proponer una vía de solución a la decadencia de la democracia. Agamben, sin embargo, se muestra más

⁸¹³ Cfr. Giddens, A., “Tercera vía y justicia social”, *La Política*, Junio 2001, 69-84.

⁸¹⁴ Giddens, A., *Un mundo desbocado*, Taurus, Madrid 2000, 93.

⁸¹⁵ Morin, E., *Pensar la complejidad*, Universitat de València, Valencia 2010, 18.

pesimista. A partir del estudio de Hegel y de Kojève, pero con una orientación distinta, considera que el hombre, como ser político, ya ha dado de sí todo lo que podía dar.

“Se trata de asumir como tarea la propia existencia artificial de los pueblos; es decir, en última instancia, su nuda vida. Bajo este aspecto, los totalitarismos del siglo XX constituyen en verdad la otra cara de la idea hegeliano-kojeviana del fin de la historia: el hombre ha alcanzado ya su *télos* histórico y, para una humanidad que ha vuelto a ser animal, no queda otra cosa que la despolitización de las sociedades humanas, a través del despliegue incondicionado de la *oikonomía*, o bien la asunción de la propia vida biológica como tarea política (o más bien impolítica) suprema”⁸¹⁶.

Morin hablaba de una “política multidimensional”, en la que todos los problemas humanos pudieran ser considerados desde su dimensión política; sin embargo, Agamben se pronuncia de un modo totalmente distinto, al referirse a la “despolitización de las sociedades humanas”. Según su visión, el individuo queda reducido a una “animalidad biológica”. Los hombres y los pueblos no tienen ni esencia ni identidad. Lo que hasta ahora creaba conciencia de identidad, de herencia, de potencialidad histórica (la poesía, la religión, la filosofía), porque “mantenían despierto el destino histórico de los pueblos”⁸¹⁷, se ha transformado en espectáculo cultural y en experiencia privada. Algo semejante decían Adorno y Horkheimer. Entramos así en un nuevo estadio post-histórico, en el que la política no es posible, en el que el individuo está llamado a ser aún más individual.

“Genoma, economía global, gestión humanitaria son las tres caras solidarias de este proceso en que la humanidad post-histórica parece asumir su misma fisiología como último e impolítico mandato”⁸¹⁸.

Así pues, concluyo este apartado, en el que pretendía dar alguna pista de solución con un tono un tanto pesimista, al menos en lo que a la política se refiere. Tras los intentos de Giddens y Morin de fortalecer una democracia más amplia, más universal y más viva, Agamben nos da a entender que las soluciones para el individuo actual no vendrán precisamente del campo de la política. Quizá, por tanto, es necesario plantearse la necesidad de otra política.

5.3.4. Es necesaria otra política

Nos encontramos en una cultura global del mercado. El capitalismo ha reforzado su propia naturaleza y desde los años ochenta ha entrado en un nuevo ciclo de funcionamiento que se caracteriza por el desmantelamiento de los antiguos controles reglamentarios que limitaban la competitividad. Desde entonces, las trabas proteccionistas y los límites administrativos han ido desapareciendo⁸¹⁹.

Pero esta espiral creciente de desregulación ha entrado en un camino cortado. Nos encontramos ante “una crisis financiera de repercusiones planetarias. Una simple chispa ha hundido la economía mundial en una crisis

⁸¹⁶ Agamben, G., *Lo abierto. El hombre y el animal*, Pre-Textos, Valencia 2005, 98.

⁸¹⁷ *Ibid.*, 99.

⁸¹⁸ *Ibid.*, 99.

⁸¹⁹ Cfr. Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 36.

de gravísimas consecuencias”⁸²⁰. Ante esto, vivimos una situación de escepticismo sin precedentes. “Ningún pensador ha reemplazado a Marx y no existe ya ningún gran sistema de pensamiento cuyo programa contemple la destrucción del mercado”.⁸²¹

Sin embargo, aunque no exista ningún sistema con esa capacidad, es necesaria otra política. En primer lugar porque es imprescindible cambiar la idea de que “ya no se puede hacer nada”. A veces esta expresión, y la idea que subyace en ella, viene motivada porque realmente estamos convencidos de que esto ya no hay quien lo cambie. Hemos llegado a asumir que contamos con tal tipo de mecanismos que se escapan a nuestro control, y es tal la sensación de impotencia que nos invade, y también de decepción respecto a la tarea de los políticos, que pensamos que ya es imposible escapar a esta especie de destino de nihilismo político; pero otras veces la expresión “ya no se puede hacer nada” puede venir motivada por una especie de convicción de que el sistema neoliberal no tiene alternativa y no nos queda otra cosa que “más de lo mismo”. Pero qué triste final de la historia, yendo a la repetida expresión de Fukuyama. Desde luego que este final (si es que realmente fuera “el final”) no se parece en absoluto al que vaticinaba Hegel, cuando comunicaba su convicción de que todo tenía sentido en el devenir de la historia y en que se lograría la síntesis perfecta entre lo singular y lo universal.

“Ahí hay efectivamente vencimiento del tiempo, pero ninguna redención. Estamos ante un final que tiene valor heurístico, como si hubiéramos encontrado la solución del problema y no hubiera ya nada que esperar. El problema que había que resolver era el de la relación entre el singular y el universal, el individuo y la comunidad, los intereses particulares y el bien común. La solución es el Estado, esa «totalidad ética» que dice Hegel, capaz de aunar los intereses del individuo con los generales de la comunidad”⁸²².

Si para Hegel el final de la historia supondría una redención para el hombre y para la propia historia, lo cierto es que no hay redención posible en este final de la historia que nos ha tocado, porque, entre otras cosas, deberíamos percibir una comunión entre los intereses del individuo y los de la comunidad. Y la victoria actual del individualismo, confirmada por tantos signos como van apareciendo en este trabajo, nos impide pensar que la conciliación entre lo individual y lo general se haya producido.

¿Por qué no podemos hablar de esta conciliación? Victoria Camps dice: “La democracia liberal muestra sus contradicciones en el hecho de que es mucho más liberal que democrática”⁸²³. ¡Qué de acuerdo estoy con esta afirmación! Es un modo de expresar que en la democracia actual prima mucho más el interés del individuo, su libertad, sus derechos personales, que los intereses de la colectividad. A tenor de la expresión de V. Camps, parece que se contraponen la democracia real, que es la democracia liberal, a una “democracia democrática”. La democracia liberal es la democracia tipo occidental: libertad económica; decisión ciudadana a la hora de votar y desinterés por lo que ocurra posteriormente, a condición de que lo que vaya ocurriendo no entorpezca lo más mínimo el logro de los intereses personales; afirmación a ultranza de la iniciativa privada, con la convicción de que cuanto más se beneficien los individuos que tengan las iniciativas, más repercutirá en la colectividad. Pero esto no siempre es así... Y, en todo caso, no es tanto esta convicción del bien común lo que está en el origen del liberalismo, sino el bien personal. Lo otro es sólo el resultado indirecto que se produce... cuando se produce.

⁸²⁰ Ibid., 37.

⁸²¹ Ibid., 42.

⁸²² Mate, R., y Zamora, J. A., *Nuevas teologías políticas*, Anthropos, Barcelona, 2006, 53.

⁸²³ Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 179.

Por “democracia democrática” podríamos entender otro tipo de características: participación real de los ciudadanos, equiparación en las medidas que se tomen para desarrollar el incremento de la igualdad y de la libertad; asunción de determinadas medidas correctivas de los abusos que el poder tarde o temprano toma, dada su tendencia incuestionable a un cierto grado de corrupción...

En fin, la democracia liberal no es la única democracia posible, por más que, debido a que es la única democracia que ahora tenemos en la práctica, tendamos a pensar que no hay otra. No lo puede ser porque se asienta en una ignorancia: “ignora la perseverancia de la desigualdad y de la miseria dentro de las mismas sociedades capitalistas”⁸²⁴. Esta era una de las críticas más fuertes que recibía Fukuyama tras el éxito editorial de su famosísimo libro.

5.3.5. ¿Una tercera vía?

Está claro que ni comunismo ni capitalismo responden a nuestras expectativas. Como dicen Lipovetsky y Serroy, “ya nadie cifra sus esperanzas en el comunismo, pero el capitalismo globalizado es inseparable de la inseguridad y la angustia”⁸²⁵. Hace tiempo se habló mucho de una “tercera vía”. Giddens, sin ir más lejos, una referencia obligatoria en el estudio de estos temas, proponía una tercera vía como solución.

“La política de la Tercera vía, tal y como yo la veo, es por tanto, una renovación activa de las instituciones públicas, una vuelta a la concepción del espacio público, una insistencia en que la esfera de lo público es crucial para cualquier sociedad civilizada y, al mismo tiempo, una llamada para la transformación de esa esfera pública”⁸²⁶.

En la práctica, Giddens asocia o interpreta la tercera vía como una apuesta de centro izquierda, una socialdemocracia, aunque es consciente de que esta opción se encuentra con menos vigor del que gozó en otras épocas. Giddens opina que Beck, a quien me referí recientemente, tiene razón cuando habla de la despolitización y del deseo del individuo de vivir la propia vida. En el artículo “Luchar por defendernos”, con el que termina el libro *En el límite*⁸²⁷, Giddens reconoce que el socialismo ha decaído. Pero a la vez es consciente de que el neoliberalismo no puede proporcionar los vínculos necesarios para sostener una vida estable y llena de contenido.

Giddens intenta no radicalizar su postura. De acuerdo con Sennet, considera que el individualismo puede tener sus ventajas e inconvenientes. Pero no hay duda de que el neoliberalismo fracasa en dos dimensiones: “En el plano de la convicción individual y como brújula que guíe el debate intelectual sobre el marco económico y político en el que puede producirse la globalización”⁸²⁸. Si fracasa en el plano de la convicción individual, no puede ofrecer los resortes necesarios para una implicación del individuo que sea real, efectiva y afectivamente; y si fracasa como brújula en el debate intelectual, es que no puede aportar las ideas para dar un poco de luz en

⁸²⁴ Anderson, P., *Los fines de la historia*, Anagrama, Barcelona 1996, 101.

⁸²⁵ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 23.

⁸²⁶ Giddens, A., “Tercera vía y justicia social”, *La Política*, Junio 2001, 69-84, 72-73.

⁸²⁷ Cfr. Giddens, A., y Hutton, W., *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Tusquets, Barcelona 2001.

⁸²⁸ *Ibid.*, 304.

medio de la situación actual. Nos encontramos en medio de la oscuridad, quizá porque lo que tenemos no nos convence y no le encontramos alternativas.

Por eso Giddens considera que es necesario elaborar una filosofía que pueda respaldar la globalización, que es imparabile, pero de modo que no se entienda de un modo neoliberal, pues, para él, el neoliberalismo es puro individualismo; y todo esto teniendo muy presente que cuando habla de una nueva filosofía advierte que ésta no puede caer de nuevo en el contexto de las naciones-estado o del internacionalismo utópico, que consistía en extender el socialismo por todo el mundo.

“Una tercera vía internacionalista, que combine una dirección social y económica más eficaz con valores socialdemócratas, una fe apasionada en la democracia y una intensa preocupación por los derechos humanos. Necesitamos dotar a la nueva sociedad civil global de las instituciones y el marco intelectual adecuados para que el progresismo, en su mejor sentido, deje de estar asociado al fatalismo sobre la incapacidad de gobernar una economía global de mercado”⁸²⁹.

Giddens se muestra crítico, pero moderado. Piensa que la globalización es una realidad incuestionable y que está trastornando nuestros modos de vida, con independencia del lugar en el que nos encontremos. Por el momento, no es un orden mundial dirigido por una voluntad humana colectiva. Está emergiendo de una manera anárquica, casual, estimulado por una mezcla de influencias. La globalización no se encuentra asentada ni asegurada, sino llena de inquietudes y marcada por divisiones profundas. Los hombres nos descubrimos amenazados por fuerzas sobre las que no tenemos ningún poder. ¿Será posible que podamos volver a imponer nuestra voluntad sobre ellas? Giddens cree que sí. De hecho, afirma que la impotencia que experimentamos no es señal de deficiencias personales sino que “refleja las deficiencias de nuestras instituciones. Necesitamos reconstruir las que tenemos o crear otras nuevas”⁸³⁰.

Por tanto, cabe esperanza, en la medida en que podamos reconstruir las instituciones. Eso daría lugar a la tercera vía de la que habla. Pero no todos los ven tan fácil, si es que realmente se puede decir que es fácil. Por ejemplo, Vandana Shiva se muestra mucho más crítico con el fenómeno de la globalización. La industrialización, según su análisis, está dando pasos que muestran un potencial devastador. Como ya hemos visto en otros pensadores, incluido el mismo Giddens, Shiva descubre una relación intrínseca entre el individualismo y el neoliberalismo, y éste, a su vez, está profundamente emparentado con la globalización.

“A medida que los dólares sustituyen a los procesos naturales en la vida, ésta se va extinguiendo. La idea de otorgar un valor de mercado a todos los recursos como solución a la crisis ecológica es como proponer la enfermedad como cura. La reducción de todos los valores a valores comerciales y la desaparición de todos los límites espirituales, ecológicos, culturales y sociales a la explotación es un proceso que se está culminando a través de la globalización, aunque comenzó con la industrialización”⁸³¹.

Es evidente que la globalización no se experimenta sólo en el terreno de las grandes decisiones macroeconómicas, que marcan el proceso mundial de la industrialización y que se deja sentir directamente en el campo de

⁸²⁹ Ibid., 304. Recomiendo una lectura atenta de este artículo. En él va enumerando muchos aspectos que nos podrían hacer pensar que estamos en el mejor de los mundos posibles; sin embargo, de repente asegura que nos encontramos en un sistema precario y potencialmente peligroso, que se encuentra en el límite. Un sistema que exige de nosotros claramente una nueva dirección.

⁸³⁰ Giddens, A., *Un mundo desbocado*, Taurus, Madrid 2000, 31.

⁸³¹ Shiva, V., “El mundo en el límite”, del libro de Giddens, A., y Hutton, W., *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Tusquets, Barcelona 2001, 184.

la ecología planetaria. Afecta de forma mucho más cotidiana, en el día a día, a la escala de valores de cada cultura, provocando también en ella una especie de globalización axiológica. Como resultado de esta nueva globalización parece que las diferencias culturales tienden a desaparecer, haciéndose universal la reducción de los valores al terreno de lo crematístico y lo productivo.

5.3.6. ¿Es posible otro tipo de propuestas?

Macintyre se muestra escéptico respecto a soluciones de tipo político. Opuesto, como Giddens, al individualismo de tipo liberal, considera que tampoco el marxismo ha sido solución en el pasado ni podrá ya serlo en el futuro. Por una parte, piensa que en el marxismo se oculta cierto individualismo radical, aunque aparentemente sea la postura más antiindividualista imaginable; y por otra parte, tras los fracasos estrepitosos del marxismo que la historia ha servido ante nuestros ojos, se le hace evidente que esta corriente política va profundamente en contra de las pretensiones de liberación humana. Cerrada, por tanto, esta vía, y mostrándose opuesto, como dije, a la política neoliberal, concluye que todas las tradiciones políticas, en realidad, están ya agotadas en nuestra cultura.

Pero en lugar de dejarse llevar por el pesimismo que parece derivarse del anterior análisis, considera que lo más importante sería la construcción de ciertas formas de comunidad en las que pudiera continuar la vida moral, como ya ocurrió, por ejemplo, tras la caída del imperio romano.

“Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir a los horrores de las edades oscuras pasadas, no estamos enteramente faltos de esperanza”⁸³².

Pero siento profundamente que no desarrolle más esta idea, en la cual él pone tantas esperanzas. En *Tras la virtud*, el libro al que pertenece la anterior cita, Macintyre propone con convicción el retorno a la filosofía aristotélica, pero no desarrolla el modo en que la construcción de estas formas locales de comunidad se podría llevar a cabo.

Y, mientras tanto, mientras se sigue pensando en qué medidas de tipo comunitarista nos pueden ayudar a salir de una situación de individualismo liberal, vivimos una situación de una especie de desánimo generalizado. Lipovetsky y Serroy consideran que en otras épocas, aunque los hombres vivían sujetos a los “temores y temblores” milenarios de un mundo dominado por los dioses, al menos se vivía en un cuerpo social “completo”, en el que “los individuos conocían su lugar sin dudar del orden del mundo”⁸³³. Y en ese contexto, se proponían alternativas y se creía en la posibilidad de un futuro radicalmente distinto, que sin duda sería mejor. Pero hoy nos sentimos extrañamente perdidos en un vagabundo general.

“Cuanto más regido está el mundo democrático por los principios del liberalismo moderno —el individuo, el mercado—, más nos confunde su rumbo. Nunca habíamos tenido tanta información a mano, nunca

⁸³² MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987, 322.

⁸³³ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 19.

tanto conocimiento pormenorizado sobre el estado del mundo, y nunca había sido tan frágil y confusa la comprensión del conjunto”⁸³⁴.

5.3.7. El cambio exigiría otra forma de ser persona

Sea como sea, esta construcción de formas locales de comunidad que Macintyre propone pasa por una construcción previa de un nuevo tipo de persona, o al menos no puede realizarse sin la transformación paralela del individuo. Como ya habíamos visto en Victoria Camps, lo grupal y lo personal deben ir de la mano. La metamorfosis histórica que se ha producido para hacer que el ciudadano se convierta en un burgués, en un individuo sin capacidad de sacrificio por la colectividad⁸³⁵, exige que se den pasos personales y grupales en dirección contraria, que le permitan al individuo dejar de sentirse el centro del mundo y pensar también en los derechos de los demás, aunque a veces eso implique sacrificios. La incapacidad de sacrificio tiene que ver también con el desinterés que los jóvenes, y la población en general, muestran respecto a la política. Como ya vimos en el capítulo que dediqué expresamente al análisis del individualismo, a partir del análisis de U. Beck y E. Beck-Gernsheim, los jóvenes quieren pasarlo bien, y la política tiene poco que ver con lo que ellos entienden por pasarlo bien⁸³⁶.

Según este análisis, el individuo, lo que acabamos de llamar “el burgués”, es el enemigo número uno del ciudadano, algo que ya sugería Tocqueville. Por medio de la categoría de *ciudadano*, nos referimos a una persona inclinada a procurar su propio bienestar a través del bienestar de su ciudad, “mientras que el individuo tiende a la pasividad, el escepticismo y la desconfianza hacia la «causa común», el «bien común», la «sociedad buena» o la «sociedad justa»”⁸³⁷. Para el individuo –no lo olvidemos, pensamos en “el burgués”–, las únicas dos funciones de utilidad que uno puede esperar y desear que cumpla el «poder público» son la observancia de los «derechos humanos», es decir, que cada uno pueda seguir su propio camino, y la posibilidad de que todos lo hagan en paz. Ni le exige más al poder público, al menos en teoría, ni está dispuesto a comprometerse para dar más.

Cuando hablé de la identidad, en el contexto del análisis del individualismo, ya me referí a una diferenciación que establecía Bauman y que me parece básica: la de identidad *de jure* e identidad *de facto*.

- Recuerdo que la primera, la identidad *de jure*, era la identidad estándar que el individuo debía pretender alcanzar, como por una especie de obligación, la que tenía que construir en sí mismo, por ser quien era y por ser “lo” que debe ser en la sociedad.

- La segunda, la identidad *de facto*, es la que en realidad es el individuo, a partir de las circunstancias personales y sociales concretas que le corresponden. El individuo es libre, pero la libertad se experimenta a veces como carga. Y no hay duda de que en otras épocas la construcción de la identidad le venía dada y le era más fácil sentir que era quien debía ser.

⁸³⁴ Ibid., 20.

⁸³⁵ Cfr. Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 82.

⁸³⁶ Cfr. Beck, U. y Beck-Gernsheim, E., *La individualización*, Paidós, Barcelona 2003.

⁸³⁷ Bauman, Z., *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2003, 41.

En el momento actual la persona debe responder al imperativo de *ser uno mismo*, un imperativo que implica la famosa “realización personal”⁸³⁸, que tiene que ver con el logro de la propia identidad. Pero en este momento ya no se puede contar ni con las promesas ultramundanas, que en otras épocas ofrecían una salvación en el más allá, ni con la vinculación fuerte a grupos o ideologías que durante la modernidad ofrecían, desde el sentimiento de pertenencia, una posibilidad de ayuda para lograr que, *de facto*, el individuo sea quien debe ser y se pueda sentir feliz.

Pues bien, Bauman afirma que no se puede llegar a ser individuo *de facto* sin pasar por el “estadio” del ciudadano.

“El individuo *de jure* no puede transformarse en un individuo *de facto* sin primero convertirse en *ciudadano*. No hay individuos autónomos sin una sociedad autónoma, y la autonomía de la sociedad exige una autoconstitución deliberada y reflexiva, algo que sólo puede ser alcanzado por el conjunto de sus miembros”⁸³⁹.

Esto exige, por tanto, otra forma de ser persona y otra construcción de la sociedad. Casi nada. Esta construcción pasa por la necesidad de equilibrar más la esfera pública y la esfera privada. Si en otras épocas se corría el peligro del autoritarismo, hoy más bien se vive el peligro de la invasión de lo privado. Y, de un modo que me recuerda a Hegel, Bauman asegura que no puede haber verdadera libertad individual sin un espacio común público, que ayude a darle a la dimensión individual un carácter positivamente comunitario. Por eso dice que en la actualidad, toda liberación verdadera demanda más, y no menos, «esfera pública», y «poder público» para, aunque pueda resultar paradójico, “ampliar la libertad individual, y no para cercenarla”⁸⁴⁰.

Una prueba de que hoy nos movemos más en la esfera de lo privado que en la de lo público es que la idea de “los derechos humanos” se vincula más a derechos individuales que a la justicia social. Esto sorprende fuertemente a G. Albiac, que destaca la paradoja de esta manera:

“La fórmula tópica, conforme a la cual todo se reduciría a la constatación esencial de que el hombre poseería derechos universales contra el Estado que el propio Estado se encargaría de garantizarle, además de una broma de dudoso gusto, es, sin más, una burla a la constatación del Poder a lo largo de los dos últimos siglos”⁸⁴¹.

Marx también se detiene en esta misma idea. Como otros autores actuales, a los que ya me he referido, Marx ya establecía en su época una diferenciación entre la categoría de *hombre* y la de *ciudadano*. El hombre es el individuo propio de la sociedad burguesa. En relación con esta diferenciación, por *derechos del hombre* entendería “los derechos del hombre de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, el hombre separado del hombre y de la comunidad”⁸⁴². Esos derechos se conciben como una libertad del hombre en cuanto mónada aislada y vuelta hacia sí misma, es decir, sin trascender “al individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada y disociado de la comunidad”⁸⁴³.

⁸³⁸ Cfr. Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 52.

⁸³⁹ Bauman, Z., *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2003, 46.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, 57.

⁸⁴¹ Cruz, M., Vattimo G. y otros, *Pensar en el siglo*, Taurus, Madrid 1998, 30.

⁸⁴² *Ibid.*, 32.

⁸⁴³ *Ibid.*, 33.

Lipovetsky también considera que los derechos humanos son la expresión de una revolución individualista que aún no ha llegado a su final. Nadie está obligado a nada, pero todos cuentan con una lista de derechos: el de elegir a los gobernantes, de oponerse a lo que no conviene, de vivir según el propio criterio... “El individualismo aparece como el código genético de las sociedades democráticas modernas. Los derechos humanos son su versión institucional”⁸⁴⁴.

Por lo tanto, no es lo mismo luchar por los derechos del hombre que por la justicia social. La lucha por la justicia social, entiendo, debería traer también un empeño equivalente de lucha para que los hombres fueran también conscientes de sus deberes respecto a los demás. Para que todos tengamos derechos, para que estos lleguen a todas las personas, incluso las que ahora no los pueden gozar, es necesario que algunos se hagan conscientes de sus deberes respecto a los demás.

5.3.8. Libertad y totalitarismo

En el apartado anterior he dicho que ha habido épocas en las que la amenaza del autoritarismo fue muy fuerte. Y no sólo la amenaza, sino también la realidad. Hoy parece que en occidente hemos superado la tentación de volver a él, a pesar de algunos brotes que de vez en cuando aparecen. Y no sólo hemos superado la tentación, sino que existe un rechazo frontal a todo lo que pueda sonar a imposición. Aún así, cuesta explicar la desorientación política actual a partir de “la bancarrota de las ideologías totalizadoras”⁸⁴⁵. En gran parte, la desorientación se debe en gran parte a la convicción de que cada vez estamos menos gobernados por los representantes políticos que por la hegemonía de los mercados. Y, por otra parte, podemos encontrarnos ante otras formas solapadas de totalitarismo, por ejemplo el que impone una determinada forma de vivir la libertad, en la que el individualismo se hace dominante.

Respecto a los autoritarismos y la libertad he encontrado una reflexión interesantísima en Polanyi, a partir de la formulación de una pregunta: ¿Cómo es posible que la falta de libertad que se hizo sentir de forma tan dura en Europa a lo largo del siglo XX, no tuviera su correlato en los Estados Unidos de América? La razón la encuentra en el tipo de ilustración que se vivió en Europa, caracterizada por un rechazo extremadamente fuerte a la religión, a la que veía alienadora y opuesta a la libertad. Ese rechazo a la religión hace que después no se hayan producido restricciones contra los totalitarismos que iban surgiendo, porque no había posibilidad de que nada saliera en defensa de esa misma libertad. No había agarraderas posibles. Sin embargo, en Estados Unidos no se produjo ese rechazo tan fuerte a la religión, y eso se nota⁸⁴⁶.

El individualismo se va fortaleciendo desde los inicios del racionalismo. Y curiosamente, el individualismo a ultranza puede volverse, por sí mismo, contra el propio individuo, al haberlo convertido en masa y al suprimirle la libertad real, por más que crea gozarla sin ningún tipo de recortes. En este sentido, acabamos de ver que Vaticano asegura que es necesario darle a la dimensión individual un carácter positivamente comunitario, precisamente para ampliar la libertad individual, y no para cercenarla. Horkheimer y Marcuse analizan la racionalidad

⁸⁴⁴ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 52.

⁸⁴⁵ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 55.

⁸⁴⁶ Cfr. Polanyi, M., *La lógica de la libertad*, Katz Editores, Madrid 2009, 113ss.

que surge de la modernidad y descubren que esta tiene larvada en sí misma la raíz del totalitarismo. Y Polanyi añade algo más al referirse a dos tipos diferentes de individualismo: el que se centra en la singularidad del individuo, que se convierte en un individualismo asocial, y el que se aplica a las naciones, que es el germen de los totalitarismos y que es el que se dio en Europa.

“Si se aplica la idea de la supremacía de la singularidad a cada individuo –lo que podríamos llamar romantismo-, se llega a una hostilidad general hacia la sociedad [...]. Por el contrario, si se aplica a las naciones, el resultado es la concepción de un destino nacional único que exige la lealtad absoluta de todos sus ciudadanos. El líder nacional combina las ventajas de ambos casos: puede quedarse extasiado admirando su propia singularidad y, al mismo tiempo, identificar sus ambiciones personales con el destino de la nación que yace a sus pies”⁸⁴⁷.

En ambos casos, se produce una “sustitución *real* de la razón y de los ideales del hombre por los apetitos y las pasiones humanas”⁸⁴⁸. Así pues, para Polanyi el individualismo, en cualquiera de sus dos versiones, es altamente peligroso para la sociedad, a nivel personal y a nivel político.

El nihilismo propio del individualismo de tipo liberal, comienza a extenderse, en forma de teoría, a partir de la segunda mitad del siglo XIX; pero ese nihilismo deja de ser teoría para convertirse en algo muy real y de unas magnitudes desproporcionadas, con el surgimiento de los totalitarismos. “La transformación del nihilista, que pasa de ser un individualista extremo a pertenecer a un credo político feroz y estrecho, constituye el momento crucial de la revolución en Europa”⁸⁴⁹.

Sea como sea, el mundo parece escarmentado de los totalitarismos que lo han asolado. Y eso tiene también su influencia en el hecho de que no haya posibilidad de encontrar alternativa al mundo hipercapitalista en el que nos encontramos. Según Lipovetsky y Serroy, “sólo un nuevo totalitarismo, un Estado leviatán, podría decretar tamaña inversión de la lógica económica”⁸⁵⁰. Pero, continúan, en ese caso nos encontraríamos en una situación en la que sería peor el remedio que la enfermedad. Porque si algo está claro es que no deseamos más totalitarismos de ningún tipo.

5.3.9. Una cultura antiutópica

Precisamente porque los totalitarismos han sido dolorosamente reales en Europa en el siglo XX es por lo que vivimos ahora una especie de cultura antiutópica, de decidido recelo y desconfianza ante las teorías utópicas o mesiánicas, sean de tipo cultural, político o religioso. Esto se debe a que la historia moderna de Europa ha demostrado que la utopía es la madre de todas las dictaduras⁸⁵¹, pues el deseo de lo mejor, cuando es un deseo impuesto, termina por convertirse en lo peor. Asistimos hoy a un temor exacerbado a todo lo que suene a utopía, pervivencia de cierta idea mesiánica, propuesta fuerte de valores, porque se ve cercano a la imposición.

⁸⁴⁷ Ibid., 120.

⁸⁴⁸ Ibid., 121.

⁸⁴⁹ Ibid., 124.

⁸⁵⁰ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 45.

⁸⁵¹ Cfr. Attali, J., *Fraternidades. Una nueva utopía*, Paidós Ibérica, Barcelona 2000, 57.

Así los expresan muchos intelectuales como Savater, Sádaba, Vattimo, Lipovetsky, Serroy, Comte-Sponville... Este último, concretamente, expresa una fortísima oposición a todo lo que pueda parecer una esperanza fuerte. Opina que la felicidad y la esperanza son incompatibles⁸⁵². Sólo cabe dejarse sorprender por los pequeños placeres de la vida y conformarse con las pequeñas plenitudes. Esperar más es disponerse a ser infeliz. El pensamiento único, sea cual sea su origen, incluido el pensamiento religioso, se ve con recelo. Nos encontramos en una civilización antiutópica, y esta situación provoca efectos claramente perceptibles:

“El retroceso de la influencia de los partidos y las ideologías mesiánicas contribuye a que aumente el número de los electores que no siguen las consignas de ningún partido. En la época del *individualismo desmesurado*, crecen «las creencias sin filiación»: los electores que se declaran de acuerdo con una parte de las ideas de la formación política a la que piensan votar son actualmente más numerosos que los que comulgan con la mayoría de esas ideas”⁸⁵³.

Es inevitable que, tanto por desgaste de las políticas de derecha, tanto por el de las políticas de izquierda, asistamos a esta especie de desfundamiento de la utopía. Desde finales del siglo XVIII hasta la segunda mitad del siglo XX, la idea del progreso como motor de la historia fue dominante, impulsada por pensadores, políticos, científicos... Hoy, la idea del progreso lineal, de una historia que nos conduce hacia un estado creciente de plenitud, se encuentra en franca crisis. Es inevitable, por tanto, que esto también se deje sentir a nivel político⁸⁵⁴.

Esta crisis profunda de la idea del progreso no significa que la razón, la ciencia y la política hayan perdido su importancia, sino que han perdido su carácter de sagrado. “No es el fin de la modernidad, sino de su mito fundador: la creencia en el progreso inevitable de las sociedades humanas a la luz de la razón triunfante”⁸⁵⁵.

Perry Anderson es un ejemplo claro de la pérdida del utopismo. A pesar de su posicionamiento marxista y de su fe en que el socialismo sigue siendo posible, considera que se ha superado la tentación de la igualdad de tipo fuerte, que es una de las grandes utopías de la historia. “La igualdad sustancial parece incompatible con la libertad y la productividad”⁸⁵⁶. Que diga que es incompatible con la libertad no me extraña; pero que añada que también es incompatible con la productividad me sorprende más. Con todo, él no está de acuerdo en que no se pueda defender una cierta idea de igualdad ni se muestra partidario del individualismo actual.

Ahora bien, así como muchos niegan la posibilidad de una utopía de tipo igualitario, hay autores que, sin embargo, afirman la posibilidad de una utopía de tipo liberal. En mi estudio ya han aparecido algunos. Añado a ese grupo a Charles Fried, que defiende la idea de una libertad de tipo puramente liberal, personal, sin restricciones de ningún tipo, defensora de un claro individualismo. Es un concepto de libertad de tipo personal, que no tiene nada que ver con la libertad de un pueblo o una colectividad que desea gobernar su propio estado, sino la libertad de “vivir su propia vida como lo crea mejor”⁸⁵⁷. Para Ch. Fried, es necesario enfrentarse a todo lo que se oponga a esta visión, y estar también al acecho de las formas larvadas de oponerse a la libertad, porque “el mayor enemigo de la libertad ha sido siempre alguna visión del bien”⁸⁵⁸.

⁸⁵² Comte-Sponville, a., *La felicidad desesperadamente*, Paidós, Barcelona 2001.

⁸⁵³ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 55.

⁸⁵⁴ Cfr. Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 148.

⁸⁵⁵ Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 160.

⁸⁵⁶ Anderson, P., *Los fines de la historia*, Anagrama, Barcelona 1996, 145.

⁸⁵⁷ Fried, Ch., *La libertad moderna y los límites del gobierno*, Katz, Barcelona 2009, 13.

⁸⁵⁸ *Ibid.*, 13.

Es decir, para oponerse al pensamiento utópico que, precisamente por buscar la realización del cualquier tipo de bien se opone a la libertad, propone la utopía radicalizada de la propia libertad. Su posición la resume en esta sentencia lapidaria: “Los individuos están primero. Quien diga lo contrario trabaja con metáforas”⁸⁵⁹. Así pues, la política debe estar al servicio del individuo. Individualismo en estado puro.

No sé si Ch. Fried, después de la crisis que ha provocado el exceso de desregulación en el que ha entrado el sistema capitalista, seguiría diciendo exactamente lo mismo o se vería obligado a someter su pensamiento a alguna corrección. Lipovetsky y Serroy manifiestan que de la situación actual de crisis, debida precisamente a los abusos del capitalismo, debemos aprender la lección de que es necesario cambiar. Esta situación nos puede ofrecer una oportunidad para el futuro. Aunque pueda parecer difícil, necesitamos del compromiso político, independientemente de que éste no lo pueda todo. Al terminar la introducción de su libro, dicen:

“La revolución ya no está de moda, pero el movimiento de la historia no ha llegado a su meta, ni mucho menos. Hoy más que nunca, y pensando en el mejor bienestar general, la cultura democrática está abierta y por inventar, movilizandando la inteligencia y la imaginación de los individuos”⁸⁶⁰.

Con lo cual, parecen afirmar que la democracia aún no ha dicho su última palabra y que es necesario seguir confiando en ella, apostando por ella, en un esfuerzo por reinventarla. ¿Será posible? ¿Sigue esta idea sonando a utopía? Creo que no, porque Lipovetsky siempre habla en los márgenes de lo medianamente posible.

5.3.10. El mundo del mercado invade todo

En el último libro que acabo de citar, Lipovetsky y Serroy hablan de la cultura del mundo actual como de una cultura profundamente ligada a la globalización y, concretamente, a la economía. Según estos pensadores, el siglo XX ha supuesto una escalada de rupturas impresionante, y todas han influido en que el hombre actual sea lo que es.

- La primera fractura se da en el mundo del arte, especialmente por medio de sus vanguardias iconoclastas, que pretenden romper todos los códigos tradicionales de expresión. Se ha llegado así a un *liberalismo artístico total*.
- La segunda ruptura, a partir de los años sesenta, se dio en el terreno de “las normas de la vida cotidiana, los valores burgueses y familiares, las relaciones entre los sexos”⁸⁶¹. Trajo consigo una ola de *liberalismo cultural* que se convirtió en un elemento fundamental en la escalada del hiperindividualismo.
- La tercera gran ola de la desregulación tuvo lugar a partir de finales de los setenta, y es de tipo *económico*. Provocó el desmantelamiento del sistema de las normativas, los controles administrativos y las barreras proteccionistas, dando a luz un mercado soberano liberado de las antiguas trabas.

⁸⁵⁹ Ibid., 13.

⁸⁶⁰ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 32.

⁸⁶¹ Ibid., 217.

Esta desregulación ha provocado que el mercado actual sea quien rijan los destinos de la cultura y de las normas, pues su influencia es capital en todas las manifestaciones de la vida humana. Pero en su conjunto, estas tres rupturas han contribuido decisivamente al desconcierto actual y a la desorientación de un mundo que se siente confuso y que ha perdido el norte. Después de esto, dicen Lipovetsky y Serroy, “nunca más volveremos a tener el mundo de certidumbres y equilibrios de antes. La era del código unificado del sentido se ha perdido para siempre”⁸⁶².

De una forma semejante se expresan otros autores, aunque la cronología que proponen varíe. Touraine, concretamente, dice que a partir de la segunda mitad del siglo XIX el mundo occidental se escapó a la dominación de lo político para permitir al mercado organizar una vida económica cada vez más diferenciada de los demás terrenos de la vida social. El espíritu de empresa desde entonces se va imponiendo progresivamente y el individuo encuentra en él un consistente refuerzo. La economía de tipo liberal, que tendrá un incremento fortísimo a partir de los años setenta, le ayudará a primar sobre lo social⁸⁶³. Progresivamente, la sociedad de la producción se fue transformando en la sociedad del consumo, con todos los cambios que esta transformación provoca a nivel personal y social, que ya he analizado en otros capítulos.

5.3.10.1. Esclavos de la economía

Un mundo cada vez más liberal, y por tanto un mundo cada vez más libre, pues el capitalismo parece ligarse indisolublemente a la libertad personal; sin embargo, nos estamos moviendo en un plano en el que, aunque aumenten las democracias, éstas cada vez son más esclavas, pues viven sujetas a una dictadura del mercado.

“Si un país pretendiera preservar su autonomía instaurando una política fiscal independiente o rechazando subvencionar escuelas de propiedad extranjera, el mercado no tardaría en colocarlo en cuarentena, y el movimiento de capitales lo sancionaría inmediatamente: la mundialización de los capitales garantiza la victoria del mercado sobre cualquier democracia”⁸⁶⁴.

La victoria del mercado y su capacidad esclavizadora no sólo se hace notar en la vida de las personas y en su modo de gobernarse, sino que tiene su influencia también en la vida del planeta, pues hace que “se entrelacen los tres problemas ecológicos mayores del mañana –la falta de agua, la acumulación de desechos energéticos y el trastorno del clima- con lo que impide su remedio”⁸⁶⁵.

La economía de tipo capitalista ha respaldado profundamente el fenómeno del individualismo, y éste, a su vez, ha impulsado la aceleración de un liberalismo económico cada vez más desregularizado. El individualismo que surgió en la época moderna, y que se ha convertido en hiperindividualismo en la época tardomoderna, ha tenido, para muchos pensadores, una influencia considerable en esta economización de la vida. Sin embargo, este modo de pensar no es unánime. Hayek, concretamente, considera que es un error mantener que el individualismo, que en A. Smith y en sus contemporáneos encontró un espaldarazo decisivo, haya creado el espan-

⁸⁶² Ibid., 219.

⁸⁶³ Cfr. Touraine, A., *¿Podremos vivir juntos?* Alain Touraine, PPC, Madrid 1997, 37.

⁸⁶⁴ Attali, J., *Fraternidades. Una nueva utopía*, Paidós Ibérica, Barcelona 2000, 37.

⁸⁶⁵ Ibid., 49.

tajo del *homo oeconomicus*. Según Hayek, el fundamento del individualismo no está en una filosofía racionalista, sino en

“Una psicología sabiamente realista en la que se aprecia que el hombre es naturalmente perezoso e indolente, despilfarrador e irreflexivo, y que únicamente gracias a la fuerza de las circunstancias ha sido posible hacer que se comporte de un modo económico y atento en la adaptación de los medios a los fines. El sistema que propone Smith es un sistema bajo el cual debería ser posible garantizar la libertad a todos, en lugar de limitarla, como querían los franceses contemporáneos de ellos, a los buenos y sabios. [...] Y su descubrimiento fue que el sistema de propiedad privada ofrecía efectivamente estos incentivos mucho más de lo que hasta entonces se había comprendido”⁸⁶⁶.

Con lo cual, para Hayek, el individualismo es la causa de los grandes bienes económicos, y de ellos se derivan el resto de bienes que favorecen la vida del hombre. Es una especie de psicología que se rinde a una realidad: la de concebir que el individuo, cuando es dejado en la disposición de gozar de su entera libertad, no sólo no provoca males, sino que logra muchísimo más, en primer lugar para sí mismo y, de una forma innegable, aunque pueda parecer indirectamente, para toda la sociedad.

Para Hayek, *el verdadero individualismo* (y no *el falso individualismo*, que es el que fue malinterpretado por los intelectuales franceses y que se equiparaba al egoísmo) es el fundamento de la democracia, pues se opone a un igualitarismo que recorta las libertades en función de la búsqueda de una igualdad ramplona. El verdadero individualismo, sigue Hayek, no defiende privilegios, como normalmente se piensa, sino que se opone a ellos⁸⁶⁷. Personalmente, me cuesta ver que el individualismo, tal y como lo entiende Hayek, se oponga realmente a los privilegios. La defensa radical de la libertad individual, que Hayek interpreta en seguida también como libertad económica, creo que a la fuerza defiende los privilegios de quien de entrada parte de una situación privilegiada.

Pero la fe inquebrantable de A. Smith y de Hayek en el individualismo, y en el capitalismo que de él se deriva, es precisamente lo que hoy está en entredicho. John Dewey, por ejemplo, se expresa de un modo contrario. Tras describir lo que ve en Estados Unidos, a nivel laboral, económico y en el terreno de la competitividad, dice lo que viene a continuación. Y no olvidemos que lo hace unos años antes de que la crisis actual hubiera comenzado.

“Pues la situación sólo parece poner de manifiesto un determinismo económico total. Vivimos como si las fuerzas económicas determinasen el crecimiento o la caída de las instituciones y dictasen el destino de los individuos. La libertad se convierte en un término poco menos que obsoleto; nos ponemos en movimiento, funcionamos y nos paramos al son de una gigantesca máquina industrial. Una vez más, el actual sistema implicaría un esquema de valores rematadamente materialista. El valor de una persona se mide en función de su habilidad para mantenerse a flote o avanzar en una carrera crematística”⁸⁶⁸.

En resumen: a esta situación le correspondería “la lucha por la vida y la supervivencia de lo económicamente beneficioso”⁸⁶⁹. De acuerdo a como he titulado este apartado, nos encontraríamos dentro de una situación de esclavitud de la economía.

⁸⁶⁶ Hayek, Friedrich A., *Individualismo: el verdadero y el falso*, Unión Editorial, Madrid 2009, 29-30.

⁸⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, 32.

⁸⁶⁸ Dewey, J., *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona 2003, 55.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, 56.

Tal y como señala Bruckner, parece que no es fácil interpretar las sociedades de mercado, porque en ellas vemos encarnadas lo mejor y lo peor.

“Se comprende el doble error que enturbia nuestra interpretación de las sociedades de mercado: por una parte se denuncia en ellas una nueva inquisición cercana al infierno totalitario; por otra se las ensalza como infalibles medios de educación para la libertad y el civismo. Doble malentendido simétrico que atribuye a este sistema los peores defectos o las más nobles virtudes”⁸⁷⁰.

No es fácil la interpretación. ¿Una nueva paradoja? ¿Una incapacidad de evaluar objetivamente lo que tenemos delante de los ojos? ¿Una dependencia total del modo en que nos situamos al realizar la visión, puesto que, tal y como asegura el dicho popular, “cada uno habla de la feria como le va en ella”? Ya hemos comprobado que es difícil evaluar el momento actual, y más cuando ni siquiera al hablar de lo que aparentemente parece más positivo, como por ejemplo el tema del voluntariado, podemos estar seguros de su bondad radical. Dewey, por ejemplo, asegura que nuestra caridad y nuestra filantropía en el fondo son indicios de una conciencia intranquila. No hacen más que poner de manifiesto que “un régimen económico meramente enfocado a las ganancias privadas no satisface del todo a la naturaleza humana, ni siquiera a la de quienes se benefician de ello”⁸⁷¹. Según Dewey, los impulsos y necesidades que el régimen económico actual reprime, al impedir su abierta manifestación, se proyectan en acciones que expresan una responsabilidad social que el sistema como tal niega.

5.3.10.2. El capitalismo ha cambiado, y con él el individuo

El capitalismo se encuentra inevitablemente en entredicho, porque la economía desregularizada, a la que parecía que no se le podían poner cortapisas, ha empezado a generar una especie de desconfianza de la que es difícil salir y a la que parece imposible encontrar solución. La crisis económica está haciendo que las certezas de las últimas décadas hayan iniciado un proceso de revisión. Eso, si hablamos de economía; si nos referimos al individuo y a su modo de adaptación a este nuevo capitalismo, hemos de reconocer que también se encuentra en medio de una clara desorientación.

Bauman dice que se ha producido un paso del *capitalismo pesado* a otro más *liviano*. El capitalismo pesado era el propio de Ford, que se caracterizó por su gran capacidad organizadora, racional, instrumentalizadora... Era un capitalismo sólido, seguro, en el que se podía poner la confianza, porque se mostraba asentado y dirigido. Pero el capitalismo *liviano* es como un avión cuya cabina está vacía: ni tiene piloto, ni sabemos hacia dónde nos dirigimos, ni conocemos los fines. Estamos ante una posibilidad infinita, que nos crea un continuo desasosiego. A nivel personal, esto está provocando una situación nueva, porque cada individuo se siente desorientado. Su desdicha ya no se deriva de lo que le falta, como ocurrió a lo largo de casi toda la historia, es decir, no le viene de la escasez, sino de la abundancia, del exceso de productos a consumir⁸⁷².

Cioran, tan cáustico siempre, se muestra profundamente crítico con el individualismo. Lo considera como la situación propia del hombre que vive en medio de una situación de masificación. Su libro *La tentación de exis-*

⁸⁷⁰ Bruckner, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996, 72.

⁸⁷¹ Dewey, J., *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona 2003, 113.

⁸⁷² Cfr. Bauman, Z., *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2003, 67ss.

tir es de 1956, por lo tanto está escrito en medio de una situación en la que aún no se había llegado a la realidad del *capitalismo liviano* del que habla Bauman; sin embargo, Cioran ya barruntaba entonces la situación actual. El hombre individual que él percibía era ya entonces incapaz de plantear cualquier tipo de utopía si es que le tocaba a él concebirla. A lo sumo, asumiría la utopía si esta le viniera de fuera. Y en aquella época, al menos, aún se podía acudir a la utopía del marxismo, por más que para Cioran esta utopía no fuera más que un “pecado de optimismo”. Pero en el momento actual ya no nos queda ni siquiera ese último refugio en el que guarecer la utopía.

“Ya no más aventuras colectivas, no más ciudadanos, sino individuos lívidos y desengañados, capaces todavía de responder a una utopía, a condición, sin embargo, de que venga de fuera, y de que no deba tomarse la molestia de concebirla. Si antaño morían por el sinsentido de la gloria, ahora se abandonan a un frenesí reivindicador; la «felicidad» les tienta; es su último prejuicio, del cual ese pecado de optimismo que es el marxismo toma su energía”⁸⁷³.

5.3.11. Conclusión

La mayor novedad que me ha aportado este capítulo es la de reflexionar en torno a la paradoja de la democracia: su capacidad de ofrecer, y además de un modo bastante realista, aquello que el hombre desea. Y, a la vez, la capacidad de descubrir que, en la misma medida en que deseamos lo que la democracia ofrece, nos sentimos decepcionados. ¿Forma esto parte de lo que significa ser hombre? Es posible.

Es fácil observar que hay una tendencia a acostumbrarnos a lo que la vida nos ofrece que nos permite sufrir menos de lo malo y gozar menos de lo bueno. Y esto sí creo que forma parte de la naturaleza humana. Alguien acostumbrado a las estrecheces, a una vida austera, a vivir sin grandes lujos, y hasta con carencias, asume con mucha más facilidad el dolor y las privaciones que la vida, tarde o temprano, impone. Y alguien que se acostumbra a lo mejor, al final se deja mecer por las redes de la monotonía y fácilmente deja de valorar lo que hasta entonces le producía gozo o placer. Somos seres que fácilmente se acostumbran a lo que sea.

La democracia, al ser el menos malo de los sistemas políticos, y no sé si, por eso, el mejor de los sistemas posible, entra en la última categoría: cuando nos acostumbramos a la libertad (aunque pueda ser una libertad con cortapisas), a la capacidad de expresión, a la igualdad (aunque muchas veces sea más teórica que real...), fácilmente terminamos por no valorar lo que tenemos. Como los niños que reciben tantos regalos que al final no sienten la alegría de recibir uno más, porque el hecho de acumular cosas se ha convertido en algo cotidiano y ha perdido su carácter sorpresivo y su capacidad de despertar la alegría. No por eso la democracia no vale. Lo que no vale es el tipo de hombre que se va generando, que deja de ser ciudadano para ser exclusivamente individuo, que piensa más en *lo que necesita* que en el hecho de que *él es necesitado*, que reduce su capacidad de gozar sólo al disfrute de la novedad y no a otro tipo de valores más consistentes, incluida la capacidad de solidaridad...

El problema, por tanto, no está tanto en la democracia cuanto en todas las características que rodean a la democracia y que hemos ido viendo a lo largo de todo el trabajo. Con todo, es necesario incentivar la necesidad

⁸⁷³Cioran, E. M., *La tentación de existir*, Taurus, Madrid 2000, 26.

de la participación, el compromiso por lo común, la alegría de hacer con otros para lograr el bien de los demás... Hay otros caminos que, cuando se recorren, pueden producir cotas más elevadas de felicidad que el camino en el que uno se mira exclusivamente a sí mismo.

La conclusión, por tanto, no la dirijo directamente al mundo de la política. No significa que los políticos no deban cambiar, que no sean necesarias transformaciones estructurales, que no haya que buscar nuevas vías de intervención política... Pero creo que todos estos pasos son sólo algunos de los elementos de un cambio que es mucho más fundamental y que tiene que ver con una concepción distinta de ser persona. Esto es lo auténticamente imprescindible.

5.4. La sexualidad

Este capítulo será más breve que los anteriores, ya que lo dedico a una temática muy concreta, que abarca un campo de la realidad más reducido que los anteriores. Incluso, se podría pensar que el estudio de este tema no debería ir por separado, sino unido a uno más amplio que ya he tratado, el de la ética. Pero bien mirado, el campo de la sexualidad se ha independizado de tal modo del campo de la ética que actualmente pocos seguirían considerándolo como un campo propio de la ética. Para la gran mayoría de nuestros contemporáneos, la vida sexual de cada persona es completamente autónoma respecto a las valoraciones éticas y cada vez son menos las personas que someten su comportamiento sexual al arbitraje de los juicios éticos, sean de quien sean. Esta es precisamente una de las características del individualismo contemporáneo, individualismo que se manifiesta claramente en la vivencia de la sexualidad.

5.4.1. Cambios que se han producido en el mundo de la sexualidad

Los cambios que se han producido en el campo de la sexualidad son tan amplios y profundos que parece que en pocas décadas nos encontramos en un mundo diferente. Los elementos esenciales de la vida sexual en Occidente, dice A. Giddens, han cambiado decisivamente, de forma absoluta. Por ejemplo, la desvinculación entre la práctica de la sexualidad y reproducción es un hecho. La sexualidad, que durante toda la historia de occidente se vivió ligada a la reproducción y a la vivencia de una pareja estable, a la legalidad y al matrimonio, por primera vez adquiere un valor en sí mismo, con una continua invitación a ser descubierto, moldeado, transformado y con muy poca conexión con la tradición, aún con la tradición más reciente. El fenómeno de la homosexualidad, hasta hace poco tiempo oculto y hasta perseguido, ha sido crecientemente aceptado, y no sólo como ofrenda a la tolerancia liberal, sino que “es un resultado lógico de la ruptura entre sexualidad y reproducción. La sexualidad sin objeto ya no está, por definición, dominada por la heterosexualidad”⁸⁷⁴.

⁸⁷⁴ Giddens, A., *Un mundo desbocado*, Taurus, Madrid 2000, 70.

U. Beck y E. Beck-Gernsheim, también se detienen a analizar los cambios que se han producido en la sexualidad. Según ellos, el slogan “revolución sexual”, aplicado a las últimas décadas, puede parecer un tanto duro, pero refleja una realidad: un cambio fortísimo en las costumbres sexuales.

“Mientras que a principios de los sesenta, la virginidad seguía siendo aún un valor para muchas jóvenes, y el sexo prematrimonial o bien era considerado tabú o bien se vinculaba con una firme intención de casarse, en los setenta y principios de los ochenta la situación se invirtió prácticamente”⁸⁷⁵.

La antigua doble moral que permitía a los varones vivir como quisieran la sexualidad, mientras que obligaba a las mujeres a ser “decentes”, desapareció. Por una parte, se empezó a entender la sexualidad de la juventud como parte del desarrollo “normal”; pero, por otra parte, seguía siendo objeto de condena entre grupos más tradicionales, como las iglesias y ciertos sectores de las capas altas de la sociedad. Pero las chicas volvieron a experimentar otro tipo de presión, en este caso de signo muy distinto al anterior: la nueva presión era para que practicasen el sexo aunque no lo quisieran, para “estar a la altura de las circunstancias”. De un derecho a la autonomía inicial se dio el paso a una nueva forma de heteronomía. De este modo, la situación de las chicas no es más sencilla, sino más complicada, pues se encuentran

“en un *espacio más abierto y difuso*, que contiene sin duda más libertades, pero también zonas grises, instrucciones contradictorias y riesgos considerables [...] con la consiguiente confusión de sentimientos, deseos, temores y dudas”⁸⁷⁶.

La chica se ve obligada a inventarse normas y conductas propias. Es un ejemplo más, que en este caso se refiere sobre todo a las jóvenes, aunque no exclusivamente, de una cierta angustia vital ante la necesidad de tener que abrirse camino en la adquisición de una identidad que debe afrontar contradicciones y que, en el fondo, se vive en soledad. Ya hemos aludido a este tema de la angustia de la identidad, y volveremos a hacerlo en este mismo capítulo.

La ambivalencia también se percibe respecto a las “consecuencias” del sexo. Los métodos anticonceptivos se han vuelto más fiables y disponibles, y eso parece liberar de presiones a las mujeres; pero esto refuerza tanto su heteronomía como su autonomía. Al sentirse los hombres también más liberados de su responsabilidad, que siempre fue más limitada que la de las mujeres, refuerzan su presión sobre la expectativa sexual, con el resultado de que la mujer, al final, se convierte en un objeto “disponible”. La situación de contracepción exige una conducta no romántica, conscientemente planificada, que “entra en conflicto con el ideal espiritual del amor impartido mediante la socialización femenina”⁸⁷⁷.

Son paradojas muy sutiles, pero no deja de ser sorprendente el ver cómo al mismo tiempo que se gana en autonomía, independencia y libertad, es decir, en vivencia marcadamente individual de la sexualidad, por otra parte nace otro tipo de heteronomía y dependencia: la propia de aquel que tiene que estar obligatoriamente a la altura de las circunstancias y de las expectativas que se crean sobre él.

Los cambios no sólo conciernen a la vida de la mujer de una forma marginal, sino en el mismo centro; puesto que el hecho biológico de tener hijos siempre va acompañado de unas consecuencias sociales de gran trascendencia, el movimiento feminista ha expresado con mucha insistencia la reivindicación de la “libertad repro-

⁸⁷⁵ Beck, U. y Beck-Gernsheim, E., *La individualización*, Paidós, Barcelona 2003, 142.

⁸⁷⁶ *Ibid.*, 144.

⁸⁷⁷ *Ibid.*, 145.

ductiva”. Expresiones como “sólo nosotras decidimos el tener hijos o no” o “mi cuerpo me pertenece a mí y hago con él lo que quiero” son el santo y seña de este universo reivindicativo, que conduce a las mujeres a una posición mucho más beligerante y que, además, contribuye a crear un nuevo modelo de relaciones: vivir juntos sin casarse o hacerlo como si se tratara de un “matrimonio de prueba”. Esto también ha provocado el hecho de que cada vez sea mayor el número de mujeres que hayan decidido tener un hijo sin necesidad de casarse. Y es un elemento importantísimo, a tener en cuenta, en la fisonomía de una sociedad que se ve abocada al individualismo hasta en el modo de educar a los hijos.

El aumento de los divorcios también ha sido espectacular, y no hay duda de que este aumento guarda relación con el cambio que el matrimonio ha experimentado como consecuencia de la industrialización y del nuevo sistema de trabajo. Podemos apreciar tres fases en este cambio:

- la primera es la relación marital preindustrial, determinada por *tareas materiales*, como por ejemplo la actividad económica común destinada a asegurar la existencia de la familia artesanal;
- luego vino la familia burguesa, con una distintiva combinación marital entre *tareas materiales y emocionales*. Según este modelo, el marido es el responsable del sustento familiar, mientras que la esposa se define como la responsable del “trabajo relacional”;
- El tercer tipo es el del matrimonio de *apoyo emocional*, según el cual cada una de las partes gana su propio sustento y busca en la pareja principalmente la satisfacción de sus necesidades internas. El centro principal del matrimonio está ahora en la *persona individual*. La pareja que emerge “se sustenta en una reivindicación de la propia vida”⁸⁷⁸, expresión del grado de individualización al que se ha llegado.

Muchos de los cambios que U. Beck y E. Beck-Gernsheim presentan tienen que ver directamente con las transformaciones que se han producido en el rol de la mujer, un tema directamente relacionado con las transformaciones de la vida sexual, pero de mayor amplitud, y un tema que incide directamente con el perfil del hombre (y de la mujer) individualista actual. Merece la pena abordarlo, aunque sea someramente y aunque ya hiciéramos alusión a este tema en otro capítulo. Dedicar un poco de atención a el tema que ahora estudio me parece necesario.

5.4.2. Cambios producidos en el mundo de la mujer

Edgar Morin nos puede introducir en este tema al ayudarnos a tomar conciencia de que entre el hombre y la mujer son evidentes las diferencias y a la vez la complementariedad. Será necesario distinguir siempre lo femenino de lo masculino, pero sin que nunca podamos llegar a hablar de disociación, y esto no sólo porque social o culturalmente se subrayen o se eliminen las diferencias, sino a causa de la propia morfología humana.

“Hay entre hombre y mujer una diferencia y una complementariedad en la identidad. Además, y esto más netamente que en los otros mamíferos, al parecer, cada sexo lleva en sí no sólo la hormona sino los rasgos fisiológicos atrofiados del otro sexo, es decir que el hombre es femenino de manera atrofiada

⁸⁷⁸ Ibid., 149.

y latente, e inversamente. Si se considera que la femineidad y la masculinidad se prolongan en rasgos afectivos, psicológicos y sociológicos, entonces esta observación es de importancia capital: habrá que distinguir siempre lo masculino de lo femenino, aunque tampoco disociarlos nunca absolutamente⁸⁷⁹.

Pues bien, teniendo en cuenta esta realidad a la que nos enfrenta Morin, también se nos hace evidente que, al menos social y culturalmente hoy se tiende a subrayar más lo que nos hace iguales que lo que nos diferencia, como fruto de una evolución social de no muchas décadas, pero sí de mucha profundidad, si bien aún apenas perceptible en muchos países del tercer mundo.

En el libro *La tercera mujer*⁸⁸⁰ Lipovetsky analiza con pormenor los cambios que se han producido socialmente en la mujer. *La Tercera mujer* es un libro apasionante, desde el principio hasta el final. Se analiza en él cómo en la cultura amorosa occidental se asentaron los roles masculinos y femeninos de una manera desequilibrada desde el punto de vista estructural. Así, al hombre se le atribuyeron papeles activos: cortejar, tomar la iniciativa, seducir, mariposar... Y, por contraposición, a la mujer le correspondieron los papeles pasivos dentro de la representación del juego amoroso, esperando el cortejo, mostrándose coqueta, recibiendo adulaciones, dando *una de cal y otra de arena*, y ante todo, asumiendo la imposición de la decencia. Así se ha visto obligada a actuar a lo largo de los siglos. La mujer era el soporte necesario para que el hombre triunfara en la vida, se diera a conocer, fuera grande...⁸⁸¹

Todo esto ha cambiado muchísimo, aunque aún sigamos siendo deudores de esta concepción cultural, especialmente, como ya he dicho, en los países más empobrecidos. Pero el cambio es incuestionable en muchísimas manifestaciones. Un ejemplo concreto de que el cambio de perspectiva se ha producido a lo largo de la historia, dependiendo de la imposición de los distintos cánones, y no sólo se ha producido en las últimas décadas, lo encontramos concretamente en el tema de la belleza. Es cierto que muchos cambios se han acelerado en las últimas décadas, pero es también cierto que el ideal de la belleza femenina y la valoración de la belleza en la mujer ha sufrido una transformación gradual a lo largo de toda la historia, porque la consideración de la mujer como “el bello sexo” no ha sido siempre la misma, sino que ha variado profundamente a lo largo de los siglos.

De entrada, el culto a la belleza de la mujer no es algo que haya existido siempre. Numerosos dichos y proverbios de la antigüedad diabolizan e infravaloran la belleza femenina: “la hermosa rosa se convierte en tapaculo”; “la muchacha hermosa es la mitad de altanera que el diablo”⁸⁸²; “la mujer es una terrible plaga instalada entre los hombres mortales, un ser hecho de ardides y de mentiras, un peligro temible que se oculta bajo los rasgos de la seducción”⁸⁸³. En estas sociedades primitivas no era la belleza, sino la fecundidad y la capacidad de procreación las cualidades que convertían a una mujer en verdadera mujer.

El cambio del orden social, y por tanto aquí tenemos las influencias culturales interviniendo, es el que permite a las mujeres de las clases altas estar ociosas y dedicarse a los cuidados de la propia belleza con objeto de distraerse y agrandar a sus maridos. Como consecuencia, surgen nuevas exigencias de belleza que llevarán, con el tiempo, a una valoración muy distinta de lo que es la mujer. Esto, sin embargo, no afectó a los hombres. ¡Qué diferencia al mundo cultural griego, que privilegiaba sobre todo la belleza del varón! Dice Lipovetsky que

⁸⁷⁹ Morin, E., *Pensar la complejidad*, Universitat de València, Valencia 2010, 76.

⁸⁸⁰ Cf. Lipovetsky, G., *La tercera mujer: permanencia y revolución de lo femenino*, Anagrama, Barcelona 2007.

⁸⁸¹ *Ibid.*, 17.

⁸⁸² *Ibid.*, p. 97

⁸⁸³ *Ibid.*, p. 103

aunque los griegos también ensalzaron los encantos femeninos, las mayores expresiones de admiración se dirigieron hacia la perfección física de los hombres, y esto podemos comprobarlo en multitud de grabados y dibujos donde el objeto decorativo más habitual es el cuerpo de los atletas y no el de las mujeres; y, cuando se trata de mujeres, las formas físicas con las que se las representa asemejan más bien el cuerpo de los hombres.

La idolatría del bello sexo surgirá con el Renacimiento, en los siglos XV y XVI. La belleza de la mujer, que fue considerada como arma del diablo, pasará a interpretarse como manifestación de Dios. Y así, paulatinamente, esta nueva concepción de la mujer como bello sexo sirvió para reforzar el estereotipo de mujer frágil y pasiva, inferior en pensamiento, dependiente...

Hoy, a pesar de que el culto al cuerpo y a la belleza masculina va adquiriendo una importancia creciente, movido fundamentalmente por intereses de tipo económico, la belleza femenina se sigue manteniendo como una cualidad que es obligatorio cuidar. Se trata, con todo, de un ideal de belleza diferente. “En la actualidad, el culto a la belleza y las recetas para adelgazar son compañeros inseparables”⁸⁸⁴ que se pasean por todos los lugares: prensa, publicidad, cine, fotografía de modas... “Dos normas dominan la nueva galaxia femenina de la belleza: el antipeso y el antienvjecimiento”⁸⁸⁵.

Sea como sea, ha cambiado el ideal de belleza y ha cambiado la concepción de la mujer. Y ni siquiera ante un mismo fenómeno, indiscutible, como es el de la tiranía de una determinada concepción de la belleza, hay una interpretación unánime, sino todo lo contrario, pues existen dos interpretaciones radicalmente opuestas del cuidado del cuerpo al que la mujer se ve obligada:

- para un sector de opinión este ideal de belleza es el último recurso para colocar de nuevo “en su sitio a las mujeres”, es decir, para tenerlas atrapadas en la prisión estética en la que han estado durante muchos siglos, minándolas psicológica y físicamente;
- para otro sector, este ideal de esbeltez representa el deseo de emancipación de las mujeres, la capacidad de autocontrolarse, de mostrar su autodomio, su capacidad de voluntad, autonomía y poder sobre sí mismas... Es decir, su voluntad y capacidad de independencia.

5.4.3. Biología y cultura y una mayor igualdad entre los sexos

No hay acuerdo respecto al significado de la tiranía de la estética, pero es innegable que, aunque el modelo de *la tercera mujer* (así se refiere Lipovetsky a lo largo del libro a la mujer actual) no haya acabado con las desigualdades entre los sexos, hoy la situación global es muy distinta a la que ha existido a lo largo de la historia. Hoy el modelo de la tercera mujer se construye sobre la desvitalización del ideal de ama de casa, sobre la legitimidad de los estudios y el trabajo femenino, el derecho de sufragio, de separación y divorcio, la libertad sexual y el control sobre la procreación... en definitiva, sobre la disposición de sí mismas en todas las esferas de su vida. Parece, por tanto, que prima aquí lo cultural sobre lo genético.

⁸⁸⁴ Ibid., p. 122

⁸⁸⁵ Ibid., p. 124

Serían muchos los testimonios de antropólogos que podríamos citar para corroborar la tesis de Lipovetsky, indicando la preeminencia de la cultura sobre la genética. José A. Marina, en *El laberinto sentimental*⁸⁸⁶, cita investigaciones de Margaret Mead en Nueva Guinea. Allí se encontró con pueblos como los arapesh y los tchambuli que, aún sin grandes distancias geográficas, revelaban comportamientos culturales y sentimentales muy diferentes. Dice, por ejemplo, de los tchambuli:

“Las mujeres se ocupan de las cuestiones económicas, pescan, tejen, comercian, administran el dinero, mientras los hombres viven para el arte y el espectáculo. Las mujeres los tratan con amabilidad, tolerancia y aprecio. Disfrutan con los juegos masculinos, con su coquetería y con los espectáculos teatrales que organizan para ellas...”⁸⁸⁷.

La cita podría ser mucho más larga y, desde luego, continuaría siendo muy sabrosa. Hay un momento en el que incluso Margaret Mead confiesa que se sentía, al estudiar estos pueblos, como la espectadora de una suerte de obra teatral, pues parece que los sentimientos se concebían como una especie de ritualización o representación. De este modo, parece confirmarse que los comportamientos, los sentimientos y los roles masculino y femenino pueden variar profundamente, dependiendo exclusivamente de la cultura, y son independientes de la naturaleza.

Sobre todo hemos analizado el cambio cultural referido al terreno afectivo y sexual, aunque hay otros ámbitos donde podríamos estudiarlo. Bauman, en el libro *Amor líquido*, liga profundamente cultura y biología. No realiza una antropología comparada como hace M. Mead, ni se pronuncia propiamente sobre la preeminencia de la cultura sobre la biología o a la inversa. Más bien, las asocia de modo irreversible. Para Bauman, la sexualidad es una inclinación o tendencia natural irrefutable, obvia y unívocamente *social*. La cultura nace del encuentro entre los sexos y es precisamente en ese encuentro donde la cultura ejercerá su capacidad creativa de diferenciación. Por tanto, interviene la biología, incuestionablemente, y surge la cultura, que es la que provoca los cambios. “Desde entonces, la íntima cooperación de naturaleza y cultura en todo lo que se refiere a lo sexual no ha cesado, y menos aún ha sido abandonada”⁸⁸⁸.

Entiendo que Bauman está cercano a la opinión de Lipovetsky y que, en definitiva, da más importancia a la cultura. Concretamente en el libro citado, Bauman presenta los fortísimos cambios que se perciben en los vínculos humanos a nivel social, cambios que afectan incluso a algo tan biológico como la misma procreación. Hoy hay menos hijos. Las circunstancias sociales, económicas, afectivas, culturales, hacen que lo que durante siglos se consideró una riqueza (no hay más que recordar, tal y como ya hice, que en la Biblia tener muchos hijos se interpretaba como una bendición de Dios, del mismo tipo que la longevidad y la posesión de riquezas) han provocado que hoy sea todo lo contrario. En la actualidad tener un hijo no es primeramente una mano de obra barata, -ni creo que, primeramente, lo haya sido nunca, aunque en determinados contextos, eso tuviera mucha importancia-. Hoy un hijo, económicamente hablando, resulta carísimo; por otra parte, las viviendas son más reducidas, la escasez laboral juega en contra... Lo que antes se podía distribuir entre muchos hijos, porque las familias sabían vivir con normalidad en medio de la escasez, hoy se desea sólo para uno o dos... Y, por otra parte, crecen los estudios e investigaciones sobre la reproducción, con el fin de conseguir un hijo “de catálogo”. Con todo esto, la biología se está viendo progresivamente más condicionada.

⁸⁸⁶ Marina, J. A., *El laberinto sentimental*, Anagrama, Barcelona 1998.

⁸⁸⁷ *Ibid.*, 46

⁸⁸⁸ Bauman, Z., *Amor líquido, Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica, México 2005, 59.

“Como resultado [...] el tema de la reproducción y el nacimiento de los hijos se aleja de la cuestión del sexo e ingresa en una esfera totalmente diferente, que opera según una lógica y un conjunto de reglas por completo diferente de las que rigen la actividad sexual”⁸⁸⁹.

Si actualmente subrayamos los rasgos de tipo cultural, por encima de los biológicos, tendemos a pensar que entre el hombre y la mujer hay mucho más en común que lo que tradicionalmente se pensó, y que las diferencias han sido el resultado de las imposiciones culturales y sociales. Sin embargo, continúan existiendo diferencias, de mayor o menor calado, en los roles sociales y, concretamente, en la vivencia de la sexualidad. T. Harford, por ejemplo, acude a un dato que puede ser sólo anecdótico, pero que revela dos cosas:

- por una parte, que en un mundo individualizado, cada vez más los contactos afectivos y sexuales se establecen por medio del uso de las tecnologías, que no exigen de largas relaciones afectivas. Todo es más rápido, más a la carta y más efímero.

- Por otra parte, subraya que hasta en este tipo de contactos, tan “impersonales”, hay pequeñas diferencias dependiendo del sexo de quienes los promueven.

“Los economistas han estado estudiando las citas por Internet tan asiduamente como lo hacen con las citas rápidas, y han descubierto que los hombres obtienen muchas respuestas si en sus anuncios de contactos por Internet dicen tener ingresos altos. La situación se revierte en el caso de las mujeres: si una mujer, en un anuncio por Internet para tener citas, afirma que tiene un alto nivel de ingresos, ciertamente obtendrá muchísimas menos respuestas que si dijese tener ingresos modestos. Está confirmado: los hombres ricos son excitantes y las mujeres ricas hacen perder el interés”⁸⁹⁰.

En el mismo libro, Tim Harford encuentra más diferencias que le permiten seguir afirmando que somos distintos biológicamente, y no sólo culturalmente, y que eso ocasiona que la propia evolución se haya producido tal y como ha hecho.

“Cuando ahora estoy hablando de las preferencias biológicas desarrolladas por los hombres y las mujeres, más que de sus consideradas opiniones, podrías llegar a pensar que estoy desviándome mucho del tema de las elecciones racionales. En absoluto: estas preferencias surgen de la lógica económica de los riesgos, los costes y los beneficios. Robert Trivers, el biólogo evolucionista que explicó por primera vez por qué los hombres y las mujeres tienen actitudes tan diferentes en relación con el sexo, tituló así su análisis: *Inversión parental y selección sexual*. Su razonamiento fue explícitamente económico, y las preferencias de los hombres por el sexo indiscriminado, y de las mujeres por un comportamiento más cauteloso son racionales no como consecuencia de una elección consciente, sino de la evolución”⁸⁹¹.

Después de esta cita, hay motivos para seguir preguntándonos si somos sólo cultura o también hay en nosotros mucho de genética, lo cual es una pregunta ineludible, sea en el campo global de la antropología, sea en el campo más concreto de la sexualidad. Tim Harford considera claramente que hay mucho de genética en nuestro comportamiento. Y se pueden presentar más testimonios para respaldar esta postura. De entrada, podría-

⁸⁸⁹ Ibid., 66.

⁸⁹⁰ Harford, T., *La lógica oculta de la vida*, Temas de hoy, Madrid 2008, 113.

⁸⁹¹ Harford, T., *La lógica oculta de la vida*, Temas de hoy, Madrid 2008, 111.

mos ofrecer, cada uno, nuestro propio testimonio personal, para manifestar que, por más que queramos, somos deudores de una genética que afecta hasta nuestro propio carácter. Por más que deseemos cambiar en muchas de nuestras características, nos es completamente imposible.

Aún así, nuestro testimonio siempre será muy subjetivo como para que pueda ser muy determinante. Por eso acudimos al de otros, por ejemplo, el de Eduardo Punset. En *El viaje a la felicidad*⁸⁹², este científico se muestra convencido de que nuestra genética encierra en sí misma la mayoría de nuestros comportamientos, incluido nuestro comportamiento sexual y hasta nuestra propensión para ser felices o no. Concretamente, introduce en el libro una interesantísima entrevista con Robert Sapolsky⁸⁹³ en la que ambos reafirman la fuerza de nuestra genética, si bien reconocen que también influyen las características sociales, culturales, económicas...

5.4.4. Sobrevaloración y trivialización del sexo

Respecto a la vivencia de la sexualidad nos encontramos con una gran paradoja:

- Por una parte, se tiende a pensar que el sexo tiene una importancia muy grande en la vida humana. Y no sólo se habla de una importancia enorme, sino que, incluso, se llega a afirmar que en todo lo que somos y hacemos se encuentra presente la pulsión sexual, porque, según algunos, somos sexo, exclusivamente sexo, tal y como insistía Freud. María Zambrano⁸⁹⁴ consideraba que esta idea, y el psicoanálisis en general, acarrea consigo un *individualismo enfermizo*, pues conducía al ser humano a una situación en la que se sentía irremediamente solo, aislado, sin ningún soporte de trascendencia, perdido en la pura naturaleza.

- La otra parte de la paradoja se refiere a la trivialización a la que se ha llegado en el terreno de la sexualidad, pues el sexo, al estar tan omnipresente, desvinculado muchas veces de cargas afectivas y morales, utilizado como reclamo publicitario, al servicio del individuo y del individualismo, como un productor de goce sin más, corre el peligro de perder su valor y la posibilidad de personalización y de comunicación de amor.

La siguiente cita de un libro que marcó época, y que tiene ya bastantes años, pues es de 1977, nos puede servir de síntesis de las dos polaridades de la paradoja, la sobrevaloración y la trivialización. Dicen así Bruckner y Finkielkraut:

“Vivimos en unas sociedades llamadas democráticas, pero seguimos habitando unos cuerpos monárquicos, unos cuerpos constituidos, reunidos en torno al nuevo soberano pontífice, el dios Pene y sus dos asesores, los testículos, que han robado la corona de la trascendencia al espíritu y al alma”⁸⁹⁵.

⁸⁹² Cf. Punset, E., *El viaje a la felicidad*, Destino, Barcelona 2005

⁸⁹³ Ibid., 126-138.

⁸⁹⁴ Cfr. Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, S.A., Madrid 2008, 123-149.

⁸⁹⁵ Bruckner, P., Finkielkraut, A., *El nuevo desorden amoroso*, Anagrama, Barcelona 1989, 8.

Los dos pensadores conceden una importancia enorme al sexo. Hablan, incluso de una exacerbación del mismo, que produce “el deseo genital como nuevo imperativo categórico”⁸⁹⁶. Y con este imperativo, como fruto de la progresiva a la vez que fulgurante igualdad de los sexos, no se refieren solamente al macho. Aunque el dominio del hombre sobre la mujer continúe hoy, consideran que ya no se puede hablar de “falocracia”, porque sería algo extemporáneo. Ya no sólo la mujer sería esclava del hombre, si es que sigue siéndolo, sino que, en todo caso, sería la esclava de un esclavo, pues el hombre hoy es esclavo de las imágenes, de los cánones que se imponen, que le hacen estar en deuda infinita. Por lo tanto, el hombre también es esclavo. También en esta situación de esclavitud se ha producido un acercamiento del papel del hombre y de la mujer. “Cuanto más se pierde el sexo como diferencia más se impone lo genital como referencia, más se destierra el cuerpo como profusión”⁸⁹⁷.

Este acercamiento de ambos sexos, desde este aspecto negativo, impositivo, parece perjudicar especialmente al hombre, que hasta hace no mucho parecía contar con la facultad de gobernar en el terreno de las relaciones sexuales. Con la ascensión de la mujer a todos los planos de la vida social, y con su ruptura también del papel pasivo y recatado en el plano de la relación sexual, el hombre parece haber perdido su dominio y seguridad y se encuentra amenazado en su imagen de virilidad y poder incuestionable⁸⁹⁸.

Ahora las diferencias entre los gustos de ambos sexos ya no son cualitativas, sino estadísticas. Todo puede ser legitimado tanto por un sexo como por otro. Los papeles diferenciadores en lo masculino y lo femenino desaparecen y se vuelven flotantes. Y esto tiene mucho que ver con el crecimiento de la autonomía individualista. Cuenta el individuo en sí, su visión, su gusto, su situación. No importa tanto el hecho de que ese individuo sea hombre o mujer⁸⁹⁹.

5.4.5. Desvinculación ética de la sexualidad respecto a la ética

Expresé esta idea de pasada al iniciar este capítulo, y me detengo ahora en ella con más profundidad. Bruckner y Finkielkraut consideran que la valoración de la sexualidad ha cambiado profundamente.

“Vivimos actualmente la erosión de los tres modelos que ocupaban tradicionalmente el campo amoroso: modelo conyugal para el sentimiento, modelo andrógino para el coito, modelo genital para el sexo. La sexualidad ya no tiene finalidades metafísicas o religiosas, carece de sentido y de transgresión, de realización, higiene o subversión”⁹⁰⁰.

Todos los modelos, por tanto, han cambiado, y la sexualidad tiende a considerarse fundamentalmente como generadora de placer. Ya hace décadas que se rompió con las ideas tradicionales de la Iglesia católica, según las

⁸⁹⁶ Ibid., 9.

⁸⁹⁷ Ibid., 10.

⁸⁹⁸ Cfr. *ibid.*, 11.

⁸⁹⁹ Cfr. Lipovetsky, G., “Espacio privado y espacio público en la era postmoderna”, 23-37, en Vattimo, G. y otros, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas 2000.

⁹⁰⁰ Bruckner, P., Finkielkraut, A., *El nuevo desorden amoroso*, Anagrama, Barcelona 1989, 12.

cuales la relación sexual sólo se podía establecer dentro del matrimonio, que el fin principal del matrimonio era la reproducción, y que todo acto sexual debía estar abierto a la procreación. En realidad, estas ideas se mantenían oficialmente en las sociedades que tradicionalmente se definían como *de cristiandad*, aunque en la práctica ni siquiera en ellas se actuaba así. Sencillamente, se consideraba inevitable que, aunque existieran estos principios, los varones actuaran de otra manera, aunque su actuación no saliera a la luz. De todos era sabido que los monarcas, por ejemplo, tenían relaciones extramatrimoniales. Sus “queridas”, incluso, eran de todos conocidas. Por tanto, era voz común que no se respetaba la norma, a pesar de la postura oficialmente católica. Pero, sencillamente, se toleraba como algo inevitable y, aunque se pensara que no estaba bien, sencillamente se miraba para otro lado.

Hoy la diferencia fundamental no está sólo en que sea muchísimo más frecuente la relación sexual extramatrimonial y la práctica del sexo como búsqueda exclusiva del placer. La diferencia fundamental estriba en que culturalmente está asumido, de modo que ya no caben juicios críticos sobre este tipo de comportamientos. La única norma posible es la norma que exige el respeto total al modo de actuar de cada uno. Defensa de la libertad personal por encima de todo, con lo cual nos encontramos aquí ante una clara manifestación de un individualismo de tipo objetivo, sin que quepa decir socialmente que ese individualismo es sinónimo de egoísmo, vida licenciosa o falta de espíritu ético. Sencillamente, ¿por qué no voy a actuar tal y como quiero, si con mi comportamiento no hago mal a nadie, si hay un mutuo consentimiento con la pareja? ¿A qué instancia voy a tener que presentar excusas o explicaciones de mi comportamiento personal?

Este comportamiento actualmente no tiene el interés y el deseo reivindicativo, casi revolucionario, que pudo tener hace pocas décadas, cuando se quería dejar claro que la moral del siglo XIX, de tipo victoriano, estaba superada. En todo caso, es el fenómeno de la homosexualidad el que hoy se manifiesta con un talante más reivindicativo, movido por una especie de “orgullo” que desea imponerse frente a la represión y los tabúes sociales que aún hoy se mantienen. Pero, globalmente, se vive la libertad sexual sin la conciencia de que haga falta reivindicar nada, pues parece que socialmente ya no quedan residuos de ese puritanismo extremo⁹⁰¹. Ni siquiera entre la mayoría de las personas que se siguen confesando católicas se vive de acuerdo a los principios éticos que la Iglesia intenta seguir prodigando. Y si alguien se muestra preocupado por reivindicar hoy alguna postura concreta, son precisamente los que desean mantener un espíritu de contención y de respeto respecto a los principios tradicionales. A veces aparecen determinados personajes del mundo de la cultura de masas (cine, música...) que manifiestan su deseo de fidelidad, de mantenerse en castidad hasta el momento del matrimonio... Pero son raras excepciones que provocan más curiosidad que deseo de ser imitados.

Que se esté actuando así no significa en absoluto que se piense que la moral se ha debilitado. Bruckner y Finkielkraut aseguran que a lo largo del siglo XIX la creencia en Dios se vio debilitada, pero, al contrario de lo que afirmara Dostoyevsky, eso no supuso la muerte de la moral. No muere la moral, sino el puritanismo victoriano. Y si se mantiene un cierto sentido de contención, en aquella época, y en décadas posteriores, es más por consejo médico que por principios éticos. Se mantiene una cierta prevención de tipo sanitario, promovida por quienes afirmaban que la libertad sexual era mala para la salud, incluyendo en aquel momento hasta la masturbación. Lipovetsky⁹⁰² mantiene algo parecido e incluso afirma que después de la amenaza del sida la prevención y la precaución han crecido en intensidad, de modo que hoy asistimos a una especie de contención mayor. El libro de Bruckner y Finkielkraut es anterior a la explosión del sida, pero aún así afirmaban: “La vanguardia erótica sigue rindiendo vasallaje a la medicina”⁹⁰³.

⁹⁰¹ Cfr. *Ibid.*, 333.

⁹⁰² Cfr. Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007.

⁹⁰³ Bruckner, P., Finkielkraut, A., *El nuevo desorden amoroso*, Anagrama, Barcelona 1989, 339.

Siempre se ha pensado que el sexo tiene una clarísima función social (estabilidad familiar y hasta económica, seguridad de cara a la educación y mantenimiento de los hijos, respeto a los principios morales que rigen la sociedad...). Por eso el gobierno, y no sólo la religión, ha realizado tradicionalmente algún tipo de control sobre la vida sexual de los ciudadanos. Pero hoy el individuo no quiere en absoluto que ese control continúe, de la misma forma que no desea que existan controles sobre otras parcelas de la vida de las personas⁹⁰⁴.

C. Fried expresa muchos motivos para justificar que el individuo no quiera cortapisas para vivir su libertad sexual, siempre y cuando no violente o fuerce a nadie. Después de una larga exhortación, esgrimiendo argumentos en pro y en contra de la libertad sexual, termina por decir:

“Castigar a los adultos homosexuales por la manera en que eligen practicar el sexo es un agravio profundo, obvio y cruel en contra de la libertad, como la Corte Suprema reconoció de manera tardía, apenas recientemente. El gobierno tiene que permanecer fuera de la vida de esas personas, y que eso se cumpla es una marca de las sociedades libres del mundo”⁹⁰⁵.

C. Fried asegura que es un anacronismo pensar de un modo distinto. Y aunque esta idea esté muy extendida, confieso que me ha sorprendido que venga también de alguien que asesoraba a R. Reagan cuando era presidente de Estados Unidos; pero, por otra parte, considero que hay coherencia con su modo global de sentir y de primar la libertad del individuo. Al fin y al cabo, esta exaltación de la libertad, sin ningún tipo de cortapisas, es uno de los rasgos definitorios del ultraindividualismo, independientemente de la valoración ética que se pueda hacer de él.

Esta desvinculación de la ética y de la sexualidad es una característica más de la posmodernidad. En este tiempo, ya no se producen condenas de los componentes más irracionales del ser humano, sino que se tiende no sólo a reconocer y a admitir, sino incluso hasta a primar que el ser humano es una globalidad y que el hombre y la mujer deben ser aceptados y respetados en toda su globalidad, y que incluso se deben potenciar los elementos de tipo irracional. Se reconoce sin dificultad el carácter paradójico de la persona, su ambivalencia *sapiens/demens*⁹⁰⁶. Realmente, y esto se aprecia en todos los campos, incluido el campo educativo, hoy se valoran pulsiones con las que en otras épocas se era mucho más rígido, y esto se puede referir tanto a la imaginación como a la intuición, a las emociones, a la sexualidad o a la necesidad de lo sagrado. Eduardo Punset, por ejemplo, da testimonio de cómo ha cambiado nuestra cultura en este aspecto concreto y expresa cómo debería seguir cambiando según su opinión:

“Lo cierto es que hace apenas diez años se habría linchado a quienquiera que defendiera la posibilidad de actuar irracionalmente. ¿Hace diez años? La triste realidad es que todavía hoy se enaltece la intuición muy rara vez y se siguen otorgando todos los parabienes a quienes puedan demostrar que la intuición falla. Afortunadamente, se está ya en condiciones de demostrar que la intuición puede llegar a ser mejor que los modelos de elección racional, o la regresión múltiple o los programas estadísticos más complejos [...] Se está aplicando el proceso científico a la intuición”⁹⁰⁷.

⁹⁰⁴ Cfr. Fried, Ch., *La libertad moderna y los límites del gobierno*, Katz, Barcelona 2009, 129.

⁹⁰⁵ Fried, Ch., *La libertad moderna y los límites del gobierno*, Katz, Barcelona 2009, 147.

⁹⁰⁶ Morin, E., *El paradigma perdido*, Kairós, Barcelona 1983, citado por Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 162.

⁹⁰⁷ Punset, E., *El viaje al poder de la mente*, Destino, Barcelona, 2010, 104-105.

5.4.6. Una valoración exorbitada de la sexualidad

Ya hice alusión a la orientación freudiana según la cual la sexualidad no es sólo una de las dimensiones del ser humano más importantes, sino que, además, se tiende a mantener un planteamiento reduccionista según el cual el hombre es sólo sexo. Aunque el psicoanálisis no goza del prestigio académico e intelectual de hace décadas, sin embargo, en la práctica, sigue muy vigente, y uno de los temas concretos en los que más se aprecia su vigencia es en la valoración de la sexualidad. Y cuando hablamos de sexualidad no lo decimos en el sentido amplio del término, sino en su reducción a la pura genitalidad.

Desde hace décadas, la publicidad ha encontrado en la sexualidad uno de sus aliados más productivos, por eso no es en absoluto extraño que las imágenes de tipo sexual invadan todos los espacios desde los que la propaganda llega a sus clientes, sean estas imágenes de tipo muy sutil, sean de tipo muy directo.

Por otra parte, hoy es imposible escapar de la propaganda. Vivimos en medio de un mundo de pantallas donde, nos guste o no, las imágenes tienen mucha más fuerza que las palabras. Y puesto que las imágenes de tipo sexual son tan frecuentes, nos encontramos en medio de un bombardeo de incitación, invitación y ofrecimiento que en parte está influyendo en la trivialización a la que aludí recientemente. En la introducción del libro *La pantalla global*⁹⁰⁸, Lipovetsky habla de una profundísima mutación del ser humano que está afectando a su modo global de entender la vida. El hombre, que durante décadas sólo podía ver una pantalla, “la gran pantalla”, hoy vive rodeado de un sinfín de pantallas que le obligan a observar y a vivir de otro modo: vídeos, televisión, internet, portátiles, móviles, ipods... Estamos en el universo de la “todopantalla”, expresión que me recuerda los análisis de Baudrillard⁹⁰⁹ y su apreciación de cómo “hemos asesinado la realidad”, que queda relegada a un segundo plano ante una realidad virtual que va adquiriendo una importancia mayor. Y lo que Baudrillard enuncia de la realidad en general, podemos decirlo quizá con más intensidad de la realidad concreta de la sexualidad.

5.4.7. ¿Y la fidelidad?

La sexualidad es quizá uno de los máximos exponentes del individualismo actual. Ya hemos visto que ha superado todas las trabas y controles de los que siempre se vio rodeada, y no sólo las que venían desde instancias religiosas, sino también las de tipo civil. Hasta hace poco, primaban los intereses del grupo sobre los deseos personales; pero este planteamiento ha saltado hecho trizas.

“Mientras se multiplican las familias reorganizadas y se propone el matrimonio entre homosexuales, la familia entra en un proceso de privatización y desinstitucionalización radical: se ha convertido en un asunto estrictamente afectivo y psicológico, un instrumento para uso de las personas, libre de imposiciones de grupo. La dinámica de individuación ha derribado el orden que sometía los deseos personales a las tradiciones y a los intereses de grupo”⁹¹⁰.

⁹⁰⁸ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La pantalla global: cultura mediática y cine en la era hipermoderna*, Anagrama, Barcelona 2009.

⁹⁰⁹ Cfr. Baudrillard, J., *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona 2007.

⁹¹⁰ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 59.

Así pues, los individuos viven cada vez de un modo más privatizado, aislado de las normas y del contexto. Cuenta exclusivamente lo afectivo, lo psicológico. Los valores que priman son los que tienen que ver con el propio individuo, con su fidelidad, con la defensa de sus deseos. Cuando se habla de “respeto”, se entiende ante todo un respeto a la visión particular de cada uno, a su momento presente, a su modo de entender las cosas... La fidelidad, que siempre se consideró un valor fundamental en la vida social (fidelidad a las propias ideas, a las promesas, a la familia, a la palabra dada, al grupo...) hoy se considera que, ante todo, debe ser una valor de tipo individual: fidelidad a sí mismo, al modo particular de sentir, a los propios descubrimientos que marcan diferentes modos de reorientar la vida... Nada se estima tanto como ser fiel a uno mismo.

¡Qué diferencia de la fidelidad, tal y como la entendía G. Marcel, que tanto empeño puso en la profundización de ese valor! Para G. Marcel la verdadera fidelidad era la respuesta a una invitación a la comunión con la Trascendencia. Más que una especie de ejercicio prometeico de quien debe cumplir con algo a fuerza de voluntad, se trata de la respuesta rendida a la gratuidad en la que nos sentimos fundados. Para G. Marcel, por tanto, la fidelidad nace de la conciencia religiosa de haber recibido todo de un modo gratuito. Así lo expresa Jacques Colette:

“Très soucieux d’éviter la retombée du métaphysique dans le chosisme et l’objectivisme, Marcel parle alors du «recours absolu» et de la Présence comme de ce qui empêche l’existence de se réduire en chose. La rencontre du Tu absolu, comme rencontre d’une Liberté est le mystère inobjectivable de la communion avec la Transcendance. Cette expérience repose sur celle du Don et de la gratuité, de la Grâce dont Marcel analyse les analogues philosophiques. Que n’ai-je n’aie reçu ? »⁹¹¹.

Hoy este planteamiento es, evidentemente, contracultural. Si cuesta ser fiel al otro, al cercano, cuánto más no va a costar ser fiel a otro del cual no tenemos ninguna referencia, como puede ser Dios.

5.4.7.1. Una nueva comprensión del matrimonio

Son muchísimas las referencias que se pueden ofrecer en este sentido. Concretamente, U. Beck y E. Beck-Gernsheim dejan prueba de la profunda transformación de la comprensión del matrimonio con esta breve referencia:

“Mientras que el matrimonio fue en otros tiempos ante todo una institución *sui generis* que se elevaba por encima del individuo, hoy se está convirtiendo cada vez más en un producto y constructo de los individuos que la integran”⁹¹².

Esta expresión parece darnos a entender que asistimos a una especie de *giro copernicano* en el modo de comprender la familia y la sexualidad en general. Estos autores realizan un interesante recorrido en torno a los cambios que se han producido en el matrimonio, desde la óptica del creciente proceso de individualización. Así, afirman que todavía en los siglos XVII y XVIII el matrimonio se concebía como un componente directo del orden social, inaccesible a la intervención individual. Prescribía a los hombres y mujeres lo que tenían que

⁹¹¹ Colette, A. y otros, *Engagement et fidélité*, Les Éditions du Cerf, Paris 1970, 46-47.

⁹¹² Beck, U. y Beck-Gernsheim, E., *La individualización*, Paidós, Barcelona 2003, 49.

hacer o no hacer, hasta en los más mínimos detalles de la vida cotidiana, del trabajo, la conducta económica y la sexualidad. Era una especie de “ley natural” que debía ser interiorizada por los esposos.

El matrimonio era algo absoluto. Aparte de la Iglesia y el monacato, no había ninguna base ni perspectiva de existencia material fuera del matrimonio. El individuo debía quedar al margen, pues lo único que contaba era el orden fundado en última instancia en Dios y en la otra vida. El matrimonio no tenía como fin la felicidad individual, sino que era un medio para tener sucesión o, en el caso de la nobleza, un modo de mantener el régimen hereditario.

Al producirse la separación entre familia y esfera económica, en el contexto de la primera revolución industrial, se rompe la unidad económica del trabajo que vivían el marido y la mujer. Para solventar esta quiebra en la estructura matrimonial, se pone mayor hincapié en los cimientos morales y jurídicos del matrimonio, que se sigue concibiendo no como principio de libertad individual, sino como un orden independiente respecto a la voluntad de los esposos.

Con el fin de incentivar aún más los cimientos morales y de hacer del matrimonio también una ayuda con fines de tipo político y estatal, se dio el caso de que algunos regímenes totalitarios lo utilizaron en su propio beneficio. Así por ejemplo, en los primeros años cuarenta, se podía leer en Alemania: “Nota preliminar: el matrimonio no puede ser un fin en sí mismo, sino que debe servir a una meta superior: la reproducción y supervivencia de la especie y la raza. Adolf Hitler”⁹¹³. Es una especie de “contramodernización”, con el fin de “reprimir las tendencias «decadentes» de la modernidad”⁹¹⁴. Si seguimos en Alemania, observaremos que a comienzos de los años 70 el panorama ya había cambiado totalmente y nos encontramos ante una estructura en la que priva el individuo e incluso surgen voces de aviso para no volver a incurrir en los errores del pasado. Es decir, en poco tiempo se ha producido el *giro copernicano* al que me he referido, en medio del cual nos encontramos actualmente.

5.4.7.2. Sin embargo, tampoco la familia está exenta de paradojas

A pesar de este panorama, que podría dar a entender que difícilmente la familia se puede sustentar cuando todo pivota sobre el individuo y no sobre la propia institución o el conjunto de quienes la forman, la familia goza de una creciente valoración positiva. Son precisamente los jóvenes los que en este momento consideran de una forma altamente positiva la institución familiar. En las dos últimas encuestas de la Fundación Santa María, a las que ya he hecho alusión, la familia aparece como una de las realidades más valoradas. En 2005, cuando se preguntaba a los jóvenes por el grado de importancia para su vida de algunos aspectos, la familia recibía una valoración de 3,79, un dato muy elevado si tenemos en cuenta que la nota máxima podía ser un 4. Sólo la salud estaba con encima de la familia, con una valoración de 3,80⁹¹⁵. En la encuesta posterior, de 2010, la familia ocupa el primer puesto, valorada en primer lugar por el 96,1% de los jóvenes, y relegando la salud a un segundo lugar, con un 95% de apoyo⁹¹⁶.

⁹¹³ Citado en *Ibid.*, 51.

⁹¹⁴ *Ibid.*, 52.

⁹¹⁵ Cfr. AA. VV., *Jóvenes españoles 2005*, Fundación Santa María, Madrid 2006.

⁹¹⁶ Cfr. AA. VV., *Jóvenes españoles 2010*, Fundación Santa María, Madrid 2010.

Continuando con el estudio de la familia, Victoria Camps afirma que hoy la familia nuclear tradicional es sólo uno de los modelos posibles, frente a otro tipo de familias: monoparentales, de padres homosexuales, de divorciados, de hijos adoptados... Para la filósofa, esta variedad, lejos de hacer referencia a una posible crisis de la familia, como tradicionalmente se interpreta, nos asegura que la familia sigue siendo algo fundamental, que mantiene su función de siempre: “la de proporcionar a sus miembros un ámbito de protección y afecto, de cercanía y de calidez que el mundo exterior no ofrece”⁹¹⁷. Y añade:

“Todas las encuestas realizadas a jóvenes sobre sus preferencias valorativas sitúan, en primer lugar e invariablemente, a la familia y, en segundo lugar, a los amigos. El trabajo, el dinero, el éxito muestran tener un valor muy relativo al lado de la seguridad y el calor que se espera de la vida familiar”⁹¹⁸.

Son muchos los sociólogos que se interrogan respecto al ascenso que la familia ha experimentado en los últimos años en la valoración de los jóvenes. Se esgrimen muchas razones: los jóvenes cada vez deben pasar más tiempo en casa, pues cuesta conseguir pronto un trabajo estable o es cada vez más difícil crear la propia familia, y esto hace que, a la fuerza, se vea necesario un ejercicio mayor de aceptación de la realidad familiar... Otros hablan de una especie de abandono, por parte de los padres, de todo lo que suene a imposición. Sencillamente, han claudicado en las funciones de autoridad (aquellas que, según H. Arendt, nunca deberían desaparecer del seno familiar), con lo cual los jóvenes interpretan más el hogar familiar como una “fonda” que como un lugar de vida común o una institución a la que también me debo y con la que debo contribuir. De este modo, se evitan problemas y la convivencia es más pacífica, aunque mucho menos estrecha. Para otros el fuerte clima actual de crisis económica ha hecho redescubrir que, a la larga, sólo la familia sigue siendo el puerto fiel al que uno puede volver siempre, en el que constantemente se hallará cobijo...

En fin, se pueden dar muchas razones, y ninguna de ellas afecta directamente a la dimensión sexual, porque una cosa es que la familia se valore como lugar cálido, de confianza, de ayuda... y otra cosa bien distinta es que también en esa valoración se incluya la práctica sexual, que queda al margen porque con mucha frecuencia es una dimensión desconexionada, que tiene muy poco que ver con la globalidad de la vida. Y, en todo caso, V. Camps hace caer en la cuenta de que, aunque haya aumentado la valoración de la familia, hemos pasado de una familia-comunidad a una familia-asociación⁹¹⁹.

5.4.7.3. Hedonismo y sexualidad

La sexualidad no puede escapar a la ola de hedonismo que envuelve a la vida humana. Por el contrario, es un campo abonado para que el hedonismo se haga más manifiesto. De hecho, el hedonismo consumista se muestra ampliamente en la sexualidad, en múltiples ejemplos. Esta comprensión de la sexualidad ha contribuido aún más a atomizar la sociedad, diversificando los estilos de vida y sobredimensionando la vida privada. Se hace notar de múltiples maneras:

“Los hechos son ampliamente conocidos: multiplicación de los divorcios, de los hogares unipersonales y las uniones libres, descenso notable de la natalidad y de las familias numerosas, aumento de los

⁹¹⁷ Camps, V., *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, PPC, Madrid 2010, 165.

⁹¹⁸ *Ibid.*, 165.

⁹¹⁹ Cfr. Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 63.

nacimientos fuera del matrimonio, liberalización y desculpabilización de la vida sexual. Incluso si es cierto que la gran ola de emancipación de costumbres ya ha concluido, esto no significa el regreso al conservadurismo puritano y moralista”⁹²⁰.

Todos estos ejemplos, algunos preocupantes a nivel social, no valen nada frente al derecho incuestionable de ser libre. La privacidad de la vida se mantiene como la aspiración fundamental y ha adquirido en los últimos años una legitimidad masiva. En este contexto, la ruptura de la pareja, que hace tiempo provocaba una preocupación social y familiar, “deja de ser considerada como traición y pasa a considerarse como experimentación”⁹²¹. No es que no duela, pero la costumbre con la que se ha empezado a asumir y el cambio drástico de valores permiten afrontarlo sin la conciencia de dolor y de fracaso con que se vivió en otras épocas. En función del criterio de la “autorrealización”, nada hay tan sublime y digno de ser perseguido que la fidelidad *a uno mismo*, tal y como ya dije. Se vive de este modo una especie de *carpe diem* experimental que huye de los compromisos prolongados y mucho más de los compromisos para toda la vida.

5.4.7.4. ¿Implica el amor la fidelidad en las relaciones sexuales?

Ya hablé de la fidelidad en un sentido amplio; ahora lo hago de un modo más concreto, en relación con la sexualidad. En pocos autores he encontrado una reflexión tan profunda y sentida sobre la fidelidad como en Comte-Sponville, en medio de un contexto cultural en el que la fidelidad ha descendido tantos enteros. Para el filósofo francés, la fidelidad adquiere un valor fundamental, necesario para seguir viviendo con sentido. Con frecuencia se refiere a los valores que hoy parecen estar *de capa caída*, y que sin embargo es necesario seguir alimentando, porque en la fidelidad a ellos tenemos la única garantía de progreso auténtico. La fidelidad al pasado nos permite vivir el futuro con solidez y fundamento. Por eso, tras haber leído esas ideas, me ha sorprendido mucho la reflexión que ofrece sobre la fidelidad cuando la analiza en el contexto concreto del amor. Por supuesto que para Comte-Sponville el amor tiene que ser fiel, si no, no se trataría de un verdadero amor. Una fidelidad que entiende como “amor mantenido de lo que ha tenido lugar, amor al amor, en este caso, amor presente [...] del amor pasado”⁹²².

Comte-Sponville confiesa que le encantan las parejas que viven esta fidelidad, con un corazón indiviso hasta la muerte, pasando por la prueba del envejecimiento... Pero lo que dice del amor como afecto, como entrega y donación, no lo dice de la misma forma cuando se refiere concretamente a la sexualidad. Para el autor, sorprendentemente (al menos a mí me sorprende muchísimo) no tiene por qué haber exclusividad en las relaciones sexuales. En este campo, no se tiene por qué amar a una sola persona ni las parejas tienen por qué ceñirse a relaciones sexuales que excluyan a otros. Mejor, citamos su pensamiento:

“¿Por qué sólo se va a amar a una sola persona? ¿Por qué sólo se va a desear a una sola persona? Ser fiel a las ideas que uno tiene no significa (¡menos mal!) que haya que tener sólo una; ni ser fiel en la amistad significa tener sólo un amigo. En estos ámbitos, la fidelidad no significa exclusividad. ¿Por qué va a ser distinto en el amor? ¿En nombre de qué se pretendería el disfrute exclusivo del otro? Es posi-

⁹²⁰ Lipovetsky, G., “Espacio privado y espacio público en la era postmoderna”, 23-37, en Vattimo, G. y otros, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas 2000, 27.

⁹²¹ Gil Villa, F., *Individualismo y cultura moral*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 2001, 19.

⁹²² Comte-Sponville, A., *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Paidós, Barcelona 2005, 38.

ble que sea más cómodo o más seguro, mas fácil de vivir y, quizá a fin de cuentas, más feliz [...] Fidelidad no es compasión. ¿Son dos virtudes? Sin duda, pero precisamente: son dos. No hacer sufrir es una cosa y no traicionar es otra, y a eso es a lo que se llama fidelidad”⁹²³.

Personalmente, no creo que las diferencias que establece sean realistas. Es posible que el planteamiento teórico que abre pueda mantenerse así, *en teoría*, porque, efectivamente, *en teoría*, ni la fidelidad es igual a la compasión, ni tiene por qué pensarse que necesariamente la fidelidad signifique negarse a tener relación con otro persona para que el otro miembro de la pareja no sufra. Pero creo, con realismo, que esto es sólo *en teoría*. En la práctica es imposible hacer esas diferencias. La mayoría de las parejas que conozco no podrían comulgar con estas ideas, y no porque no quisieran hacerlo, sino porque es, de entrada, imposible. Si la sexualidad es sólo la posibilidad del disfrute con otra persona, podría haber el planteamiento a nivel teórico; pero si la sexualidad es básicamente expresión de amor, del amor más sublime, de un amor que necesariamente implica exclusividad, entonces no lo puedo entender.

Me sorprende esta opinión porque, así como ya he afirmado que hoy se asume culturalmente, mucho más que en otras épocas, que hay dimensiones de la vida de tipo irracional, se debería admitir que la naturaleza humana implica una exclusividad en la relación sexual, que el dolor ante la infidelidad es real, que los celos provocan un sufrimiento profundo y heridas que no se pueden curar sólo con razonamientos teóricos, por más que pudieran ser bienintencionados...

Es cierto que se oye hablar de relaciones múltiples, de cambios de pareja acordados, de enriquecimiento de experiencias sexuales... Y no deseo en absoluto demonizar tales prácticas; pero considero que, cuando hay verdadero amor en la pareja, estas relaciones siguen siendo minoritarias, aún en un contexto en el que, como he dicho, se ha desligado profundamente la práctica sexual de todo planteamiento de tipo ético. Me parece, sencillamente, que es como pretender la cuadratura del círculo.

5.4.7.4. A pesar de todo, se sigue buscando el complemento de la pareja

Es cierto, también, que desde hace tiempo parece que la pareja se encuentra en medio de una crisis profunda y está como moribunda. Estas afirmaciones ya las ofrecían Bruckner y Finkelkraut en 1977. Ellos mismos justificaban esta situación diciendo que no podía ser de otro modo, en medio de un mundo en el que todo parecía tan agresivo y neurótico. Pero, a la vez, la pareja sigue siendo algo buscado con pasión. La crisis de identidad, a la que tanto nos hemos referido en capítulos anteriores, y a la que Bauman se ha acercado con tanta profundidad, es uno de los motivos que fuerzan al hombre a la búsqueda de la pareja. En ella se desea encontrar el complemento necesario para afrontar la vida con conciencia de ser uno mismo, con la garantía de que hay algo de orden en medio de tanto caos, que nos podemos encontrar con una especie de puerto en el que descubrir la experiencia de la seguridad existencial y la protección, que empieza por manifestarse en el terreno afectivo. Pues, ante todo, somos afecto.

⁹²³ Ibid., 37.

“Quiero la pareja para que exista un exterior y un interior, para pasar por la calle sin sufrir por el anonimato (ya que yo tengo nuestra casa), para escapar a la inseguridad seductora, para aislarme, en una palabra, de la paranoia social. La pareja no es tanto un renunciamiento como una huida, sigue siendo la institución más accesible a todos aquellos a quienes atormenta, si no el gran ideal pasional, sí al menos la necesidad de seguridad y el deseo de desconexión. «Nosotros» se concibe fundamentalmente para defenderse «de ellos»”⁹²⁴.

Sin embargo, y termino ya este capítulo, parece que este sueño de lograr la pareja que permita vivir esta especie de compleción, aunque se mantenga como pasión irrenunciable de la vida, difícilmente se puede lograr. De hecho, los dos autores realizan el mismo análisis que Lipovetsky, que presenté cuando me refería a sus famosas paradojas: a mayor posibilidad de amor romántico, liberado éste de la presión social y de la imposición familiar, mayor incapacidad de un amor duradero.

“El amor liberado no aguanta. Se compromete incesantemente más allá de lo que sabe, de lo que puede; la pareja contemporánea es el desastre engendrado por esta estúpida apuesta”⁹²⁵.

5.4.8. Conclusión

Este capítulo ha sido más breve que los anteriores porque es un capítulo referido a un tema más concreto. Pero, como ya he expresado, me parece un capítulo muy significativo, pues los cambios que se han experimentado en el mundo de la sexualidad son un claro indicio del individualismo en el que nos encontramos. Creo que he dejado constancia de ello en la reflexión realizada.

La realidad de la nueva comprensión de la mujer en nuestra sociedad tiene mucho que ver; pero no es la única razón. Es más, considero que los pasos que se han dado por equiparar a la mujer con el hombre, que todavía siguen siendo insuficientes, eran no sólo inevitables, sino necesarios. En lo que no estoy de acuerdo es que la lucha por la igualdad tenga necesariamente que significar la trivialización de la vivencia de la sexualidad y la desvinculación total que se ha producido entre la práctica de la sexualidad y el mundo de la ética.

Es cierto que era necesario que se produjera un cambio significativo a nivel social y cultural; que los criterios de la Iglesia católica no pueden ser los que rijan la vivencia de la sexualidad en un mundo plural y en medio de un estado laico... Pero de ahí a que todo lo que suene a defensa de la fidelidad, a hacer un planteamiento de una vida de pareja estable, a poder hablar de una disposición a mantener la vida de la pareja para toda la vida, hoy suene a algo anacrónico e imposible, me parece una exageración.

⁹²⁴ Bruckner, P., Finkielkraut, A., *El nuevo desorden amoroso*, Anagrama, Barcelona 1989, 157.

⁹²⁵ *Ibid.*, 157.

5.5. La nueva espiritualidad

Así como el anterior capítulo ha sido el más breve de este bloque, dedicado a las manifestaciones concretas del individualismo, este último capítulo será bastante más extenso. No creo, sinceramente, que sea más importante que los que he tratado anteriormente, pero no me cabe duda de que en el tema de la espiritualidad se reflejan de un modo palmario muchos de los elementos que nos permiten pensar en el momento actual como un momento profundamente individualista. Y no deja de ser curioso, porque la espiritualidad, al haberse ligado tradicionalmente a la vivencia religiosa, al menos en nuestro contexto católico, se interpretaba sin más como una expresión de carácter comunitario. Sin embargo, uno de los grandes fenómenos que se han producido en las últimas décadas ha sido la disociación de la religión y de la vivencia espiritual, considerando esta última de un modo individual.

A lo largo de estas páginas dejaré constancia de lo que acabo de decir y veremos cómo el fenómeno de la espiritualidad hoy despierta múltiples interrogantes no sólo en pensadores creyentes, sino en muchos representantes del mundo de la cultura que, sea para rescatar los valores de la espiritualidad, y hasta de la religiosidad, sea para poner sobre aviso sobre los peligros que ésta representa, ofrecen con insistencia su reflexión sobre esta realidad. De entrada, ya es lugar común repetir hasta la saciedad que, lejos de haber desaparecido el mundo del planteamiento religioso (aunque *religión* y *espiritualidad*, insisto, no sean lo mismo), este planteamiento se ha hecho omnipresente en los últimos años en el mundo de la cultura.

5.5.1. Estado de la cuestión

Lipovetsky, del autor al que más veces he citado, no analiza la religiosidad en profundidad, y mucho menos podemos considerar que realice una fenomenología de la experiencia religiosa. Pero nos puede venir bien iniciar este capítulo refiriéndonos a él por su capacidad de acercarnos a “lo que hay” con la claridad y transparencia que le es habitual, tal y como hemos visto a lo largo de toda la tesis. Tanto el inicio como el final del capítulo lo haremos en su compañía. En todos sus libros, y especialmente en sus últimas obras, no puede dejar de hacer referencias al mundo de la espiritualidad y de la religión. Analizar la realidad social implica analizar también la pervivencia, los vaivenes, las metamorfosis y las alteraciones que se han producido en el mundo de la experiencia religiosa.

5.5.1.1. Transformaciones que se han experimentado en el mundo de la religión

Lipovetsky reconoce que son muchísimos los cambios que se han producido en la vivencia de la espiritualidad y en el modo de concebir la religión⁹²⁶. Como él, son muchos los filósofos que, con mayor o menor pro-

⁹²⁶ Cfr. Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007, 123 ss.

fundidad, analizan el fenómeno religioso como una de las características propias de la posmodernidad. Con mucha frecuencia nos encontramos con referencias a las “profecías” que, en torno a los años 60, vaticinaban que en el momento actual la religión ya habría dejado de existir. No ha sido así. Más que desaparición, se ha producido una profunda transformación, que para algunos pensadores adquiere una importancia enorme, pues la comparan con las transformaciones que se produjeron en el paso del Paleolítico al Neolítico o con las del «período axial» del primer milenio antes de Cristo⁹²⁷.

Efectivamente, la realidad es muy distinta y es cierto que la religiosidad ha sufrido una fuerte transformación. Podríamos incluso aventurarnos a decir que, en cierto modo, un determinado tipo de vivencia de la religiosidad ha muerto... pero en absoluto se puede decir que la religión en sí, y mucho menos la espiritualidad, hayan desaparecido en el momento actual.

Hay multitud de manifestaciones, expresiones, vivencias... que dificultan un análisis sintético del mundo religioso o espiritual en el que nos encontramos. De nuevo debemos utilizar la expresión “paradoja” para acercarnos a esta realidad. Por ejemplo, es sorprendente la fortísima ola de integristas que nos ha invadido en las últimas décadas, a la vez que han crecido un sinfín de espiritualidades de tipo intimista, descarnado o sectario. La teología, si dirigimos nuestra mirada al ámbito intrarreligioso, también ha cambiado profundamente en las últimas décadas. La teología de la liberación, por ejemplo, que tanta repercusión tuvo en los años 70 y 80, goza hoy de mucha menos relevancia, sin que podamos decir por eso que no se siga pretendiendo, por parte de teólogos de gran peso, una cierta pervivencia de la teología política (J. B. Metz, C. Schmitt, Moltmann, Sölle...) ⁹²⁸.

Y más allá del estudio teológico, en el ámbito de la filosofía, nos encontramos con pensadores de primera línea que se han detenido a analizar en profundidad el fenómeno religioso y se han dejado interrogar por la avalancha de signos que perciben en nuestra cultura. José María Mardones presenta en el libro *Síntomas de un retorno*⁹²⁹ el acercamiento a la religión de cinco filósofos claves del siglo XX. Desde distintas posturas y planteamientos, los cinco autores nos hacen sentir el retorno del interés por la religión: G. Vattimo, desde la valoración de la kénosis cristiana; E. Trías, al abrirse a una religión que completa la razón, por sí misma insuficiente; J. Derrida, a partir de su postura deconstructivista y su carácter performativo y esperanzado; E. Levinas, desde su acercamiento a Dios por la responsabilidad que nos provoca el otro; y, finalmente, Mardones cita también a J. Habermas, por el reconocimiento motivacional que el filósofo alemán considera que la religión aporta a la vida del hombre y a la convivencia, que le lleva a plantear una especie de misticismo ateo. Así pues, hablemos de pervivencia, retorno o, sencillamente de transformación de lo religioso, no hay duda de que el fenómeno sigue vivo en nuestra cultura.

5.5.1.1.1. Un mundo que sigue necesitado de dioses, aunque estos se conciban de otra forma

Se me hizo muy interesante la reflexión que ofrece María Zambrano sobre la religión y, concretamente, sobre la necesidad que experimentamos de creer en los dioses. En los años 30, en plena eclosión del psicoanálisis,

⁹²⁷ Cfr. Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005.

⁹²⁸ Cfr. Mate, R., y Zamora, J. A., *Nuevas teologías políticas*, Anthropos, Barcelona, 2006, 151 ss.

⁹²⁹ Cf. Mardones, J. M., *Síntomas de un retorno*, S.T., Santander 1999.

Zambrano escribía que parecía que vivíamos con la convicción de haber superado la tendencia a depender de los dioses. Pero para nuestra filósofa esa era una pretensión inútil, del mismo modo que Nietzsche percibía, de un modo que se le hacía muy doloroso, que nuestra tendencia a seguir alimentando la creencia en los dioses era muy superior a nuestra fuerza de voluntad para evitarlo.

“Suele caracterizarse a nuestra época como irreligiosa. Más acertado sería descubrir las religiones que la pueblan clandestinamente. Clandestinamente, porque tienen por carácter estas solapadas religiones que sus fieles no las aceptan como tales, sus creyentes no quieren del todo creer en ellas y las sirven, a pesar suyo, sin voluntad, sin conciencia, sin responsabilidad. Pasamos por un momento de Dioses extraños, que en vez de mostrar su rostro como han hecho o permitido siempre los Dioses, lo ocultan y desfiguran. [...] De ahí que la mayor parte de las energías de los hombres se vayan en simular, en preparar los argumentos encubridores de la falsedad en que viven”⁹³⁰.

Pues bien, creo que hoy no existe tanta precaución como afirmaba María Zambrano por ocultar o desfigurar la creencia en dioses y en otros mundos. Al menos, existe mucho menos que en otras épocas. Lo veremos con más detenimiento, pero hoy conviven en nuestra sociedad todo tipo de creencias: nigromantes, echadores de cartas, astrólogos, zodiacos, adivinadores, parapsicólogos... La Iglesia católica, por su parte, ha querido a partir del Concilio Vaticano II ayudar a purificar la fe de los fieles y contribuir a la vivencia de una fe más lúcida, superando las imágenes de una divinidad opresora, que infantiliza y reprime... Una fuerte tendencia de lo que se denomina “nueva espiritualidad”, pretende contribuir también a purificar la imagen de Dios y a hacerle garante de la libertad del hombre. Se desea superar la imagen de un Dios «externo», que *interviene* desde su omnipotencia y que conoce el futuro desde la omnisciencia, pero que a la vez implica el fin de la libertad humana. Esa es una tendencia, pero dentro de la “nueva espiritualidad” nos encontramos también con otro tipo de tendencias muy diferentes, que incluso se plantean la posibilidad de una espiritualidad sin Dios. Hoy, en una época caracterizada por la exaltación de la libertad y la autonomía personales, no tiene nada de extraño que la gente niegue *prácticamente* a ese dios, incluso antes de pararse a pensar *por qué* lo niega”⁹³¹.

Pero no todo es así. Frente a esta tendencia “purificadora”, que como creyente considero necesaria, se potencian otro tipo de creencias que de nuevo caen en otro tipo de infantilizaciones, alienaciones, dependencias... que llevan a fenómenos tan exagerados como los de las sectas o los integristas salvajes, que anulan totalmente al ser humano y le impiden crecer en libertad.

5.5.1.1.2. Aquí la paradoja se hace especialmente evidente

Por todo esto, es inevitable hablar de paradojas en el mundo de la religión. Con lo expresado hasta ahora, queda claro que más que de *irreligiosidad*, debemos hablar de unos nuevos cauces o unas nuevas manifestaciones de la vivencia religiosa, que se han multiplicado en los últimos años. Por eso nos encontramos con una conclusión contradictoria: la modernidad tardía es irreligiosa y a la vez religiosa, secular y pos-secular, incrédula y crédula. Para muchos, la paradoja es tan evidente que hablan de una especie de oposición entre modernidad y religión. Pero tampoco este es el último juicio posible, puesto que cada vez son más los analistas que hablan de una continua descomposición y a la vez recomposición de la religión *en* la modernidad. Entre ambas, más

⁹³⁰ Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, S.A., Madrid 2008, 124.

⁹³¹ Cfr. Martínez Lozano, *¿Qué Dios y qué salvación?* Desclée de Brouwer, Bilbao 2008, 114.

que de exclusión hay que hablar de una especie de simbiosis o inclusión⁹³². Así piensan, por ejemplo, Danièle Hervieu-Léger, Yves Lambert, Jean Paul Willaime o el mismo Frédéric Lenoir, en quien me apoyaré mucho a lo largo de este capítulo.

Para José María Mardones, “quizá la denominación de *credulidad* sea, con sus luces y sombras, la marca de la época”⁹³³. ¿Y por qué ha crecido la *credulidad*, precisamente en una época que es heredera del racionalismo y que se caracteriza por un espíritu pragmático profundamente influido por los avances técnicos y tecnológicos? Sencillamente, porque el hombre necesita seguir creyendo. De ahí que haya afirmado que “sigue necesitado de dioses”, aunque sean dioses que se conciban de otras formas. Lasch considera que en épocas pasadas la gente resolvía su angustia existencial por medio de distintas vías, y entre ellas se encontraba la religión, en su formato tradicional: es decir, con sus prácticas, sus rituales, sus códigos éticos, su sentimiento de pertenencia, su promesa de salvación... Eso le otorgaba al individuo una seguridad de la que ahora carece. Proporcionaba, por ejemplo, un sentido al sufrimiento terreno, al ofrecerle la promesa de una reparación en el más allá. Pero la religión de tipo institucional ha caído, y no sólo se ha perdido esa seguridad, sino también el sentimiento de continuidad con las generaciones anteriores⁹³⁴.

La pérdida de esa seguridad ocasiona un vacío y el hombre necesita llenarlo, pero las formas de la religiosidad tradicional ya no valen para gran parte de la población occidental. Se necesita una nueva religiosidad y nos encontramos ante una situación de nuevas formas de vivencia espiritual. Podemos hacer referencia a muchos signos que nos hablan de esta nueva religiosidad, de la recuperación de ritos y rituales, como si se quisiese contradecir al zorro de *El Principito*⁹³⁵ de Saint Exupéry, que se quejaba de que los hombres habían perdido la capacidad de vivir y celebrar los ritos. Tanto que hoy se habla de una especie de “sacralidad secular”⁹³⁶, entre cuyas manifestaciones nos encontramos con ejemplos del mundo de la música, el deporte, el culto al cuerpo, la diversión juvenil, la sensibilidad ante la naturaleza... Hay un retorno a la religión, aunque este “retorno” no sea, en absoluto, a la religión “de antes”. Incluso habría que matizar lo de retorno “a la religión”, pues muchos prefieren hablar, más bien, de un retorno “a la espiritualidad”. Ahora bien, un retorno que no deja de despertar también ciertos recelos, por volver en ocasiones con tintes marcadamente dogmáticos.

“Occidente [...] no se encuentra a resguardo de este fenómeno. ¿Retorno de la espiritualidad? Si fuera así, tendríamos que felicitarnos. ¿Retorno a la fe? Tampoco sería un problema. Pero lo que regresa es el dogmatismo, en muchas ocasiones acompañado por el oscurantismo, el integristismo y, a veces, el fanatismo. Sería una equivocación que les regaláramos el terreno. El combate de la Ilustración sigue vivo, pocas veces ha sido tan urgente, y se trata de un combate por la libertad”⁹³⁷.

5.5.1.1.3. La aspiración de los deseos del hombre

Hasta ahora he dado pie en varias ocasiones a que se pueda entender que el retorno a la espiritualidad o a la religiosidad (hasta el momento no he deslindado los dos campos) viene provocado por las aspiraciones pro-

⁹³² Cfr. Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 12.

⁹³³ Mardones, J. M., *La transformación de la religión*, PPC, Madrid 2005, 58.

⁹³⁴ Cfr. Girola L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005, 244-245.

⁹³⁵ Saint Exupéry, A., *El Principito*, Ed. Alfredo Ortells, Valencia 1991.

⁹³⁶ Mardones, J. M., *La transformación de la religión*, PPC, Madrid 2005, 67.

⁹³⁷ Comte-Sponville, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006, 15.

fundas del hombre, que sigue necesitado de dioses, de certezas, de esperanzas... La religión, creo, se nos sigue presentando casi siempre como la posibilidad de colmar esos deseos y aspiraciones de los hombres, y se nos revela así como fuente de paz y de plenitud. Pero no todos piensan así. Comte-Sponville, un autor a quien citaré mucho en este capítulo, por ser uno de los máximos representantes de la corriente de la espiritualidad laica, opina de forma contraria. Desde su propia experiencia de ateísmo, tras una adolescencia y primera juventud creyente, considera que ser ateo es algo liberador. Entrar en la fase del ateísmo le permitió liberarse de los problemas que su fantasía le ocasionaban: problemas relativos a la condenación, de soñar con lo que quizá no existe... Sencillamente, para él es mucho mejor vivir sin pensar en eso, aceptando la realidad tal cual es⁹³⁸. Reconoce una fuerza en la religión, pero esta fuerza “no consiste en otra cosa que en nuestra propia debilidad frente a la nada”⁹³⁹. Porque somos débiles, y lo seremos siempre, seguimos necesitando del ritual que nos ayude a hacer más “tragable” aquello que se nos hace duro, por ejemplo la muerte. Pero él confiesa que ha superado esa necesidad, si bien reconoce que la religión dota al hombre de un caudal al que difícilmente pueden tener acceso los ateos. Pero no por eso se debe acudir a la religión, ya que el consuelo que proporciona es un consuelo ficticio.

5.5.1.1.4. ¿Retorno a la religiosidad?

Comte-Sponville no habla de un retorno a la religiosidad, sino a la espiritualidad; pero, aún así, comenta esta anécdota, que es indicio de que, sea como sea, sí podemos hablar de un cierto retorno a la religiosidad:

“«Dentro de cincuenta años, ¿quedará todavía algún ateo?», me preguntaba un periodista. Por supuesto que sí. Sin embargo, el hecho de que alguien me plantee esa pregunta es un índice que pone al descubierto un cambio de clima: en mi juventud, más bien nos preguntábamos si todavía habría creyentes en el siglo XX... El retorno de lo religioso, aun si se encuentra desigualmente repartido por el planeta, forma parte de los fenómenos relevantes de nuestra época. Evidentemente, esto no prueba nada, salvo que la cuestión, desde hace al menos tres milenios, sigue abierta”⁹⁴⁰.

F. Lenoir corrobora lo mismo que esta anécdota refleja. Se pregunta por qué, después de haber creído que la fe religiosa estaba moribunda, Dios sigue resistiendo tan bien en la modernidad. Afirma que, aunque las instituciones religiosas estén en crisis, la creencia en Dios sigue siendo mayoritaria en Occidente: “El 93 por ciento de los americanos y el 67 por ciento de los europeos dicen creer en Dios”⁹⁴¹.

Por eso, en la última década nos encontramos con dos opiniones contrapuestas: por una parte, la opinión según la cual la religión ha perdido plausibilidad. Es tal el fenómeno de la indiferencia, el crecimiento del ateísmo y el agnosticismo, que si hoy hay que justificar algo, es precisamente el hecho de creer. Parece que la increencia se justifica por sí misma, al contrario de lo que ocurrió en la mayor parte de la historia; pero es aún más reciente, y más fuerte, la opinión contraria: asistimos a la rehabilitación individual y cultural de lo religioso. “Lo religioso, como otros aspectos de las culturas tradicionales que habían sido negadas, se vuelve plausible”⁹⁴². Asistimos así a un “laicismo suavizado”. Pero esto no significa, y Lenoir insiste en ello, que podamos hablar

⁹³⁸ Cfr. *Ibid.*, 25 ss.

⁹³⁹ *Ibid.*, 28.

⁹⁴⁰ Comte-Sponville, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006, 85.

⁹⁴¹ Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 10.

⁹⁴² *Ibid.*, 162.

sin más de un retorno a lo religioso, porque el individualismo religioso, verdadero rasgo de la religiosidad actual, transforma la religiosidad tradicional, “socava las instituciones y revoluciona las religiones históricas”⁹⁴³.

Este individualismo religioso, tarde o temprano teníamos que hablar de él, y lo haremos en profundidad, diversifica el modo de vivir la religión. Lo incuestionable es que existe una apetencia y un deseo de conseguir algo que plenifique al ser humano y que el mundo del consumo no es suficiente para cubrir esa necesidad. Pero, paradójicamente, también el mundo del consumo ha hundido aquí sus raíces, descubriendo también un filón comercial en lo que aparentemente era más contrapuesto al mundo de la economía: la espiritualidad. Por eso dice Lenoir:

“Como consecuencia de esta situación plural que responde a la lógica de mercado, las religiones deben adaptarse a la demanda de sus adeptos, convertidos en «consumidores». Aunque cuenten con «antiguos clientes» fieles a la marca, no pueden encontrar nuevas «salidas» sin hacer «estudios de mercado» para responder a las necesidades cambiantes de los individuos”⁹⁴⁴.

Las necesidades cambiantes de los individuos han provocado un aluvión de ofertas espirituales, muchas de las cuales han venido de Oriente y se encuentran envueltas en un halo de prestigio que actualmente no tienen las religiones occidentales. Maestros, gurús, escuelas de espiritualidad, cursillos, técnicas de relajación, prácticas de meditación, sesiones de autoayuda... Un sinfín de posibilidades que pueden hacer el agosto porque actualmente encuentran un campo abonado en el deseo de buscar algo que el consumo de los bienes materiales no puede dar, pero que al fin y al cabo se sirve también dentro del mundo del consumo.

Hay una forma más burda y peligrosa de comercializar lo religioso, que también ha crecido en los últimos años: las sectas. Aunque F. Lenoir no está de acuerdo con el hecho de que se alimente la idea de que todas las sectas persiguen el enriquecimiento económico de sus líderes, revela algunos ejemplos sorprendentes de casos en los que el interés económico es hasta hiriente. Concretamente, se refiere a la secta de “La Iglesia Universal del Reino de Dios”, de origen estadounidense y muy extendida en Brasil, que trafica con el dinero de sus adeptos. Los pastores son ascendidos y remunerados en función de su éxito en la conversión de nuevos adeptos. Y se realiza la práctica de lo que se denomina “riesgo de fe”, según la cual

“Los fieles dan libremente una cantidad de dinero (toman un riesgo) por pedir algo a Dios. Si no funciona es porque no tienen suficiente fe... y el signo de esta fe se mide en la importancia de la suma entregada a la Iglesia [...] El lunes se paga por curar, el martes para enriquecerse, el miércoles para las cuestiones amorosas, el jueves para la vida profesional y el viernes para exorcizarse”⁹⁴⁵.

El fenómeno de las sectas, con ser muy importante, es algo muy particular en el que no me puedo detener en mi estudio. Sólo añado que la realidad de las sectas eleva hasta el paroxismo las contradicciones que observamos en la religiosidad actual, contradicciones “entre el polo de razón crítica/autonomía del sujeto y el polo comunidad/certezas”⁹⁴⁶. En estas contradicciones se encuentra de lleno el fenómeno del individualismo con que se afronta la vivencia de la religión y de la nueva espiritualidad.

⁹⁴³ Ibid., 163.

⁹⁴⁴ Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 65.

⁹⁴⁵ Ibid., 133.

⁹⁴⁶ Ibid., 134.

5.5.1.2. Hablar del misterio de la vida no es hablar necesariamente de Dios

He dedicado la primera parte de este capítulo a hablar de las transformaciones que se han producido en el mundo de la religión. Pero en realidad las transformaciones se han producido no tanto dentro del mundo de la religión, entendiendo por “religión” las manifestaciones institucionalizadas de las vivencias religiosas. Hoy hay pensadores, en un número creciente, que reivindican que la espiritualidad y todo lo que esta conlleva es algo previo al mundo religioso, que en absoluto se puede circunscribir exclusivamente al mundo de la religión. Dedicaré el siguiente epígrafe a este tema concreto. Aquí deseo dejar constancia de que hay una corriente cultural fortísima que considera que es necesario abrirse al *misterio de la vida* y de todo de lo que *es*, porque es innegable que este misterio existe. Por “misterio de la vida” entendemos la necesidad de reconocer que no tenemos respuesta para todo, que existe un trasfondo que se le escapa a la ciencia, a la razón, a lo que podemos explicar. El misterio es la propia realidad, que es en sí misma inexplicable. Lejos del optimismo cientifista que consideraba que todo podría ser comprendido, analizado y, quizá, utilizado, la filosofía, y la conciencia global del hombre posmoderno, apoyándose también en las tendencias científicas del siglo XX, desea recuperar un respeto ante el mundo, ante su misterio. Un mundo que para muchas personas ya ha sido demasiado “desencantado” y que, por oposición, se nos revela ahora como un mundo necesitado de “reencantamiento”.

Para el hombre actual, afirmar el misterio es algo que se hace evidente. “El ser es misterio, de ninguna manera porque se halle oculto u oculte algo, sino porque la evidencia y el misterio son una sola y misma cosa, ¡porque el misterio es el ser mismo!”⁹⁴⁷. Así pues, el misterio es tan evidente como la propia realidad; pero decir, sin más, que el misterio de la realidad, lo que se nos hace inexplicable, es Dios, ya no es evidente. Afirmar que el misterio es Dios es pretender acortar el camino dando una respuesta a lo desconocido por medio de algo que aún conocemos menos. Savater lo expresa de una forma palmaria:

“Aceptar que Dios sea el Sentido Supremo, el que da Sentido a todos los Sentidos, es un pacto aún más conformista con la oscuridad que responder que el sentido de todos los sentidos es la intencionalidad vital o la intención humana”⁹⁴⁸.

Algo parecido dice Fernando Pessoa en *El guardián de los rebaños*: “Las cosas no tienen significado sino existencia, las cosas son el único sentido oculto de las cosas”⁹⁴⁹. O lo afirma también Ángelus Silesius: “La rosa es sin porqué, florece porque florece, no se preocupa por sí misma, no desea ser vista”⁹⁵⁰. O Wittgenstein, en el *Tractatus Logico-Philosophicus*: “Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico”⁹⁵¹. El mismo Wittgenstein redundante en esta idea cuando dice: “La solución del enigma es que no hay enigma [...] La solución del problema de la vida se percibe en la desaparición de ese problema”⁹⁵².

En fin, todas estas reflexiones no se refieren directamente al mundo de la religión o de la espiritualidad, pero muestran un campo abonado en el que, sin duda, una valoración de la espiritualidad hasta ahora desconocida

⁹⁴⁷ Comte-Sponville, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006, 152.

⁹⁴⁸ Savater, F., *Las preguntas de la vida*, Ariel, Barcelona 1999, 273.

⁹⁴⁹ Citado en *ibid.*, 273.

⁹⁵⁰ Citado por Comte-Sponville, A., en *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006, 151.

⁹⁵¹ Citado en *ibid.*, 150.

⁹⁵² Citado en *ibid.*, 170.

va emergiendo: una espiritualidad sin necesidad ineludible de trascendencia, que hunde sus raíces en la pura inmanencia y que desde esa inmanencia ofrece un cierto grado de plenitud al ser humano.

5.5.2. Diferencia entre espiritualidad y religión

“La espiritualidad no es [...] algo que fuera sobreañadido, como ha podido ser la religión, en sus formas conocidas. Es, por el contrario, lo que apunta hacia la *plenitud*, algo constitutivo del ser humano. De ahí que negar la dimensión espiritual signifique el empobrecimiento más radical, la ceguera de un «mundo chato». Por eso, como escribe M. Corbí, una nueva espiritualidad no sólo es posible, sino que es necesaria”.⁹⁵³

A lo largo de este apartado presentaré ideas que en muchas ocasiones son de pensadores no religiosos. Sin embargo, la cita que me sirve como puerta de entrada es de un pensador creyente. Y afirma que la espiritualidad es algo independiente de la religión, algo que corresponde a la propia naturaleza del hombre. La religión es otra cosa: es *un añadido*, en el que hay mucho de sociológico, de cultural, de aprendido... Martínez Lozano escribe la siguiente cita en un contexto en el que afirma que la espiritualidad, actualmente, está llamada a florecer mientras que la religión irá debilitándose cada vez más.

5.5.2.1. Asistimos a la independencia de la espiritualidad respecto a las religiones

Hay un boom de escritores, de muy diversas tendencias, que analizan y estudian el fenómeno de la espiritualidad, muchas veces denominado “nueva espiritualidad”: Acquaviva, Amengual, Berger, Collins, Comte-Sponville, Corm, Frankl, Gauchet, Guillebaud, Lenoir, Levinas, Lipovetsky, Mardones, Marinas, Onfray, Sábado, Luc Ferry, Torralba, Vattimo... Algunos de ellos lo estudian de un modo tangencial, pero dando a entender que es inevitable afrontar este fenómeno si queremos analizar con rigor el momento que estamos viviendo y reconociendo en él una de las notas ineludibles de la posmodernidad.

Algo igualmente sorprendente es que la espiritualidad, tal y como hoy se percibe, se encuentra desvinculada de la religión, de la que hasta hace no mucho parecía inseparable. José M^a Mardones, por ejemplo, nos dice que nos encontramos de lleno en un tipo de sociedad y cultura que ha desembocado en un *homo oeconomicus*. Eso no es muy sorprendente, porque la época moderna nos condujo, durante siglos, a esta situación. La novedad es que actualmente este hombre se encuentra despojado ya de lo que M. Weber había caracterizado como “impulsos religioso-morales originarios”⁹⁵⁴. Esto ha sido fruto de una larga evolución en la que se ha pasado, en occidente, de una sociedad de cristiandad a una sociedad donde la religión no sólo ha dejado de ser un factor fundamental, sino que, por primera vez, podemos hablar de una “no plausibilidad cultural de la religión”⁹⁵⁵.

⁹⁵³ Martínez Lozano, E. *¿Qué Dios y qué salvación?* Desclée de Brouwer, Bilbao 2008, 152.

⁹⁵⁴ Mardones, J. M., *La transformación de la religión*, PPC, Madrid 2005, 22.

Es decir, hemos asistido a una creciente inverosimilitud de la creencia, a partir de la cual ser creyente ya no es “racional” ni está bien visto.

Pero, si la plausibilidad de la religión se ha reducido hasta cotas sorprendentes, debemos decir exactamente lo contrario de la espiritualidad. Nuestra cultura se define por un pluralismo total de visiones, y en esta pluralidad la religión ha perdido el monopolio con que contó en otras épocas. Esto es indiscutible. Las Iglesias, que tradicionalmente ostentaban el monopolio religioso, lo han perdido. Esto significa que el pluralismo ha hundido sus raíces también en el campo de la religiosidad, donde parecía muy difícil que pudiera ocurrir, al menos en el caso de sociedades que estuvieron muy ligadas a las interpretaciones religiosas de las instituciones eclesiales. Por eso dice Mardones:

“Nos las vemos en una situación en la que la religión, el capital simbólico religioso, deja de estar en manos de la Iglesias. El simbolismo religioso vaga por la sociedad y prácticamente está disponible para todo aquel que quiera hacer uso del mismo. Nos encontramos ante una situación nueva”⁹⁵⁶.

Y no sólo esto: Mardones añade que actualmente contamos con una variedad enorme de instituciones que se dedican a la producción y transmisión de sentido: orientadores, terapeutas, psicólogos y hasta publicistas disputan a los sacerdotes y agentes de pastoral el rol de proporcionar sentido⁹⁵⁷. Los análisis de Lipovetsky⁹⁵⁸ van en la misma dirección. Pues bien, la religión, entendida como aquel caudal de prácticas, creencias, principios morales, cultos... que provenían de las iglesias institucionalizadas, cede su importancia a la espiritualidad que, tal y como hemos visto en Martínez Lozano, se considera como algo connatural al propio hombre, sin que tenga por qué derivarse de una instancia intermedia, heterónoma y socializante, como es una iglesia.

“La vida espiritual no es patrimonio de las personas religiosas. Todo ser humano, por el mero hecho de serlo, es capaz de vida espiritual, de cultivarla dentro y fuera del marco de las religiones. En virtud de su inteligencia espiritual, necesita dar un sentido a su existencia y al mundo en el que vive, experimenta su existencia como problemática y necesita pensar qué tiene que hacer con ella”⁹⁵⁹.

F. Torralba, autor de la anterior cita, habla, como Comte-Sponville, de una “espiritualidad laica”, y afirma: “Esta reivindicación de lo espiritual y de las necesidades espirituales es, sin lugar a dudas, el síntoma de un profundo cambio de mentalidad en el mundo occidental”. No me cabe duda. De hecho, ya lo es el que podamos hablar de “inteligencia espiritual”, algo que hace no muchos años era inconcebible.

⁹⁵⁵ Ibid., 28.

⁹⁵⁶ Ibid., 32.

⁹⁵⁷ Cf. *ibid.*, 32.

⁹⁵⁸ Cf. Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010

⁹⁵⁹ Torralba, F., *Inteligencia espiritual*, Plataforma Editorial, Barcelona 2010, 59.

5.5.2.2. Nueva paradoja: superación del materialismo en un mundo que parecía rendido al materialismo

La vida espiritual se considera el producto de la inteligencia espiritual. Hace apenas unos párrafos me refería al misterio, que en Comte-Sponville es consustancial a la propia realidad. Pues bien, corroborando el pensamiento de Comte-Sponville, hoy se cree que si en el ser humano no existiera la forma de inteligencia espiritual, nunca nos habríamos podido plantear la apertura al misterio, el sentido de pertenencia al Todo, la búsqueda de un sentido a la existencia. Y en todas estas precisiones no hemos hecho ninguna alusión ni a Dios ni a la religión. “Lo espiritual es una emergencia humana, el aspecto más noble que hay en él, su función más elevada, le convierte en un ser distinto del bruto”⁹⁶⁰.

Esta apertura al misterio supone, a la vez, una superación evidente del materialismo que imperó culturalmente durante gran parte del siglo XX. Añade Torralba:

“Como expresa Soren Kierkegaard y, muchos siglos antes que él, Agustín de Hipona, somos seres finitos abiertos al infinito, seres efímeros abiertos a la eternidad, seres relativos abiertos al Absoluto. Esta apertura es consecuencia de la inteligencia espiritual, de la forma más elevada de inteligencia que se ha generado a lo largo de la evolución”⁹⁶¹.

Las diferentes tendencias antropológicas, a las que he dedicado uno de los capítulos de mi tesis, y que a lo largo del siglo XX parecían dejar claro que el dualismo había sido superado, excepto alguna honrosa excepción, parece que ahora deben replegar velas, no porque volvamos a una concepción dualista, sino porque, desde otro tipo de concepciones lo que parece quedar claro es que es necesario mantener vigente la dimensión espiritual. El esquema tridimensional (corporal, psíquico y social) parece no responder adecuadamente a la complejidad de necesidades y de posibilidades que se detectan en el ser humano, de ahí la necesidad de referirse a una cuarta dimensión: la espiritual⁹⁶².

5.5.2.3. Acerca de la espiritualidad laica

F. Torralba resume la postura de muchos filósofos y sociólogos, la mayoría de ellos franceses, que han analizado la creciente presencia de la realidad de la espiritualidad en nuestro mundo occidental y que animan a cuidar esta dimensión como una forma de integrar plenamente todas las dimensiones del ser humano.

- Bernard Besret, por ejemplo, propone a todos, tanto creyentes como no creyentes, un arte de vivir a partir de los elementos fundamentales de la condición humana: la salud y la enfermedad, la palabra y el silencio, la muerte y el sufrimiento. Anima a que cada uno se oriente hacia lo esencial.

⁹⁶⁰ Ibid., 59.

⁹⁶¹ Ibid., 60.

⁹⁶² Cfr. Ibid., 61.

- Raimon Panikkar refleja la búsqueda de lo espiritual que existe en nuestro mundo, si bien en él se articula desde una orientación vinculada al cristianismo y al budismo.

- Luc Ferry, autor al que he citado ya muchas veces, también está en la línea de Besret. La espiritualidad, según él, “no debe entenderse como una trascendencia vertical, que vincula el ser humano al Absoluto, sino como una trascendencia horizontal, que le vincula a sí mismo, a los otros y al conjunto de la naturaleza”⁹⁶³.

- Comte-Sponville, como ya hemos visto, defiende la necesidad de recuperar una espiritualidad sin Dios, sin credos, sin iglesias y sin dogmas.

- René Barbier considera la espiritualidad como una dimensión sagrada del ser humano. La espiritualidad es un instrumento crítico de la racionalidad científica y de la creencia religiosa. Desde ella es posible realizar una aguda crítica del desarrollo científico y tecnológico, a la vez que nos permite oponernos a todo tipo de dogmatismos.

- Gabriel Madinier reivindica, a su vez, la espiritualidad laica como un antídoto a los mecanismos de programación social. Propone a partir de ella una inversión de la diversión consistente en el aprendizaje a ensimismarse y a conocerse a uno mismo, enfrentándose a la vez a los mecanismos de programación social.

Entre estos autores hay distintas tendencias. Panikkar, por ejemplo, es un autor cristiano; Luc Ferry y Comte-Sponville se confiesan ateos; René Barbier propone la dimensión espiritual como un instrumento crítico del dogmatismo que ve precisamente en la religión. En todos ellos, se desvincula espiritualidad de religión. Comte-Sponville, desde su condición atea, dice: “Los ateos no poseen menos alma que los demás. ¿Por qué se iban a interesar menos por la vida espiritual?”⁹⁶⁴. Y no sólo esto: cree que, indudablemente, todos estamos llamados a la espiritualidad, aunque podamos ser ateos:

“La espiritualidad es algo demasiado importante como para dejarla en manos de los sacerdotes, los *mulás* o los espiritualistas. Es el aspecto más noble del hombre, o más bien su función más elevada, que nos convierte en algo distinto a las bestias, más y mejor que los animales que también somos. «El hombre es un animal metafísico», decía Schopenhauer, luego también, añadiría yo, espiritual”⁹⁶⁵.

5.5.2.4. Variaciones dentro del mismo tema

Empleé recientemente la expresión “pluralidad”, y se nos hace inevitable seguir utilizándola, porque nos encontramos en un contexto donde todo es plural y a la vez matizable. No podemos contar con las certezas que en otras épocas permitía o más bien imponía el pensamiento único existente, pensamiento único, por otra parte, tan afín al campo de la religión. Actualmente sobre cada uno de los aspectos que podamos analizar, ha-

⁹⁶³ Torralba, F., *Inteligencia espiritual*, Plataforma Editorial, Barcelona 2010, 66.

⁹⁶⁴ Comte-Sponville, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006, 17.

⁹⁶⁵ *Ibid.*, 143.

blando de espiritualidad o de religión, podemos exponer múltiples interpretaciones, tantas como individuos participen en el análisis. Una de las características propias de la nueva espiritualidad es la pluralidad de interpretaciones, vivencias, expresiones... Es un claro reflejo del individualismo inherente al mundo de la espiritualidad y a la vivencia religiosa actual.

Una variación muy interesante es la que Vattimo realiza, en su acercamiento al mundo de la religión, y digo bien: religión y no sólo espiritualidad. Vattimo, en *Creer que se cree*⁹⁶⁶ confiesa su admiración por el cristianismo, pero lo hace destacando en él notas que no todos los cristianos destacarían. Para el filósofo italiano el cristianismo es la religión del Dios debilitado, del puro humanismo. El concepto de *Kénosis*, de Flp 2, 6-7 (“Él, a pesar de su condición divina, no se aferró a su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos”) es un concepto nuclear. Significa que Dios ha renunciado a toda pretensión de poder y no hay otro modo de acercarse a él que el de renunciar también a todo tipo de poder, empezando por el poder de considerarse dueño de la verdad. De ahí que no sea posible ninguna institución que se proclame dueña de la verdad, porque se opone a la esencia misma del cristianismo. Estas ideas las expone también en otra obra más reciente: *Después de la cristiandad*⁹⁶⁷. Así pues, la variación de Vattimo consiste en que sí admite la vivencia religiosa, la creencia en Dios... Pero no la existencia de Iglesias y de ningún tipo de imposiciones. Es una forma concreta de interpretar la religión de un modo subjetivo, individual. Sólo uno más, pero que me parece muy significativo.

Este planteamiento le lleva a interpretar el cristianismo como un humanismo, pues descubre en él unas fortalezas de tipo ético impresionantes. Considera que nos encontramos en el paso de la ética del Otro a la ética del otro, o de los otros. O, dicho de un modo diferente, en el nacimiento de una ética posmoderna. Su pensamiento está en consonancia con la lectura posmetafísica de la modernidad, en la que aboga por una ética de la negociación y del consenso, en lugar de una ética de los principios inmutables o de los imperativos categóricos⁹⁶⁸.

Así pues, Vattimo habla de religión y no sólo de espiritualidad, si bien es una interpretación de la religión muy peculiar, muy “debilitada”, como todo lo que él propone. Es una variación digna de ser tenida en cuenta. Del mismo modo que es necesario seguir asumiendo que sobre el mismo tema pueden seguir produciéndose muchas más variaciones. Aun habiendo afirmado varias veces que la espiritualidad está en crecimiento, mientras que la religión está en franco descenso, no podemos ocultar que hay muchos signos que nos hablan también de un fortalecimiento de la religión. Tanto que Berger afirma que el mundo de hoy es “tan furiosamente religioso como siempre, e incluso más en algunos sitios”⁹⁶⁹. Aunque esta afirmación de Berger habría que suavizarla, pues en realidad no se trata sin más de un “regreso” de lo religioso, ya que lo que realmente vuelve está “desembarazado de la autoridad heterónoma de una tradición impuesta y basada en el compromiso subjetivo de los individuos”⁹⁷⁰.

⁹⁶⁶ Cfr. Vattimo, G., *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona 1996.

⁹⁶⁷ Vattimo, G., *Después de la cristiandad, por un cristianismo no religioso*, Paidós, Barcelona 2003.

⁹⁶⁸ Cfr. Vattimo, G., *Nihilismo y emancipación*, Paidós, Barcelona 2004, 85 ss.

⁹⁶⁹ Berger, P., *La religion dans la conscience moderne*, Le Centurion, París 1971, 174, citado por Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 12.

⁹⁷⁰ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 149.

5.5.2.5. Espiritualidad experimentada dentro de la inmanencia

Volvemos a Comte-Sponville para seguir centrándonos en su interpretación de la espiritualidad, que como vimos, no requiere ni de la existencia de un Dios ni de la apertura a ningún tipo de trascendencia. El hombre, para él, es un ser espiritual, a pesar de su finitud. De hecho, la espiritualidad supone una apertura dentro de la finitud, una apertura que va más allá de la mera reflexión, que sería lo propio de la metafísica. Al adentrarnos en el terreno de la espiritualidad, no nos limitamos a reflexionar, sino que nos encontramos en el ámbito de la experiencia y de la vida, algo que para el hombre posmoderno es mucho más importante.

“Somos seres finitos abiertos al infinito [...] Puedo añadir: seres efímeros abiertos a la eternidad; seres relativos abiertos al absoluto. Esta apertura es el espíritu mismo. La metafísica consiste en pensarla; la espiritualidad, en experimentarla, ejercerla, vivirla”⁹⁷¹.

Todo lo que tiene que ver con la experiencia, la afectividad, la globalidad, el sentimiento... es hoy más importante que lo que se queda en el campo de la racionalidad. Sin la posibilidad de experimentar, hoy nada vale. Las ideas heredadas que no tocan el corazón, que no le dicen nada a mi vida concreta y no me provocan sensaciones, carecen de importancia. Es más, en ocasiones basta con que se produzca experiencia, incluso mera sensación, para que se pueda dar el paso a continuación a un cierto tipo de creencia. Se antepone lo subjetivo, la verdad personal, individual, a la verdad objetivada, contrastada por la historia o la tradición. El sentimiento y la experiencia se bastan para justificar la creencia. La experiencia es suficiente, en ocasiones, en el sentido de un *altered state of consciousness*. Es lo que Freud llamaba “el sentimiento oceánico”, y que definía como un sentimiento de unión indisoluble con el gran Todo y de pertenencia a lo universal”, pero sin interpretar, obviamente, que ese Todo sea Dios, porque ese sentimiento «oceánico» no tiene nada, en sí mismo, de propiamente religioso. Dice Comte-Sponville:

“Si me remito a mis vivencias, tengo la impresión contraria: quien se siente «uno con el Todo» no tiene necesidad de otra cosa. ¿De un Dios? ¿Para qué? Con el universo es suficiente. ¿De una Iglesia? Es inútil. Basta con el mundo. ¿De una fe? La experiencia es suficiente”⁹⁷².

Con lo cual, el subjetivismo, el individualismo, se convierten en algo insuperable. Basta con que algo me sirva. Nada puede rivalizar con lo que he sentido... No se requiere ninguna otra prueba de verificación. Leyendo a Comte-Sponville, da la impresión de que desde la vía de la experiencia y el sentimiento nos abrimos a una cierta creencia en lo sobrenatural, pero admitiendo que para llegar a esa creencia es indiferente que se crea o no en Dios. F. Lenoir también se deja sorprender por esta especie de contradicción. Pero quienes afirman esto no ven contradicción. Antes afirmarán la existencia de diversos niveles de realidad y de un orden de realidad suprasensible que la existencia de Dios. Como, por lo visto, la experiencia permite hablar de contacto con distintos niveles de la realidad, ya tenemos la verificación realizada.

“Algunos afirman haber tenido la experiencia (a través de la meditación o una experiencia de lo sagrado que podríamos calificar de tipo «numinoso» según la definición dada por Otto). Los adeptos a la as-

⁹⁷¹ Comte-Sponville, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006, 145.

⁹⁷² Comte-Sponville, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006, 158-159.

trología pueden no creer ni en Dios ni en el diablo, pero están convencidos de que el cosmos es un cosmos vivo, habitado por flujos sutiles invisibles”⁹⁷³.

5.5.2.6. Diferentes posturas ante la nueva espiritualidad

Hasta ahora he ido subrayando distintas características en torno al mundo de lo religioso y de la espiritualidad. Considero que las más importantes son tres: la del individualismo, en el que me centraré más, la de la vivencia de la espiritualidad frente a religiosidad y la importancia de la experiencia, comprendida siempre dentro del ámbito de lo inmanente, pero con apertura a un cierto tipo de trascendencia. Todas estas son características que definen en gran parte lo que denominamos *la nueva espiritualidad* o la *New Age*. Este concepto ha sido ampliamente analizado, y no hay acuerdo total en el análisis, ni siquiera por parte de quienes lo hacen desde posturas religiosas institucionales. Para algunos, éste es un amplio movimiento al que satanizan, porque aleja de una verdadera vivencia religiosa y porque pone en tela de juicio la existencia de una verdad absoluta; para otros, se trata de un fenómeno con un potencial muy aprovechable para despertar de nuevo posturas religiosas; y, finalmente, otros ven en él el despertar de una nueva forma de religiosidad que puede ser más auténtica, que no sólo no se opone a la que se ha vivido durante siglos, sino que incluso la lleva a su plenitud. Así se expresa un representante de esta última postura:

“Está a punto de llegar una nueva especie humana. [...] Éstos no están comprometidos con ningún grupo ya existente, religioso o no, pero se sienten vinculados a la *sofia perennis*, que ha sido y sigue siendo el culmen de toda religión. [...] Estos grupos básicos trascienden también hoy día toda característica específica de raza, nación, etnia, religión y sexo. Se distinguen por un gran interés en disciplinas psicológicas, espirituales y religiosas, sin atarse a ellas. Son los portadores de la esperanza de un futuro. Surgen de la cultura moribunda de nuestra época”⁹⁷⁴.

5.5.2.6.1. Respaldo a la nueva espiritualidad desde el mundo de la cultura

Curiosamente, son muchísimas las manifestaciones culturales que abundan en este tipo de ideas: la música, la literatura, el cine, la pintura... Existe gran número de libros publicados en estos últimos años que, de forma explícita o velada, se dedican a prodigar este tipo de espiritualidad, con gran éxito comercial. Por ejemplo, *El monje que vendió su Ferrari*, *El secreto*, *Dios volvió en una Harley*, *El caballero de la armadura oxidada*, *El alquimista*... Por otra parte, es muy frecuente que en otros libros aparezcan opiniones y referencias a esta mentalidad. Hace no muchas décadas provocarían quizá la burla o al menos la ironía de los críticos y de los intelectuales; hoy, estas ideas influyen en el éxito editorial de los libros que las prodigan, aunque no se trate de libros específicamente religiosos. Por ejemplo, he aquí una muestra, de un relato de una de las novelistas que actualmente goza de más éxito:

⁹⁷³ Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 176.

⁹⁷⁴ Jäger, W., *Adonde nos lleva nuestro anhelo. La mística en el siglo XXI*, Desclée de Brouwer, Bilba, 2003, 38-39.

“Me gusta la idea de una divinidad incluyente y maternal, conectada a la naturaleza, sinónimo de vida, un proceso eterno de renovación y evolución. Mi Diosa es un océano y nosotros somos gotas de agua, pero el océano existe por las gotas que lo forman”⁹⁷⁵.

El recuerdo de la película *Avatar*, de un éxito comercial sin precedentes, es inevitable cuando se lee el párrafo anterior. Y, para terminar esta enumeración, que podría ser mucho más larga, cito también las novelas de Dan Brown, verdadero fenómeno mundial (*El código da Vinci*, *Ángeles y demonios*, *El símbolo perdido*). El éxito de estas novelas se debe seguramente a la intriga que el escritor sabe crear, pero sin duda su éxito guarda también relación con la corriente que estoy describiendo: la corriente de una nueva espiritualidad, de una curiosidad por vivir nuevas experiencias, de una credulidad que se muestra mucho más tolerante con lo nuevo, lo oculto, de un deseo de fusión con la naturaleza, de una sobrevaloración de las ideas espirituales que vienen de oriente, de un deseo de experimentar nuevas sensaciones, etc.

5.5.2.6.2. Respaldo a la nueva espiritualidad desde el mundo de la ciencia

Que la cultura en sentido amplio pueda respaldar estas tendencias no es sorprendente. Más sorprendente puede ser que también lo respalde el mundo de la ciencia. Y sin embargo, la nueva ciencia se muestra no sólo menos remisa a admitir estos planteamientos, sino que incluso a veces los apoya. Y, al menos, se encuentra en un momento en el que, quizá por evitar utilizar los dogmatismos que ella misma ha sufrido a lo largo de su historia, se muestra con un grado mayor de humildad del que le ha sido habitual, que le impide actualmente ser taxativa en sus condenas y sus denuncias⁹⁷⁶.

Lo que durante muchos siglos parecía impensable, la conciliación entre la ciencia y la religión, es más que posible para muchos de los adeptos a estas tendencias. Aún así, debo confesar que cuando uno lee sus opiniones tiene la impresión de encontrarse ante pseudo-ciencia y pseudo-teología; aunque las ideas estén realmente basadas en las orientaciones de las últimas investigaciones científicas, que parecen mostrarse más abiertas al mundo de la espiritualidad. En la última novela de Dan Brown, por ejemplo, un personaje dice:

“La gran ironía es que todas las religiones del mundo, durante siglos, han instado a sus fieles a abrazar los conceptos de «fe» y «creencia». Ahora la ciencia, que durante siglos ha tachado a la religión de superstición infundada, debe admitir que su próxima gran frontera es literalmente la ciencia de la «fe» y de la «creencia»: el poder de la convicción y la intención concentradas”⁹⁷⁷.

Sea como sea, parece que la nueva espiritualidad también viene avalada por la conmoción del nuevo paradigma científico, un nuevo paradigma que fue emergiendo entre el siglo XIX y el siglo XX y que supuso la ruptura y la superación del antiguo marco de tipo mecanicista. Citamos, por ejemplo, las geometrías no euclidianas, la relatividad restringida y general, la mecánica cuántica, la termodinámica no lineal, las matemáticas no nor-

⁹⁷⁵ Allende, I., *La suma de los días*, Mondadori, Barcelona 2007.

⁹⁷⁶ Cfr. Punset, E., *El viaje al poder de la mente*, Destino, Barcelona, 2010, 35 ss. El autor insiste varias veces a lo largo de este libro en la necesidad de *desaprender*, y reconoce que la ciencia tiene que entrar también por esa vía, porque su propia historia le ha demostrado que las teorías deben estar sometidas a una revisión permanente.

⁹⁷⁷ Brown, D., *El símbolo perdido*, Círculo de lectores, Barcelona 2009, 38-39.

malizadas, etc. Todos estos avances permitieron “la deconstrucción radical del programa de una ciencia que se consideraba dueña y señora del conocimiento y vía para el progreso”⁹⁷⁸.

Lo más importante es que la ciencia, que había contribuido al desencantamiento del hombre y del universo, parece que comienza a reconocer que si está sola no puede explicar toda la realidad⁹⁷⁹. Esta actitud de la ciencia y de los científicos, aunque me imagino que no de todos, contribuye aún más a que la paradoja continúe, pues vivimos en una realidad en la que parece que todo es posible: tecnificación y credulidad, religión fundamentalista y relativismo religioso a ultranza, nueva espiritualidad y fortalecimiento de las prácticas religiosas masivas de antaño (romerías, cofradías de semana santa, etc.).

5.5.3. Religiosidad individual

Vimos en otro apartado que para Durkheim la religión es ante todo una realidad de tipo social. Hoy, sin embargo, nos tenemos que referir a ella para decir que, aunque esencialmente sigue siendo una manifestación que requiere del grupo, de la comunidad, la realidad que más va emergiendo en la vivencia de la religiosidad es de tipo individual. Y esto de un modo más que notorio.

De hecho, a pesar de la opinión tan influyente de Durkheim, ya hace mucho tiempo la religión se ha interpretado fundamentalmente como realidad de tipo individual. William James hace más de un siglo, en unas conferencias sobre “Las variedades de la experiencia religiosa” lo dio a entender claramente, según expresa C. Taylor.

“De modo que el auténtico «locus» de la religión es la experiencia individual, no la vida corporativa. Éste es uno de los aspectos de la tesis jamesiana. Pero el otro es que su «locus» propio es la *experiencia*, es decir, el sentimiento, y no las formulaciones que emplean para definir, justificar y racionalizar sus sentimientos (operaciones que, claro está, corren a cargo habitualmente de las Iglesias)”⁹⁸⁰.

Así pues, nos encontramos en James con dos elementos de profunda actualidad en el mundo religioso: la experiencia individual y el sentimiento. De hecho, para James los sentimientos son lo más importante en el universo religioso. Y son sentimientos que brotan de los individuos, pues “la individualidad se funda en el sentimiento”⁹⁸¹. El mundo del intelecto no tiene para James la misma solidez.

Para Taylor esta interpretación de la religión, de un modo preferentemente individual, viene de muy atrás. Ya en la Alta Edad Media la religión se fue centrando fundamentalmente en el compromiso y la devoción personal, “por encima de modelos centrados en el ritual colectivo”⁹⁸². Esto se hizo especialmente evidente en la época de la Reforma; y la contrarreforma, por su parte, no pudo frenar esta tendencia⁹⁸³. Para Taylor, está claro

⁹⁷⁸ Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 222.

⁹⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, 223 ss.

⁹⁸⁰ Taylor, Ch., *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona 2003, 19.

⁹⁸¹ Cfr. *Ibid.*, 19.

⁹⁸² *Ibid.*, 21.

⁹⁸³ Cfr. *Ibid.*, 22.

que se puede establecer una nítida relación entre la secularización y la religión vivida de un modo fundamentalmente individual.

“Uno de los rasgos más llamativos del avance de Occidente hacia la secularización es que ha estado entrelazado desde el principio con esta tendencia hacia una religión personal, tal como frecuentemente se ha señalado [...] La propia tendencia hacia la religión personal ha sido parte del impulso que ha animado algunas facetas del proceso secularizador. Dicha tendencia, por ejemplo, contribuyó poderosamente al desencantamiento del mundo de los espíritus y las fuerzas superiores en el que vivían nuestros antepasados”⁹⁸⁴.

En opinión de Taylor, un claro ejemplo en el que se muestra la separación entre la religión y el Estado es el que ha existido desde siempre en los Estados Unidos. Con todo, Taylor opina que James se deja llevar en su análisis por su orientación protestante, que le impide entender que es posible una orientación más comunitaria, como es la propia de la vertiente católica. A pesar de la orientación individualista que se ha ido percibiendo en la vivencia personal de la religión, Taylor considera que tradicionalmente el nexo entre el creyente y la divinidad está esencialmente mediado por la vida corporativa, eclesial. Es decir, el “locus” de la relación con Dios, además del individuo, es necesariamente la comunidad.

5.5.3.1. Primacía de lo individual sobre lo comunitario

Nos encontramos, por tanto, con dos opiniones diferentes no tanto para interpretar el momento actual de la religión, sino para interpretar la realidad religiosa occidental desde la Edad Media: la orientación de James, de tipo totalmente individualista, y la de Taylor, que considero más equilibrada. Pues bien, aunque Taylor piense que durante la modernidad la vivencia religiosa pasaba necesariamente por la comunidad, en el mundo actual, el mundo posmoderno, eso no está tan claro. Hoy, uno entra en una denominación religiosa con independencia del contexto que le rodea. No sólo se da el paso de entrar en una determinada confesión religiosa porque al individuo le parezca la correcta, sino que todo tipo de coerción, además de ser un error, se presenta como un absurdo.

“La vida o la práctica religiosa en la que yo tome parte no sólo debe ser el resultado de mi elección, sino que debe decirme algo; debe tener sentido dentro de mi desarrollo espiritual tal como lo interpreto yo”⁹⁸⁵.

Según esto, ya no es tan importante la integración en una Iglesia. Lo realmente valioso es la intuición y el sentimiento espiritual⁹⁸⁶, tal y como afirmaba Comte-Sponville y tal y como aconsejan los representantes de la nueva espiritualidad New Age, que aconsejan que se acepte sólo lo que parezca verdadero para el propio yo interior, sin dejarse condicionar en absoluto por las ortodoxias externas.

Se pueden ofrecer muchísimas referencias que avalan esta opinión. La religiosidad se circunscribe a la espiritualidad de tipo individual y se desvincula de lo colectivo y de la tradición. “La religiosidad de nuestros con-

⁹⁸⁴ Ibid., 25.

⁹⁸⁵ Ibid., 103.

⁹⁸⁶ Cfr. Ibid., 109.

temporáneos tiene más que ver con preocupaciones espirituales individuales que con la conformidad con una tradición colectiva⁹⁸⁷. Esto provoca un nuevo modo de entender la vivencia de la religión, pues el individuo no acepta una confesión religiosa completa, sino que se queda sólo con lo que desea de ella, con aquello que le puede servir.

“La irrupción moderna del sujeto autónomo va a revolucionar profundamente la religión: tanto en Europa como en Estados Unidos hoy ya no son las religiones las que imponen una norma colectiva para el conjunto de los miembros de la sociedad, sino los individuos que vienen a buscar en las tradiciones lo que necesitan⁹⁸⁸.”

Este es un signo distintivo de las sociedades occidentales modernas, tanto que Lenoir habla de “una revolución copernicana de la conciencia religiosa⁹⁸⁹”. En esta *revolución copernicana* descubrimos otro de los rasgos propios del individualismo. Lenoir lo dice con estas palabras: “El hombre religioso moderno es más nómada que sedentario [...] Acampa más que construye⁹⁹⁰”. Esto supone un cambio drástico respecto a la vivencia religiosa tradicional, pues significa que, por una parte, no hay grandes certezas en el individuo, sino que éstas dependen de lo que en cada momento más crea necesitar o más le pueda servir. De ahí el nomadismo; y, por otra parte, significa que no se valora tanto *la creencia* en sí, sino lo que *le aporta* tal tipo de creencia. Ya no se aceptan cosmovisiones completas ni existe la preocupación por vivir la coherencia de un sistema global de creencias. Todo vale en la medida en que le vale al individuo. Recuerdo lo que ya expuse respecto a la fidelidad: si hay algo a lo que el individuo debe ser fiel es a sí mismo. Todo lo demás es secundario.

5.5.3.2. Dispersión de vida

Cuando hablamos de “nomadismo” y de “nuevas zonas de acampada” no nos estamos refiriendo al fenómeno de la “conversión”, es decir, el cambio de confesión religiosa, con todo lo que implica. A lo largo de la historia se ha vivido ese fenómeno, que ocasionaba en los “conversos” la adopción sumamente intensa de una nueva confesión religiosa y la renuncia a las creencias y prácticas en las que se había movido anteriormente. El nomadismo al que nos referimos es algo mucho más parcial, más fragmentario. Supone un *tomar y dejar* constante, sin asentarse definitivamente en nada. En realidad, más que la actitud de “tomar”, se vive la actitud de “cambiar”. Tal y como hablábamos al referirnos al consumismo, “el cambio” es considerado como una valor en sí mismo.

Esto ocasiona una profunda dispersión de vida. No hay un hilo conductor, una especie de “rodrigón” que dé unidad a la existencia. Tal y como dice Lenoir, no sólo nos podemos encontrar con el fenómeno de la “creencia sin pertenencia”, lo cual no ha sido tan extraño a lo largo de la historia; ahora nos encontramos también con un fenómeno inédito: el de la “pertenencia sin creencia”, es decir, podemos encontrarnos ante la posibilidad de personas que, en este tomar de modo parcial y fragmentado determinados aspectos de una religión concreta, asumen algún tipo de pertenencia sin llegar a la creencia global que implicaría haber asumido un determinado tipo de verdades. De ahí la escisión de vida, lo cual es en sí mismo contradictorio con lo que es la religión, pues ésta tiende más bien a globalizar y dar un sentido pleno a toda la existencia.

⁹⁸⁷ Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 10.

⁹⁸⁸ *Ibid.*, 13.

⁹⁸⁹ *Ibid.*, 17.

⁹⁹⁰ *Ibid.*, 9.

“Asistimos, pues, a una quintuple dispersión entre creencia, moral, pertenencia, práctica y conformidad. Para medir el estado de la religión en el mundo occidental habría que evaluar en cada individuo el grado de agregación o dispersión de estas cinco dimensiones”⁹⁹¹.

Si retomamos las ideas de W. James que presenté recientemente, nos damos cuenta de que el individualismo religioso tradicional, que para él era un rasgo definitorio de la religiosidad desde la modernidad, por lo que suponía de vivencia de la fe personal, ahora se encuentra profundamente exorbitado y se nos muestra mucho más fuerte. Lenoir se muestra de acuerdo con James al admitir que el surgimiento del individualismo religioso moderno se efectuó probablemente entre los siglos XVII y XVIII, en la encrucijada de dos movimientos que eran aparentemente contradictorios: la aproximación de lo divino y de lo humano a través de poderosas corrientes de religiosidad. Estas corrientes insistían en la presencia en el corazón del creyente de un Dios íntimo, y se manifestaban tanto en el pietismo en la esfera protestante como en el quietismo en el ámbito católico. Y a estas tendencias añadimos el alejamiento de lo divino y de lo humano a través de la concepción de los deístas⁹⁹². Pues bien, ni el pietismo protestante, ni el quietismo católico ni la abstracción propia del deísmo ocasionaron una vivencia de la religiosidad tan individualizada, ni una búsqueda tan subjetiva de la experiencia religiosa como las que se están viviendo hoy.

5.5.3.3. Religiosidad *a la carta*

El individualismo actual provoca una serie de “sincretismos religiosos” que han hecho que la expresión “religiosidad a la carta” se haya convertido casi en un cliché. El individuo toma de la pluralidad religiosa a la que tiene acceso aquello que más le atrae. En lugar de poner su vida al servicio de una creencia, un Dios, una Iglesia concreta, las creencias y las religiones, pasadas por el tamiz de la experiencia personal, se ponen al servicio del individuo. Me parece que es otro modo válido de explicar “el giro copernicano” al que se refería F. Lenoir.

“La construcción de una religión individual a la carta en la que cualquier combinación es posible. Los símbolos y las creencias religiosas, indefinidas y asequibles, se exportan, importan, mezclan y transforman, se vinculan y desvinculan al gusto de las incontables combinaciones creadas por diferentes grupos, pero sobre todo por los propios sujetos”⁹⁹³.

Esta expresión, “religiosidad a la carta”, es una forma plástica de entender lo que Taylor define como “individualismo expresivo”, al que me referí en el capítulo que dediqué al individualismo cultural en que nos movemos. El individualismo expresivo, tal y como lo presentaba Taylor, venía fuertemente condicionado por el consumismo; y hay que reconocer que cada vez se hace más evidente que la nueva religiosidad tiene mucho que ver con la tendencia consumista en que nos encontramos. En el gran escaparate religioso que la pluralidad cultural pone ante nuestros ojos, cada uno *llena la cesta* como desea.

Pero hay un rasgo más profundo del individualismo expresivo, tal y como lo entiende Taylor, y es que se manifiesta especialmente en la necesidad creciente que experimentan las personas de expresarse *con autenticidad*,

⁹⁹¹ Ibid., 36.

⁹⁹² Cfr. Ibid., 32.

⁹⁹³ Ibid., 73.

es decir, de vivir y de dar a entender que, por encima de todo, quieren ser “ellas mismas”. Ser uno mismo tiene connotaciones con la búsqueda forzada de la identidad, de la que ya hemos hablado, con la interpretación de la fidelidad a sí mismo, con la necesidad de “ser alguien”... El hombre posmoderno también acude a la religiosidad, vivida de forma subjetiva, para asegurar ser él mismo.

Para Taylor, el individualismo expresivo hunde sus raíces en el romanticismo, y en esto se muestra de acuerdo con Lenoir, que también da una importancia muy grande a la influencia del romanticismo en el individualismo de nuestros días⁹⁹⁴. A medida que avanza el siglo XX el individualismo va adquiriendo mayor profundidad, de modo que Virginia Wolf llega a decir que alrededor de diciembre de 1910, la naturaleza humana cambia. No deja de ser sorprendente una afirmación tan tajante. Y para Gide la fecha referencial sería más bien la de 1920, fecha en la que se atrevió a confesar su homosexualidad. Todos estos ejemplos son hitos que ponen de manifiesto una nueva ética, “la ética de la autenticidad”, otro modo que “ser uno mismo”, que configura una sociedad diferente, en la que prima el individuo, su creencia, su modo de ver la vida, su modo de experimentar, por encima de los cánones y las tradiciones sociales⁹⁹⁵.

Este proceso, según Taylor, se acelera a partir de 1960. “Proliferan las terapias que prometían ayudarte a encontrarte a ti mismo, a realizarte a ti mismo, a liberar tu verdadero yo, y otras cosas por el estilo”⁹⁹⁶. Este giro en torno a uno mismo contribuye a que aumente el número de personas que empiezan a ocupar lugares “intermedios”, es decir, que multiplican sus lugares de pertenencia sin llegar a pertenecer a ningún lugar concreto. Se vive en medio de una situación en la que la increencia, la práctica y la mezcla de distintas tendencias conviven en aparente armonía⁹⁹⁷. Con todo, Taylor reconoce que el hecho de que el nuevo marco tenga un componente tan fuertemente individualista no significa que su contenido necesariamente vaya a ser individualizante. De hecho, reconoce que la religión sigue teniendo un gran potencial de socialización y que el fenómeno comunitario sigue estando presente. Es decir, aunque reconoce la fuerte tendencia subjetivizante que el individualismo ha provocado en la religión, se mantiene fiel a la diferencia de análisis que ya expresé respecto a W. James.

Este mismo equilibrio que intenta mantener Taylor, por el deseo de objetivar las cosas, lo mantiene Lenoir. Una cosa es que el individualismo religioso sea la orientación más influyente actualmente, y otra que el individualismo pueda negar el potencial comunitarista que es inherente a la religión. De hecho, hay claras tendencias, en las que se intenta hacer una síntesis de la vivencia religiosa entre el individuo y el grupo.

“Las primera síntesis se refiere al individuo y al grupo. Perfectamente ajustado al individualismo moderno, ofrece al mismo tiempo certezas y una dimensión comunitaria para individuos culturalmente desarraigados o que no pueden soportar hasta el final el aislamiento y la incertidumbre de la búsqueda espiritual individual. El grupo conforta al individuo, lo apoya afectivamente, valida sus creencias, por no hablar de las redes de solidaridad que establece en los países del Tercer Mundo”⁹⁹⁸.

Y no sólo en el Tercer Mundo. No cabe duda, y lo vimos cuando hablábamos del comunitarismo, que aunque nos encontremos en el momento del individualismo, la necesidad de experimentar lo comunitario y la estabilidad y seguridad que proporciona son innegables. Esto se manifiesta en muchos movimientos de raigambre

⁹⁹⁴ Cfr. *ibid.*, 195 ss.

⁹⁹⁵ Cfr. Taylor, Ch., *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona 2003, 91.

⁹⁹⁶ *Ibid.*, 93.

⁹⁹⁷ Cfr. *Ibid.*, 118.

⁹⁹⁸ Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 67.

comunitaria: iglesias de base, grupos de lectura evangélica, escuelas de adultos, grupos neoconservadores, movimientos de renovación carismática, el pentecostalismo, etc. “El aspecto comunitario permite a los individuos vivir una fuerte socialización en el seno de una Iglesia que les parece demasiado «triste » e «impersonal»”⁹⁹⁹.

5.5.3.4. ¿El individualismo como una nueva religión?

Tanto el análisis de W. James respecto al individualismo inherente a la religión, como las ideas de Lenoir en el mismo sentido, o las opiniones de Taylor que, aunque de forma matizada, también admiten un individualismo creciente en la vivencia de la religión, parecen indiscutibles. Hasta Durkheim, claro representante de la tendencia más sociológica de la interpretación religiosa, considera que el individualismo reemplaza progresivamente a la religión en las sociedades industriales avanzadas. Es el propio individualismo el que se convierte en una “religión civil”, un conjunto de creencias que rigen la vida entre los ciudadanos en las sociedades modernas y que fundan y garantizan sus derechos y libertad¹⁰⁰⁰. ¿El individualismo como la nueva religión? No deja de resultar curioso este planteamiento tan alejado del pensamiento inicial de Durkheim. De lo que no cabe duda, al menos, es de que el individualismo, se haya convertido a sí mismo en una nueva religión o no, ha modificado profundamente la vivencia de la religión.

Y dirigimos nuestra mirada hacia otro de los grandes sociólogos: Parsons. Para él, la doctrina que denomina “individualismo institucionalizado” nació precisamente del individualismo religioso que surgió con el cristianismo. La religión cristiana, tal y como también afirman otros autores, significa una nueva autonomía del individuo. El valor de la persona adquiere una nueva dimensión al obtenerse de la relación con Dios. Esta relación personal con Dios le permite liberarse en cierto modo de la constante referencia o adscripción a la comunidad. A la vez, el cristianismo supone una diferenciación entre la esfera temporal y espiritual, en el sentido de que lo temporal adquiere su propio valor, con lo cual la persona era muy libre de participar o no en los asuntos públicos y dejaba de sentirse siempre dependiente del control autoritario directo.

“El individualismo religioso cristiano fue para Parsons el origen de las principales características culturales que definen a la modernidad: la autonomía personal y su correlativa independencia de los controles sociales autoritarios, tanto de raíz adscriptiva (comunitarios) como estatales y doctrinarios, pero a la vez también fue el origen de la democracia, la progresiva igualdad social, la defensa de los derechos individuales y la expansión de su ámbito de aplicación”¹⁰⁰¹.

Es cierto que la visión de Parsons sobre la religión, además, es un tanto idílica, por lo que, lejos de ver en la religión fenómenos de fanatismo o fundamentalismo, subraya que la religión promueve la tolerancia, el diálogo, el respeto y el no autoritarismo.

⁹⁹⁹ Ibid., 89.

¹⁰⁰⁰ Cfr. Dewey, J., *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona 2003, 167.

¹⁰⁰¹ Girola L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005, 190.

5.5.3.5. El encanto del orientalismo

Ya he hecho varias veces alusión al encanto del que gozan las religiones que nos vienen de Oriente. En gran parte, la espiritualidad actual, incluida la idea de una espiritualidad sin Dios, nos viene de Oriente, especialmente de la India. Esta atracción ya se inició en el siglo XIX, especialmente a partir del romanticismo¹⁰⁰², pero en las últimas décadas se ha visto incrementada. Características orientales de la nueva espiritualidad son, por ejemplo, el deseo de unidad y hasta de fusión con el todo, la preocupación por captar la realidad tal y como es, superando las apariencias y las divisiones, etc. Pero todas estas tendencias, al venir promovidas en el fondo por un individualismo tan fuerte, difícilmente pueden ser coherentes. La nueva espiritualidad está tan profundamente centrada en uno mismo (el deseo de pacificación, de autoplenuitud, de lograr el *nirvana*), que olvidan lo que sería el primer paso del verdadero budismo, lo que fundamenta todo, que es precisamente la superación del propio ego. Esta contradicción es a la vez profundamente evidente y profundamente “cotidiana”, pues, considero, toda verdadera espiritualidad debería conducir más a la apertura y al olvido de sí que a la continua preocupación por uno mismo. Tal y como reza el budismo, “el yo no es otra cosa que el conjunto de las ilusiones que se hace uno sobre sí mismo”¹⁰⁰³. Pero la nueva espiritualidad, creo, busca muchas veces más el modo de alimentar las ilusiones que de desembarazarse de ellas.

Otra característica de las religiones de tipo oriental es el reencantamiento del mundo que suponen. Max Weber analizó en profundidad cómo el cristianismo inició el proceso desencantador del mundo, que progresivamente irían culminando de un modo conjunto la razón, el progreso científico, los avances tecnológicos...¹⁰⁰⁴. Pues bien, se observa en el momento actual un proceso contrario, movido por un afán de *reencantar el mundo*, de fusionarse con todo lo que existe, de descubrir la dimensión de misterio y de unidad en lo que nos rodea, de vivir en medio de un universo vivo... Un posible modo de llamar a esta tendencia es la de “religiosidad alternativa holística”. No se conforma sólo con pretender el reencantamiento del mundo, sino que persigue también la unión del individuo con el cosmos.

“Una de las facetas más significativas del la nueva espiritualidad occidental [la] denominamos «religiosidad alternativa holística». Partiendo de una crítica de la modernidad racionalista, mecanicista y mercantil [...] esta intenta «reencantar» al mundo a través de una serie de creencias y prácticas [...] que manifiestan el deseo de los individuos de unirse a un cosmos vivo”¹⁰⁰⁵.

Esto no es sólo debido a la atracción de la religión y la filosofía oriental, sino que forma parte de un movimiento mucho más amplio y de gran calado, con múltiples ramificaciones, en el que tienen cabida los deseos de experimentar un cosmos vivo, un nuevo sentido de lo sagrado, el impulso del pensamiento ecológico, el vínculo y a veces la confusión entre espiritualidades orientales y la psicología de las profundidades, la *religión a la carta* de la que ya hemos hablado y el deseo de realización personal, del que será necesario seguir hablando, y que a veces vira hacia el narcisismo espiritual... Pero todo esto, a la vez, con un fuerte componente de búsqueda de vínculos interpersonales y, en ocasiones, de una vida comunitaria abierta. Todas estas son, en opinión de F. Lenoir, “las características fundamentales de la New Age y la Nueva Era, las manifestaciones más importantes de la religiosidad alternativa desde los años sesenta”¹⁰⁰⁶.

¹⁰⁰² Cfr. Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 202 ss.

¹⁰⁰³ Comte-Sponville, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006, 205.

¹⁰⁰⁴ Cfr. Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 181 ss.

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, 14.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, 219.

A la New Age, precisamente, se le reprocha el fomento del individualismo y de un cierto espíritu asocial.

“Los *newagers*, al insistir en la problemática del desarrollo personal, de la realización interior, de la individuación, se separan del campo social e incluso político. La Nueva Era vendría a ser la manifestación de una especie de egoísmo espiritual. El filósofo y teólogo cristiano Samuel Rouvillois [...] subraya que «se busca la relación con el otro en beneficio propio y no al otro por sí mismo. El otro no es explotado, todos se respetan, pero cada uno se sirve del otro. Hay como un contrato de ayuda a la realización mutua»¹⁰⁰⁷.

F. Lenoir está de acuerdo en que es indudable la conexión entre la New Age y el individualismo. La potenciación de la “realización personal”, por una parte, y las fuentes de las que se alimenta, especialmente orientales, no son las más proclives a una inversión social. Por eso, Lenoir dice: “Indudablemente, hay un egoísmo en este movimiento cultural, en el sentido de la primacía de su propia realización”¹⁰⁰⁸. Pero, a la vez que reconoce esto, también subraya la vinculación de estos movimientos con la preocupación por la ecología, la oposición al capitalismo y su apoyo a los movimientos antiglobalización, su presencia en distintos foros alternativos... Todo esto supone a la vez un modo de compromiso solidario. De ahí que podamos decir que “la búsqueda espiritual solitaria se convierte así, para algunos, en una búsqueda espiritual solidaria”¹⁰⁰⁹.

5.5.3.6. Religiosidad abierta y cerrada

F. Lenoir diferencia dos grandes tipos de religiosidad contemporánea: la abierta y la cerrada. Él mismo reconoce que puede ser una división un tanto exagerada o caricaturesca, pero que le permite actualizar dos tipos de religiosidad muy diferentes:

“La de los individuos que aceptan la incertidumbre, la pluralidad de verdades y de sistemas de sentidos, y los que, por el contrario, necesitan certezas, referencias estables y la validación comunitaria o constitucional de la creencia”¹⁰¹⁰.

Pues bien, en Occidente la mayoría sociológica corresponde al primer tipo, al de la religiosidad abierta, y son una minoría los individuos que participan de los movimientos fundamentalistas o de reafirmación identitaria. Pero lo que Lenoir subraya es que en ambos casos, tanto en el de la religiosidad abierta como cerrada, es el individuo el que hace la elección por una o por otra. En el primer caso, el de la religiosidad abierta, la validación de la creencia es de tipo más personal, más subjetivo; en el segundo, el de la religiosidad cerrada, se vive más un tipo de validación comunitaria o institucional. Ambos tipos de religiosidad se mueven entre dos extremos opuestos:

“La religiosidad abierta oscila permanentemente entre la autenticidad de la experiencia espiritual y un narcisismo superficial y sincretista. La religiosidad cerrada oscila entre convicción tolerante y fanatismo sectario”¹⁰¹¹.

¹⁰⁰⁷ Rouvillois, S., *Vers un Nouvel Âge ?*, Le serment/Fayard, París, 1993, 84, citado por Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 230.

¹⁰⁰⁸ F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 231.

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, 232.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, 281.

¹⁰¹¹ *Ibid.*, 282.

Ya hemos visto que en nuestro contexto crece el número de manifestaciones de religiosidad abierta, que es reflejo del individualismo religioso actual; pero no debemos olvidar, porque me parece muy importante, aquello que Lenoir subraya: tanto en un caso como en otro, la primera opción por el tipo de religiosidad corresponde al individuo. Y aquí nos encontramos con una nueva paradoja: la de descubrir que el fenómeno del individualismo puede llegar incluso a un neofundamentalismo, tal y como subrayan Lipovetsky y Serroy:

“Incluso el neofundamentalismo religioso aparece como una religión del individuo, en la medida en que sustituye la religiosidad tradicional por el principio moderno de la opción y la convicción personal [...] la individuación de las adhesiones, la reapropiación individual de la fe, aunque sea el estilo ultraortodoxo”¹⁰¹².

5.5.3.7. ¿Es posible la autoplenuitud humana?

Esta pregunta acerca de la autoplenuitud humana es inevitable después de haber expuesto algunas de las ideas que han aparecido recientemente. Por una parte, hemos hablado de la primacía de la propia realización personal, es decir, de la autorrealización; y por otra, anteriormente, habíamos comentado la importancia que ha adquirido la experiencia, tanto que se le ha llegado a otorgar el valor probatorio de la validez y hasta de la verdad: una verdad no de tipo intelectual, sino vital. Es verdadero todo lo que experimento como algo satisfactorio. Pues bien, estas dos ideas nos introducen en la temática de la autoplenuitud, que podemos plantear así: ¿es posible, para el ser humano, lograr la plenuitud en esta vida, llenar de sentido su existencia sin acudir para ello a ningún tipo de trascendencia, tal y como apuntan algunas de las corrientes de la nueva espiritualidad? ¿Se puede otorgar el ser humano a sí mismo este poder? Sartre había afirmado que “el hombre es una pasión inútil”, con lo cual tenía claro que, hiciese lo que hiciese, su vida estaba destinada al límite, al acabamiento, y además un acabamiento insatisfactorio. Y para Heidegger¹⁰¹³, tal y como ya vimos, la única redención posible es la de vivir una cierta *mística de la muerte*. Es una redención parcial, que tiene poco que ver con la plenuitud de la que hablamos, y que Heidegger relaciona profundamente con la autenticidad. Ser auténticos es asumir el destino de la muerte, hasta llegar a desearlo. De hecho, el sentido de la vida es aceptar que “somos para la muerte”, es decir, admitir que no hay plenuitud posible...

Pues bien, hay autores que tienen una opinión contraria, y que consideran que no es necesario salir del ámbito de la inmanencia para descubrir, experimentar y vivir que es posible “una cierta plenuitud”. Concretamente, Comte-Sponville afirma que le bastan las pequeñas vivencias para lograr una conciencia de plenuitud. Basta el universo, basta el mundo, basta la experiencia. No son necesarios para él, como ya vimos, ni un Dios ni una Iglesia ni una fe.

Comte-Sponville concede una gran importancia a esta idea. Ya hemos hablado de su convicción de que la realidad es misteriosa en sí misma. En su reflexión asocia el deseo de reconocer y acoger el misterio de la realidad, presente en la pura inmanencia, con el sentimiento de plenuitud que a veces le invade. ¿Y qué es para él la plenuitud? Algo tan sencillo, aparentemente, como sentirse lleno, no necesitado de nada más. No es lo mismo que sentirse “harto”, sino plenamente satisfecho, completo. Tiene mucho más que ver, desde luego, con la sen-

¹⁰¹² Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 70.

¹⁰¹³ Cfr. Ruiz de la Peña, J. L., *Las nuevas antropologías, un reto a la teología*, Sal Terrae, Santander 1983.

sación y la experiencia que con el raciocinio, por eso lo describe con un lenguaje vital y no intelectual. Por ejemplo, acudiendo a la experiencia de pasear.

“Es como una peregrinación en la inmanencia, pero que no llevaría a ninguna parte, o más bien que sólo se dirige exactamente allí donde estáis. No deseáis otra cosa que el campo tal como es, en este mismo instante, con este pájaro que canta o grita, este otro que se pone a volar, con esta fuerza en vuestras pantorrillas, esta ligereza en el corazón, esta paz en el alma... y como estáis dando efectivamente este paso, como el campo es exactamente lo que es, como este pájaro grita o canta, como este otro levanta el vuelo, como estáis exactamente como estáis (tónicos, alegres, serenos), no carecéis de nada: esto es la plenitud”¹⁰¹⁴.

5.5.3.7.1. ¿A qué se asocia la idea de “plenitud”?

La idea de plenitud se asocia a multitud de ideas menores: sensaciones, experiencias, vivencias... Se une, por ejemplo, a la idea de salud, pero entendida de una forma mucho más global que la mera salud física. Se trata de lograr una salud holística, que incluye también la salud espiritual, porque el individuo no se reduce únicamente a su cuerpo material, sino que, tal y como opinan muchos partidarios de la nueva espiritualidad, dispone además de un cuerpo más sutil y energético. La salud, por tanto, debe convertirse en un todo. Y para ello hay múltiples medicinas que intentan establecer una simbiosis entre técnicas completamente nuevas y el patrimonio cultural y espiritual de las medicinas orientales o antiguas¹⁰¹⁵.

¿Cuáles son esas nuevas medicinas, que contribuyen a la salud y a la plenitud del ser humano? Son medicinas en muchos casos antiguas, ligeramente transformadas, y en otros casos medicinas recientes o exportadas de Oriente, que para algunos científicos no son más que “pseudociencias”: la iridología, según la cual el estudio del iris permite conocer el estado “médico” de todo el cuerpo; la preocupación por el cuerpo “energético”, que es un cuerpo de energía que rodea al cuerpo físico; la etnomedicina, que se sirve del yoga; el *taichí chuan*, el *reiki*, el *shiatsu*, la homeopatía, la utilización de plantas o esencias florales... Todo esto ocasiona que la frontera entre la medicina alternativa y el desarrollo personal sea cada vez más tenue. “Los dos tienen por objeto mejorar el potencial creador, la salud, la capacidad de ser feliz y de sentirse bien física y mentalmente”¹⁰¹⁶.

En esta misma línea nos encontramos con orientaciones de tipo ecológico, como la agricultura biológica, o de tipo neochamánico, el interés por lo paranormal, la curiosidad por las experiencias en la frontera de la muerte, los viajes astrales, la astrología, la búsqueda de un cosmos vivo, a la que nos sentimos empujados por una especie de nostalgia... Todo ello lleva a una visión muy distinta de la que se tuvo en los últimos siglos, en una dirección opuesta, pues persigue una especie de *reencantamiento* del mundo, al cual ya he hecho alguna alusión.

¿A qué responde todo esto? Lenoir lo tiene claro: entre otras cosas, este cúmulo de experiencias y de tendencias muestran “la necesidad de sentido y la insatisfacción de los individuos”¹⁰¹⁷, además de la necesidad de vincularse a un cosmos vivo.

¹⁰¹⁴ Comte-Sponville, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006, 172.

¹⁰¹⁵ Cfr. Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 182.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, 183.

¹⁰¹⁷ *Ibid.*, 191.

5.5.3.7.2. Coincidencias de otros autores

Otros autores mantienen la misma opinión, con expresiones más o menos parecidas, lo cual es indicio de que esta idea, que al principio reconozco que me resultaba extraña, está presente en nuestra cultura y muestra una clara orientación del mundo posmoderno. Muestra, a la vez, que la idea de “espiritualidad”, se nombre la palabra o no, está muy presente, aunque se trate en ocasiones de una “espiritualidad laica”, tal y como expresa Comte-Sponville.

Lipovetsky también estudia esta inquietud por la trascendencia y la autotrascendencia, aunque sea, creo, con menos profundidad de la que le dedican Comte-Sponville o F. Lenoir. Si este último hablaba de la necesidad de sentido y la insatisfacción de los individuos, Lipovetsky por su parte constata lo siguiente: “A pesar de los cantos de sirena de la vida fácil y narcisista, el deseo de trascenderse sigue arraigado en la vida del sujeto”¹⁰¹⁸. Así pues, sí hay acuerdo en el diagnóstico.

Habla de un “deseo de trascenderse”. Con esta expresión, podríamos interpretar que da la razón a quienes piensan que la religión es algo ontológicamente necesario. Pero no es así. De hecho, ese tipo de afirmaciones tan radicales están fuera del horizonte de Lipovetsky. Sencillamente, reconoce que hay en el hombre deseos de más... ¿Hasta dónde llegan esos deseos? Siguiendo a Lipovetsky no estamos autorizados a pensar que nos conducen hasta la idea de Dios. De hecho, para Lipovetsky, a tenor de lo que dice en el conjunto de su obra, una cosa es que el hombre viva en eterna insatisfacción porque desee más y otra muy distinta que esa insatisfacción sea una referencia directa a la realidad de Dios. Al menos, no necesariamente.

Luc Ferry, que también se confiesa no creyente, no duda en afirmar que sigue siendo necesario replantear el tema de la salvación, aunque sea a partir de una orientación laica. Hablar de salvación es otro modo de hablar de plenitud, si bien parece que la palabra “salvación” apunta de un modo más inequívoco al mundo religioso. Sin embargo, no es ese el sentido que le da Luc Ferry. Este filósofo opina que la búsqueda de la salvación ha sido una constante en la historia de la filosofía: el estoicismo, la ciencia, las religiones... ofrecen distintos tipos de salvación. De hecho, una de las tesis de su interesante libro *Aprender a vivir*¹⁰¹⁹ es que cada escuela de filosofía representa el intento de los hombres de ofrecer la salvación, por la vía de la razón, al hombre. Así pues, la salvación, el “autotrascenderse”, del que hablaba Lipovetsky, no necesariamente se debe interpretar en sentido religioso.

Los pasos a los que se refiere para acercarse a la salvación son tres:

- *La exigencia de un pensamiento ampliado*. Esto significa la necesidad de alejarse del egocentrismo, para hacernos conscientes de que “necesitamos de los demás para entendernos a nosotros mismos, precisamos de su libertad, y a ser posible de su felicidad, para lograr algo en nuestra propia vida”¹⁰²⁰. Le da tanta importancia a esta idea, que me recuerda en cierta forma los planteamientos de Levinas, que habla de una nueva forma de respuesta a la pregunta sobre el sentido de la vida.

- *La sabiduría del amor*. En realidad, se ha introducido ya en este segundo paso al presentar el anterior: el amor es lo que nos puede salvar. Y es un amor de lo singular y lo individual, es decir, ni lo par-

¹⁰¹⁸ Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007, 347.

¹⁰¹⁹ Ferry L., *Aprender a vivir*, Taurus, Madrid 2007.

¹⁰²⁰ *Ibid.*, 295.

ricular ni lo universal, por separado, sino la síntesis de ambos polos, que se dan en las personas concretas. Luc Ferry señala que esta postura está muy cercana al cristianismo.

- *El duelo por un ser amado*. Es una llamada al realismo, pues Ferry sabe que tarde o temprano la muerte llegará y nos arrebatará nuestra propia vida y la vida de los seres amados. Ante esta situación, ni el desapego estoico ante la muerte ni la esperanza cristiana en la resurrección, le convencen, aunque le encantaría que pudiera ser cierta. Más bien, se trata de asumir con realismo y con honestidad, en el día a día, que la muerte ha de llegar.

Todas estas ideas se me hacen muy interesantes. Alienta en ellas un profundo espíritu ético; incluso no se oponen en absoluto al cristianismo, sino que van en la misma dirección. Pero presentan una gran diferencia respecto a la religión cristiana, y es que parten de la afirmación de que no hay Dios. A lo sumo, hay espiritualidad, que, según Comte-Sponville¹⁰²¹, es una capacidad no exclusiva de los creyentes, sino de todo ser humano. Por eso todo individuo puede pretender la plenitud o la salvación, aunque ningún autor afirme que eso sea fácil.

5.5.3.7.3. Plenitud y autonomía

Hablé al inicio de este apartado dedicado a la plenitud humana de la preocupación fortísima de nuestra cultura por el logro de la autorrealización. En todos los autores que hemos citado, plenitud y realización caminan unidas; y en todos, la realización es *auto-realización*, es decir, algo en lo que el hombre se debe esforzar, aunque sea con la ayuda de maestros, gurús, técnicas concretas, utilización de medicinas, etc. Este es un rasgo más que se suma a las características que nos permiten hablar de la religiosidad actual como una vivencia de tipo individual. El hombre no busca un Tú trascendente. La idea cristiana de la gracia, como el don que Dios concede de modo *gratuito*, por medio de Jesucristo, no tiene cabida. El hombre es, ante todo, autónomo, incluso para salvarse. Y, aunque pudiera seguir latente la fe en un ser superior, lo que está claro es que esa fe se vive desvinculada de la fe en la institución religiosa.

“El hombre religioso moderno es ante todo un sujeto que quiere ser autónomo. Esta autonomía se expresa no como desafío a Dios –aunque a veces sea así-, al Absoluto o a lo divino, sino respecto a las instituciones religiosas [...] La autonomía, vinculada a la conciencia y la libertad personal, define al sujeto moderno”¹⁰²².

Víctor Frankl hablaba, en este contexto, de *autotrascendencia*, concepto que entendía como la capacidad singular en el ser humano, que le llevaba a superar las barreras y a adentrarse en terrenos desconocidos, superándose indefinidamente a sí mismo y buscando lo que se esconde más allá de los límites de su conocimiento¹⁰²³. Es una interpretación ligeramente diferente, pero que mantiene el *autós* que los otros autores también subrayan.

¹⁰²¹ Cfr. Comte-Sponville, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006, 143.

¹⁰²² Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 178-179.

¹⁰²³ Cfr. Torralba, F., *Inteligencia espiritual*, Plataforma Editorial, Barcelona 2010, 45.

Sin embargo, y aunque pueda parecer un recurso fácil acudir una vez más a la idea de “paradoja”, también hay que añadir algo a lo anteriormente expresado, que va en una línea diferente. Y es algo que, de modo puntual, ha ido apareciendo a lo largo de este capítulo: así como el individuo tiende a vivir la espiritualidad de un modo autónomo, subjetivo, que nos lleva a hablar de auto-plenitud, también busca necesariamente un cierto grado de comunión con los otros, aunque sea una comunión diferente. Hay manifestaciones sociales que expresan un deseo y una experiencia de “fusión” con los demás que dan mucho que pensar a filósofos y sociólogos. Por ejemplo, los millones de personas que siguieron en todo el mundo los funerales de Lady Di, ligados por los mismos sentimientos, expresaban una forma de comunión curiosa. La alegría desbordante de los millones de aficionados españoles que celebraron el triunfo de España en el mundial de fútbol de 2010 es otro ejemplo. Conciertos de rock multitudinarios, macroespacios deportivos... constituyen una especie de para-liturgia en la que los individuos “se mueven en la frontera entre la soledad y la comunión”¹⁰²⁴. Para algunos pensadores, todas estas manifestaciones son también indicio de que nos encontramos ante unas nuevas formas de religiosidad que parecen corroborar la opinión de Durkheim, cuando se refería a la importancia de los momentos de efervescencia colectiva como fundantes de la sociedad y de lo sagrado.

5.5.3.8. Polémica interpretativa respecto al presente y al futuro de la religión

5.5.3.8.1. ¿Nuevas formas de trascendencia?

Damos un paso más para introducirnos en otro planteamiento respecto a la vivencia religiosa y a su interpretación, que sigue teniendo la realidad del individualismo como telón de fondo. En un interesante libro¹⁰²⁵ que ya cité cuando me refería a la ética, dos filósofos franceses, Gauchet y Ferry, interpretan también lo que es la religión en el momento actual. Aunque ambos se confiesan no creyentes, su análisis no sólo no coincide, sino que es contrapuesto. Para Gauchet, nos encontramos abocados a la desaparición de la religión, que por otra parte es lo mejor que nos puede ocurrir; para Ferry, sin embargo, nos encontramos ante “nuevas formas de trascendencia”, trascendencias “horizontales”, en el sentido en que hemos hablado recientemente.

Luc Ferry observa una doble tendencia: por una parte, la de *humanizar lo divino* (de hecho, los derechos humanos, en su opinión, son expresión de esta humanización) y por otra, la de *sacralizar lo humano*. Si hoy en día aceptáramos correr riesgos e incluso poner nuestra vida en peligro, no sería por las grandes ideas que eran la causa de las guerras en otros tiempos (Dios, la religión, la patria...), sino por los hombres. Según Ferry, “para seguir manteniendo un rostro humano, hemos preservado lo sagrado. Incluso lo trascendente ha sobrevivido, si bien se aloja en la inmanencia, en el corazón del hombre”¹⁰²⁶. Estas mismas ideas las expone en su libro *Aprender a vivir*¹⁰²⁷. En este libro asegura que los modernos inventaron religiones sustitutas, espiritualidades sin Dios: cientifismo, patriotismo, comunismo...¹⁰²⁸. A estas alturas, eso de “espiritualidades sin Dios” se nos aparece como una idea a la que nos hemos ido acostumbrando.

¹⁰²⁴ Taylor, Ch., *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona 2003, 96.

¹⁰²⁵ Ferry, L., y Gauchet, M., *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona 2007.

¹⁰²⁶ *Ibid.*, 291.

¹⁰²⁷ Ferry L., *Aprender a vivir*, Taurus, Madrid 2007.

¹⁰²⁸ Cf. *Ibid.*, 174ss.

Este retorno a la religión, estos vaivenes interpretativos... ¿significan algo en sí mismos? Para quienes son creyentes, sí: significan que, aunque cambien las formas, aunque las manifestaciones sean distintas, son prueba de que la religiosidad es algo inherente al hombre. La insatisfacción latente en la que el hombre vive, a pesar de encontrarse en medio de una situación en la que las necesidades materiales están más que cubiertas, es para algunos prueba de que la religión sigue siendo una necesidad. Así se expresa Willigis Jäger:

“¿Por qué una larga psicoterapia tampoco ha aportado la paz interior a muchas personas? ¿Por qué buscamos algo más que el simple bienestar psicofísico? El descontento íntimo y la presión del sufrimiento son, por así decir, el combustible que suministra la energía para la búsqueda. Queremos experimentar quiénes somos en realidad, queremos conocer el sentido último de nuestra vida. Hay un «desasosiego divino» en nosotros que nos está empujando”¹⁰²⁹.

Sin embargo, para Gauchet¹⁰³⁰ está claro que la religión no es algo ontológicamente necesario. Surgió, pero no necesariamente tenía por qué haber ocurrido. Y, desde luego, desaparecerá. Y de modo muy semejante se expresa Flores d’Arcais¹⁰³¹. Así pues, de nuevas formas de trascendencia, nada. Con todo, a estas alturas de la reflexión, me parece evidente que la opinión de Luc Ferry se encuentra respaldada por muchos más autores y por muchas más experiencias.

5.5.3.8.2. ¿Qué juicio ofrecer sobre la religiosidad tradicional?

En este capítulo he hablado constantemente de la nueva religiosidad. ¿Queda algo de lo que podríamos llamar “religiosidad tradicional”, de esa religiosidad que, ante todo, ponía en el centro del mundo a un Ser superior, Dios, y que constituía un conjunto de prácticas, principios y normas para ser vividas por una colectividad, en la que el individuo era importante, por supuesto, pero siempre como miembro de un pueblo? Me parece pertinente la pregunta, porque tal y como me he expresado, podríamos pensar que la religiosidad tradicional, la propia de las iglesias, de la comunidad creyente, de la celebración y vivencia comunitaria, está a punto de desaparecer. Y eso no es cierto. Podemos hablar de debilitamiento, de *notorio* debilitamiento, pero no de desaparición. Por tanto, una nueva paradoja: aunque han crecido las formas de vivencia de tipo individualista, las manifestaciones de la nueva espiritualidad, la influencia de una religiosidad de tipo New Age... todo esto convive con la vivencia de las formas de la religiosidad tradicional.

Las encuestas corroboran el debilitamiento de la religiosidad tradicional, especialmente entre los jóvenes. Si nos ceñimos a la realidad española, sólo el 2,3% de los jóvenes confiesa ser muy buen católico, junto a un 7,9% que afirma ser católico practicante¹⁰³². En la misma encuesta se observa que el fenómeno que hemos denominado “religiosidad a la carta” es real, pues en este momento es ligeramente superior el número de jóvenes que creen en la reencarnación (19,8%) al de los que creen en la resurrección (18,8%)¹⁰³³, lo cual provoca sorpresa en medio de una cultura tradicionalmente católica. Otro dato muy significativo, quizá el más importante, es que la Iglesia es la institución peor valorada por los jóvenes españoles, pues sólo el 23% manifiestan

¹⁰²⁹ Jäger, W., *Adonde nos lleve nuestro anhelo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003, 53.

¹⁰³⁰ Cf. Ferry, L., y Gauchet, M., *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona 2007.

¹⁰³¹ Cf. Ratzinger, J., y Flores d’Arcais, P., *¿Dios existe?*, Espasa, Madrid 2008.

¹⁰³² AA. VV., *Jóvenes españoles 2010*, Fundación Santa María, Madrid 2010, 182.

¹⁰³³ *Ibid.*, 186.

tener confianza en ella¹⁰³⁴. Y otro dato digno de destacar, el último que cito por no abusar de cifras, es que, cuando se pregunta a los jóvenes acerca de las asociaciones a las que pertenecen, el 81% confiesa no pertenecer a ninguna, ni siquiera a asociaciones deportivas, que son las que agrupan al mayor número de jóvenes, pero a las cuales sólo se encuentra adscrito el 6,5%. Un 1,6% de jóvenes forma parte de asociaciones religiosas, un porcentaje que va reduciéndose progresivamente, porque en 2005 era de 2,5%¹⁰³⁵. Este dato es de por sí suficientemente revelador del ambiente individualista en que nos encontramos. Los jóvenes prefieren otro tipo de pasatiempos, que les hace disfrutar del ocio de modo mucho más aislado e individual, como escuchar música, ver la televisión, ir al cine, oír la radio...¹⁰³⁶.

Respecto a la postura que los hombres y mujeres adoptan respecto a la religión institucional, es muy variada. Un gran número de creyentes, ya lo hemos visto, se sitúa ante la religión con una clara actitud fragmentadora, sin grandes adhesiones globales. Y entre los no creyentes, por lo general, no se aprecian los rechazos que vivieron en los momentos del laicismo más aguerrido, laicismo que, sin embargo, continúa. La tolerancia, que parece una nota característica de las sociedades occidentales, se aprecia también respecto a la religión. Con todo, en España seguimos siendo deudores de nuestra historia aún reciente, en la que se sigue asociando a la Iglesia con la derecha y hasta con la dictadura. Aunque las cosas van cambiando, lo hacen de forma muy lenta. Y también es cierto que determinadas decisiones y declaraciones de la Conferencia Episcopal Española no ayudan mucho a que se normalicen las relaciones y a que pueda cambiar la actitud de la parte de la sociedad con la Iglesia.

En general, en la cultura católica hubo un momento en que monarquía e Iglesia estuvieron muy unidas y la salida de esa situación adoptó formas muy revolucionarias y drásticas. Esto no ocurrió del mismo modo en los pueblos de tradición protestante, y todavía hoy se aprecia menos beligerancia antirreligiosa en los países tradicionalmente protestantes, al menos en Estados Unidos¹⁰³⁷. Aún así, tampoco podemos decir que la religión goce hoy en Estados Unidos de una situación privilegiada:

“Tal vez podríamos resumir todo ello diciendo que, en ningún lugar del mundo y en ningún momento, la religión se ha tenido en tan alto respeto como entre nosotros, pero que, por otro lado, la religión nunca ha estado tan próxima a desconectarse totalmente de la vida como ahora”¹⁰³⁸.

Dewey considera que la rápida industrialización de la civilización ha pillado desprevenidos a los ciudadanos. Al no estar preparados ni mental ni moralmente, las creencias más antiguas han arraigado con más fuerza en el interior de los hombres y se ha producido el fenómeno de que, “cuanto más nos alejamos de ellas, más alto las proclamamos”¹⁰³⁹. Se empiezan a tomar por fórmulas mágicas, que se repiten con frecuencia, de modo que se espera que nos ayuden a guardarnos de los males de la nueva situación. “Las creencias nominales desempeñan esta última función con gran eficacia”¹⁰⁴⁰.

Tal y como hemos visto, la religiosidad ha perdido su capacidad de dar cohesión al pensamiento y a los sentimientos de los hombres. “Ahora no existen los lazos de unidad social que en su día se dieran entre los griegos, los romanos, los hebreos y en la Europa medieval católica”¹⁰⁴¹. No existen estos lazos, es evidente, por lo que

¹⁰³⁴ Ibid., 61.

¹⁰³⁵ Ibid., 72.

¹⁰³⁶ Ibid., 237.

¹⁰³⁷ Cfr. Taylor, Ch., *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona 2003, 71 ss.

¹⁰³⁸ Dewey, J., *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona 2003, 57.

¹⁰³⁹ Ibid., 58.

¹⁰⁴⁰ Ibid., 59.

¹⁰⁴¹ Ibid., 93.

podemos decir que aquello que expresaba Durkheim referente al carácter social de la religión se encuentra hoy muy condicionado.

“La necesidad de la existencia de un marco simbólico común, de un conjunto de ideales que represente a la sociedad, y que en la medida en que sean aceptados y compartidos por el conjunto de sus miembros, se constituyen en el fundamento de la integración. Los ideales sociales comunes tienen un carácter «sagrado» no por referirse a instancias supra-naturales, sino que derivan su «sacralidad» de su origen y su papel fundante de la cohesión e identidad societales”¹⁰⁴².

Con todo, es necesario reconocer que en los países donde mayoritariamente se vive una adscripción religiosa de tipo fuerte, global, no hay duda de que esa cohesión se mantiene, por ejemplo en los países árabes. Pueden ser varios los motivos que influyan en una identificación social fuerte (la conciencia de sentirse marginados, injustamente tratados, la situación de conflicto frente a un enemigo común...) pero no hay duda de que la conciencia religiosa también tiene un profundo sentido identificador. Y no sólo en los países de tradición musulmana. No hay más que recordar, por ejemplo, la conciencia de unidad que la religión católica confirió al pueblo polaco en su resistencia frente a la dominación soviética.

El relativismo que se comenzó a vivir a partir de la separación entre las esferas política, científica, cultural y religiosa surgió motivado por un espíritu positivo: oponerse al dogmatismo. Pero provocó a la vez la pérdida del fundamento de integración del que hablaba Durkheim. La filosofía emprendió un camino de emancipación frente a la teología y la razón frente a la fe.

También es digno de destacar que en determinados momentos de la historia reciente, y especialmente entre pueblos de condición más bien modesta, “las lealtades confesionales han terminado por entrelazarse con la conciencia identitaria de ciertos grupos étnicos, nacionales, regionales o de clase”¹⁰⁴³. Taylor cita Polonia e Irlanda como ejemplos paradigmáticos de esta situación. Al centrarse en la realidad de occidente, Taylor no analiza realidades mucho más representativas en este sentido, como podrían ser los países del mundo musulmán. En ellos es mucho más claro lo que describe como las circunstancias en las que el sentimiento de opresión y dominación nacional, la idea de la virtud en la lucha y en el sufrimiento, se hallan profundamente entrelazados con la fe y el compromiso religioso¹⁰⁴⁴, tal y como acababa de decir.

Es difícil, en poco espacio, hacer una síntesis en la que se puedan exponer los juicios que hoy se producen respecto a la religión. Es cierto que, a nivel intelectual, hoy se observa, al menos en ocasiones, una crítica más fuerte al dogmatismo de la propia ciencia que al de la religión, mucho más debilitado socialmente.

“En múltiples discursos actuales el principal destinatario del reproche de dogmatismo ha dejado de ser, en el ámbito del conocimiento, la religión, para pasar a serlo la ciencia (cuando no la razón como tal)”¹⁰⁴⁵.

El mismo Vattimo, que se muestra muy crítico con la religiosidad tradicional, tal y como vimos, admite que la aportación de la religión en la lucha por la solidaridad ha sido innegable. Como conclusión de este epígrafe,

¹⁰⁴² Girola L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005, 163.

¹⁰⁴³ Taylor, Ch., *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona 2003, 86.

¹⁰⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, 88.

¹⁰⁴⁵ Albiac, G., Introducción “El siglo como unidad de medida”, del libro de Cruz, M., Vattimo G. y otros, *Pensar en el siglo*, Taurus, Madrid 1998, 24.

ofrezco una cita de su pensamiento, en el que afirma que hoy por hoy la religión y la filosofía están mucho más unidas de lo que han estado nunca y que ambas deben seguir unidas para hacer un frente común ante los desmanes a los que nos puede llevar la ciencia.

“Como se puede observar, todo ello acerca la filosofía [...] más bien a la religión que a la ciencia; es una cercanía que muchos filósofos han olvidado; recordarla y desarrollar sus implicaciones es quizá la tarea principal de la filosofía actual. También en este sentido, como decía Croce, «no podemos no llamarnos cristianos»¹⁰⁴⁶.

5.5.3.9. Una nueva forma de religiosidad tal y como la ve Lipovetsky

Deseo terminar este capítulo, tal y como lo comencé, refiriéndome a Lipovetsky para presentar su aportación sobre la nueva religiosidad. De un modo u otro, como ya dije, hay alusiones a la dimensión religiosa en casi todos sus libros, pero especialmente en sus últimas obras. En *Los tiempos hipermodernos*¹⁰⁴⁷, Lipovetsky habla de una “nueva forma de religiosidad”. No es en este libro donde más desarrolla la idea, pero sí señala en él que la situación del hombre actual supone una nueva oportunidad para las religiones. ¿A qué situación se refiere? Habla de una soledad del ser humano muy grande y de una necesidad profunda de sentido y seguridad. Es curioso: el hombre hiperindividualista al que Lipovetsky se refiere constantemente, que ha conseguido unas cotas de independencia, confort y seguridad que eran inimaginables en otras épocas, sigue preso de una sensación de soledad e inseguridad que hacen de él un ser más propenso que nunca a la insatisfacción, al sentimiento de infelicidad, a la depresión, a la tentación del suicidio... Sobre todos estos temas se extiende con amplitud a lo largo de todos sus libros, aunque, y ya es inevitable, de cada uno de ellos subraya la paradoja de afirmar, a la vez, su contrario. Por eso, ante estas situaciones, señala que las religiones están descubriendo una nueva oportunidad para intentar llegar donde ni el consumo ni el confort ni el materialismo pueden hacerlo, a esas necesidades que siguen sin ser colmadas en plenitud.

Señalé en el capítulo que dediqué a las nuevas antropologías que Bloch¹⁰⁴⁸, el filósofo marxista que hablaba de la esperanza y de la necesidad de salvación, había vaticinado algo parecido. Según él, cuando se consiguieran los logros económicos deseados, y se implantasen la justicia y la igualdad, descubriríamos que no por ello el hombre habría adquirido la plenitud de la existencia. Más bien, Bloch consideraba que los logros económicos pondrían en evidencia otras carencias y otras preocupaciones siempre latentes en el hombre, como el tema del sentido, la angustia, la muerte... Obviamente, ni la igualdad ni la justicia se han logrado, pero sí es cierto, al menos, que el nivel de vida ha alcanzado un grado muy elevado, y sin embargo no tenemos conciencia de vivir en ningún paraíso de felicidad.

Así pues, Lipovetsky da la razón a Bloch, sin necesidad de abrir en absoluto ningún tipo de debate. La religión tiene, por este motivo, una nueva oportunidad de hacerse fuerte en nuestro contexto cultural. Sin embargo, esa no parece ser la realidad de Europa. Quizá en Estados Unidos sí, porque las diferencias respecto a la vivencia de la religiosidad son muy amplias entre Europa y Norteamérica.

¹⁰⁴⁶ Cruz, M., Vattimo G. y otros, *Pensar en el siglo*, Taurus, Madrid 1998, 184.

¹⁰⁴⁷ Cfr. Lipovetsky, G., *Los tiempos hipermodernos*, Anagrama, Barcelona 2008.

¹⁰⁴⁸ Ruiz de la Peña, J. L., *Las nuevas antropologías, un reto a la teología*, Sal Terrae, Santander 1983, 62 ss.

5.5.3.9.1. Características del momento religioso actual que Lipovetsky subraya

Podemos sintetizar en ocho ideas las características fundamentales de la religiosidad, vistas a partir de un especialista, José María Mardones¹⁰⁴⁹, para ver cuáles de ellas destaca Lipovetsky:

- 1.- El momento actual se caracteriza por la pérdida del *monopolio religioso por parte de las instituciones religiosas o Iglesias*.
- 2.- Lo religioso actual se muestra, por tanto, deambulando libremente por la sociedad. Hay libertad para estructurarlo.
- 3.- Existen condiciones de predominio de lo funcional, ceguera simbólica, consumismo de sensaciones, etc. como para augurar objetivamente el crecimiento de la indiferencia e incredulidad en nuestra sociedad.
- 4.- El centro actual de la religiosidad se desplaza de la institución hacia el individuo.
- 5.- Comienza a estar más claro que hay que distinguir entre la *religión* (institucional), con un acento en una tradición e institucionalización, y la *espiritualidad*, cultivo o búsqueda de un sentido religioso de forma personal.
- 6.- Asistimos, como ya vimos, a la pérdida de plausibilidad para la aceptación objetivista de la religión y lo sagrado, al mismo tiempo que con manifestaciones reactivas en formas neotradicionales y fundamentalistas.
- 7.- Nos encontramos con dos tendencias dominantes de signo muy distinto: por una parte, junto a la religiosidad institucionalizada predominante, observamos una tendencia hacia el reforzamiento objetivo-subjetivo de tono fundamentalista; y por otra parte, con una tendencia religiosa espiritual, libre y ecléctica que denominamos *difusa*, a la vez que crece el número de quienes se declaran sin religión o indiferentes.
- 8.- A nivel de actitud mental, la situación de la religión es ahora inédita: es un fenómeno más entre otros muchos. Es una visión “natural” de la religión que hace prescindible la religión, tal y como se concebía tradicionalmente, y que se entrega actualmente al juicio racional e inmanente y al gusto de cada uno.

De todas estas características, Lipovetsky, en el conjunto de su obra, subraya especialmente tres:

- la cuarta, en la que se incide en el desplazamiento de la religiosidad de la institución hacia el individuo;
- la quinta, referida a la diferencia entre *religiosidad* y *espiritualidad*, dando prioridad a la segunda;

¹⁰⁴⁹ Mardones, J. M., *La transformación de la religión*, PPC, Madrid 2005, 70-71.

- y la octava: una religión prescindible, al gusto de cada uno, en paralelo con el espíritu de la ética actual, también al gusto de cada uno y siempre *indolora*.

5.5.3.9.2. En la nueva religiosidad cabe todo

Para Lipovetsky el dato más sorprendente quizá es que la religiosidad en lugar de desaparecer en un mundo tan materialista y dominado por el consumo, ha pervivido, sufriendo una metamorfosis que la ha hecho conciliable con la situación actual. Dice así: “El universo hiperbólico del consumo no ha sido la tumba de la religión, sino el instrumento de su adaptación a la civilización moderna de la felicidad en la tierra”¹⁰⁵⁰.

Esto, obviamente, no se puede entender como un cambio de poca importancia. De hecho, en nuestro contexto de tradición cristiana, ha supuesto una reorientación de la religiosidad que sigue una dirección casi contraria a la tradicional. Por definición, el cristianismo es la religión del amor, de la apertura al otro, de la fraternidad, del olvido de sí para volcarse en el otro. La nueva religiosidad, sin embargo, supone que el individuo se sitúa en el centro, huye de las exigencias de una religión de fuerte raigambre ética y busca ante todo la emocionalidad, la pacificación, la estética, la autoayuda...

Pero claro, esto trae consigo una pérdida cualitativa del caudal de sentido que traía consigo la religión vivida de un modo integral, la que he llamado recientemente “religiosidad tradicional”. Cuando uno se acerca a ella para extraer sólo lo que más le interesa, la religión ya no otorga el sentido de globalidad que ha concedido en otras épocas. Por eso, dice Lipovetsky que la respuesta que la religión ofrecía a la necesidad de sentido o de consuelo, hoy no se produce y es necesario buscar también por otros lados.

“Aunque la fe en Dios no desaparezca, todo indica que la religión ya no tiene la misma capacidad consoladora. Sólo el 18% de los franceses cree «totalmente» en el cielo y el 29% en la vida eterna [...] La sociedad hipermoderna es la que multiplica las ocasiones de experimentar decepción sin ofrecer ya dispositivos «institucionalizados» para remediarlo”¹⁰⁵¹.

Para Lipovetsky, la religiosidad hoy es buscada por muchas personas como un cauce más de hedonismo. Y hoy el hedonismo no se entiende exclusivamente como la búsqueda del goce o del disfrute físico o materialista. Tal y como hemos visto, al referirnos a la salvación, hoy todo se interpreta y se vive de un modo “holístico”, más global. Según Lipovetsky, el consumo propio de la *fase III*, al que hice alusiones en el capítulo que dediqué al consumismo, nos ha demostrado que nuestras apetencias no son sólo de tipo material, que tenemos otros requerimientos que van más allá de la satisfacción de nuestros sentidos. Y, puesto que lo material no basta, se pretende una síntesis de lo físico y lo psicológico, de modo que el hombre se vea más plenificado, más completo. Es fácil descubrir que el ser humano, cuanto más recibe, más apetece, y que sus necesidades nunca se terminan de colmar.

“Sauna y baños turcos, talasoterapia, técnicas de relajación, yoga y zen, masajes de todo género, eutonía y reflexología, la sociedad de hiperconsumo es contemporánea de un alud de técnicas cuyo fin es proporcionar placer, que el usuario «se sienta bien de cuerpo y de cabeza» [...] «La era del ser» se pre-

¹⁰⁵⁰ Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007, 123.

¹⁰⁵¹ Lipovetsky, G., *La sociedad de la decepción*, Anagrama, Barcelona 2008, 22-23.

enta como una nueva modalidad de asociar lo físico y lo psicológico, de expandir la conciencia para percibir mejor el cuerpo”¹⁰⁵².

Es lo que Lipovetsky llama “la moda del psi”. Una de las conclusiones de esta moda es que el consumo no nos puede ofrecer todo lo que nuestro corazón anhela. La felicidad comercial no nos satisface, por eso es necesario buscar un horizonte que no sea el del consumo pasajero y la agresividad comercial. Al menos ahí tenemos una buena noticia que para Lipovetsky es significativa: el capitalismo del hiperconsumo no ha conseguido transformar a los individuos en consumidores puros¹⁰⁵³.

Como normalmente Lipovetsky no se pronuncia a favor o en contra, me sorprende leer que considere “buena noticia” saber que el hiperconsumo no nos ha convertido aún en consumidores puros. Es cierto que en los últimos libros se observa en Lipovetsky una especie de reconocimiento de que el consumismo reduce las capacidades del hombre, que le encamina por sendas que no son las mejores, y que, a la vez, descubre que el hombre es consciente de ello. Y a la vez se muestra con un espíritu más esperanzado y una consideración más positiva de la sociedad actual. Es como si Lipovetsky descubriera que hay un reducto en el ser humano que le impide rendirse totalmente al asedio del nihilismo, el consumismo o el individualismo de tipo irresponsable del que había hablado. Precisamente el hecho de que continúe la insatisfacción en el ser humano, que siga siendo un ser en constante búsqueda de la felicidad, le permite decir a Lipovetsky que continúa habiendo esperanza. Estas ideas no aparecían en sus primeras obras.

5.5.3.9.3. Religiosidad y búsqueda de la felicidad

Lipovetsky estructura en tres etapas el imaginario social de la felicidad en la era del consumo de masas, a lo largo del último medio siglo.

- En los años cincuenta, la felicidad se liga a dos polos básicos: la vida materialista y la vida afectiva, es decir: las “cosas” y el corazón, o, de otra forma, el consumo y el amor. Este modelo, aunque se haya transformado, no ha perdido en absoluto su atractivo medio siglo después.

- En los alborotados años de la revuelta adolescente, se produce un cambio, basado en la exaltación de la liberación individual, que se opone frontalmente a las normas del consumo y a la moral tradicional. Son los años en los que se denuncian las falsas necesidades y la represión sexual, dando prioridad a la autenticidad del yo y a la emancipación del cuerpo. Se prefieren términos como “goce”, “fiesta”, “deseo sin restricciones”, en lugar de “felicidad”, porque este término se ve sospechoso o proclive a una orientación demasiado metafísica, a la vez que se le considera asociado a coacciones familiares y burguesas.

- Finalmente, en la tercera etapa se suma otra división a la que ya existía entre la división felicidad consumista/felicidad amorosa: felicidad materialista/felicidad espiritual. Se trata de un *modelo psicoespi-*

¹⁰⁵² Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007, 272.

¹⁰⁵³ Cf. Lipovetsky, G., *La sociedad de la decepción*, Anagrama, Barcelona 2008, 111-112.

ritual, en el que proliferan nuevas formas de religiosidad, se recupera el interés por las vías espirituales y las tradiciones místicas y las sabidurías antiguas tienen de nuevo éxito. En esta época:

“Abundan obras y cursillos, institutos y estudios que ofrecen prácticas psicocorporales o psicoesotéricas para el perfeccionamiento personal [...] Vuelve a haber un gran interés por el budismo, la mística, las literaturas religiosas o espirituales. A lo que se añade la afición por la filosofía de la experiencia y las sabidurías antiguas [...] Algunos lo califican como «cambio de paradigma», una «Nueva Era» caracterizada por la búsqueda de la «sabiduría» o el autoperfeccionamiento espiritual”¹⁰⁵⁴.

5.5.4. Conclusión

Ya anuncié al comienzo de este capítulo que el tratamiento de este tema iba a ser largo. Hemos hecho un recorrido a partir de determinadas cuestiones que creo que nos permite afirmar, al final del mismo, que la religión no ha desaparecido, tal y como se había vaticinado, desde hace décadas, sino que solamente se ha transformado, o se ha metamorfoseado, deviniendo religión *a la carta*, orientación espiritual, búsqueda de sentido personal... Y que, a la vez, todas estas metamorfosis continúan conviviendo con la religiosidad tradicional que, en algunas de sus manifestaciones, no sólo se ha debilitado, sino que se ha fortalecido. Quienes imaginaban un proceso histórico lineal, en el que irremediamente la religión iba a desaparecer, pues el progreso constante de la historia así lo exigía, tienen que reconocer que el camino ha sido más tortuoso de lo imaginado y que, en lugar de desaparecer el fenómeno religioso sencillamente se ha reconfigurado.

Hemos asistido a lo largo del capítulo a muchas paradojas. Quizá el terreno de la religiosidad está abocado a la paradoja de forma aún más clara que otros temas que hemos tratado antes. Lo cierto es que nos hemos enfrentado a muchas contradicciones, y una de ellas, quizá la más importante, aunque la haya comentado sólo de pasada, es que hoy a la vivencia religiosa se le exige una eficacia que parece alejarla definitivamente del campo de la gratuidad en el que la religión se movía fundamentalmente. Se exige a la religión experiencia, consuelo, paz, satisfacción, crecimiento interior, capacidad de provocar salud, agrandamiento de la capacidad de relación... Quizá siempre se le exigió a la religión la capacidad de consolar, pero no en la misma manera en que se le exige hoy, pues hoy se desea más efectividad, más rapidez, más vivencia de experiencia directa.

Uno de los aspectos que más me ha llamado la atención, junto con el cambio de paradigma de *religión* al de *espiritualidad*, es el relacionado con la capacidad de plenitud. Es un tema en el que se dan opiniones diametralmente opuestas: por una parte se afirma que el hombre sí es capaz de lograr grandes cotas de plenitud, dentro del campo de la pura inmanencia; y por otra, se afirma lo contrario: la vida del hombre es una pasión inútil y carece de sentido, y más vale que el hombre sea consciente de que las cosas son así para que no se autoengañe con ningún subterfugio y viva honestamente con la conciencia de sus propios límites. La religión, en realidad, no afirma ni lo primero ni lo segundo. Para la religión la plenitud es más don de la gracia que tarea humana. No quiere decir que el hombre tenga que adoptar una postura quietista, porque debe poner cuanto pueda de su parte, pero con la convicción y la confianza de que el ser humano solo no podrá salvarse a sí mismo. Es una gran diferencia también entre la religión cristiana y las espiritualidades de tipo oriental, que conceden una importancia muy grande a la búsqueda humana y al trabajo de autorrealización. Simone Weil sinte-

¹⁰⁵⁴ Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007, 334.

tizaba bien el pensamiento cristiano cuando decía que los grandes dones de la vida no había que buscarlos, sólo esperarlos. Y la salvación es el gran don.

Quizá la idea más importante del capítulo que finaliza es la del *giro copernicano* que se ha producido en el campo religioso. Si la religión se entendía, entre otras posibilidades, como *re-ligación*, es decir, como salida de sí para poner a Otro en el centro de la existencia, del cual venía el sentido, la plenitud y la vida misma, hoy el centro se encuentra reservado para uno mismo. La preocupación por la autorrealización, la autonomía personal, la plenitud, la espiritualidad de tipo “psi”, ocupa todo el campo de la religiosidad actual. Es aquí donde se hace más manifiesto que el individualismo es uno de los rasgos más presentes también en el terreno de la religión, aunque en el fuero interno de las personas, tal y como hemos señalado, siga latiendo la necesidad y el deseo de la vivencia comunitaria.

En conclusión: asistimos a una nueva visión de la espiritualidad en la que la orientación fundamental de lo que es la religiosidad, la salida de sí para buscar un Tú trascendente, no es lo fundamental, sino más bien la búsqueda de aquello que me haga más pleno, más auténtico, más feliz. De aquello que me autorrealice. Ese es el sentido directo. Si en el camino descubro que para lograr eso me convienen determinados ejercicios, prácticas, realizaciones de ayuda a otras personas, etc., bienvenidas sean. Así pues, no ha muerto la religiosidad, sólo se ha transformado, pero con un cambio profundo de formas, sentido y orientación. Hacia dónde pueda llevar esa nueva orientación, no se sabe. Pero hay autores que se muestran ligeramente esperanzados, entre ellos Lipovetsky, en que esta orientación ayudará al hombre a no dejarse atrapar por las garras del nihilismo y el consumismo.

6. CONCLUSIÓN

El título de mi trabajo consistía en una pregunta, y la pregunta se formulaba con toda intención, porque no quería iniciar mi estudio afirmando o negando que el individualismo es el paradigma del hombre actual. Parece que, a estas alturas de la reflexión realizada, después de haber ido analizando cada uno de los temas, y especialmente después de haber presentado, en el último capítulo, las manifestaciones del individualismo, debería quitar las interrogaciones de la pregunta para admitir que, efectivamente, el individualismo es el paradigma dominante del hombre contemporáneo. Sin embargo no lo voy a hacer.

Admito que me es más fácil observar signos, comportamientos y manifestaciones, en todos los ámbitos de la vida humana, que ponen en evidencia la situación de individualismo en que nos encontramos; pero eso no significa que no existan también manifestaciones que van en una dirección opuesta: existen deseos de una vida más comunitaria, más compartida, menos aislada... A veces son deseos no manifiestos, pero que se muestran de un modo inconsciente en la insatisfacción, la inseguridad o la nostalgia de otro tipo de vida, otro tipo de relaciones, otros valores...

Aunque parezca imponerse la realidad del individualismo, aunque sea el fenómeno mayoritario, deseo dejar el interrogante abierto con toda intención, porque en este momento el individualismo parece no tener la última palabra. Entre otras cosas porque el malestar con la situación social, con la crisis que nos envuelve, con la política arrolladora de tipo neoliberal, que nos ha conducido a un callejón sin salida, con el paro... es tan grande, que parece que es imprescindible, y además a corto plazo, que las cosas cambien. Un ejemplo significativo de este deseo de cambio es el fenómeno reciente de lo que se bautizó como el *Movimiento del 15 de mayo*, que provocó en muchas ciudades de España, e incluso en varios países donde la presencia española era significativa, un levantamiento, especialmente, pero no exclusivamente, juvenil, de reivindicación de algo distinto. No es que pidiesen directamente una sociedad más comunitaria; pero en el rechazo frontal del modelo de política, de economía, de sociedad, de información que expresaban, quedaba claro que no querían más de lo mismo. Jose Luis San Pedro explicaba en una entrevista su convicción de que esto no puede continuar. Decía: “Que la situación actual va a cambiar es absolutamente inevitable”. El individualismo al que todo nos ha abocado no puede solucionar los problemas con que nos encontramos y es ineludible una transformación global, que necesariamente tiene que ser estructural, pero no sólo estructural, sino también personal.

6.1. “Somos individualistas, nadie lo duda”¹⁰⁵⁵

Esta es una afirmación tajante de Victoria Camps. Antes de darle una interpretación moral, casi habría que entenderla de un modo antropológico, pues lo propio del individuo es que sea individuo. Es necesario, desde el

¹⁰⁵⁵ Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 13.

planteamiento ético, y la ética siempre se dirige al individuo, que cada persona sea ella misma, que tenga sus propios criterios, que asuma lo que supone un proceso de individuación, su sana autonomía, sin la cual no es posible vivir paralelamente un verdadero proceso de socialización. Y a la inversa podríamos decir exactamente lo mismo, tal y como hemos visto en alguno de los capítulos de mi trabajo.

De hecho, tengo que reconocer que hablar de individualismo y de búsqueda de autenticidad, a pesar de que deba admitir que en ocasiones me muestre fácilmente receloso respecto a su significado, no significa necesariamente egoísmo. Eso no debemos olvidarlo. Así lo corrobora también F. Lenoir:

“En sí mismos, el individualismo y la búsqueda de autenticidad no significan necesariamente egoísmo y repliegue sobre sí mismo. Dependen fundamentalmente de los valores personales de cada uno y pueden conducir tanto a lo mejor como a lo peor. Ahí están el gran desafío y el riesgo de la libertad”¹⁰⁵⁶.

Por eso quiero subrayar que si uno no es auténticamente individuo, es decir, si no es él mismo, con todo lo que conlleva, no podrá asumir la realidad de intentar superar sus propios intereses para entrar en un nivel superior, desde el que defenderá también los intereses de la humanidad. Esta implicación en lo comunitario exige vivir un proceso de individuación. Victoria Camps insiste en este aspecto porque se muestra convencida de que la ética católica, al contrario de la protestante, que consagró la conciencia individual, se muestra recelosa respecto al individualismo y desconfía de él de un modo apriorístico. Por eso, es necesario subrayar que no todo individualismo es malo y que, a priori, no conviene negarlo. Sería tanto como desconfiar de la persona.

Ahora bien, si no hay que hacer una crítica inicial del individualismo, de modo global, no puedo ocultar, en la conclusión de mi trabajo, y en coherencia con lo que he ido exponiendo a lo largo de él, que el individualismo al que asistimos no es el propio del proceso de individuación que considero necesario para ser persona, sino el de la exacerbación de la individualidad por encima de la colectividad, la prioridad total de la conciencia de los derechos, sin el equilibrio necesario con la conciencia de los deberes, la exaltación de la libertad individual, eclipsando el contrapunto necesario de la preocupación por la justicia o la igualdad, la privatización de la vida privada y de todos los aspectos relacionados con ella por encima de la preocupación por lo común...

6.1.1. Tres visiones no opuestas, sino complementarias

En el capítulo 2.1, que dedique a la evolución del individualismo, presenté el análisis de tres pensadores, tal y como los analizaba Girola¹⁰⁵⁷, en torno a la evolución del individualismo de las últimas décadas. Vuelvo a estos tres pensadores para recordarlos brevemente y para expresar mi propia opinión sobre sus ideas.

a) Christopher Lasch¹⁰⁵⁸ realiza su análisis del individualismo desde el contexto estadounidense. Considera que el individualismo competitivo reciente ha sido sustituido por el propio del “hombre psicológico”, que no es más que el producto final del individualismo burgués. Es un individualismo narcisista, que se inició en la década de los setenta, cuando Estados Unidos vivía la época de los movimientos sociales. Cuando se abandonó

¹⁰⁵⁶ Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 54.

¹⁰⁵⁷ Cfr. Girola, L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005, 242 ss.

¹⁰⁵⁸ Cfr. Lasch, C., *The culture of Narcissism*, W.W. Norton and Company Inc., Nueva York-Londres, 1991.

la preocupación por los ideales políticos, se inició el deseo de buscar el sentido de la vida. De ahí que la preocupación por lo común, por lo que es de todos, fuera sustituida por la preocupación por la autorrealización, la construcción de la identidad individual, la paz y la salud espiritual...

Ahora todo se centra en uno mismo, sin que se muestre verdadera preocupación por los predecesores o por quienes vendrán en el futuro. Vivimos un sentimiento de *no future*. La terapia se hace omnipresente y se confía más en ella que en la familia o en la religión. Pero, a la vez, puesto que el individuo se ve profundamente dependiente de los demás, se encuentra inmerso en sentimientos de ansiedad, depresión y vacío interior.

En esta situación, Lasch considera que el individuo se encuentra abocado a una situación de aislamiento, infelicidad y dependencia, sin ninguna capacidad reflexiva o crítica. La visión de Lasch, por tanto, es muy negativa.

b) Michel Maffesoli¹⁰⁵⁹, por su parte, considera que hay dos tipos de sociedad en pugna: la del modelo moderno, que implica racionalidad, instituciones y valores aceptados, y la del modelo renovador, basado en la *socialidad*. Con el término socialidad, Maffesoli se refiere a los lazos de unión informales, emotivos, que son los que realmente unen y garantizan la pervivencia de las sociedades. Actualmente, se intenta superar el modelo de la modernidad, que era el propio de la pura racionalidad instrumental, para subrayar la importancia de lo empático y lo irracional y para criticar el individualismo de corte egocéntrico. ¿Por qué? Porque las sociedades actuales están cansadas de racionalidad y de individualismo. Asistimos en estos momentos a un proceso de desindividualización y de re-encantamiento del mundo.

Así pues, son evidentes las diferencias del análisis de Maffesoli respecto al de Lasch. Considera que en lugar de encontrarnos en una situación de individualismo exacerbado, se percibe cada vez más el rechazo del individualismo y la búsqueda de la identidad a partir de la participación en grupos emocionales. No quiere Maffesoli que olvidemos que se trata de grupos ocasionales, definidos por las características de fluidez, irreflexión y vaguedad y, por tanto, eminentemente superficiales; pero, al mismo tiempo, emocionalmente profundos.

c) Finalmente, Girola ofrece un resumen del planteamiento de Lipovetsky, a quien considera representante de lo que podríamos llamar la línea del "individualismo vacío". Lipovetsky comparte algunos de los presupuestos de Lasch y de Maffesoli. Después de que la era moderna reconociera como valores fundamentales la libertad, la democracia y la igualdad, junto con el respeto a la disciplina, el deber, la productividad y el éxito, nos encontramos ahora en otro universo, de exaltación máxima del individuo como valor supremo y abandono de las prescripciones rigoristas y los valores universales.

Son tres posturas diferentes, pero parece que Lasch y Lipovetsky coinciden en lo básico, en el diagnóstico de un individualismo fundamental, en el que la autorrealización, la necesidad de construir una identidad individual, la preocupación por la paz y la salud espiritual son fundamentales. En cierto modo, Maffesoli afirma algo semejante, cuando habla de una emotividad que tiene mucho que ver con la búsqueda de la salud espiritual; pero Maffesoli da mucha importancia a una especie de rechazo del individualismo, y un deseo de superarlo mediante grupos emocionales, y esto es algo que, por una parte, Lasch no contempla y Lipovetsky, por otra, lo hace de un modo sólo tangencial.

Personalmente, veo lo siguiente:

¹⁰⁵⁹ Cfr. Maffesoli, M., *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona 1990.

1. Se me hace incuestionable que el individualismo es real. Esa especie de superación del individualismo, por una especie de fatiga o cansancio, a la que se refiere Maffesoli, me parece exagerada. Es cierto que se perciben signos o indicios iniciales de un cierto cansancio del individualismo, y que crece la convicción de que esa no puede ser la solución para los graves problemas que aquejan a nuestra sociedad (crisis económica y de valores, replanteamiento político, globalización despersonalizadora, crecimiento de la pobreza de los más pobres, desgaste ecológico...). Pero no sé hasta qué punto hemos tocado fondo y nos encontramos ya en una especie de superación. Puede que sí en el campo del deseo, pero en absoluto en el de la práctica.

2. La orientación que señala Maffesoli, referida a los grupos emotivos y a la preocupación por asumir que en la vida no todo se reduce a lo pragmático, por integrar lo irracional, por salir del egocentrismo y abrirse a otros planteamientos... me parece que es también real. De hecho, en el capítulo dedicado a la nueva espiritualidad han aparecido muchos elementos que apuntan en el mismo sentido. Pero me da la impresión de que, hoy por hoy, hasta este tipo de orientaciones se nos presentan con el sello del individualismo. El grupo humano que el individuo busca viene más motivado por “mi” necesidad afectiva que por la preocupación por trabajar junto a otros para solucionar problemas que vayan más allá de mis intereses. Observo en esta búsqueda del grupo humano en el que sentirme en paz, plenicado, emotiva y afectivamente satisfecho, la misma contradicción que percibí en el tema de la nueva espiritualidad: el deseo de conciliar la superación del ego, al que se le considera, desde las teorías espirituales orientales, como causante de todos nuestros males, con la preocupación real de alimentarlo más y más.

3. Opino que Maffesoli exagera la influencia de los grupos emocionales, hasta llegar a hablar de *neotribalismo*. Aún no percibo el cansancio respecto al individualismo del que él habla. Y aunque este cansancio se esté produciendo ya, aún no se le percibe como algo tan evidente.

Así pues, mi veredicto final, aunque sea necesario matizarlo mucho, es que básicamente nos encontramos en un mundo donde el individualismo es una realidad que se extiende a todos los campos (consumismo, planteamiento ético y político, estético, comportamiento sexual, espiritualidad...). Es cierto que, al menos teóricamente, no son muchos los que se muestran satisfechos con que la realidad sea así, aunque es seguro que los hay y para que no quepa duda lo defiendes y apoyan. Pero, en la práctica, todo parece conducirnos en esa dirección.

6.1.2. Pero esta no es toda la realidad

Sin embargo, también son reales manifestaciones de todo tipo (sociales, políticas, artísticas, culturales) que se oponen a lo que acabo de decir. En el fondo, considero que estas manifestaciones son el contrapunto necesario para confirmar que una sociedad está viva. Por ejemplo, y ya hice una somera referencia a este fenómeno, el *Movimiento del 15 M*, que en los días previos a las elecciones municipales y autonómicas de 2011 de nuestro país, asombraron al mundo por su capacidad de movilizar a la opinión pública. Visitando las distintas zonas de la Puerta del Sol, donde se encontraban acampados miles de jóvenes, aprecié una tendencia fortísima de oposición a la cultura hiperindividualista actual y a todo lo que ha ocasionado la crisis económica. Los manifestantes querían reaccionar activamente contra el desencanto ambiental (político, ético, económico...) y en sus

slogans y carteles hablaban de la posibilidad de otro mundo y otra sociedad. Y lo querían hacer en grupo, junto a otras personas, de modo que lo organizativo no eliminara lo vital, el irrefrenable deseo de construir algo nuevo...

¿Todo demasiado romántico como para que pueda surtir algún efecto? ¿Todo demasiado ideal como para enfrentarse a la realidad, en la que resultó que la derecha, contra la cual se expresaban muchos de los manifestantes, obtuvo una victoria aplastante? ¿En qué quedará todo esto dentro de pocos meses? En fin, no presento esta realidad como un fenómeno incuestionable, pues, de hecho, se le pueden seguir presentando muchas preguntas, sino como un signo de que el malestar por el individualismo está más que manifiesto, que hay deseos de cambio, que se perciben aires nuevos, por más que estos indicios que abogan por el cambio puedan parecer, con realismo, muy minoritarios.

Esta reflexión me parece adecuada, porque, tal y como dice P. Watzlawick¹⁰⁶⁰, “la más peligrosa manera de engañarse a sí mismo es creer que sólo existe una realidad”. Sin pretender dar carta blanca al relativismo extremo, nunca ha dejado de ser cierto que la realidad depende mucho del cristal con que se mira. De ahí que tanto Lasch como Maffesoli como Lipovetsky tengan parte de razón en lo que dicen. Y mi visión es un tanto equilibrada al percibir que entre los tres autores no hay tanta oposición cuanto complementariedad.

6.1.3. Muchos derechos y pocos deberes

Independientemente de lo que los tres autores pudieran decir, hay una característica que se nos impone con una evidencia contundente: el individualismo actual está profundamente emparentado con una realidad concreta de nuestra cultura, que se refiere a la conciencia de nuestros derechos frente a la falta total de conciencia de nuestros deberes. Esta desproporción abismal empieza ya desde la infancia, pues los niños están siendo educados para vivir sólo como miembros de derechos, no de deberes, y se mantiene a lo largo de todas las edades.

Lipovetsky diferencia el individualismo responsable del irresponsable en su obra *Metamorfosis de la cultura liberal*¹⁰⁶¹. En este libro, parece dar a entender que a lo más que podemos llegar es a ser individualistas responsables, y el ideal de la sociedad es educar para que seamos así, responsables... pero individualistas. ¡Qué pena me da este planteamiento! Este tipo de argumentos tan calculadores y equilibrados, tan “moderadamente” egoístas, me parecen peligrosos, porque intentan poner en evidencia que la situación actual no hay quien la cambie y que lo más que podemos conseguir son pequeños cambios parciales. Al final, se termina por justificar todo.

Me muevo en la esfera educativa, y considero que a las nuevas generaciones no podemos proponerles parches éticos, sino valores que puedan dar consistencia a la vida, llenar de sentido, pero no a fuerza de argumentos re-duplicativamente individualistas, sino de argumentos decididamente solidarios. El enfoque utilitarista con el que tanto políticos como pensadores se plantean en determinadas ocasiones la mejora de nuestra sociedad, me asusta. Lipovetsky, por ejemplo, en el libro *Metamorfosis de la cultura liberal*, se dirige a un grupo de empresarios canadienses para aplaudirles su preocupación por la solidaridad, pero es una preocupación que viene motivada no por la búsqueda real del bien de los necesitados, sino por el deseo de aumentar las ventas, es decir,

¹⁰⁶⁰ Watzlawick, P., *¿Es real la realidad?* Herder, Barcelona 2009, 7.

¹⁰⁶¹ Lipovetsky, G., *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona 2003.

de enriquecerse. El mismo Lipovetsky lo confiesa, y sin embargo reconoce que así están las cosas y que eso está muy bien. Este afán laudatorio me parece de una tibieza hiriente. De la misma forma que poner determinados adjetivos a la solidaridad me parece un juego peligroso: habla de solidaridad “indolora”, “inteligente”, “práctica”... Creo que la solidaridad *es o no es*. Ponerle adjetivos a la solidaridad es pretender hacer con ella cálculos, quitándole el potencial transformador que la verdadera solidaridad debe tener. Mientras la acción pretendidamente solidaria no cambie las causas y las estructuras, no será suficiente, aunque pueda ser efectiva.

Hoy se dice con frecuencia, siguiendo la moda de los “pos”, que nos encontramos en una fase posmoralista, que no es lo mismo que inmoralista... De acuerdo. Pero seguir fomentando la conciencia de derechos sin un equilibrio real con una conciencia de deberes, no me parece adecuado. Corremos el peligro de hacer que el pequeño paso que hay de lo posmoral a lo inmoral se dé y se vea como lo más normal.

Hay una canción de Silvio Rodríguez en cuyo estribillo el cantautor cubano dice: “Pido perdón por los muertos de mi felicidad”... Puede parecer una exageración atormentarse de ser feliz por el hecho de saber que hay quien carece de lo imprescindible para vivir. Pero también me parece una exageración vivir de acuerdo al lema de una sociedad individualista que te invita a vivir pensando sólo en ti mismo. Una sociedad que te dice, como el slogan de un anuncio de coches de hace ya algunos años, “¿qué culpa tienes tú si sabes elegir lo bueno?”.

¿Cómo cambiar esta situación en la que los derechos han ocupado todo el espacio y el individuo no es capaz de verse a sí mismo como sujeto de deberes? Es algo muy difícil, pero estoy convencido de que este intento tiene que pasar necesariamente por la educación, y de ello intentaré hablar ampliamente en esta conclusión.

De momento, parece que en lugar de hacernos más conscientes de los derechos de los demás, de los derechos de la víctimas de nuestro mundo, nos estamos autoconvenciendo a nosotros mismos en víctimas de nuestro sistema, en un proceso psicológico que, tal y como lo describe Bruckner, me ha impresionado¹⁰⁶². Su planteamiento es de los que más me han llamado la atención, tal y como he comentado en varios lugares de mi trabajo. Es sorprendente ver cómo nos hayamos deslizado de tal forma por una espiral en la que la conciencia de los derechos es tan fuerte que el más mínimo contratiempo con el que nos podamos encontrar nos lleve a sentirnos a nosotros mismos como víctimas del sistema, de un sistema que, sin embargo, tiende a privilegiarnos, si nos comparamos con lo que le pasa a la población más empobrecida.

Obviamente, quienes defienden a machamartillo el individualismo, sirviéndose de la teoría neoliberal, como Hayek, no opinarán así. El empeño por des-reglamentar es equivalente al de des-racionalizar. Es un modo distinto de superar la racionalidad, porque se considera que la razón no es siempre la causante de las mejoras que suceden, sino precisamente el dejar que la corriente cultural siga sus propios impulsos, como la marcha de la economía. Pero aquí se puede observar fácilmente una contradicción, pues la superación de la razón que Hayek pretendía¹⁰⁶³ terminaba por ser una defensa paradójica de un determinado tipo de racionalidad: la de tipo instrumental.

¹⁰⁶² Cfr. Bruckner, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996.

¹⁰⁶³ Cfr. Hayek, Friedrich A., *Individualismo: el verdadero y el falso*, Unión Editorial, Madrid 2009.

6.1.4. El individualismo nos seduce y nos reduce

M. Zambrano decía que difícilmente escapamos de aquello que nos hiera: “El alma humana tiene la particularidad extraña de amar sus enfermedades más que sus bienes; de sentirse atraída por sus males, casi hechizada por ellos”¹⁰⁶⁴. A veces escuchado, como modo de ejemplificar esta idea, que el comportamiento del ser humano es en ocasiones como el de la lengua: no puede dejar de escarbar precisamente en el trozo de diente roto que le va a provocar una herida. Algo parecido nos ocurre con el tema del individualismo. Sabemos que a la larga y a la corta nos provocará soledad y tristeza, que nos empobrece y nos aísla, pues como decía A. Machado, un corazón solitario no es un corazón. Nos atrae por su promesa de libertad, de descompromiso, de autorrealización, de posibilidad de hacer lo que uno quiera. Nos gusta sentirnos seguros, y a veces contar con otros y comprometernos nos crea desasosiego. Parece más fácil y menos arriesgado sentirse a resguardo... Pero a la vez nos introduce en una espiral de insatisfacción, angustia, sentimiento de falta de identidad... Nos hechiza, tal y como dice Zambrano, pero nos condena. Nos seduce, pero como resultado de esa seducción nos reduce, nos achica, nos hace ser menos.

Victoria Camps recuerda que H. Arendt sospechaba que la modernidad, que había empezado ofreciéndonos la confianza en el progreso y la riqueza de atrevernos a luchar por él, podría terminar siendo una época inerte y estéril. Dice:

“El resultado es un aspecto más del fracaso del proyecto ilustrado. Fracaso que, pese a todo, no debería desacreditar los ideales de la Ilustración, sino imaginar otras formas de hacerlos más viables. El peligro del dinero o de la riqueza para la libre expansión de las capacidades humanas ha sido un tópico de la moral desde los filósofos más antiguos. Contra ese peligro se ha propuesto siempre la medida y la templanza. Es uno de los valores perdidos para cuya recuperación careceremos de mediaciones mientras dejemos que el mercado lo invada todo”¹⁰⁶⁵.

Nos propone la medida y la templanza para superar los abusos del individualismo, que se manifiestan, tal y como expone, en el ansia de enriquecimiento y en el consumismo desenfrenado. Es otro modo de hablar de “las enfermedades” a las que Zambrano se refería, aquellas a las que siempre volvemos. Pero cómo vivir esas virtudes (la medida y la templanza) cuando hoy nos faltan mediaciones para lograrlo. Se observa en V. Camps la misma desazón que en Habermas¹⁰⁶⁶, cuando decía que la mera razón propia de la modernidad no nos podía ofrecer los resortes o las motivaciones para actuar de un modo ético, para comprometernos en el bien común. En el tema que estamos estudiando, hablaríamos de la salida de una situación de individualismo, que se presenta más cómodo y fácil que su contrario.

Una prueba de que el individualismo, por más que seduzca y prometa lo mejor, en definitiva nos reduce, la encontramos en la reflexión de Lipovetsky sobre la felicidad. Es una reflexión recurrente, muy presente en su obra, pero fácil de resumir: cuanto más nos esforzamos por lograrla, siguiendo los cauces que nuestra cultura individualista nos ofrece (el consumo, el afán de autorrealización, la sed de éxito como modo de cifrar el logro de una determinada identidad...), más nos alejamos de ella. Valga como botón de muestra la siguiente cita:

¹⁰⁶⁴ Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, S.A., Madrid 2008, 126.

¹⁰⁶⁵ Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 197.

¹⁰⁶⁶ Cfr. Habermas, J., y Flores d’Arcais, P., “La religión en la esfera pública”, *Claves de la razón práctica*, 179, 56-94.

“Los individuos aspiran a ganar cada vez más dinero porque la oferta comercial no deja de ampliarse, pero una vez se alcanza cierto nivel de ingresos, los ingresos complementarios no intensifican la sensación de felicidad. Sólo los más desfavorecidos se confiesan más felices cuando aumenta su nivel de vida. Por un lado, toda nuestra sociedad se ha lanzado a la carrera del consumo; por otro, éste no crea ni «aumenta» la felicidad”¹⁰⁶⁷.

6.2. Lo más triste del individualismo: el olvido del otro (y especialmente de las víctimas)

Cuando realizaba mi trabajo he acudido a muchísimas fuentes a las que estoy profundamente agradecido, porque me han ayudado a profundizar en el conocimiento de la realidad, a reflexionar, a mirar las cosas desde distintos puntos de vista. Me he encontrado con pensadores que han destacado lo difícil que es analizar la realidad desde juicios determinantes, porque la realidad es poliédrica, paradójica en sí misma, tal y como he afirmado en tantos lugares de mi trabajo. Sin embargo, sí constato en muchos filósofos que falta la toma de partido, el pronunciamiento claro por un compromiso que lleve no sólo a describir la realidad, con todos sus matices, sino también a intentar cambiarla. En esta última parte de mi trabajo, al tratarse de mi conclusión personal, estoy intentando acudir a muchas menos citas que en los capítulos anteriores. Pero deseo aquí apoyarme en una de Manuel Cruz que suscribo:

“(Es necesario) que la filosofía política y moral no renuncie a la responsabilidad de pensar un *mundo* digno de ser pensado y, sobre todo, habitado. [...] Se trata de una responsabilidad tan difícil como ineludible. Tengo la impresión de que, por así decir, nos tendremos que ensuciar las manos. Pero esto es lo que exige el centro focal de la investigación filosófica en las proximidades del fin de siglo. Estoy seguro de que para el virtuosismo habrá tiempo después”¹⁰⁶⁸.

No se trata tanto de hacer “virtuosismo” intelectual cuanto de ayudar a poner un poco de claridad en medio de tanta confusión, y a asumir la responsabilidad de construir un mundo mejor, aunque hoy esto pueda sonar un tanto anacrónico. Percibo en muchos pensadores, y entre ellos Lipovetsky, el autor más citado a lo largo de mi trabajo, una especie de complacencia con lo que observan en el primer mundo, al que les encanta analizar, y a la vez un olvido doloroso de lo que está ocurriendo en el tercer o cuarto mundo. Y, dentro del primer mundo, parecen centrarse especialmente en quienes están mejor situados, a quienes terminan prácticamente por justificar.

He citado, sobre todo en la última parte de mi trabajo, al filósofo francés Comte-Sponville. Me he referido a él sobre todo en relación con sus ideas sobre la espiritualidad. El no se refiere propiamente al individualismo cuanto a la pura inmanencia y a la superación de la necesidad de la trascendencia. Aún así, su pensamiento, que me parece muy digno y respetable, también incentiva un talante individualista. Tal y como expuse, opina que no es necesario en absoluto un Dios, que sólo basta lo real, que ya es en sí mismo suficientemente misterioso

¹⁰⁶⁷ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 68.

¹⁰⁶⁸ Cruz, M., Vattimo G. y otros, *Pensar en el siglo*, Taurus, Madrid 1998, 164..

como para tener que ponerle además como telón de fondo la existencia de un Dios. Pero, a partir de la afirmación exclusiva de lo real, da un paso que me parece indebido, pues niega la existencia del bien y del mal. Se apoya para hacerlo, por ejemplo, en Wittgenstein, que decía “soy feliz o desdichado, eso es todo. Se puede decir: no hay ni bien ni mal”. O en Spinoza: “El bien y el mal no existen en la Naturaleza”¹⁰⁶⁹. De ahí concluye de esta forma: “La realidad y la perfección son una sola y misma cosa: no porque todo esté bien, como creen los providencialistas, sino porque no hay ni bien ni mal”¹⁰⁷⁰.

Su planteamiento me sorprende y no puedo entenderlo. No sé si al final pretende dejar las valoraciones a la pura subjetividad de los individuos, o si quiere decir que la realidad es tal cual y no se le puede poner adjetivos de tipo moral, o si lo que pretende es animar a las personas a aceptar la realidad tal como viene, evitando emitir juicios sobre su bondad o maldad... Pero lo cierto es que se me hace evidente que en el mundo hay bien y hay mal. A las víctimas de la historia no se les puede negar de ninguna forma que existe el mal y que lo han sufrido. A pesar de haberse referido tanto y tan bien, en el libro citado, a la comunión y a la fidelidad, y también acerca del rescate necesario de los valores de tipo fuerte, consistentes, a pesar de que, tan acostumbrados a los microrrelatos como estamos, estos “no vendan”... A pesar de todo esto, su planteamiento me parece al final profundamente individualista, poco comprometido con los pobres de la historia que sufren el mal.

6.2.1. El análisis se centra sólo en el primer mundo

Muchos de estos autores analizan el mundo de quienes se encuentran favorecidos por todos los elementos de los que tanto hablan: los bienes de consumo (culturales o materiales, no importa), los medios de comunicación social, los bienes de producción, la capacidad de manejar los destinos de los pueblos, los que pueden utilizar la moda “psi” para intentar ser más felices, los que gastan cantidades ingentes de dinero en cuidar su imagen, vicio, los que sufren el stress, la depresión, la angustia, pero nunca el hambre o la escasez de recursos...

Se les lee con gusto, por ejemplo a Lipovetsky, a quien veo que encarna profundamente esta tendencia; pero se tiene la impresión de que su visión es tan reducida que sólo está analizando una ínfima parte de la sociedad. Es cierto que es la parte que marca tendencia, la más dinámica, la que abre camino... Pero tanto olvido de quien no está en el candelero, al final, se hace doloroso. Sólo así se puede decir, por ejemplo, esta afirmación: “Todo el mundo cree tener derecho a la excelencia y aspira a vivir mejor en las mejores condiciones”¹⁰⁷¹. ¡Qué mentira! Por supuesto que todo el mundo querría lo mejor; pero lo cierto es que para gran parte del mundo, no es el sueño de la excelencia lo que le quita el sueño, sino poder comer decentemente, tener un puesto de trabajo, llegar a fin de mes, ver a sus hijos bien alimentados... Es demasiado evidente que Lipovetsky vive “una lógica capitalista”.

Es la misma lógica capitalista que veo en la expresión “la felicidad parece siempre inaccesible”¹⁰⁷², con la que concluye uno de los razonamientos que realiza en torno a la felicidad, en el que, tras quitar capas y capas argumentativas a la cebolla de la realidad parece negar la posibilidad de la felicidad. Salta a la vista que toda la

¹⁰⁶⁹ Citado en Comte-Sponville, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006, 184.

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*, 184.

¹⁰⁷¹ Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007, 43.

¹⁰⁷² *Ibid.*, 148.

argumentación la ha hecho en función de las preocupaciones y los criterios de quienes lo tienen todo. Todo, menos la capacidad de salir de un individualismo que impide, de entrada, ser feliz. Podría haberse ahorrado tan largo viaje argumental.

Puedo pecar de injusto al emitir estos juicios, porque es cierto que los filósofos que describen lo que está ocurriendo en el primer mundo son muy libres de mirar donde quieran, analizar desde la posición que deseen y ofrecer los datos como les venga en gana. Pero si desean ser objetivos con la realidad, deberían actuar de otra forma. Sus análisis no es que me dejen insatisfecho: más bien me escandalizan. Algunos filósofos o sociólogos (Hayek, Bell, Nozick, Fukuyama, Fried...) se muestran tan claramente partidarios de la postura neoliberal que entiendo que no puedan adoptar otra postura. Lo que se me hace más gravosa es la pretensión de objetividad en otros autores que sin declarar su posicionamiento, exponen una visión que sólo se sitúa en lo más alto de la cúspide social.

6.2.2. Es necesaria una visión diferente, desde los pobres

Bauman ha sido uno de los pensadores más citados en mi trabajo. Lipovetsky y él parecen preocupados por los mismos temas y se me ha hecho inevitable relacionarlos. Pero la visión que ambos tienen sobre la realidad, partiendo de los mismos presupuestos, es muy distinta. De entrada, Bauman no excluye de su análisis a los pobres, que están totalmente al margen de la reflexión de Lipovetsky. En *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Bauman se lamenta de que no demos importancia al modo como hacemos pobres a los pobres y considera que, sin embargo, tenemos mucho que ver con la situación que padecen.

“El modo como se los hace y se los ve depende de la manera en que nosotros (la gente común, ni ricos ni pobres) vivimos nuestra vida y elogiamos o despreciamos la forma en que otros lo hacen”¹⁰⁷³.

En este libro se refiere la historia que ha transcurrido hasta llegar al momento actual, en el que nos hemos acostumbrado a que haya pobres y nos los hemos arreglado para que, una vez acostumbrados, se nos pasen por alto. No he visto ni en Lipovetsky ni en otros autores que analizan la posmodernidad ninguna reflexión semejante. Sencillamente, los pobres no existen. Y seguramente no tiene por qué tratar de ellos; pero no deja de ser curioso que, escribiendo tanto sobre ética, que es un tema sobre el que constantemente reflexionan, no dediquen nada de espacio a la ética social y sólo se preocupen de la ética individual.

Una prueba de que los pobres no existen en nuestro mundo, en el contexto del individualismo actual, o de que se actúa como si no existieran, que seguramente es más correcto, es que se afirma que el consumo no tiene ya límite social y se cambia por cambiar. Es una de las características de la *fase III* del consumismo, tal y como la describía Lipovetsky. Esto no es cierto. Lipovetsky podría asegurar que todos queremos más, que la publicidad llega a todos y que en todos se despierta el deseo de tener de una forma ilimitada; incluso puede afirmar que hasta los pobres viven por encima de sus posibilidades. Pero eso no significa, en absoluto, que el consumo no tiene límite social y que se cambia por cambiar. La tendencia que todos persiguen no justifica decir que el fenómeno llega a todos por igual. Porque lo cierto es que aquí se perciben muchas desigualdades. Y con este tipo de afirmación, Lipovetsky se olvida de los pobres. Los excluye, que es una forma de negarles existencia.

¹⁰⁷³ Bauman, Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa Editorial, Barcelona 2005, 10.

Puesto que Bauman sí se refiere a ellos y a la vez analiza los temas más queridos para Lipovetsky, como por ejemplo el del consumo, creo que merece la pena su lectura, porque nos da alguna pista para entender por qué los pobres están tan marginados de la preocupación, no sólo del universo de Lipovetsky, sino también de nuestro universo cultural en general.

Creo que hace no muchos años la preocupación social era mucho más evidente, desde múltiples ámbitos diferentes; hoy, preocupan mucho más los temas de la moda, la dietética, la salud, el cuidado del cuerpo y el espíritu... todo, como se ve, de una forma muy individual. Afortunadamente, y ya he hecho varias alusiones al movimiento, hay brotes esperanzadores de deseos de cambios, de nueva conciencia de ciudadanía. Pero no sabemos aún lo que darán de sí. De momento, los pobres son concebidos como “consumidores imperfectos”, incapaces de adaptarse a nuestro mundo. Son, por lo tanto, los que no cuentan, los que ni producen (que mal está) ni consumen (que parece estar mucho peor). En una sociedad de consumidores, esa incapacidad es causa determinante de degradación social y “exilio interno”, porque hoy ser pobre se refiere “a la condición de un consumidor expulsado del mercado”¹⁰⁷⁴. La imposibilidad de cumplir con los deberes del consumidor, se ha transformado en una especie de resentimiento:

“Quien la sufre está excluido del banquete social que comparten los demás. El único remedio posible, la única salida a esa humillación es superar tan vergonzosa ineptitud como consumidor”¹⁰⁷⁵.

Pero si no la superan, ¿para qué sirven los pobres? Para nada. Por eso fácilmente son olvidados, de la misma forma que son olvidadas las víctimas de la historia, los que ni contaron en su momento ni cuentan ahora. Tendemos a pensar, quizá para autoengañarnos o para consolarnos, que en otros lugares del mundo las personas pueden vivir con menos, que no tienen tantas necesidades, que no hay por qué pensar que los derechos humanos tienen que llegar a todos de la misma forma. En definitiva, podemos acudir a todo tipo de argumentos para seguir manteniendo esta situación de privilegio. Pero hay que desenmascarar este tipo de planteamientos que a la larga intentan justificar las diferencias. Precisamente el fenómeno de la globalización ha hecho que todos los hombres del mundo puedan tener una conciencia mayor de la igual dignidad que todos deberíamos gozar, y está sensibilizando a los pueblos empobrecidos para que no se conformen con su situación. El mismo Lipovetsky lo reconoce así en el que hasta ahora es su último libro:

“Se critica a veces la idea de cultura-mundo recordando que el individualismo es un signo distintivo de Occidente. Eso es no darse cuenta de que los derechos humanos se reivindican en todos los continentes, aunque no tengan validez ni vigencia en muchos países. De manera desigual y más o menos reprimidas, en todas partes se oyen voces pidiendo libertad individual y bienestar, el principio de la libre disposición de uno mismo y al mismo tiempo la pulverización de la influencia de los modos tradicionales de vida”¹⁰⁷⁶.

Y esta tendencia la aprecia incluso el neofundamentalismo religioso, que aparece también, paradójicamente, como una religión del individuo, en la medida en que sustituye la religiosidad tradicional por el principio moderno de la opción y la convicción personal¹⁰⁷⁷.

¹⁰⁷⁴ Ibid., 12.

¹⁰⁷⁵ Ibid. 64.

¹⁰⁷⁶ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 69.

¹⁰⁷⁷ Cfr. Ibid., 70.

La cultura actualmente se ha hecho inseparable de la industria comercial y “muestra una vocación planetaria y se infiltra en todas las actividades”¹⁰⁷⁸. Esto contribuye también al olvido de los pobres, pues la cultura, que en otros momentos podía contar con una clara capacidad de oposición, de debate y de deseo de cambio, queda mediatizada por la economía, la producción a mansalva. No hay preguntas en torno al sentido último, porque nos movemos en un mundo de modas, de redes, corrientes y mercado. Muchas circunferencias en todas partes, pero sin que encontremos el centro en ninguna de ellas.

6.2.3. Breve historia de los pobres

Estas ideas Bauman las expone cuando presenta la evolución de la historia de los pobres¹⁰⁷⁹. Según él, cada sociedad moldeó a sus pobres a su propia imagen, explicando su presencia de diversas formas y dándoles una diferente función. Mi experiencia de haber vivido dos meses en la India, por ejemplo, en una cultura muy distinta de la occidental, y en contacto directo con gente realmente pobre, me ha permitido descubrir una situación que, pese a la globalización creciente, sigue siendo muy diferente. Allí, la tradición de la sociedad estratificada en castas, por más que haya sido abolida oficialmente, sigue teniendo un peso que se hace evidente. Los pobres tienen muy asumido, después de siglos de historia, que les corresponde ser pobres. Si aquí, en occidente, la idea de la igualdad nos parece tan básica como respirar, ya desde hace siglos, al menos culturalmente, allí lo que se tiene asumido es la idea de la diferencia: somos diferentes unos de otros, y por tanto, no podemos pretender, ni mucho menos exigir, lo que no nos corresponde. Con todo, también es cierto que en brevísimos períodos de tiempo, cuando entran en contacto con otras culturas, estas ideas pueden cambiar.

Bauman sostiene que la Europa premoderna estuvo más preocupada que su sucesora, la Europa de la modernidad, por el intento de hallar una función importante para sus pobres. En una sociedad de cristiandad, los pobres eran hijos de Dios y constituían un eslabón indispensable en la divina cadena del ser. Sufrían, “pero su dolor encarnaba el arrepentimiento colectivo por el pecado original y garantizaba su redención”¹⁰⁸⁰. Los más afortunados tenían, además, la tarea de socorrer y aliviar sus sufrimientos, con lo cual ofrecían la oportunidad de practicar el sacrificio.

Esto cambió en el nuevo mundo feliz de la modernidad, que fijó sus propias reglas y no dio nada por sentado, sometiendo todo al incisivo análisis de la razón. La presencia de los pobres se transformó en un problema. Empezaron a representar una amenaza y un obstáculo para el orden, y un desafío para la norma, en un tiempo en el que norma y orden se concebían como algo fundamental. Los pobres, al contrario de lo que he dicho de la India, ya no tenían razones para aceptar su situación con humildad y gratitud. Por el contrario, comenzaron a quejarse y rebelarse contra los más afortunados, que, por otra parte, les explotaban. Era imprescindible buscar soluciones para el problema social que los pobres suponían.

Pronto, en la era industrial, “quedaron redefinidos como el ejército de reserva de las fábricas”¹⁰⁸¹. La pobreza se identificó con el desempleo y se consideraba una violación de la norma, una forma de vivir al margen de la normalidad. Los pobres debieron aceptar su destino de obreros. Cambia la mentalidad y se impone la ética del

¹⁰⁷⁸ Ibid., 7-8.

¹⁰⁷⁹ Cf. Bauman, Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa Editorial, Barcelona 2005, 134 ss.

¹⁰⁸⁰ Ibid., 134.

¹⁰⁸¹ Ibid., 136.

trabajo, a la que Bauman considera muy importante durante toda la época moderna. El trabajo se interpreta como un “deber del hombre hacia Dios”, que venía a bendecir la perpetuación de la pobreza.

“La opinión compartida era que, puesto que los pobres se arreglaban con poco y rehusaban a esforzarse para conseguir más, los salarios debían mantenerse en un nivel de subsistencia mínima”¹⁰⁸².

La economía se basaba en la industria y cumplía la función de integrarlos socialmente, manteniéndolos dentro del orden y la norma. Pero de nuevo esto cambió en nuestra sociedad posmoderna, como consecuencia de muchos factores. La economía generada en la tardomodernidad no necesita una fuerza laboral masiva. Tanto en el terreno económico como en el político, nuestra sociedad no necesita que el grueso de sus miembros cargue con la cruz de pesadas jornadas laborales en las fábricas. Las invocaciones a la ética del trabajo cada vez “suenan más a huecas y a alejadas de la realidad”¹⁰⁸³. Los pobres, sencillamente, quedan al margen, porque carecen de un ingreso aceptable y no tienen ni tarjetas de crédito ni la perspectiva de mejorar su situación. Son, con un término acuñado ya hace años, *excluidos*. Más que “desempleados” son “no consumidores”. Por eso, por primera vez en la historia, los pobres son una preocupación y una molestia, porque no tienen nada que ofrecer a cambio del desembolso realizado por los contribuyentes. Bauman concluye su recorrido por la historia de los pobres de este modo:

“La sociedad estaría mucho mejor si los pobres desaparecieran de la escena ¡El mundo sería tan agradable sin ellos! No necesitamos a los pobres; por eso, no los queremos. Se los puede abandonar a su destino sin el menor remordimiento”¹⁰⁸⁴.

Hasta aquí Bauman. Si he introducido este *excursus* en esta parte dedicada a mi conclusión es porque me ha parecido conveniente presentar la otra cara de la moneda. Los pobres también existen, y no sólo en el tercer mundo, pero su existencia es un problema, un engorro. Han vivido una historia en la que han sido obligados a readaptarse, en función de la filosofía, la religiosidad, la necesidad laboral y la conveniencia de cada momento. Olvidarlos cuando se habla de ética me parece escribir una historia no sólo sesgada, sino también injusta.

6.2.4. Necesidad de una filosofía comprometida

Ya hice alusión a esta necesidad recientemente, pero considero que la reflexión en torno al compromiso con los más necesitados me lleva a incidir aún más en esta idea. He descubierto que hay muchos autores que viven la preocupación de hacer que la historia sea distinta, y que alzan su voz al menos para expresar su conciencia de no querer colaborar desde el silencio con una situación tan injusta. He tenido la suerte de acercarme al pensamiento de Hanna Arendt, Simone Weil, Walter Benjamin, Horkheimer, Adorno, Emmanuel Levinas o Bauman, a quienes ya me he referido... Todos ellos se han sentido impulsados por el deseo y el compromiso de rescatar de la historia la memoria de las víctimas: de las víctimas que ya han desaparecido o de las víctimas que aún viven y que con frecuencia son olvidadas o excluidas.

¹⁰⁸² Ibid., 137.

¹⁰⁸³ Ibid., 139.

¹⁰⁸⁴ Ibid., 140.

Reyes Mate también me ha ayudado a entender el pasado y el presente de una forma diferente. Si he dicho que Lipovetsky se sitúa desde el primer mundo, y dentro de él, desde la situación de los más favorecidos por el sistema capitalista, Reyes Mates intenta analizar la historia y generar un pensamiento que abra los cauces a otro modo de hacer filosofía. Dice Mate que “Europa se ha pensado a sí misma como lugar de la universalidad”¹⁰⁸⁵. Cuando leí esas palabras, en seguida me vino a la mente Lipovetsky, porque no hay duda de que, quizá sin pretender hacerlo, cuando Lipovetsky escribe está situando claramente a Europa en el centro del mundo. Los problemas de occidente en torno al consumo, la felicidad, la decepción, el estrés, la depresión... son problemas muy concretos que no son problemas universales, de la mayor parte de la humanidad. Pero en sus libros se convierten en los problemas universales de la raza humana. Si la historia, según Reyes Mate, hace que unos hereden las fortunas y otros los infortunios, no hay duda de que hoy se escribe sobre y para los que heredan las fortunas y se olvida a los que sufren los infortunios.

El posmodernismo olvida a los pobres. No cree en metarrelatos y analiza y describe la situación del hombre que ya no confía en ellos. Pero al final, por el hecho de presentar una única visión de la cultura actual y hacerlo desde los intereses y las preocupaciones de la filosofía del pensamiento de la democracia liberal, conceptúa al hombre posmoderno y no respeta la singularidad de los pobres, de otras culturas, de otras situaciones, de las víctimas. Reyes Mate, siguiendo a Walter Benjamin, se opone a estas visiones que olvidan lo concreto.

“Si aceptamos como doctrina indiscutible la existencia de los derechos humanos, mientras en la realidad de los hombres concretos brilla por su ausencia, será porque para la verdad de esa doctrina lo importante es el sujeto trascendental y no los sujetos reales. Esto quiere decir que para esa doctrina o, mejor, para la filosofía que segrega ese tipo de doctrinas, la realidad concreta es in-significante, por eso puede la humanidad gozar de buena salud aunque los hombres de carne y hueso estén en la últimas”¹⁰⁸⁶.

En el caso de Lipovetsky no podemos decir que olvide lo concreto, porque analiza situaciones muy reales y problemas completamente actuales; pero su concreción corresponde sólo a la de quienes se encuentran económicamente bien. Y como ve con tanta complacencia la efectividad con la que contribuyen económicamente para ayudar a los pobres, aunque no se impliquen en absoluto en la causa de los pobres, canoniza un sistema que es injusto. Aunque siempre lo haga de forma aparentemente tan liviana que ni siquiera dé esa impresión.

6.3. De ahí la necesidad de planteamientos de tipo comunitarista

Seguramente habrá que forzar mucho la marcha de la historia para que realmente se puedan percibir no sólo deseos de realidades de tipo comunitario, sino también plasmaciones concretas. El problema es cómo se pueden dar estos empujes a la historia cuando la realidad está tan poco dispuesta a que tengan cabida. De nuevo, la respuesta que se me ocurre viene de la mano de la educación que, por otra parte, se encuentra con las manos tan atadas y a la vez tan mediatizada por vaivenes de todo tipo.

¹⁰⁸⁵ Mate, R., *La herencia del olvido*, Errata Naturae, Madrid 2008, 30.

¹⁰⁸⁶ *Ibid.*, 115.

Pero, aunque el realismo nos imponga andar con pies de plomo, la necesidad es tan imperiosa que al menos habrá que reflexionar y será necesario ahondar sobre la necesidad del cambio de planteamientos. El individualismo no da más de sí. Es imprescindible el equilibrio entre el individuo y la colectividad. Es fundamental, para evitar los desmanes de las posturas extremas del comunismo y el liberalismo económico. Para no caer en el error que ya presenté, siguiendo a H. Arendt y Finkelkraut, de dar la preferencia a la raza, la especie, el destino, la razón, la gloria... por encima de los individuos. Pero también para no caer en el endiosamiento de cada individuo, de modo que no sea posible la búsqueda del bien común.

A pesar de que estemos en un mundo individualista, “no debe satisfacernos el credo individualista cuando lo criticamos”¹⁰⁸⁷. Por eso, aun reconociendo como ya lo hemos hecho que un cierto grado de individualismo no sólo es inevitable, sino necesario, hay que superarlo.

“La ética tiene que ser individualista, tiene que preservar al individuo, pero esa preservación es, a la vez, un derecho y una exigencia: derecho del individuo a determinar lo que quiere y debe ser, y exigencia al individuo de la responsabilidad ante los demás como ser humano”¹⁰⁸⁸.

6.3.1. La necesidad y el miedo a lo comunitario

En el capítulo que dediqué a la política, presenté el escepticismo con que Macintyre se refería a ella, tras la caída del marxismo. Abogaba con convicción en *Tras la virtud*¹⁰⁸⁹ por la construcción de formas locales de comunidad. El problema está en ver cómo se construyen estas formas locales, cuando parece, tal y como vimos en Bauman, que lo comunitario, aunque atraiga, a la vez asusta, porque parece oponerse a la libertad, a favor de la igualdad. Otorga un grado de seguridad que es imprescindible para vivir, pero es una seguridad de la que pueden prescindir quienes ya la tienen garantizada por gozar de los privilegios económicos. Parece, por lo tanto, que lo comunitario tiene hoy un carácter contracultural, pues sólo quienes no gozan de privilegios o quienes se sienten solidarios con quienes no los gozan, se muestran dispuestos a embarcarse en proyectos comunitarios.

Para “los fuertes” lo comunitario no es prioritario, sino que supone más bien una carga. No les resulta útil, y lo que no es útil no les merece la pena. Sin embargo, todos necesitamos virtudes para vivir, más allá de su utilidad, y aquí no podemos excluir a los fuertes. Recuerdo la película *Crash*¹⁰⁹⁰, que tenía un argumento complejo pero muy interesante. Entre las múltiples historias que narra, una se refiere a una mujer adinerada que vive una situación de aislamiento total. Se encuentra en medio de un mundo de privilegios mientras que los emigrantes de su entorno, prácticamente todos hispanos, le despiertan profundos recelos, pues siempre piensa que le desean algún mal, ya que es consciente de que ellos viven con lo mínimo, mientras que ella goza de todo. Eso

¹⁰⁸⁷ Camps, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993, 22.

¹⁰⁸⁸ *Ibid.*, 22.

¹⁰⁸⁹ Cfr. Macintyre, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987.

¹⁰⁹⁰ *Crash* es una película estadounidense dirigida por Paul Haggis, que se estrenó en Estados Unidos el 6 de mayo de 2005 y en España el 13 de enero de 2006. Fue protagonizada por un reparto coral en el que destacan nombres como Sandra Bullock, Matt Dillon, Don Cheadle, Brendan Fraser, Ryan Phillippe, Terrence Howard o Thandie Newton. Resultó ganadora de tres Premios Óscar en la edición de 2005, incluyendo el Óscar a la mejor película, Óscar al mejor guión original y Óscar al mejor montaje.

la conduce a la desconfianza y al alejamiento respecto a ellos. Pero un accidente fortuito que sufre le obliga a cambiar forzosamente su modo de vivir, al descubrir que debe confiar precisamente en aquellos en quienes desconfiaba. Tarde o temprano descubre que hay virtudes que son imprescindibles y con las que es necesario contar, independientemente de lo mucho o lo poco que se posea.

En este contexto de las virtudes, vimos también en Comte-Sponville¹⁰⁹¹ que ninguna sociedad puede prescindir de dos virtudes o valores concretos, sin pretender entrar ahora en la diferenciación entre virtud y valor: la comunión y la fidelidad. Cuando este filósofo ofrece su reflexión sobre la existencia o inexistencia de Dios, afirma que podemos vivir perfectamente sin Dios y sin religión. Lo tiene muy claro cuando se pregunta a nivel individual. Sin embargo, da a entender que lo tiene menos claro se la plantea a nivel social. Aún así, termina por afirmar rotundamente que podríamos prescindir de Dios también a nivel social, pero nunca de la comunión ni de la fidelidad, al menos durante un tiempo prolongado. El individualismo, en definitiva, no puede tener la última palabra. La comunión y la fidelidad tienen mucho que ver con el sentimiento de *pertenencia*; y no hay duda de que necesitamos sentirnos pertenecientes a algo. Y la pertenencia obliga a tener conciencia de los derechos y de los deberes, si no, sería algo ficticio. La vivencia de la comunión y de la fidelidad no se consigue exclusivamente mediante estructuras comunitarias, sino que exige el talante de personas dispuestas a asumirla. Es necesario aunar lo personal y lo estructural.

6.3.2. Concreciones comunitarias

En *La cultura-mundo* Lipovetsky y Serroy dicen: “Hay frenos para el expansionismo de la sociedad de la fiesta perfecta: habrá que apoyarse en ellos para levantar la cultura del futuro”¹⁰⁹². Me llama la atención ver de dónde surge el planteamiento: de los frenos que es necesario poner a “la fiesta perfecta”. Por “fiesta perfecta”, entienden el consumismo desbocado, que no puede satisfacer nunca la capacidad de desear del ser humano. Es necesario también que se exprese, que participe en la vida pública, aunque no tenga por qué ser según el esquema de la antigua militancia política. Tal y como suele razonar Lipovetsky, que afirma una tendencia determinada para ponerle en seguida atenuantes a dicha tendencia, asegura que, aunque haya una clara tendencia al narcisismo, no podemos decir que existe un desinterés absoluto. También hay capacidad de movilización y apasionamiento. Internet, de hecho, puede ser “una especie de democracia expresiva [...] en la que el poder sea controlado por la sociedad civil”¹⁰⁹³.

Los dos filósofos escribieron este libro antes de que se hubieran producido los levantamientos de Egipto, Libia, Túnez, Marruecos, promovidos, tal y como Lipovetsky y Serroy anunciaban, por redes civiles de internautas y de personas anónimas. También antes de que se hubiera producido el *Movimiento del 15 M*, al que ya me he referido varias veces. En todos estos casos, especialmente en el último, que he podido seguir más de cerca, he percibido de un modo clarísimo que se produjo una auténtica reacción contra la indiferencia, el continuismo y el individualismo. Precisamente, algo que se impulsó en la Puerta del Sol y en otros lugares donde se produjeron las movilizaciones, fue la conciencia de grupo, el carácter asambleario, la capacidad de diálogo, el sentimiento de pertenencia junto con otros a una corriente que a la vez que ofrece cauces de actuación, implica

¹⁰⁹¹ Cfr. Comte-Sponville, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006.

¹⁰⁹² Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 163.

¹⁰⁹³ *Ibid.*, 164.

una fuerte conciencia de responsabilidad. Hablando con los jóvenes que se encargaban de ofrecer la información, me llevé la sorpresa de observar cómo, aunque no hubiera estructuras organizativas previas, todo parecía perfectamente organizado: los comités de recogidas de firmas, los que coordinaban las distintas asambleas en función de los temas, los que atendían las guarderías para los niños, los que atendían las bibliotecas, los que se responsabilizaban de la distribución de los alimentos, los que atendían la coordinación de las plataformas en los barrios...

Puede parecer un espejismo, pero creo que esta movilización es en sí misma un símbolo de cómo el ser humano tiene resortes para ofrecer su pensamiento, para canalizar su indignación mediante posturas comunitarias, alternativas, para implicarse en el diseño y el logro de medidas que pretendan el cambio...

Lipovetsky y Serroy continúan su reflexión de un modo que me sigue suscitando el recuerdo de lo vivido en la Puerta del Sor. Afirman, de un modo bastante sorprendente viniendo de Lipovetsky, que siempre se muestra tan cauto, que la esperanza es posible. Consideran que actualmente entramos en una era que ya no es tanto la de la infantilización cuanto la de la vivencia de una nueva forma de democracia. Si es así, es necesario atenuar las afirmaciones que he hecho respecto a la crisis de la utopía, al desánimo y al desinterés. Siguen existiendo, y ahora se revelan de un modo palmario, aunque no sean la única palabra que hoy se puede pronunciar.

“El hiperindividualismo anuncia menos el reino del ciudadano-niño y la muerte de la democracia que nuevas formas de participación de los ciudadanos, nuevas formas de solidaridad colectiva, nuevas formas de interpelar y denunciar al poder. No infantilización del mundo, sino advenimiento de una nueva democracia de expresión, observación y participación”¹⁰⁹⁴.

Con todo, me doy cuenta de que cuando Lipovetsky y Serroy se quieren referir a nuestra sociedad, los adjetivos con los que la definen siempre son de este tipo: consumista, hedonista, neoindividualista... Es decir, pueden tener esperanza en el futuro, apoyada en motivos concretos, y creen que actualmente no toda la realidad es tan negativa; sin embargo, la mayor parte de la realidad se define a partir de esos parámetros.

6.3.3. O fraternidades o nada

Hasta ahora me he referido al fenómeno comunitarista como algo conveniente, aconsejable... Pero quiero dar un paso más, que en parte ya he empezado a darlo cuando he afirmado, por activa y por pasiva, que es necesario comenzar a vivir de otro modo. Me ayuda a plasmar mi propio pensamiento la reflexión que ofrece J. Attali¹⁰⁹⁵, al afirmar que si no hay fraternidad no será posible el futuro ni el surgimiento de una nueva utopía. Y como hemos visto que la utopía, a pesar de los honrosos ejemplos que han aparecido, no goza de gran fortaleza, creo que nos jugamos mucho en la creación de estas fraternidades.

Hasta ahora había hablado de fenómenos comunitaristas o de movimientos o tendencias comunitarias. En esta ocasión empleo el término “fraternidad”, que es mucho más fuerte, más concreto. Dice Attali:

¹⁰⁹⁴ Ibid., 164-165.

¹⁰⁹⁵ Attali, J., *Fraternidades. Una nueva utopía*, Paidós Ibérica, Barcelona 2000.

“Mi propósito es que las próximas utopías no se contentarán con la actual apología de la libertad, ni con la de la igualdad; sino que girarán esencialmente en torno a lo que podríamos llamar «fraternidad». No a modo de propuesta ingenua de un nuevo orden social, no violento y solidario, y mágicamente idealizado, sino más bien como un sistema institucional coherente, racionalmente necesario, basado en nuevos derechos y capaz de zanjar problemas muy concretos tales como el paro, la degradación del medio ambiente y la miseria moral”¹⁰⁹⁶.

Confieso que unir el término “fraternidad” a la idea de “un sistema institucional coherente” me extraña, porque parecen realidades completamente diferentes. Pero confieso también que me encanta el intento de Attali. Tras esta conclusión, el autor se pregunta qué es lo que nos impide vivir en una sociedad fraternal y tolerante, y qué es lo que nos priva de la respuesta a la pregunta fundamental: “¿Es usted feliz?”. Si es cierto que, pese al miedo que lo comunitario provoca en quienes temen perder sus privilegios o su libertad, siempre preferimos vivir en una situación de concordia, de hermandad, donde podamos gozar de la seguridad de saber que siempre se quiere mi bien, del mismo modo que yo siempre quiero el bien de los demás, y que todo esto nos ayuda a ser felices, ¿por qué damos tan pocos pasos en ese sentido?

Confieso que, personalmente, creo en la fraternidad, en la posibilidad de vivir una situación no sólo de paz y concordia (eso sería el primer paso) sino también de preocupación por el otro, de cuidado mutuo, de anteponer, incluso, los intereses de los demás a los míos propios. Creo en ello y no dudo que mis convicciones religiosas tienen mucho que ver. Por eso, precisamente, me sorprende de los pocos pasos que hemos dado en esta dirección. Me sorprende, a la vez que lo entiendo, porque vivir en fraternidad sé que, a pesar de ser algo tan grande e ilusionante, exige mucho.

El mismo Attali, que propone la fraternidad con tanta rotundidad, entiende que cueste tanto. “La fraternidad es un objetivo de civilización, no un estado natural”¹⁰⁹⁷. De hecho, en la mayoría de los mitos clásicos, los hermanos no se aman, sino que se envidian y viven en la lucha por conseguir los mayores beneficios. La propia experiencia nos dice que el odio surge respecto al próximo y al parecido a nosotros. Normalmente, no envidiamos al hijo del rey, porque nos resulta demasiado lejano como para que sus privilegios nos puedan afectar. Sentimos la envidia respecto a los que están más cerca, respecto a aquellos con los que realmente podemos entrar en competencia.

Attali acude a la Biblia, y especialmente a los evangelios, para recordar que en ella se insiste en la necesidad de un cambio importante, que conduzca a la plasmación de la fraternidad.

“La fraternidad aparece en la Biblia y en los otros textos fundadores del monoteísmo como el conjunto de las condiciones que permiten a todos los hombres, y por tanto también a los hermanos, olvidar sus rivalidades intrínsecas para ayudarse, amarse y tolerarse en sus diferencias y sus aspiraciones, alegrarse del éxito ajeno y sentirse dichosos de la dicha ajena”¹⁰⁹⁸.

Sin embargo, al llegar la Ilustración, la fraternidad deja de estar presente. A lo sumo aparece como una vaga reflexión moral. Y comienza a reducirse al planteamiento, en el mejor de los casos, exclusivamente religioso.

¹⁰⁹⁶ Ibid., 22.

¹⁰⁹⁷ Ibid., 85.

¹⁰⁹⁸ Ibid., 89.

A pesar de esta realidad, fácilmente contrastable, Attali insiste en que, aunque nadie se dé cuenta *aún*, la fraternidad es ya la fuerza principal que arrastra a la vanguardia del mundo¹⁰⁹⁹.

6.3.4. Fraternidad: la felicidad del otro tiene que ver con mi felicidad

¡Cuánto me agrada su convicción! Confieso que en mí esta idea tiene más la entidad de un deseo que la de una convicción, a pesar de que opino, como él, que la fraternidad es el mejor cauce no sólo para superar el individualismo sino también para conseguir lo que todos los hombres deseamos: la felicidad. Tal y como señalaban muchos autores, entre ellos Buber, Levinas, Simone Weil y el mismo Attali, *el otro es necesario*. Necesitamos que el otro sea feliz para poder serlo nosotros. Si la felicidad del otro nos es tan grata, es porque está indisolublemente unida a nuestra propia felicidad¹¹⁰⁰.

En la pugna que hemos vivido a lo largo de toda la historia entre libertad e igualdad, especialmente a lo largo del siglo XX, la fraternidad es el valor que sirve de mediación y que hace posible el equilibrio, pues la fraternidad hace compatibles la libertad y la igualdad, del mismo modo que la libertad hace compatibles la fraternidad y la igualdad, y esta última, a su vez, hace compatibles la fraternidad y la libertad.

Y, aunque pueda parecer que la fraternidad es algo tan sublime que difícilmente podemos atrevernos a soñarla, es cierto que ha habido concreciones históricas que nos permiten vislumbrar que las plasmaciones concretas son posibles, que no es un sueño sin más, sino que tiene visos de realidad. Lo peor sería partir de la convicción de la inutilidad de todos los esfuerzos por avanzar en esa dirección. Y como ejemplos concretos, podemos citar las utopías realistas de los microcréditos que, en algunos países del tercer mundo han supuesto la puesta en práctica de una solidaridad real y efectiva. El hecho de que personas muy pobres hayan tomado conciencia de que pueden hacerse mutuamente pequeños préstamos para mejorar su situación es quizá el ejemplo más claro que podríamos esgrimir. El comercio justo, que ha crecido considerablemente en los últimos años, también supone una preocupación solidaria y una plasmación fraterna, aunque sea una concreción de la fraternidad no ligada a espacios concretos. Attali se refiere precisamente a este tipo de vivencias fraternas no ligadas a espacios territoriales, que ayudan a comprender otro modo de vivir la conciencia ciudadana más allá de la proximidad física, mediante la relación que se establece a través de la red, la comunión de intenciones, el compromiso compartido... Todo esto, que se encuentra en mantillas, puede ser el germen de una nueva situación si se alimenta y se cuida.

6.4. La gran baza: la educación

Y llegamos así a proponer lo que considero que es la gran baza en el proceso de mejora que hay que operar, para que cambie la dirección de un individualismo que lleva a entender la libertad siempre de un modo nega-

¹⁰⁹⁹ Cfr. *Ibid.*, 115.

¹¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, 118.

tivo, como *libertad de* (libres respecto a todo lo que nos restringe, nos limita, nos coarta, incluidas las imposiciones del Estado, al que no estamos dispuestos a admitir nada) para empezar a entenderla como *libertad para* (libertad con capacidad de autonomía profunda, que nos lleva a ser conscientes de nuestros derechos y deberes, que nos hace más personas y no sólo más individuos).

Proponer la educación como la panacea de todos los problemas personales y sociales puede parecer un angelismo. ¿Acaso no están agotadas sus posibilidades, después de tantos ensayos, tantos pasos para adelante y para atrás, tantas reformas? ¿Acaso no se encuentra la educación tan afectada por la crisis de valores que de ella ya no se puede esperar nada? ¿Acaso la situación de la familia no es tan desesperada que, siendo ella el principal agente en el campo educativo, y no pudiendo esperar de ella gran cosa, nos encontramos ante un callejón sin salida? De hecho, aunque las encuestas atestiguan que los jóvenes valoran hoy más que nunca a la familia, existe una especie de acuerdo social en la dificultad que tienen los padres para poder educar. Superado totalmente el ambiente autoritario desde hace décadas, se ha caído en una especie de permisivismo que tampoco es el más adecuado para educar. Y esto repercute tanto en la familia como en los centros educativos.

“La debilidad del pensamiento ético, en general, que ha dejado de apoyarse en una doctrina religiosa dogmática, unida a esa necesidad de dar más y exigir menos, ha desembocado en una educación –si cabe llamarla así- demasiado permisiva y superprotectora, que rechaza las convenciones y las normas, sin encontrarles sustituto válido. Una educación, en suma, que, para desprenderse del autoritarismo, ha dejado sin fundamento a la autoridad imprescindible para educar”¹¹⁰¹.

Todas las cuestiones planteadas son importantes, pero no creo que ninguna de ellas invalide el hecho de poder seguir hablando de la educación como del campo abonado para intentar los cambios necesarios, para implicar a la persona en su propio proceso educativo, para suscitar una nueva sociedad. Así lo señalaba al terminar el capítulo del comunitarismo y así quiero seguir señalando en esta última parte de mi trabajo.

La educación no ha dicho su última palabra. Precisamente porque no lo ha hecho, y porque siempre tendrá una palabra que decir, podemos seguir confiando en ella, acudiendo a esta institución para seguir exigiéndole que nos aporte todo lo que puede darnos. Y al decir “exigiéndole” quiero decir “exigiéndonos”, pues la educación es el fruto de una sociedad que desea soñarse a sí misma en el mejor sueño posible. Entendiendo que el sueño tiene más que ver con lo que *se es* que con lo que *se sabe*, con lo que uno se hace a sí mismo más que con lo que se posee. Por eso dice Comte-Sponville:

“El deber, lo prohibido, el remordimiento, la satisfacción de haber actuado bien, la voluntad de hacer lo correcto, el respeto al otro... «depende en sumo grado de la educación», como decía Spinoza, y ciertamente no es un motivo para dispensarse de ello”¹¹⁰².

Lo más grande, nuestro modo de ser, depende mucho de la educación. Por eso la educación y el estilo de persona que somos y deseamos ser están profundamente interrelacionados, tanto que no se me ocurre otro medio mejor de pretender un nuevo modelo de persona que se libere de las ataduras del individualismo.

¹¹⁰¹ Camps, V., *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, PPC, Madrid 2010, 99.

¹¹⁰² Comte-Sponville, A., *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Paidós, Barcelona 2005, 36.

6.4.1. La educación, siempre en el centro del debate

Es cierto: la educación siempre supone una realidad controvertida. Lo es porque hay conflictos entre padres y maestros, entre los diferentes partidos políticos que formulan las reformas educativas, entre los educadores y los educandos, entre la administración y los agentes educativos, entre las distintas teorías educativas... Actualmente nos encontramos en medio de una atmósfera de pesimismo educativo. Como en España las reformas educativas se han sucedido con tanta rapidez, y los resultados parecen que no responden al esfuerzo que se ha querido hacer por mejorar, hay quienes se muestran ya cansados y desean dar un carpetazo a tanto deseo de educar de un modo renovado para volver a las formas educativas que garantizaban una pervivencia de los valores sociales de toda la vida. En nombre de la individualidad, la espontaneidad, la felicidad... hemos perdido las antiguas formas de control. Hemos pasado a métodos activos y hemos perdido en capacidad de formación... Lipovetsky y Serroy recogen estas apreciaciones, que se interpretan como un intento de involución para garantizar el orden, la autoridad, el respeto, la convivencia... Personalmente no estoy de acuerdo con un análisis tan unidireccional. Considero que la educación en los valores “de siempre”, que están por encima de las modas pasajeras, no significa que no se deban buscar las formas y los medios más adecuados. Es necesario siempre un equilibrio educativo, pues no podemos ahora, por reacción a determinados excesos que se hayan producido, idealizar una cultura de la disciplina “cuyos efectos en el siglo XX fueron aterradores”¹¹⁰³.

Con todo, no podemos cerrar los ojos a la realidad. Los mismos autores que confiesen que la disciplina por sí misma no soluciona nada, acudiendo a la experiencia desastrosa del siglo XX, ofrecen datos que realmente asustan. Lipovetsky y Serroy, concretamente, hablan de un 10-15% de alumnos que en Francia no saben leer un texto o lo hacen con dificultad; de 150.000 alumnos anuales que salen sin título, de la caída de la autoridad del profesor, de modo que termina por sentirse con las manos atadas o víctima de la depresión, de la falta de respeto, atención, disciplina, y hasta de la violencia... La película francesa “La Clase” es un buen ejemplo de esta situación¹¹⁰⁴.

El ambiente de individualismo que hemos descrito en la sociedad en general se reproduce en el territorio escolar, pues el alumno considera la educación como algo que se le debe, pero que utiliza sin concederle el respeto que antes se le tenía. Es una concreción clara de lo que tantas veces he expresado como conciencia de derechos y nula conciencia de deberes. Esto no es debido sólo a una causa concreta, sino a “la transición de la sociedad disciplinada y autoritaria del primer momento de la modernidad a la sociedad consumista, hedonista y neoindividualista de la hipermodernidad”¹¹⁰⁵.

No creo que aquí convenga mantener las espadas en alto para ver quién tiene razón, si los partidarios del estilo disciplinar de siempre o los que abogan por una reforma total que haga tabla rasa de lo que fue y proponga una renovación completa de los sistemas de enseñanza. Me parecen prudentes y realistas Lipovetsky y Serroy cuando dicen que es necesario hacer síntesis entre lo mejor del sistema antiguo y lo del sistema actual¹¹⁰⁶. Y

¹¹⁰³ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 171.

¹¹⁰⁴ El guión de esta película, que en Francia recibió el título de “Entre los muros”, es una adaptación de la novela francesa de François Begaudeau, escrita tras su paso por el mismo instituto donde se rodó. Explica las dificultades de la escuela, en la Francia de hoy en día, pero también la cultura del esfuerzo, las esperanzas, los éxitos de los profesores cuyo compromiso al servicio de los alumnos forman la trama de la obra.

¹¹⁰⁵ *Ibid.*, 169.

¹¹⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, 173.

considero que siempre es necesario educar en el valor del esfuerzo, la autoexigencia y el trabajo. Los métodos que proponen el “aprendizaje sin esfuerzo” son buenos para aumentar las ventas, pero no creo que superen la evaluación de los resultados. Y no lo digo por ensalzar *el esfuerzo por el esfuerzo*, sino por educar en el realismo de la vida que siempre exigirá de sacrificio, capacidad de superación y autodisciplina. Tal y como señala Eduardo Punset, “Las última investigaciones vienen a corroborar que habíamos subestimado el potencial del esfuerzo y la disciplina en la formación de la inteligencia”¹¹⁰⁷. Así pues, no se trata de decir que hay determinados valores que hoy están superados. No: en el terreno de los valores, estos siempre se mantendrán, a veces en la cúspide de la ola y en otras ocasiones de modo mucho más discreto, pero siempre estarán ahí. Sin embargo, V. Camps da a entender que la realidad es tal que a veces parece que estos valores casi han desaparecido. “Algo tan elemental para educar como la disciplina, el esfuerzo o la constancia, son valores instrumentales casi desaparecidos de los ámbitos escolares”¹¹⁰⁸.

6.4.2. Lo más efectivo es lo más afectivo

De entrada, creo que lo más importante, lo que realmente tiene un potencial educador más digno de destacar, es la relación: entre el educador y el educando, entre los propios educandos, entre los educadores... El clima que se crea en la tarea educativa no es sólo un medio: es en sí mismo un contenido. Y si estamos hablando de educar para un nuevo modelo de persona, para superar el individualismo, el tema de la relación es nuclear.

Mi propia experiencia me dice que no hay mejor cauce para educar que el clima de afecto que se crea entre el educador y el educando. Esto no significa, en absoluto, que para lograr ese afecto el educador tenga que renunciar a su papel de educador y asuma un tipo de relación simétrica, de igual a igual. No: actuar así supone incurrir en un error, en un grave error, pues el educador debe ser y actuar como tal, aunque siempre dispuesto a aprender. Por el contrario, los alumnos, antes o después, descubren que al educador lo desean educador. Pero eso no significa que no pueda haber un verdadero clima de afecto, y por medio del afecto se llega al efecto, porque lo más afectivo se convierte en lo más efectivo. Cuando un alumno se siente querido por el profesor, fácilmente acepta tanto la palabra de ánimo y felicitación como la palabra de reprobación, porque sabe que tanto en una como en otra intervención el profesor está buscando lo mejor para él.

Vivimos en una sociedad donde, de entrada, nos invade la desconfianza. Muchos ejemplos lo corroboran: desconfianza antes los políticos, motivada por tantos casos de corrupción; desconfianza ante los deportistas, por las situaciones de dopaje que se descubren cada poco; desconfianza ante las instituciones religiosas, que se han visto fuertemente golpeadas por la ola de los casos de pederastia que han ido conociéndose y que han escandalizado a la opinión pública, desconfianza ante los emigrantes, a quienes se tiende a criminalizar como principales responsables de la inseguridad ciudadana; desconfianza ante las campañas de las ONGs, de cuyas cuentas no siempre se percibe la transparencia que desearíamos; desconfianza ante los medios de comunicación, que nos ofrecen las noticias según el punto de vista de la agencia que las sirve... En el caso de la educación, la desconfianza, tal y como señala V. Camps, se ha extendido a la relación de los educadores y las familias.

“La respuesta tradicional del padre o la madre ante la queja del hijo al que el maestro ha castigado: «algo habrás hecho», hoy es una respuesta inaudita. En general, existe una desconfianza mutua de la escuela

¹¹⁰⁷ Punset, E., *El viaje al poder de la mente*, Destino, Barcelona, 2010, 228.

¹¹⁰⁸ Camps, V., *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, PPC, Madrid 2010, 100.

hacia la familia y de esta hacia la escuela. Una desconfianza que no ayuda, sino que es un obstáculo para la construcción de este *éthos* común que es la base para la formación de la persona”¹¹⁰⁹.

De un modo u otro, siempre desconfianza. Lo ideal sería lo contrario, que partiéramos de una situación de confianza, pero en este momento la confianza es más bien una meta a alcanzar que una situación de partida. En el mundo educativo esto es dolorosamente manifiesto: el educador es mirado con recelo por el joven a educar; y el joven es mirado con desconfianza por aquel que le debe educar. La primera tarea será la de rehacer esa confianza que nunca debió desaparecer, comprobar las buenas intenciones de unos respecto a otros, asegurarse de que nos importa el otro en sí mismo y no sólo aquello que queremos que aprendan... Es algo muy básico, fácilmente comprensible, pero que exige mucho del profesional de la educación, porque ahí se juega ser un auténtico educador o ser sólo un enseñante de contenidos¹¹¹⁰.

Cuando estas bases están puestas, entonces es posible educar para la ciudadanía, educar en el espíritu ético, educar en la conciencia de los deberes y los derechos, educar para la justicia, educar para superar los achicamientos de la mirada que supone un individualismo que tiende a lo más fácil, que prescinde de los demás, que encierra al sujeto en su burbuja y le invita a mirarse el ombligo, creyéndose el centro del mundo. Diríamos que esta base afectiva, en la que descansa todo lo demás, no es una condición suficiente, pero sí una condición necesaria.

6.4.3. Educación para la justicia: la gran tarea pendiente

Podría hablar de educación para ser buen ciudadano, educación para la responsabilidad, educación para la convivencia, educación en valores... Cualquiera de esos términos me gusta y podría valer para expresar la idea de que la educación integral de la persona es fundamental para conseguir cambiar la fuerte tendencia del individualismo y suscitar un nuevo modo de plantearse la vida. Cualquiera de esos nombres podría valer, pero me voy a centrar en esta última parte de mi trabajo, en un término distinto: *educación para la justicia*. De esta forma, resumo algunas de las ideas que ya he expuesto en mi conclusión: la necesidad de comprometerse, de mirar más allá de uno mismo, de asumir la realidad e intentar cambiarla, de pensar que es imprescindible la implicación real y concreta de cada persona, de un modo no sólo teórico o intelectual. De hecho, durante muchos años he intentado, en mi labor docente, educar en esta dimensión y creo no sólo que merece la pena, sino que, cuando hay un equipo de educadores realmente vocacionado para intentarlo, es una línea educativa que da frutos concretos de implicación real y de solidaridad. Y que nos hacemos personas menos individualistas.

Por supuesto que no basta la tarea educativa y que son necesarias otras medidas que vayan más allá del campo estrictamente educativo. De hecho, la educación, si la entendemos sólo como tarea escolar, tiene las manos atadas cuando no se muestra respaldada, de entrada, por la familia, y si no encuentra en el entorno el apoyo a lo que el centro educativo inicia. De hecho, un problema gravísimo en el mundo de la educación se produce cuando falla la familia. Entonces, no hay agarraderas posibles para hacerse con los muchachos. Lipovetsky y Serroy lo expresan de este modo, a la vez que critican la desigualdad educativa que se vive en nuestra sociedad:

¹¹⁰⁹ Camps, V., *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, PPC, Madrid 2010, 101.

¹¹¹⁰ Cfr. Pennac, D., *Mal de escuela*, Mondadori, Barcelona 2008.

“Cuando desaparece el contrapeso familiar, el orden consumista y la escuela que le corresponde ponen de manifiesto su fracaso. Bajo la bandera de la democratización, la nueva era cultural es profundamente «desigualitaria»; es un éxito para unos, para aquellos cuyo encuadramiento familiar pone límites a la expansión y al poder disolvente de la cultura *cool*; es fatal para otros, para todos aquellos que, no apoyados por su familia, no encuentran ya ningún sostén «institucional» para formarse y aprender”¹¹¹¹.

Pero también es cierto que la tarea educativa puede desplegar un nivel de acción que va mucho más allá del que se limita a las aulas y los patios. Un plan de educación en la justicia obliga a ampliar los horarios lectivos, para lograr en los niños, los adolescentes y los jóvenes el conocimiento y la implicación en la realidad. Acciones de conocimiento de situaciones que exigen tomar partido, participación en un voluntariado serio y bien acompañado por adultos, acogida en el colegio a las realidades del entorno que piden ayuda y colaboración, participación en actividades interculturales, campañas de recogida de productos, de sensibilización y de ayuda directa, organización de exposiciones de diversa índole... No puedo extenderme en enumerar todas las tareas que se pueden realizar desde un centro escolar con el fin de educar en la justicia, pero sé por experiencia que pueden ser muchas.

Obviamente, todas estas tareas, antes que estructuras adecuadas y planes bien elaborados, que son necesarios, exigen contar con personas profundamente motivadas, que crean en la educación, que no se conformen ni se adormezcan con la idea de con que todo está condenado a seguir igual, que deseen implicarse, que vivan la tarea educativa con vocación. Y exigen algo también muy importante: confiar en los jóvenes, en sus posibilidades, en su deseo de implicación, cuando realmente se les motiva y se camina junto a ellos. Y cuando es así, no podemos contar con los jóvenes no sólo como destinatarios de las propuestas educativas, sino también como colaboradores y educadores de sí mismos y de sus propios compañeros.

6.4.4. Claves para la educación en la justicia

Deseo ahora ofrecer unas claves que iluminen cómo debe ser el intento de educar en la justicia, para que realmente este intento motive al alumno y al profesor, para que sea capaz de implicarle y hacerle salir de la situación de indiferente individualismo en el que el ambiente social le mantiene encerrado.

6.4.4.1. Para que el Plan de Educación en la Justicia sea realmente efectivo y fecundo, debe dirigirse tanto al grupo como a cada persona

Nuestro sistema educativo tiene que buscar un equilibrio no siempre fácil, pues parece que teóricamente lo tenemos claro, pero no tanto en la práctica. Y, sin embargo, es importantísimo en el tema del individualismo.

¹¹¹¹ Lipovetsky, G. y Serroy, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 172.

Me refiero al equilibrio entre el grupo y la persona. Actualmente, las diferentes reformas educativas parecen haberse centrado más en el individuo, en su diversidad, el respeto a las características personales... Es un intento bienintencionado después de una larga historia donde parecía que sólo se podía educar desde patrones comunes que olvidaban lo propio de cada individuo. Pero esa educación personalizada, que en sí misma está muy bien, no debe degenerar en el extremo de potenciar exclusivamente de tal modo al individuo que le lleve a sentirse el centro del mundo, con la conciencia inviolable de sus derechos y una nula conciencia de los deberes que debe tener para con el resto del grupo, para sus compañeros, sus profesores, los adultos... Cuando esa conciencia de atención al individuo es exclusiva, sin el contrapunto de lo grupal, se produce lo que ya hemos hablado: el alumno se siente el centro y todo se le debe. Hay que educarle para que sea consciente de que él también debe y *se debe* al grupo.

La educación en la justicia implica el trabajo en grupo. E implica también la relación personal con el alumno fuera del ámbito estrictamente académico. En un contexto en el que el valor de la afectividad está en alza, es necesario lograr una relación que ayude a despertar inquietudes, hacerle propuestas concretas de implicación desde la cercanía, apoyarle, atender los procesos personales...

El campo de la educación en la justicia no es un trabajo que se pueda realizar desde la indiferencia, sino desde la implicación directa, y eso obliga a educar en grupo y a educar a cada persona. La propia experiencia nos demuestra que cuando trabajamos en equipo, y hacemos que los alumnos se ayuden entre ellos y se complementen, el resultado es mejor; pero también vemos que es necesario asegurar que el individuo realmente interiorice las experiencias que se le proponen, que se le acompañe en los interrogantes que surgen, se le propongan nuevos retos... De hecho, cuando un joven se inicia en el tema del voluntariado, que es uno de los campos más apropiados para educar en la solidaridad a los jóvenes, fácilmente nos encontramos con peligros que es necesario superar: el autoengaño, por ejemplo, de pretender ayudar a las personas, cuando por encima de todo se buscan los propios beneficios; o creer que basta una acción concreta en línea de voluntariado para sentirse tranquilo, dejando de lado la vida cotidiana... Todo esto sólo se puede solucionar cuando el educador tiene claro que la propuesta que se hace debe abordarse desde los dos campos: el campo grupal (crear grupos sólidos, de ayuda, de mutua animación, de complementación de las cualidades de cada uno, de contraste con iguales) y el campo personal (acompañamiento personal, diversificación de las experiencias y los contenidos...).

Quizá, si cuidamos esta línea, seremos capaces de evitar la tendencia que se observa en los alumnos a medida que se hacen mayores: el gregarismo del grupo. Durante los primeros años escolares, es decir, durante la infancia, la respuesta de los alumnos a todo tipo de invitaciones para colaborar es muy grande; cuando van creciendo, y especialmente a partir de la preadolescencia, los alumnos empiezan a descubrir otros intereses y les cuesta más colaborar y ceder su tiempo; pero, además ocurre que muchas veces lo que hasta entonces se hacía casi con orgullo (aportar parte de la propina en el 10%, traer el sobre en cualquier campaña, participar en las marchas solidarias, aportar bolsas de alimentos de la operación kilo, prestarse para colaborar...) empieza a considerarse algo vergonzoso, como si todo eso fuera tarea de niños pequeños... No hay que exagerar la crítica de estos comportamientos, pues forman parte del crecimiento de los muchachos, del aclimatamiento a la nueva identidad y del sentimiento de pertenencia a un grupo de iguales.

Es cierto que la psicología del muchacho cambia y que inevitablemente la presión del grupo se deja sentir con mucha fuerza en la adolescencia; pero, aún así, un sólido acompañamiento debe ayudar progresivamente al muchacho a ser él mismo, a no caer en el gregarismo o dejarse llevar por lo más fácil, por la masa...

6.4.4.2. No basta con cambiar a la persona: hay que cambiar las estructuras

Este título debería expresarlo con más radicalidad, pues no sólo “no basta” con cambiar a la persona: en realidad no es posible este cambio si no se produce en paralelo con el cambio de las estructuras. El objetivo, desde luego, es muy ambicioso para un centro educativo, donde a lo más que se puede aspirar es a educar a las personas, sabiendo que, de entrada, no es tarea fácil. Ahora bien, hablando de la justicia, y aún teniendo claro lo anterior, es inevitable que intentemos educar para que nuestros jóvenes se vayan convirtiendo en agentes transformadores de la realidad.

Hoy, tal y como están las cosas, y tal y como he ido exponiendo a lo largo del trabajo, parece especialmente difícil pretender este tipo de utopías: el individualismo creciente, la desconfianza de las instituciones, el rechazo de la intervención política... hacen que nos encontremos en un momento difícil. Con lenguaje mucho más complicado, los filósofos de la posmodernidad se refieren a la muerte de los metarrelatos y hablan de un mundo en el que las pretensiones de todo tipo (sociales, éticas, fundamentadoras) deben ser mucho más humildes que en otras épocas. De todo esto hemos hablado a lo largo de la tesis y somos muy conscientes de las dificultades que estos planteamientos encierran. Pero también somos conscientes de que en cierto sentido “hemos tocado fondo” y que es inevitable iniciar la remontada. Los planteamientos de tipo comunitarista parten sobre todo de esta convicción.

Educar en la justicia no puede suponer sólo ofrecer un barniz que haga que el joven se sienta satisfecho con hacer cosas, con desarrollar una forma diferente de mirar la realidad, con “sentirse distinto”, como si pretendiéramos un nuevo tipo de elitismo: el de quienes sí son capaces de comprometerse. Ese tipo de *soberbia militante* nos conduce a caminos de autosatisfacción que no conducen a ninguna parte y que, incluso, podrían suponer otro modo de profundizar y consolidar aún más el individualismo, que en el fondo es el culto a sí mismo. No: la educación en la justicia significa comprometerse, crear cauces permanentes de actuación para cambiar la realidad, buscando los medios que lo hagan posible, y no negándose, aunque sea muy difícil, a dar los pasos que están a nuestro alcance para que el mundo sea distinto. Así pues, es necesario cambiar las estructuras, y quizá empezando por el propio sistema educativo. Cada centro educativo debería tomar las iniciativas necesarias para escuchar realmente a los jóvenes, incentivar su participación para mejorar todas las realidades educativas, hacerles descubrir que sus opiniones, cuando son sensatas, comprometidas y buscan el bien real, no sólo de sí mismos, sino de todo el colectivo, son bien acogidas y se llevan a efecto... Se puede hacer muchísimo en este sentido si realmente hay voluntad de cambio y de mejora.

6.4.4.3. Es necesario confiar en los jóvenes

Ya me referí a este tema de pasada, pero me parece muy importante, por eso le dedico un epígrafe específico. Puede dar la impresión de que es una idea de poca importancia, pero educativamente es fundamental. Somos creíbles cuando los demás perciben que creemos en ellos, es decir, cuando se dan cuenta de que esperamos algo, que confiamos en sus posibilidades, que, por encima de que en el contexto escolar haya evaluaciones y notas, y a veces castigos y tensiones, todo esto no invalida algo fundamental, que subyace en la relación educador-educando: creemos en ellos.

Sin embargo, nuestro status de educadores, las diferencias generacionales inevitables, el modo tan distinto de percibir la realidad y de valorar todo (el ocio, las lecturas, los comportamientos...) provocan que en determinadas ocasiones los adultos transmitamos un mensaje, pretendido o no pretendido, de rechazo general de su realidad. A veces da la impresión de que lo que es importante para ellos nosotros tendemos a considerarlo, por lo menos, de poco valor, y a veces como algo claramente negativo. Y si nuestro discurso es siempre así, difícilmente podemos transmitirles el mensaje de que creemos en ellos, el mensaje de que, sencillamente, consideramos que pueden acoger lo que nosotros mismos les proponemos, y que pueden ser capaces de llevarlo a buen puerto. Y algo más: el mensaje de que estamos dispuestos a escucharles para acoger también lo que nos propongan de cara a la mejora de la realidad educativa y social.

Recuerdo una clase de Bachillerato en la que un grupo de alumnos me comentó que no comprendían cómo su tutor, que era evidente que no confiaba en ellos, podía después hacerles propuestas de tipo social. Decían, y con razón, que un profesor que siempre les estaba dando a entender que sentía como una desgracia ser su tutor, que no veía en ellos ninguna capacidad de ofrecer nada que fuera más allá de su simple interés, pudiera después esperar que se comprometieran en algo.

Este es un tema importante: un educador asertivo, con capacidad empática, que cree en los jóvenes y lo manifiesta de múltiples formas, puede despertar en ellos la confianza que surge cuando, sencillamente, nos sentimos creíbles, queridos y aceptados; y eso facilita y hace posible que el mensaje que transmite, a la vez, se haga también creíble.

Conozco centros donde se da un sano protagonismo a los jóvenes, se les pide la opinión, se les deja a los delegados estar en, al menos, parte de la junta de evaluación para escucharles y transmitir el sentir de su clase, se organiza alguna sesión de claustro donde se les invita a exponer su visión del centro, se programan y realizan asambleas donde los alumnos discuten determinados temas... Todos estos elementos no son meros adornos: son formas concretas de decirles a los jóvenes que, sin pretender falsear la realidad, que siempre exige un fuerte grado de transformación, creemos en ellos y es importante lo que tengan que decirnos. Y si es así, también será importante para ellos lo que nosotros les tengamos que decir y proponer.

6.4.4.4. Es necesario confiar en el joven

Continúo con el mismo tema, pero ahora en una versión singular, personal. Lo que acabo de decir se refiere a los jóvenes en general, como colectivo al que fácilmente “demonizamos”. Y, de paso, también quiero decir, para evitar malas interpretaciones, que en lo expuesto en absoluto se trata de caer en el efecto contrario, es decir, en ensalzar acriticamente todo lo que los jóvenes puedan proponer, sólo porque sean jóvenes. Se percibe con frecuencia, a nivel social, una especie de “tufillo” adulador a lo propio del joven, de un modo hirientemente acritico. El ambiente de juvenalización creado, a partir de la moda, la estética en general, el consumo, la preocupación por la imagen, etc., puede provocar un endiosamiento del joven y una especie de infantilización que nos lleve a edulcorar la realidad y a bendecir lo que dice el joven sólo porque viene del joven. Actuar así supone hacerles un mal favor y alimentarles aún más su grado de individualismo.

Aclarado esto, explico por qué deseo un epígrafe concreto para hablar de la confianza en “el” joven. Es importantísimo llegar a cada persona, tal y como dije en el primer apartado; y es necesario llegar a ella “tal y como

es”, no “tal y como desearíamos que fuera”. Partir de su propia realidad. Es imprescindible acoger la realidad y no permitir que nuestro amor al ideal nos impida amar lo que es tal como es: la realidad del alumno que no es tan responsable como nos gustaría, que no tiene una escala de valores como la desearíamos, que falla, que nos da problemas... Acoger su realidad significa manifestarle siempre que confiamos en él, que estamos convencidos de que puede crecer. Nuestra confianza le da alas para volar. Cuando le estamos comunicando que no creemos en él, cuando nos hacemos indiferentes a lo que haga, porque ya nos da lo mismo, cuando expresamos, verbal o no verbalmente, que ya no esperamos nada de él, le estamos impidiendo crecer.

Confieso que es muy fácil escribir en este sentido y que es muy difícil vivirlo día a día... A veces el educador debe ser un auténtico titán para seguir confiando, porque parece que la realidad se nos impone. Pero no debemos olvidar que ejercer la esperanza debe formar parte también de nuestro espíritu profesional, aunque pueda parecer que esperanza y profesionalidad tengan muy poco que ver.

En un libro que cité recientemente aparece un diálogo interesantísimo entre un educador y su conciencia. La cita es un tanto larga, pero no me resisto a transcribirla, porque expresa, con un lenguaje narrativo, lo nuclear que quiero comunicar en este apartado:

- “Vamos, tú que lo sabes todo sin haber aprendido nada, ¿cuál es el modo de enseñar sin estar preparado para ello? ¿Hay algún método?
- No son métodos lo que faltan, sólo habláis de los métodos. Os pasáis todo el tiempo refugiándoos en los métodos cuando, en el fondo de vosotros mismos, sabéis muy bien que el método no basta. Le falta algo.
- ¿Qué le falta?
- No puedo decirlo.
- ¿por qué?
- Porque es una palabrota.
- ¿Peor que *empatía*?
- Sin comparación posible. Una palabra que no puedes ni siquiera pronunciar en una escuela, un instituto, una facultad o cualquier lugar semejante.
- ¿A saber?
- No, de verdad, no puedo...
- ¡Vamos, dilo!
- Te digo que no puedo. Si sueltas esta palabra hablando de instrucción, te linchan, seguro.

- ...

- El amor”¹¹¹².

Al final, el educador se juega lo fundamental en el amor. De nuevo comprobamos que lo más efectivo es lo afectivo, y que sin esto difícilmente podemos construir nada a nivel educativo.

6.4.4.5. Creemos en los educadores

Lo que he dicho de los jóvenes vale también para los educadores. Y es más, en el contexto actual considero muy necesario ampliar la reflexión para incluir en ella al educador. Todos los planteamientos que podamos hacer de cara a la educación, sea en el campo que sea, vienen profundamente condicionados por la realidad de los educadores, que son los que están “a pie de obra”. Y confieso que muchas veces veo a mis compañeros cansados, a veces agobiados, y en ocasiones hasta perseguidos por la conciencia de no estar haciendo bien lo que deben hacer. Cuando la autoimagen se encuentra dañada, o cuando se percibe que uno no es creíble, las expectativas de satisfacción en lo que se realiza y las posibilidades de éxito quedan muy mediatizadas. Por eso es necesario cambiar el contexto de desconfianza, de crítica fácil al docente, de culpabilización.

Claro que esto no se logra sólo por el hecho de decirlo. Es más, quizá cada colectivo social podría reivindicar para sí mismo la exigencia de que se le ayude a sentirse más respaldado y más reconocido. Consciente de la dificultad que entraña lograr un cambio de tal magnitud, creo que es el propio colectivo docente el que debe rearmarse de aliento, de convicción, de refuerzo positivo. Es necesario para ello cuidar la formación permanente, la creación de un clima de relación y colaboración afectuosa entre los docentes, la posibilidad de intercambiar con los demás educadores los logros y los problemas que los docentes van encontrando en su tarea, la animación de los educadores por parte de quienes tienen la responsabilidad de dirigir los centros educativos... En fin, es urgente cambiar la tendencia a la falta de confianza y a la baja autoestima que tantas veces inunda al mundo de los docentes.

6.4.4.6. Formar el carácter

Dice V. Camps: “El déficit de ciudadanía sólo se corregirá si nos proponemos remediarlo”¹¹¹³. Es decir, por más que nos duela este déficit, si no ponemos remedio, será imposible conseguir ningún cambio. Pues bien, el remedio pasa por la formación de la persona. Y lo que voy a decir sé que hoy no goza de buena prensa, porque eso de “formar el carácter” o de “crear hábitos...” parece trasnochado.

¹¹¹² Pennac, D., *Mal de Escuela*, Mondadori, Barcelona 2008, 249-250. En este libro, el autor expresa, a partir de su propia experiencia docente, cómo debe ser la relación entre el educador y el educando. Su lenguaje, profundamente existencial, y su experiencia como alumno que tuvo muchísimos problemas y que se sintió “salvado” gracias a la actuación confiada y paciente de alguno de sus profesores, hacen de este libro una herramienta interesantísima para los educadores.

¹¹¹³ Camps, V., *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, PPC, Madrid 2010, 8.

V. Camps cita a Aristóteles como aquel que concibió la tarea moral como la tarea de formar un carácter que hiciera de la persona alguien capaz de contribuir al mejoramiento de la *polis*, es decir, de la sociedad en general. Me encanta esta idea porque, primero, da gran importancia a la formación del carácter, de lo cual considero que hoy somos profundamente deficitarios, pues en educación todo tiende a la blandura y la autocomplacencia; y segundo, me gusta porque propone como meta de la educación, antes que el éxito personal, la contribución al bien de la polis. Hoy esto nos parece una utopía, pero qué necesario es redescubrir la capacidad de alegría que se encierra en vez que hacemos más felices a los demás, que contribuimos a su bien.

Profundizando en estas ideas, V. Camps dice que el ciudadano no se hace virtuoso espontáneamente, sino que hace falta una voluntad expresa de educación y de formación para la convivencia y el respeto mutuo¹¹¹⁴. Ya vimos en otro momento que lo propio de los hermanos, por naturaleza, es más la envidia que el amor; pero la educación contribuye a vivir en el amor. Los griegos conectaron la construcción del *ethos* con la *paideia*. Nosotros debemos seguir formando el *ethos*, sin el cual no es posible que haya *demos*, es decir, pueblo con conciencia de auténtico pueblo, con deseo de interrelación y responsabilidad común.

Siempre he pensado que una persona no puede cambiar radicalmente. Mi propia experiencia me dice que, por más que quiera, hay cosas en mí mismo que no puedo cambiar; sin embargo, creo también en las posibilidades de la educación. Aunque la persona no cambie radicalmente, una persona puede conseguir mejoras considerables. Estoy convencido de que una verdadera educación puede hacer mucho en medio de este ambiente individualista, que nos incapacita para saber disfrutar de la vida si no es por medio del éxito o del tener. Me gustó mucho una reflexión de Macintyre en *Tras la virtud*¹¹¹⁵. Distinguía los bienes internos de los externos. El bien interno es intrínseco a la práctica, a cualquier acción; una persona es feliz, disfruta en la propia acción, independientemente del resultado que obtenga. El bien externo es el añadido, el beneficio que ocasiona esa acción para el sujeto. Por ejemplo, en el caso de la medicina el bien interno es el de la búsqueda del bienestar del enfermo, el respeto a su autonomía, mientras que el bien externo, por ejemplo, sería el prestigio del profesional que se deriva de su acierto en el trabajo. Así pues, hay dos perspectivas: la de su contribución al bien común de la sociedad o la de los intereses individuales o corporativos de la persona que actúa. Es una diferencia que me recuerda la que establecí en otro momento entre la *praxis* y la *poiesis*, según el pensamiento de Aristóteles. Pues bien, estoy convencido de que un buen educador sería aquel que fuera capaz de hacer disfrutar de los bienes internos y no tanto de los externos.

6.4.4.7. Hay dimensiones educativas que sólo se descubren desde la experiencia

Ya avancé algo en este sentido, y considero necesario profundizar en la idea. De entrada, quiero evitar la idea de que la educación en la justicia a la que me estoy refiriendo tenga un valor meramente mediador, algo así como decir que, para evitar el individualismo en que nos encontramos, debemos acudir a estrategias como la educación en la justicia. No. La educación en la justicia es un valor en sí mismo, o mejor dicho, un conjunto de valores, entre los que se encuentran, precisamente, aquellos valores que contribuyen a hacer de la persona un ser menos individualista.

¹¹¹⁴ Cfr. *Ibid.*, 31.

¹¹¹⁵ Cfr. MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987.

Clarificado esto, deseo expresar mi convicción de que hay determinadas dimensiones que no se pueden educar sólo a nivel doctrinal. Y la educación en la justicia es una de ellas. Es necesario, imprescindible, poner al joven en contacto con las realidades que le puedan interpelar y ayudar a descubrir que la vida no es igual para todos, que es imprescindible salir de uno mismo para ir al encuentro de los otros, que *podemos* y *debemos* implicarnos en más realidades que las que tienen que ver exclusivamente con nuestros intereses... Conocer la realidad in situ, no sólo “visitándola”, sino dejando que nos interpele, conocer a otros jóvenes que llevan tiempo comprometidos en realidades concretas, profundizar en sus motivaciones, visualizar películas, investigar con todo tipo de herramientas que nos ofrecen las nuevas tecnologías y en las que los jóvenes pueden ser nuestros maestros...

Hay otro tipo de actividades que son más duraderas y que tienen un potencial mucho más fuerte, pero que exigen mucho más de los educadores, de los cuales, como ya dije, el acompañamiento es fundamental. ¡Qué suerte cuando se pueden vivir! Me refiero a campos de trabajo de más larga duración en realidades concretas de marginación o de necesidad; participación en actividades de voluntariado de modo periódico, durante espacios de tiempo más largos, relación, apoyo y sensibilización con personas que colaboran directamente en proyectos en el tercer mundo, por no hablar ya de la propia participación en esos proyectos... Todas estas actividades, a condición de que sean acompañadas, insisto, para no provocar el efecto contrario del adormilamiento y de la búsqueda fácil de nuevas sensaciones en clave falsamente solidaria, pueden ser generadoras de un espíritu nuevo de colaboración y de salida de sí. Y, ante todo, suponen un servicio concreto a personas en necesidad, lo cual ya es en sí mismo algo positivo.

6.4.4.8. El trabajo del grupo, para caminar como *peregrinos* y no como *vagabundos*

En todos los casos que acabo de citar, la experiencia se va revelando como la verdadera maestra de la vida; pero es precisamente en la posibilidad de que sea acompañada (ya lo he dicho) y de que se comparta con otros (lo que presento a continuación), donde esa experiencia no se queda en algo puntual, sino que pasa a ser algo permanente para la vida, tanto del educando como del educador, que vive el mismo proceso que los alumnos. Ahí, en el contraste con el grupo con el que se vive la experiencia, es donde se consigue un efecto multiplicador que, sé desde mi propia experiencia, puede dar pie a otro modo de entender la educación.

Utilizo las categorías de *peregrino* y *vagabundo* para expresar lo que considero fundamental de este epígrafe.

- En la imagen del *vagabundo* veo el estilo propio de quien vive a golpe de sensaciones, sin proyectos duraderos, en función de lo que más interesa en cada momento. Se conforma con las migajas que encuentra en el camino. Aunque se pueda encontrar rodeado de gente, no convive con la gente, sino que se sirve de los demás según su conveniencia. No se establecen relaciones estables y duraderas, y, en todo caso, no serán nunca en función de proyectos que obliguen a salir de uno mismo.
- En el *peregrino* veo reflejada a la persona que quiere hacer camino y no vivir sólo de sensaciones, que aprende de su propio recorrido y en el recorrido encuentra los resortes necesarios para hacer proyecto; que avanza junto a otros y supera el miedo de lo desconocido, que se deja convertir por las ex-

perencias, que tiene un proyecto y no deja todo a la improvisación, aunque su proyecto asuma e integre los cambios y las novedades que la vida vaya imponiendo...

Pues bien: para poder vivir lo que significa ser peregrino es necesario el grupo, que puede ser de diferente tipo: grupos para trabajar juntos, pues es muy difícil para gente joven persistir en experiencias duraderas si se sienten solos; grupos para compartir la experiencia que estamos viviendo, para evaluar lo que se hace, para corregir lo necesario, para proponer nuevas metas, para reflexionar y ampliar nuestro campo de visión más allá de la acción que hacemos, para buscar las causas de lo que ocurre...

El grupo puede ser garante en la creación de un espíritu crítico que a nivel individual difícilmente se puede conseguir. Y crear ese espíritu crítico, que permita descubrir que lo que hace la mayoría, no por ser de la mayoría es lo mejor, es ya mucho, cuando hablamos de jóvenes que por edad y grado de madurez fácilmente caen en el gregarismo en el que el individualismo tiene su caldo de cultivo.

6.4.4.9. Nadie tiene la clave del éxito: todos aprendemos de todos

Me acerco al final de esta enumeración y me parece importante dedicar unas líneas a esta idea, aunque sea una obviedad. Educar es una tarea en la que es imprescindible un aprendizaje continuo. Eduardo Punset hablaría de una actitud para “aprender y desaprender”. Es como una aventura en la que el camino a recorrer no está trazado de antemano. Hay muchos indicadores, y hay muchísimas posibilidades de que la experiencia vivida ayude a dar luz en lo que está por venir; pero es imprescindible también vivir un continuo ejercicio de aprendizaje.

Si la educación fuera sólo un ejercicio de “adoctrinamiento” o de “comunicación de contenidos”, quizá bastara con que el educador supiera muchas cosas y las enseñara. Si se trata de educar para la vida, o, en el caso en el que hablamos, educar para la justicia, es imprescindible vivir con el espíritu de quien se embarca en un proceso en el que es necesario estar con una actitud de acoger lo nuevo, de asomarse a la vida para aprender de ella, de saber reconocer errores, saber pedir ayuda, saber desandar...

Todos aprendemos de todos. Precisamente, es el educador quien debe salir del individualismo del “yo me lo guiso yo me lo como”. Y el talante comunitarista se empieza a vivir con el equipo de compañeros con el que contraste, recibo ayuda, me aporta ideas, me corrige... y recibe mi ayuda, mi corrección, mi palabra de ánimo. Aprendemos de los compañeros, y aprendemos de los propios alumnos, y de la experiencia. Cuando se vive en esta clave, la palabra sigue siendo necesaria, no podemos renunciar a ella. Pero ya hemos empezado a decir con nuestra actitud, antes que con nuestra palabra, que creemos y vivimos una actitud no individualista, que el individualismo muchas veces es más efectivo, pero que nunca es el comportamiento y la actitud más fecunda.

Concretamente, los pasos que se han dado en centros educativos que conozco para educar en la justicia son fruto de mucho diálogo, mucha experiencia, muchos pasos para adelante y para atrás, mucho aprender de los errores. Y seguimos necesitados de este constante trabajo de evaluación, revisión, corroboración... en el que pretendemos que intervengan todos: profesores, educadores, acompañantes, padres y madres, alumnos...

6.4.4.10. Mi propuesta concreta: la educación desde una actitud de fe

Esta es la última orientación que expreso, con la que completo un decálogo que me parece importante. Sé que las orientaciones o propuestas anteriores son muy personales y puede que discutibles. Y la que inicio ahora lo es quizá más, pero no la quiero acallar. De modo muy personal, estoy convencido de que la vivencia de la fe, concretamente la fe cristiana, es una riqueza muy grande, que me ofrece pistas intelectuales y vitales para abordar el tema del individualismo, con deseo de superar lo que en él es superable, y de reconocer lo que en él hay de grandeza, a la vez que me permite agrandar mi esperanza en la capacidad de la educación para construir un mundo mejor. De hecho, mi convicción de que el individualismo no es insuperable, que es posible otro talante y otra sociedad, no me viene sólo porque yo tenga un espíritu fácilmente ilusionable: nace de profundas convicciones que enriquecen mi vida y las llena de ilusión. A pesar de que hoy ser cristiano “no venda”, me atrevo a decir que, personalmente, la llena de utopía, pero no de la utopía barata de las tarjetas postales románticas, sino de la utopía que ayuda a caminar.

Estoy convencido de que en el cristianismo confluye la síntesis entre la grandeza del individualismo y la grandeza de la comunidad. El respeto al individuo, a lo propio de cada uno, el valor inviolable de la libertad personal, no es contradictorio con el sentimiento de fraternidad, el espíritu solidario, la conciencia de la responsabilidad por todos los hombres, especialmente por los más necesitados. Hablo de un cristianismo militante, no fundamentalista: de un cristianismo que es crítico consigo mismo, con su historia, con los abusos de poder en los que ha incurrido, con sus desviaciones; pero que también es consciente de su potencial reconciliador, de la esperanza profunda que puede comunicar, de la humildad necesaria para vivir sin sentirse más que nadie, de la conciencia de ser criatura profundamente querida por Dios...

Así pues, después de haber hablado en el último capítulo del declinamiento de la religiosidad propia de las iglesias, me atrevo a confirmar que yo sigo creyendo en una religión de este tipo, y que me siento solidario de sus luces y sus sombras y estoy dispuesto a hacer que las luces sean más y las sombras menos. Pero por encima de todo, me siento dispuesto a subrayar el valor comunitario del cristianismo, convencido de que el individualismo, entendido como el centramiento exclusivo en uno mismo, no sólo no es una actitud éticamente válida, sino que es una forma clarísima de achicar al individuo, de condenarle a no ser nada. Creo en un cristianismo que se puede manifestar en múltiples formas de vida de talante comunitario, en las que el otro cuenta, donde me comprometo concretamente con los demás, donde soy capaz que reconocer que no tengo la última palabra, sino que la palabra última la tiene el grupo, iluminada por el evangelio.

Hablo de comunidad, pero fácilmente podría hablar de fraternidad, tal y como hace Attali. Es más, se me hace muy difícil poder hablar de fraternidad cuando esta no viene respaldada por la fe religiosa, porque el sentimiento de fraternidad nace del sentimiento de filiación común.

Creo que la fe agranda mi vocación educadora. No sé si lo que he escrito en esta conclusión, en torno a la educación, podría decirlo si no tuviera fe. Seguramente sí, porque conozco educadores que no comparten ninguna fe de tipo trascendente y mantienen un talante admirable, que en ocasiones ya querría para mí. Pero yo puedo decir que mi fe refuerza mis convicciones, me ayuda a superar las dificultades en el terreno educativo, es una riqueza impresionante para seguir apostando siempre por las personas, incluyendo ahí tanto a los alumnos como a los compañeros. La fe, sin duda, no será ni imprescindible ni necesaria, pero para mí, sencillamente, lo es.

6.4.5. Acoger la realidad

Quiero terminar con una última idea, breve, pero que me parece muy importante. Puede que a lo largo de mi tesis me haya mostrado, especialmente en algunas ocasiones, muy crítico con nuestra sociedad y con las notas más individualistas de la misma. Se me hace inevitable. Pero quiero señalar, a pesar de todo, que la actitud que considero fundamental es la actitud de acoger la realidad tal cual es, porque no hay otra realidad, y porque es necesario percibir también en ella las semillas de bondad que existen, para poder trabajar de un modo concreto por su transformación y por un mundo mejor.

En ocasiones incurrimos en la exageración de demonizar nuestro mundo y de hacer tabla rasa de todo cuando existe, siendo *profetas de calamidades* que espantan más que construyen. Esa actitud no conduce a nada. Es necesaria una cierta porosidad respecto a lo que es. En el mundo educativo está claro y así lo he expresado: no es posible acercarse a los jóvenes rechazándolos. Pues lo mismo podemos decir al hablar del mundo en general.

Es cierto que vivimos en una situación de relativismo muy grande. Para la Iglesia católica ese parece ser el gran pecado de nuestro mundo. Y es cierto que el relativismo nos crea grandes problemas de tipo intelectual, pues nos replantea muchas cosas y nos aleja de la seguridad de sentirnos dueños de la verdad... No es un tema fácil. Sin embargo, no se puede hacer del concepto del relativismo un arma arrojadiza para oponerse a un mundo cambiante, en el que no abundan las certezas y en el que se necesita una actitud mucho más humilde y más dialogante. En lugar de demonizar el relativismo, creo que habría que acoger lo que de positivo pueda tener, ser capaces de vivir con fuertes convicciones personales, pero nunca impositivas respecto al conjunto de la sociedad, construyendo más que demoliendo...

Aún opuesto al individualismo ambiental, como he dejado claro a lo largo de mi trabajo, reconozco que nos han venido bien muchas de las manifestaciones del individualismo y que es necesario entresacar aquellas características que ha puesto en evidencia (libertad, respeto, búsqueda de la verdad, avance, valoración del sentimiento...) para agrandar al ser humano, nunca para empequeñecerlo ni para condenarlo al aislamiento.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV., *Jóvenes españoles 2005*, Fundación Santa María, Madrid 2006.
- AA. VV., *Jóvenes españoles 2010*, Fundación Santa María, Madrid 2010.
- ACQUAVIVA, S., *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*, Mensajero, Bilbao 1972.
- AGAMBEN, G., *Lo abierto. El hombre y el animal*, Pre-Textos, Valencia 2005.
- AGAMBEN, G., *El lenguaje y la muerte: un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pre-Textos, Valencia 2003.
- AGAMBEN, G., *Medios sin fin: notas sobre la política*, Pre-Textos, Valencia 2001.
- ALBA RICO, S., *La superioridad del capitalismo*, «Éxodo» 96 (2008/ diciembre).
- ALTHUSSER, L., *Filosofía y lucha de clases*, Akal, Madrid 1980.
- ALTHUSSER, L., *Posiciones*, Anagrama, Barcelona 1977.
- ALTHUSSER, L., *Escritos*, Laia, Barcelona 1974.
- ALVAREZ, S., *La racionalidad de la moral: un análisis crítico de los presupuestos morales del comunismo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2002.
- AMENGUAL, G., *Antropología filosófica*, BAC, Madrid 2007.
- AMENGUAL, G., *La religión en tiempos de nihilismo*, PPC, Madrid 2006.
- AMO DEL AMO, M. C., *Mujer, familia y trabajo, Madrid 1850-1900*, Universidad de Málaga, Málaga 2010.
- ANDERSON, P., *Los fines de la historia*, Anagrama, Barcelona 1996.
- ANTISERI, D., *El problema del lenguaje religioso. Dios en la filosofía analítica*, Cristiandad, Madrid 1976.
- AQUINO, T., *Opúsculos y cuestiones selectas*, BAC, Madrid, 2001-2008.
- ARENDT H., *Los orígenes del totalitarismo*, Vol. 3. *El totalitarismo*, Alianza, Madrid 1987.
- ARENDT, H., *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, Paris 1991.
- ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993.
- ARENDT, H., *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid 1988.
- ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona 1999.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Tecnos, Madrid 2009.
- ARISTÓTELES, *Política*, Istmo, Madrid 2005.
- ARISTÓTELES, *Problemas*, Gredos, Madrid 2004.
- ARMSTRONG, D. M., *What is a law of nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- ARMSTRONG, D. M., *Universals and scientific realism*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- ARREGUI, J. V., CHOZA, J., *Filosofía del hombre*, Rialp, Madrid 1990.
- ATTALI, J., *Fraternidades. Una nueva utopía*, Paidós Ibérica, Barcelona 2000.
- AYALA, F. J., *La teoría de la evolución*, Temas de hoy, Madrid 1994.
- BARBER, B., *Strong Democracy*, University of California Press, 1984.
- BARCELLONA, P., *El individualismo propietario*, Trotta, Madrid 1996.
- BARZUN, J., *Del amanecer a la decadencia*, Taurus, Madrid 2002.
- BAUDRILLARD, J., *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona 2007.
- BAUMAN, Z., *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI de España, Madrid 2003.
- BAUMAN, Z., *Amor líquido, Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica, México 2005.

- BAUMAN, Z., *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Barcelona 2005.
- BAUMAN, Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa Editorial, Barcelona 2005.
- BAUMAN, Z., *La sociedad sitiada*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2004.
- BAUMAN, Z., *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2003.
- BECK, U., *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona 1998.
- BECK, U. y Beck-Gernsheim, E., *La individualización*, Paidós, Barcelona 2003.
- BÉJAR, H., *La cultura del yo*, Alianza Editorial, Madrid 1993.
- BENHABIB, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y postmodernismo*, Gedisa, Barcelona 2001.
- BERGER, P., *The Capitalist Revolution*, Wildwood House, 1987.
- BERGER, P., *La religion dans la conscience moderne*, Le Centurion, París 1971.
- BERIAIN, J., *La integración en las sociedades modernas*, Anthropos, Barcelona 1996.
- BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1992.
- BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid 1988.
- BETTO, F., *La obra del artista. Una visión holística del universo*, Trotta, Madrid 1999.
- BLOCH, E., *Traces*, Gallimard, París 1988.
- BLOCH, E., *Entremundos en la historia de la filosofía: apuntes de los cursos de Leipzig*, Taurus, Madrid 1984.
- BLOCH, E., *Sujeto-Objeto: el pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1982.
- BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, Aguilar, Madrid 1980.
- BOFF, L., *La misión del teólogo en la Iglesia*, Verbo Divino, Estella, 1991.
- BOFF, L., *Teología de la liberación, documentos sobre una polémica*, Departamento Ecuménico de investigaciones, San José 1987.
- BOFF, L., *Jesucristo el liberador, ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander 2009.
- BORDERÍAS MONDÉJAR, C., *La historia de las mujeres, perspectivas actuales*, Icaria, Barcelona 2009.
- BOUDON, R., *Metodología de las ciencias sociales*, Laia, Barcelona 1985.
- BOUDON, R., *La logique du social: introduction à l'analyse sociologique*, Hachette, Paris 2001.
- BRETON, P., *L'Utopie de la communication*, Éditions La Découverte, Paris 1992.
- BRETON, P., *La explosión de la comunicación*, Civilización, Barcelona 1989.
- BRETON, P., *Argumentar en situaciones difíciles*, Paidós, Barcelona 2005.
- BRONCANO, F., "La interpretación de las estructuras sociales (de los otros) y el individualismo metodológico", *Cursos e Congresos da Universidades de Santiago de Compostela*, 120, 1999, págs. 291-298.
- BROWN, D., *El símbolo perdido*, Círculo de lectores, Barcelona 2009.
- BRUCKNER, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1996.
- BRUCKNER, P., FINKIELKRAUT, A., *El nuevo desorden amoroso*, Anagrama, Barcelona 1989.
- BUBER, M., *Diálogo*, Riopiedras Ediciones, Barcelona 1997.
- BUCAY, J., *El candidato*, Plaza y Janés, Barcelona 2006.
- BUENO DE LA FUENTE, E., *España, Entre cristianismo y paganismo*, San Pablo, Madrid 2003.
- BUNGE M., *La relación entre la sociología y la filosofía*, Edaf, Madrid 2000.
- BUNGE M., *Sistemas sociales y filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires 1995.
- BUNGE M., *El problema mente-cerebro: un enfoque psico-biológico*, Tecnos, Madrid 1985.
- BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, Akal, Madrid 1992.
- CAMPANELLA, T., *La ciudad del sol*, Zero, Madrid 1984.
- CAMPS, V., y Valcárcel, A., *Hablemos de Dios*, Taurus, Madrid 2007.
- CAMPS, V., (Ed.), *Historia de la ética I, II y III*, Crítica, Barcelona 1999.
- CAMPS, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993.
- CAMPS, V., *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, PPC, Madrid 2010.
- CARBONELL, E., *El nacimiento de una nueva conciencia*, Ara Llibres, Badalona 2007.

-
- CASAS, B., *Brevísima relación de la destrucción de la Indias*, Universidad de Alicante, Alicante, 2006.
 - CASAS, B., *Derecho público*, Ediciones Extramuros, Sevilla 2007.
 - CASAS, B., *La destrucción de los guanches*, Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife, 2005.
 - CASSIRER, E., *La filosofía de la Ilustración*, F.C.E., México 1984.
 - CHALIER, C., *Levinas, la utopía de lo humano*, Riopiedras, Barcelona 1995.
 - CHEBEL, M., *Le sujet en islam*, Paris Seuil, 2002.
 - CHOZA, J., *Pluralismo y secularización*, Plaza y Valdés, Villaviciosa de Odón (Madrid) 2009.
 - CHOZA, J., *Historia cultural del humanismo*, Plaza y Valdés, Villaviciosa de Odón (Madrid) 2009.
 - CHOZA, J., *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid 1990.
 - CHOZA, J., *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid 1988.
 - CHOZA, J., *Sentimientos y comportamiento*, Universidad Católica San Antonio, Cátedra de Ciencias Sociales, Morales y Políticas, 2003.
 - CHUECA GOITIA, F., *Breve historia del urbanismo*, Alianza, Madrid 1998.
 - CIORAN, E. M., *La caída en el tiempo*, Tusquets, Barcelona 2003.
 - CIORAN, E. M., *La tentación de existir*, Taurus, Madrid 2000.
 - CIORAN, E. M., *En las cimas de la desesperación*, Tusquets Editores, Barcelona 1999.
 - CIORAN, E. M., *Ese maldito yo*, Tusquets, Barcelona 1987.
 - CLASTRES, P., *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, México 1987.
 - COHEN, H., *El prójimo, cuatro ensayos sobre la correlación práctica de ser humano a ser humano según la doctrina del judaísmo*, Anthropos, Barcelona 2004.
 - COLETTE, A. y otros, *Engagement et fidélité*, Les Éditions du Cerf, Paris 1970.
 - COLLINS, F., *¿Cómo habla Dios?*, Temas de Hoy, Madrid 2007.
 - COMTE-SPONVILLE, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006.
 - COMTE-SPONVILLE, A., *La felicidad desesperadamente*, Paidós, Barcelona 2001.
 - COMTE-SPONVILLE, A., *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Paidós, Barcelona 2005.
 - CONSTANT, B., "La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos", en *Escritos políticos*". Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
 - CORBÍ, M., *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996.
 - CORM, G., *La cuestión religiosa en el siglo XXI. Geopolítica y crisis de la posmodernidad*, Taurus, Madrid 2007.
 - CORTINA, A., *Ética mínima*, Tecnos, Madrid 2001.- Cruz, M., Vattimo G. y otros, *Pensar en el siglo*, Taurus, Madrid 1998.
 - COX, H., *La ciudad secular: secularización y urbanización en una perspectiva teológica*, Península, Barcelona 1968.
 - DAVIES, J. C., *La increíble historia de la Humanidad. De la Edad de Piedra a nuestros días*, Planeta, Barcelona 2007.
 - DAWKINS, *El espejismo de Dios*, Espasa Calpe, Madrid 2008.
 - DAWKINS, *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*, Salvat, Barcelona 2006.
 - DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid 1989.
 - DEWEY, J., *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona 2003.
 - DÍAZ, C., *Manifiesto para los humildes*, Centro de Estudios Pastorales, Arzobispado de Valencia 1993.
 - DÍAZ, C., *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2003.
 - DÍAZ, C., *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003.
 - DÍAZ, C., *Globalización y persona*, Unión Editorial, Madrid 2003.
 - DOSSE, F., *La marcha de las ideas*, Universidad de Valencia, Valencia 2007.
 - DUMONT, L., *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid 1987.
 - DURKHEIM, E., *De la división del trabajo social*, Schapire Editor, Buenos Aires, 1967.
 - DURKHEIM, E., *La educación moral*, Schapire Editor, Buenos Aires, 1973.

- DURKHEIM, E., *El suicidios*, UNAM, México, 1974.
- DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal Editor, Madrid 1982.
- ECO, U. y MARTINI, C. M. *¿En qué creen los que no creen?*, Ed. Temas de hoy, Madrid 2000.
- ELIADE, M., *El mito del eterno retorno, Arquetipos y repeticiones*, Alianza, Madrid 1972.
- ELIAS, N., *El proceso de la civilización*, FCE, México 1987.
- ELLACURÍA, I., *Mi opción preferencial por los pobres*, Nueva Utopía, Madrid 2009.
- ELLACURÍA, I., *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1985.
- ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid 1991.
- ETZIONI, A., *La nueva regla de oro*, Paidós, Barcelona 1999.
- MAYO, E., *Problemas humanos de una civilización industrial*, Nueva Visión, Buenos Aires 1972.
- ESTRADA, J. A., *El cristianismo en una sociedad laica*, Desclee De Brouwer, Bilbao, 2006.
- ETZIONE, A., *La tercera vía hacia una buena sociedad: propuestas desde el comunitarismo*, Mínima Trotta, Madrid 2001.
- FEIGL, H., *El legado del positivismo lógico*, Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia, Valencia 1981.
- FERREIRO GRAVIÉ, R., *El ABC del aprendizaje cooperativo: trabajo en equipo para enseñar y aprender*, Mad, Sevilla 2006.
- FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid 2002.
- FERRER, J. N., *Espiritualidad creativa. Una visión participativa de lo transpersonal*, Kairós, Barcelona 2003.
- FERRY, L., *Itinéraires de l'individu*, Gallimard, Paris 1987.
- FERRY, L. y VINCENT J. D., *Qué es el hombre. Sobre los fundamentos de la biología y la filosofía*, Taurus, Madrid 2000.
- FERRY, L., *Le nouvel ordre écologique: l'arbre, l'animal et l'homme*, Bernard Grasset, Paris 1992.
- FERRY, I., y GAUCHET, M., *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona 2007.
- FERRY, L. *El Hombre-Dios*, Tusquets, Barcelona 1997.
- FERRY L., *Aprender a vivir*, Taurus, Madrid 2007.
- FINKIELCRAUT, A., *La humanidad perdida*, Anagrama, Barcelona 1998.
- FINKIELCRAUT, A., *La ingratitud*, Anagrama, Barcelona 2001.
- FITOUSSI, J. P., y Rosanvallon, P., *Le nouvel âge des inégalités*, Seuil, Paris 1996.
- FOLGUERA, P., *Mujeres con voz: voces desde el silencio*, UIMP, Santander 2010.
- FOSSIER, R., *La infancia de Europa (Aspectos económicos y sociales)*, Labor, Barcelona 1984.
- FOUCAULD, M., *L'archéologie du savoir*, Seuil, Paris 1960.
- FOUCAULD, M., *La hermenéutica del sujeto, Curso del Collège de France*, Akal, Madrid 2005.
- FOUCAULD, M., *Sobre la ilustración*, Tecnos, Madrid 2003.
- FOUCAULD, M., *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid 1995.
- FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 1981.
- FRANKL, V., *Ante el vacío existencia. Hacia una humanización de la psicoterapia*, Herder, Barcelona 2001.
- FREUD, S., *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, México 1989.
- FRIED, Ch., *La libertad moderna y los límites del gobierno*, Katz, Barcelona 2009.
- FRIEDMAN, M., *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid 1966.
- FROMM, E., *La atracción de la vida*, Paidós, Barcelona 2003.
- FROMM, E., *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona 2000.
- FROMM, E., *El arte de amar: una investigación sobre la naturaleza del amor*, Paidós Ibérica, Barcelona 1999.
- FROMM, E., y otros, *La soledad del hombre*, Monte Ávila Latinoamericana, Caracas 1992.
- FUKUYAMA, F., *La gran ruptura: naturaleza humana y reconstrucción del orden social*, Ediciones B, Barcelona 2000.
- FUKUYAMA, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992.

-
- GALILEA, S., *Religiosidad popular y pastoral*, Cristiandad, Madrid 1979.
 - GALILEA, S., *Espiritualidad de la esperanza*, Publicaciones claretianas, Madrid 1988.
 - GALINDO HERVÁS, A., *La soberanía: de la Teología política al comunitarismo impolítico*, Res Publica, Murcia 2003.
 - GARAUDY, R., *El cristianismo es liberación*, Sígueme, Salamanca 1976.
 - GARAUDY, R., *Los integristas: ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo*, Gedisa, Barcelona 1991.
 - GARAUDY, R., *Marxismo del siglo XX*, Fontanella, Barcelona 1970.
 - GARAY, J., *El nacimiento de la libertad. Precedentes de la libertad moderna*, Thémata, Sevilla 2007.
 - GARCÍA-MINA, A., *Género y desigualdad: la feminización de la pobreza*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2004.
 - GARDNER, H., *La teoría de las inteligencias múltiples*, Fondo de Cultura Económica, México 1987.
 - GARIN, E. y otros, *El hombre del Renacimiento*, Alianza, Madrid 1990.
 - GAUCHET, M., *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*, Trotta, Barcelona 2005.
 - GEHLEN, A., *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1987.
 - GEHLEN, A., *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Paidós, Barcelona 1993.
 - GENEYRO, J. C., *La democracia inquieta: E. Durkheim y J. Dewey*, Anthropos, Barcelona 1991.
 - GIDDENS, A., y HUTTON, W., *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Tusquets, Barcelona 2001.
 - GIDDENS, A., “Tercera vía y justicia social”, *La Política*, Junio 2001, 69-84.
 - GIDDENS, A., *Un mundo desbocado*, Taurus, Madrid 2000.
 - GIDDENS, A., *Más allá de la izquierda y la derecha*, Cátedra, Madrid 1994.
 - GIDDENS, A., *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid 2004.
 - GIL VILLA, F., *Individualismo y cultura moral*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 2001.
 - GINER, S., y PÉREZ YRUELA, M., eds., *El corporatismo en España*, Ariel, Barcelona 1988.
 - GIROLA, L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005.
 - GOLEMAN, D., *La inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona 1996.
 - GONZÁLEZ, F., “Contra el conservadurismo ideológico en la izquierda”, *La Política*, Junio 2001, 61-69.
 - GONZÁLEZ GARZA, A. M., *Colisión de paradigmas. Hacia una psicología de la conciencia unitaria*, Kairós, Barcelona 2005.
 - GRASSI, E., *La filosofía del humanismo*, Anthropos, Barcelona, 1993.
 - GROFF, S., *La mente holotrópica. Los niveles de la conciencia humana*, Kairós, Barcelona 2005.
 - GUARDINI, R., *El ocaso de la edad moderna*, Guadarrama, Madrid, 1963.
 - GUILLEBAUD, J. C., *Las fuentes de la modernidad*, PPC, Madrid 2008.
 - GUREVICH, A., *Los orígenes del individualismo europeo*, Crítica, Barcelona 1997
 - GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca 2007.
 - GUTIÉRREZ, G., *Religión, ¿instrumento de liberación?*, Fontanella, Barcelona 1973.
 - GUTIÉRREZ, G., *En busca de los pobres de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 2007.
 - HABERMAS, J., *Debate sobre la situación de la Filosofía*, Cátedra, Madrid 2000.
 - HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Trotta, Madrid 2010.
 - HABERMAS, J., y FLORES D’ARCAIS, P., “La religión en la esfera pública”, *Claves de la razón práctica*, 179, 56-94.
 - HABERMAS, J., y RATZINGER, J., *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Fondo de Cultura Económica, México 2008.
 - HARDT, M., y NEGRI, A., *Imperio*, Paidós, Barcelona 2002.
 - HARFORD, T. *La lógica oculta de la vida*, Temad de hoy, Madrid 2008.
 - HAYEK, F. A., *Individualismo: el verdadero y el falso*, Unión Editorial, Madrid 2009.
 - HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea*, Alianza, Madrid 1988.
 - HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires 1985.
 - HEIDEGGER, M., *Tiempo e historia*, Trotta, Madrid 2009.

- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2003.
- HELD, D., "El fin de la política y la tercera vía", *La Política*, Junio 2001, 45-61.
- HELLER, A., *El hombre del Renacimiento*, Península, Barcelona 1980.
- HESSEL, S., *¡Indignaos!*, Destino, Madrid 2011.
- HOBBSAWM, E. J., *Identidades comunitarias y democracia*, Trotta, Madrid 2000.
- HOBBSAWM, E. J., *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona 2002.
- HOBBSAWM, E. J., *Gente poco corriente: resistencia, rebelión y jazz*, Crítica, Barcelona, 1999.
- HOBBSAWM, E. J., *Sobre la historia*, Crítica, Barcelona, 1998.
- HOMERO, *La Odisea*, Gredos, Madrid 2007.
- HORKHEIMER, M., y ADORNO, T., *Dialéctica de la ilustración*, Akal, Madrid 2007.
- HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, SUR, Buenos Aires, 1969.
- JÄGER, W., *Adonde nos lleva nuestro anhelo. La mística en el siglo XXI*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003.
- JÄGER, W., *En busca de la verdad. Caminos, esperanzas, soluciones*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.
- JAY, M., *La imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid 1989.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Mare Nostrum Comunicación, S.A., Madrid 2000.
- KANT, I., *¿Qué es la Ilustración?* F.C.E., Madrid 1989.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Círculo de lectores, Barcelona 1998.
- KOJÈVE, A., *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires, 1987.
- KOLAKOWSKI, L., *El mito de la autoidentidad humana. La unidad de la sociedad civil y la sociedad política*, Universidad de Valencia, 1976.
- KOLAKOWSKI, L., *Si Dios no existe*, Tecnos, Madrid 2002.
- KOLAKOWSKI, L., *Libertad, fortuna, mentira y traición: ensayos sobre la vida cotidiana*, Paidós, Barcelona 2001.
- KOLAKOWSKI, L., *Tratado sobre la mortalidad de la razón*, Monte Ávila Latinoamericana, 1993.
- KOLAKOWSKI, L., *La modernidad siempre a prueba*, Vuelta, México 1999.
- KOLAKOWSKI, L., *La presencia del mito*, Cátedra, Madrid 1990.
- KUHN, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México 1990.
- KUNDERA, M., *La insoportable levedad del ser*, Tusquets, Barcelona 2006.
- LASCH, C., *The culture of Narcissism*, W.W. Norton and Company Inc., Nueva York-Londres, 1991.
- LASZLO, E., Grof, S., Russell, P., *La revelación de la conciencia. Un diálogo multidisciplinario*, Kairós, Barcelona 2000.
- LE GOFF, J., y otros, *El hombre medieval*, Alianza, Madrid 1987.
- LEFORT, C., *Ensayos sobre lo político*, Universidad de Guadalajara, México 1991.
- LENOIR, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005.
- LEVINAS, E., *L'au-delà du verset*, Minuit, París 1982.
- LEVINAS, E., *Difícil libertad*, Caparrós Editores, Madrid 2004.
- LEVINAS, E., *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1977.
- LEVINAS, E., *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*, Pretextos, Valencia 2001.
- LEVINAS, E., *Le temps et l'autre*, Presses Universitaires de France, París 1991.
- LINTON, R., *Estudio del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México 1977.
- LIPOVETSKY, G. y SERROY, J., *La pantalla global: cultura mediática y cine en la era hipermoderna*, Anagrama, Barcelona 2009.
- LIPOVETSKY, G., *La tercera mujer: permanencia y revolución de lo femenino*, Anagrama, Barcelona 2007.
- LIPOVETSKY, G., *Los tiempos hipermodernos*, Anagrama, Barcelona 2008.
- LIPOVETSKY, G., *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona 2005.
- LIPOVETSKY, G., *El lujo eterno: de la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*, Anagrama, Barcelona 2004.

-
- LIPOVETSKY, G., *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*, Anagrama, Barcelona 2003.
 - LIPOVETSKY, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007.
 - LIPOVETSKY, G., *El imperio de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas*, Anagrama, Barcelona 1994.
 - LIPOVETSKY, G., *La era del vacío, ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 1986.
 - LIPOVETSKY, G., *La sociedad de la decepción*, Anagrama, Barcelona 2008.
 - LIPOVETSKY, G. y SERROY, J., *La cultura-mundo, respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010.
 - LUKES, S., *El individualismo*, Península, Barcelona 1975.
 - MAALUF, A., *El desajuste del mundo*, Alianza Editorial, Madrid 2009.
 - MAALUF, A., *Identidades asesinas*, Alianza Editorial, Madrid 2003.
 - MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes: ¿por qué los seres humanos necesitamos las virtudes?*, Paidós, Madrid 2001.
 - MACINTYRE, A., *Crisis de valores: modernidad y tradición*, EditEuro, Barcelona 1997.
 - MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987.
 - MACINTYRE, A., *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1994.
 - MACINTYRE, A., *Tres visiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992.
 - MAFFESOLI, M., *La transfiguration du politique*, Grasset, París 1992.
 - MAFFESOLI, M., *El reencantamiento del mundo: una ética para nuestro tiempo*, Dedalus, Buenos Aires 2009.
 - MAFFESOLI, M., *Elogio de la razón sensible: una visión intuitiva del mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona 1997.
 - MAFFESOLI, M., *De la orgía, una aproximación sociológica*, Ariel, Barcelona 1996.
 - MAFFESOLI, M., *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona 1990.
 - MARDONES, J. M., *La transformación de la religión*, PPC, Madrid 2005.
 - MARDONES, J. M., *Síntomas de un retorno*, Sal Terrae, Santander 1999.
 - MARINA, J. A., *Dictamen sobre Dios*, Anagrama, Barcelona 2001.
 - MARINA, J. A., *El laberinto sentimental*, Anagrama, Barcelona 1998.
 - MARINA, J. M., *El síntoma comunitario, entre política y mercado*, Antonio Machado Libros, Madrid 2006.
 - MARINA, J. M., *El síntoma comunitario, entre política y mercado*, Antonio Machado Libros, Madrid 2006.
 - MARINOFF, L., *Más Platón y menos Prozac*, Punto de Lectura, Madrid 2001.
 - MARTÍN, H., *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid 2007.
 - MARTÍNEZ LOZANO, E., *¿Qué Dios y qué salvación?* Desclée de Brouwer, Bilbao 2008.
 - MARTUCCELLI, D., *Sociologies de la modernité*, Éditions Gallimard, París 1999.
 - MATE, R., *Medianoche en la historia*, Trotta, S. A., Madrid 2006.
 - MATE, R., *La herencia del olvido*, Errata Naturae, Madrid 2008.
 - MATE, R., *Responsabilidad histórica: preguntas del nuevo al viejo mundo*, Anthropos, Barcelona 2007.
 - MATE, R., *Holocausto, recuerdo y representación*, Losada, Madrid 2006.
 - MATE, R., y ZAMORA, J. A., *Nuevas teologías políticas*, Anthropos, Barcelona, 2006.
 - MATE, R. y ZAMORANO, C., *Aprendizaje cooperativo, competitivo e individualista*, Corintia, Almería 2009.
 - MATHESON, R., *El hombre menguante*, Barcelona, Planeta 1986.
 - MEAD, G., H., *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*, Paidós, Barcelona 1999.

- MERKEL, W., “La tercera vía de la socialdemocracia europea a fines del siglo XX”, *La Política*, Junio 2001, 7-45.
- MIGUENS, J. E., *Desafío a la política neoliberal: comunitarismo y democracia en Aristóteles*, El Ateneo, Buenos Aires 2001.
- MOLTSMANN, J. y MOLTSMANN-WENDEL, E., *Pasión por Dios, una teología a dos voces*, Sal Terrae, Santander 2007, 106.
- MONOD, J., *El azar y la necesidad*, Círculo de lectores, Barcelona 1999.
- MONOD, J., *Epistemología y marxismo*, Martínez Roca 1974.
- MONOD, J., *Del idealismo físico al idealismo biológico*, Anagrama, Barcelona 1972.
- MONTOYA, J. “Rousseau”, *Historia de la ética*, II, Crítica, Barcelona 1999.
- MONOD, A. D. y Lisón Buendía, A., eds., *Ética, ciudadanía y desarrollo*, Patronat Sud-Nord. Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2008.
- MORENO VILLA, M., *Cuando ganar es perder*, ACC, Madrid 1996.
- MORIN, E., *Pensar la complejidad*, Universitat de València, Valencia 2010.
- MORIN, E., *Para una política de civilización*, Paidós, Barcelona 2009.
- MORIN, E., *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*, Barcelona, Icaria 2007.
- MORIN, E., *Breve historia de la barbarie en Occidente*, Barcelona, Paidós 2005.
- MORIN, E., *Introducción a una política del hombre*, Gedisa, Barcelona 2002.
- MORIN, E., *El paradigma perdido*, Kairós, Barcelona 1983.
- MORO, T., *La Utopía*, Rialp, Madrid 1989.
- MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo: personalismo y cristianismo*, Taurus, Madrid 1967.
- MUGUERZA, J., *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1990.
- MUMFORD, L., *Técnica y civilización*, Alianza, Madrid 1982.
- MUSIL, R., *El hombre sin atributos*, Seix Barral, Barcelona 1986.
- NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos sobre política*, Trotta, Madrid 2004.
- NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, EDAF, Madrid 2000.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid 1998.
- NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid 1997.
- NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*, Akal, Madrid 1996.
- NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid 1990.
- NIETZSCHE, F., *Consideraciones intempestivas*, Alianza, Madrid 1988.
- NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, Akal, Los Berrocales del Jarama, 1988.
- NIETZSCHE, F., *Aurora, reflexiones sobre la moral como prejuicio*, Poesía y Prosa Popular, Madrid, 1985.
- NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid 1981.
- NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid 1974.
- NOLAN A., *Jesús, hoy*, Sal Terrae, Santander 2006.
- ONFRAY, J., *Tratado de ateología*, Anagrama, Barcelona 2006.
- ORWELL, G., *1984*, Bibliotex, Barcelona 2002.
- PABLOS, L., *Algunas cuestiones en relación con la pobreza femenina*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Madrid 2001.
- PAGOLA, J. A., *El compromiso cristiano ante los pobres*, Idatz, Estella 1997.
- PARSONS, T., *El sistema social*, Alianza Editorial, Madrid 1982.
- PARSONS, T., *La estructura de la acción social*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1968.
- PARSONS, T., *La sociedad*, Trillas, México 1986.
- PARSONS, T., *El sistema de las sociedades modernas*, Trillas, México 1987.
- PENNAC, D., *Mal de escuela*, Mondadori, Barcelona 2008.
- PEÑA, J., *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e intercambio editorial, Valladolid 2000.
- PÉREZ TAPIAS, J. A., *Crónica filosófico-política de una crisis del capitalismo global*, «Éxodo» 96 (2008/di-

- ciembre).
- PETRELLA R., *El bien común. Elogio de la solidaridad*, Debate, Madrid 1997.
 - POLANYI, M., *La lógica de la libertad*, Katz Editores, Madrid 2009.
 - POLANYI, M., *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994. Renaut, A., *L'ère de l'individu*, Gallimard 1989.
 - POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona 2006.
 - POPPER, K., *El cuerpo y la mente: escritos inéditos acerca del conocimiento y el problema cuerpo-mente*, Paidós, Barcelona 1997.
 - POPPER, K., *El yo y su cerebro: Karl R. Popper y John C. Eccles*, Labor, Barcelona 1985.
 - PUNSET, E., *El viaje a la felicidad*, Destino, Barcelona 2005.
 - PUNSET, E., *El viaje al poder de la mente*, Destino, Barcelona, 2010.
 - RATZINGER, J y Habermas, J., *Dialéctica de la secularización*, Encuentro, Madrid 2006.
 - RATZINGER, J., y FLORES D'ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, Espasa Calpe, Madrid 2008.
 - REVEL, J. F., *La gran mascarada*, Taurus, Madrid 2001.
 - RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento, tres estudios*, Trotta, Madrid 2005.
 - RICOEUR, P., *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid 2003.
 - RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid 2004.
 - RODRÍGUEZ, J. M. *Anatomía de la crisis: de la religión neoliberal a la salvación socialista*, «Éxodo» 96 (2008/diciembre).
 - CHANGEUS, J. P., *La naturaleza y la norma, lo que nos hace pensar*, Fondo de Cultura Económica, México 2001.
 - RIEHL, W. H., *La sociedad burguesa*, Península, Barcelona 1985.
 - RIESMAN, D., *La muchedumbre solitaria*, Paidós, Buenos Aires 1971.
 - RIVAS, A. M. *Voluntariado, sociedad civil y militancia*, Acción Cultural Cristiana, Salamanca 2002
 - RORTY, R., *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*, Paidós, Barcelona 2005.
 - ROUVILLOIS, S., *Vers un Nouvel Âge?*, Le serment/Fayard, París, 1993.
 - RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Las nuevas antropologías, un reto a la teología*, Sal Terrae, Santander 1983.
 - SÁBATO, E., *La resistencia*, Seix Barral, Barcelona 2000.
 - SÁDABA, J., *La ética contada con sencillez*, Maeva Madrid 2006.
 - SAINT EXUPÉRY, A., *El Principito*, Ed. Alfredo Ortells, Valencia 1991.
 - SÁNCHEZ MECA, D., *Martin Buber: fundamento existencial de la intercomunicación*, Herder, Barcelona 1984.
 - SARAMAGO, J., *La caverna*, Punto de lectura, Madrid 2002.
 - SARTRE, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona 1991.
 - SARTRE, J. P., *La náusea*, El País, Madrid 2002.
 - SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, Altaya, Barcelona 1993.
 - SARTRE, J. P., *Verdad y existencia*, Paidós I.C.E., Barcelona 1996.
 - SARTRE, J. P., *La trascendencia del ego. Esbozo de descripción fenomenológica*, Síntesis, Madrid 1988.
 - SAVATER, F., *Las preguntas de la vida*, Ariel, Barcelona 1999.
 - SAVATER, F., *El valor de educar*, Ariel, Madrid 2004.
 - SAVATER, F., *El contenido de la felicidad*, Aguilar, Madrid 2002.
 - SAVATER, F., *Ética para Amador*, Ariel, Barcelona 1991.
 - SAVATER, F., *Ética como amor propio*, Mondadori, Madrid, 1988.
 - SCHAFF, A., *Microelectrónica y sociedad: para bien o para mal. Informe al club de Roma*, Alhambra, Madrid 1982.
 - SENNET, R., *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona 2000.
 - SIMMEL, G., *La tragédie de la culture*, Rivages, Paris 1983.
 - SIEYES, E. J., *Ensayo sobre los privilegios*, Centro de estudios constitucionales, Madrid 1988.

- SOBRINO, J. y ELLACURÍA, I., *Fe y justicia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.
- SOBRINO, J. y LÓPEZ VIGIL, M., *La matanza de los pobres*, HOAC, 1993.
- SOBRINO, J., *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Trotta, Madrid 2007.
- SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999.
- SUANCES, M., *Historia de la filosofía española contemporánea*, Síntesis, Madrid 2006.
- TAIBÓ C., *Cien preguntas sobre el nuevo desorden*, Punto de lectura, Madrid 2002.
- TAYLOR, Ch., *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona 2003.
- TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1996.
- TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona 1999.
- TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Alianza, Madrid 1980.
- TÖNNIES, F., *Comunidad y sociedad*, Losada, Buenos Aires 1947.
- TORRALBA, F., *Inteligencia espiritual*, Plataforma Editorial, Barcelona 2010.
- TORTOSA, V., *Conflicto y tensiones: individualismo y literatura en el fin de siglo*, Universidad de Alicante, Alicante 2002.
- TOURAINÉ, A., *¿Podremos vivir juntos?* Alain Touraine, PPC, Madrid 1997.
- ULLMANN, W., *Historia del pensamiento político de la Edad Media*, Ariel, Barcelona 1992.
- VATTIMO, G., *Nihilismo y emancipación*, Paidós, Barcelona 2004.
- VATTIMO, G., *Después de la cristiandad, por un cristianismo no religioso*, Paidós, Barcelona 2003.
- VATTIMO, G., *La secularización de la filosofía: hermenéutica y postmodernidad*, Gedisa, Barcelona 2001.
- VATTIMO, G. y otros, *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas 2000.
- VATTIMO, G., *Crear que se cree*, Paidós, Barcelona 1996.
- VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona 1987.
- VAUGHAN, F., *El arco interno. Curación y totalidad en psicoterapia y espiritualidad*, Kairós, Barcelona 1991.
- VÁZQUEZ DE PRADA, V., *Renacimiento, Reforma, Expansión europea*. (Historia Universal, Tomo VII), Eunsá, Pamplona, 1985.
- VEBLEN, T., *Teoría de la clase ociosa*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 2002.
- VON MARTIN, A., *Sociología del renacimiento*, F.C.E., México 1946.
- WALZER, M., *Guerra, política y moral*, Paidós, Barcelona 2001.
- WATZLAWICK, P., *¿Es real la realidad?* Herder, Barcelona 2009.
- WILBER, K., *Espiritualidad integral. El nuevo papel de la religión en el mundo actual*, Kairós, Barcelona 2007.
- WILBER, K., *La conciencia sin fronteras. Aproximaciones de Oriente y Occidente al crecimiento personal*, Kairós, Barcelona 1991.
- WILBER K., *Sexo, ecología, espiritualidad*, Gaia, Madrid 2005.
- WILBER, K., *Breve historia de todas las cosas*, Kairós, Barcelona 2003.
- WILBER, K., *Una visión integral de la psicología*, Alama, México 2000.
- WILBER, K., *Más allá del Edén. Una visión transpersonal del desarrollo humano*, Kairós, Barcelona 2001.
- WILSON, E., *La creación: salvemos la vida en la tierra*, Katz, Buenos Aires 2006.
- WILSON, E., *El futuro de la vida*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2002.
- WILSON, E., *La diversidad de la vida*, Crítica, Barcelona 1992.
- WOLIN, S., *Democracia, S.A.*, Katz Editores, Madrid 2008.
- YOUNG, J., *The exclusivity Society*, Sage, Londres 1999.
- ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, S.A., Madrid 2008.

